UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-graduação em História Social

TALITA CRISTINA GARCIA

***Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio
de Pádua no Defensor da Paz***

Versão corrigida

São Paulo
2015

TALITA CRISTINA GARCIA

***Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio
de Pádua no Defensor da Paz***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de História da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi.

Versão corrigida

De acordo:

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G216r Garcia, Talita Cristina
 Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio
de Pádua no Defensor da Paz / Talita Cristina Garcia
; orientadora Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi. -
São Paulo, 2015.
126 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. Marsílio de Pádua. 2. papado versus império. 3.
regnum. 4. civitas. 5. poder coercivo. I. Tacconi,
Ana Paula Tavares Magalhães, orient. II. Título.

GARCIA, Talita Cristina. ***Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio de Pádua no Defensor da Paz.*** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi – FFLCH/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Floriano Jonas César – USJT

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dra. Terezinha de Oliveira – UEM

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman – UFES

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dra. Maria Cristina Correia Leandro Pereira – FFLCH/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Ao Setor de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, instituição pela qual se processaram esses anos de trabalho.

À minha orientadora, profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, pela oportunidade em realizar essa pesquisa e, principalmente, pelo aprendizado e pela contribuição para meu crescimento científico e intelectual.

À profa. Dra. Terezinha de Oliveira que desde o mestrado contribuiu com comentários valorosos.

Ao prof. Dr. Floriano Jonas César que me apresentou Marsílio de Pádua e que acompanhou minha pesquisa desde a graduação. Obrigada pelas inestimáveis conversas e pelo envio de muitos textos.

Ao prof. Dr. Sérgio Feldman que me acolheu de braços abertos em suas aulas inspiradoras.

À banca de defesa.

Agradeço ainda ao meu amado marido Fernando pela paciência, apoio e amor.

Aos meus amados pais Angelo e Marisa e às minhas irmãs, e leitoras queridas, Tatiana e Tássia.

À Marília Pugliese Branco pelas idas a biblioteca e pelas divertidas conversas.

À Geraldina Malbar Moscon pela ajuda com as correções e por todo carinho.

À Marianna Percínio, Danúbia Aires e Maria Celeste Rocha pela preocupação, apoio e leituras.

Aos valiosos amigos que compreenderam minha ausência e me apoiaram.

Agradeço ainda a todos que de alguma forma participaram dessa longa jornada.

Resumo

GARCIA, Talita Cristina. ***Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio de Pádua no Defensor da Paz***. 2015. 124f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

A querela entre o papa e o imperador ao longo dos séculos XIII e XIV propiciou o surgimento de inúmeras teorias a respeito do poder em defesa de uma ou outra instituição. Marsílio de Pádua (1280-1343) foi um dos mais importantes pensadores a apresentar argumentos para essas discussões no século XIV. Ao denunciar os desmandos do papa e do seu Colégio de Cardeais viu-se obrigado a refugiar-se na corte do imperador Luís IV. A principal obra do paduano foi o *Defensor da Paz* (1324) na qual expôs elementos fundamentais para o debate em questão. Esta tese teve como objetivo discutir a doutrina política desenvolvida por Marsílio de Pádua a partir do seu próprio contexto. Para isso, foi necessário compreender seus conflitos e influências a fim de analisar os conceitos políticos apresentados em sua obra maior. Apoiado em Aristóteles, escreveu um plano prático para a intervenção política do imperador no *Regnum Italicum*. Marsílio adquiriu importância fundamental por sua formulação da noção de poder restrita à esfera temporal, delineando uma primeira ideia de autonomia do poder civil, dotado de atribuições específicas e independentes da esfera eclesiástica.

Palavras-chave: Marsílio de Pádua; papado *versus* império; *regnum*; *civitas*; poder coercivo.

Abstract

GARCIA, Talita Cristina. ***Regnum aut civitas: the political doctrine of Marsilius of Padua in Defender of Peace***. 2015. 124f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The quarell between the pope and the emperor during the XIII and XIV centuries has given rise to numerous theories about the power in defense of one or another institution. Marsilius of Padua (1280 – 1343) was one of the most important thinkers to present arguments for these discussions in the XIV century. Informing against the excesses of the pope and his Cardinal's College, he was forced to take refuge at the court of emperor Ludwig IV. The main paduan's work was the *Defensor Pacis* (1324) in which he exposed fundamental elements to the debate in question. This thesis aimed to discuss the political doctrine developed by Marsilius of Padua from his own context. For this, it was necessary understand their conflicts and influences in order to analyze the political concepts presented in his major work. Supported by Aristotle, he wrote a practical plan for policy intervention of the emperor at *Regnum Italicum*. Marsilius got fundamental importance by his formulation of the notion of power restricted to the temporal sphere, outlining a first idea of autonomy of civil power, endowed with independent and specific assignments of the ecclesiastical sphere.

Key-words: Marsilius of Padua; papacy *versus* empire; *regnum*; *civitas*; coercive power.

Sumário

Introdução	8
Capítulo I - Marsílio de Pádua diante de seu tempo	12
I.1 O contexto histórico e político.....	12
I.2 O contexto intelectual: o autor e seu debate	35
Capítulo II - Fundamentos para uma intervenção política	47
II.1 A tradição e o problema da autoridade.....	47
II.2 As leituras aristotélicas.....	60
Capítulo III - Uma doutrina política para o <i>regnum</i> ou <i>civitas</i>	82
III.1 A organização social	82
III.2 A organização política: um modelo	89
Considerações finais	117
Referências Bibliográficas	120

Introdução

A Baixa Idade Média foi caracterizada por inúmeros conflitos entre as esferas espiritual e temporal. Essas querelas retomaram uma antiga discussão que teve início quando os pontífices passaram a formular teorias acerca do poder espiritual e a determinar quais seriam os poderes, seus limites e funções. Importantes representantes da gênese dessa polêmica foram os papas Gelásio I (492-496) e Gregório I (590-604). Gelásio I defendia que o mundo era governado por dois poderes independentes: a autoridade pontifícia e o poder real; mas ambas as esferas deviam colaborar com o trabalho de Deus. No entanto, a administração da igreja deveria ser da responsabilidade apenas dos bispos, sem interferência do poder secular. Já para Gregório I todo governo ou autoridade ocorriam em termos de serviço, declarando-se “*o servo dos servos de Deus*”, afirmara apenas a universalidade da igreja.

Gregório VII (1073-1085), por sua vez, tornou-se grande defensor da reforma da igreja e em 1075 escreveu o *Dictatus Papae* no qual defendia, entre outras teses, a autoridade suprema da igreja, seu poder universal (espiritual e temporal), além de afirmar que o clero não poderia ser julgado por nenhum poder temporal e, ainda, que os sucessores de Pedro herdariam sua santidade. Essas teses foram retomadas pelo papa Bonifácio VIII (1294-1303), principalmente, em sua bula *Unam sanctam*.

O século XIV representou o ápice dessa discussão, assim como a decadência do poder de ambas as instituições, a saber, o império e o papado, gerando, por sua vez, instabilidade social e política. Ainda que enfraquecidos, papa e imperador disputavam intelectualmente os poderes soberanos, com isso, um conjunto de tratados e opúsculos foi produzido e destinado a sustentar tanto as posições do imperador, Luís da Baviera (1314-1347), contra as pretensões políticas de sucessivos pontífices, João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352), quanto destes pontífices contra o imperador.

Para os curialistas o bispo de Roma era o único vigário de Cristo na terra, pois o mesmo, enquanto homem possuía tanto o poder espiritual como o real, secular, e por isso tal bispo também possuía autoridade em ambos os assuntos. O imperador, por sua vez, justificava sua autoridade sobre todos os reinos a partir de argumentos em defesa do poder laico, bem como da existência do império independente da igreja. Afirmando a autonomia do imperador, os juristas, buscavam limitar a atuação do pontífice romano.

Preocupado em reestabelecer a ordem na comunidade civil, Marsílio de Pádua (1280-1343) escreveu o *Defensor da Paz* e o publicou anonimamente em 1324, permanecendo assim

até 1326. Em última instância, seu objetivo era limitar a ação política do pontífice romano e sua cúria para garantir a paz civil nesta comunidade. Para isso, seu grande empreendimento foi tornar evidente o limite e as características do poder coercivo, poder que não poderia e não deveria ser exercido por nenhum clérigo. Marsílio adquiriu importância fundamental por sua formulação da noção de poder restrita à esfera temporal, delineando, no século XIV, uma primeira ideia de autonomia do poder civil, dotado de atribuições específicas e independentes da esfera eclesiástica.

Para o autor paduano, o clero distorcia os fatos históricos e analisava as Sagradas Escrituras de acordo com seus interesses, colocando a exegese a serviço das teorias curialistas de modo que parecesse que as mudanças políticas e sociais ocorriam por desígnio de Deus, e para que pudessem, entre outras questões, justificar a posse do poder temporal pelo pontífice romano subjugando o poder do próprio imperador e, garantindo a posse e a manutenção do poder absoluto. As saídas encontradas pelo paduano foram pensar em um novo tipo de leitura e análise sobre os fatos históricos, o que o diferencia de seus contemporâneos, bem como na negação da ideia de história como manifestação da vontade de Deus, o que o levou a abandonar o providencialismo divino.

Dessa forma, para Marsílio, a história da humanidade resultava exclusivamente da ação dos homens, bons ou maus, não estando presente, em suas ações, a marca da Providência divina, ou seja, o processo histórico seria concebido como puramente humano. Ele pretendia provar, através da sua leitura histórica por meio de testemunhos, que a visão papal estava equivocada. Evidenciou a finalidade prática da política para corroborar, com maior força, seus argumentos em defesa do poder temporal.

Esta tese teve como objetivo discutir a doutrina política desenvolvida por Marsílio de Pádua a partir do seu próprio contexto. E, deste modo, apresentar uma contribuição para o entendimento da organização do poder, bem como do próprio poder no século XIV a partir da concepção política do paduano que aplicou ao império uma teoria pensada inicialmente para a *polis* grega. As disputas ideológicas entre juristas e curialistas assumiram seu ápice neste período e Marsílio foi considerado um dos mais ousados pensadores de sua época ao afirmar e defender a existência de um poder unicamente secular, deixando para a igreja apenas um domínio moral. Assim, para compreender sua doutrina política e a polêmica apresentada em suas obras é necessário entender sua base aristotélica, mais ainda, de que maneira usa as obras de Aristóteles para fundamentar sua estrutura política. A partir desta discussão pode-se analisar a quem pertence o poder e de que modo, seria, então, o desenvolvimento dos níveis

de representação política desenvolvidos pelo pensador paduano: a *valentior pars*, o conciliarismo e a lei.

O caminho metodológico para essa pesquisa deu-se a partir da análise das fontes primárias e, para o seu esclarecimento, da contribuição das fontes secundárias para discussão e fundamentação. A principal fonte primária foi o *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua, tendo sido utilizada a edição crítica latina de Richard Scholz, bem como as traduções em português de José Antônio de C. R. de Souza, em francês de Jeannine Quillet, em italiano de Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta e em inglês as de Annabel Brett e de Alan Gewirth. Também foram importantes as obras menores do paduano: *Defensor Menor*, *Sobre a Translação do Império*, e *Sobre a jurisdição do Imperador em questões matrimoniais*.

Para estabelecer o contexto polêmico da Baixa Idade Média, bem como para comparar tais obras e suas respectivas concepções de poder as do paduano, foram utilizadas ainda a *Monarquia* de Dante Alighieri, o *Brevilóquio sobre o principado tirânico* e *Sobre o poder dos imperadores e dos papas* de Guilherme de Ockham. E a *Política*, a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica* de Aristóteles que fundamentaram a doutrina política de Marsílio de Pádua. Para referenciar a história política do período recorreu-se às fontes secundárias, como livros e artigos de comentadores do período.

O primeiro capítulo deste trabalho pretendeu apresentar o contexto social e político vivenciado por Marsílio de Pádua. Partindo do cenário geral para a vida e obra do autor paduano, teve a intenção de possibilitar uma melhor compreensão do objetivo de seu tratado maior, o *Defensor da Paz*. Para isso, foi necessário situá-lo no tempo e espaço recorrendo aos principais conflitos de sua época, a saber, a querela entre o papa e o imperador, bem como a situação das cidades italianas que ora estavam em conflito com o papado ora com o império.

Estabelecido o projeto do *Defensor da Paz*, o segundo capítulo analisou os fundamentos históricos e filosóficos encontrados por Marsílio para iniciar uma intervenção política que delimitaria a atuação do papa e do seu colégio de cardeais nos assuntos temporais. O contexto universitário e a entrada de Aristóteles no Ocidente medieval são aspectos importantes para esta investigação, pois o ponto de partida estabelecido pelo pensador italiano foi, influenciado pela escolástica, buscar em Aristóteles, principalmente em seus textos de política e ética, a origem da *civitas* como uma tendência natural do homem a vida em comunidade.

Por fim, o terceiro capítulo discutiu a doutrina política desenvolvida pelo autor paduano. Ao pensar a política enquanto ciência prática, propôs uma nova estrutura para o

governo. Para compreender esse modelo foi preciso, antes, identificar toda a estrutura social organizada por Marsílio. Com evidente influência aristotélica dividiu a comunidade civil em dois grandes grupos principais cujas funções específicas eram necessárias para a vida em sociedade: os notáveis e a multidão plebeia. Os personagens políticos surgiam da e para a necessidade social, por isso o grupo governante tinha por função principal garantir o bem comum desta comunidade.

A notoriedade das teses marsilianas encontra-se no conjunto conceitual desenvolvido pelo autor, não por serem inéditos no contexto medieval, mas pelo sentido que lhe foi atribuído. Assim, termos como *universitas civium*, *valentior pars* e legislador formam a base da organização política e da ideia de representação desenvolvidas no *Defensor da Paz*, com o intuito principal de estabelecer o lugar de cada um dos poderes.

Capítulo I

Marsílio de Pádua diante de seu tempo

I.1 O contexto histórico e político

A história do século XIV foi marcada pela decadência das mais importantes instituições medievais, o Sacro Império Romano Germânico e o Papado, em decorrência das intermináveis disputas políticas entre os poderes secular e espiritual ao longo dos séculos XII, XIII e XIV. Enquanto o papado insistia em afirmar sua supremacia e autoridade nas esferas espiritual e temporal, o império, por sua vez, defendia sua autoridade sobre todos os reinos, procurando neutralizar a atuação do poder espiritual sobre sua jurisdição e enfatizando o pressuposto de um poder eminentemente laico. Nesse ínterim, as cidades italianas davam continuidade à luta pela sua ‘liberdade’ política e as nascentes monarquias nacionais, que estavam em franco fortalecimento político e econômico, buscavam sua autonomia.

É importante notar nesse período o fato de “[...] as teorizações mais sólidas de uma instituição sócio-política surgirem quando a concretização efetiva dessas teorias se manifesta, ou em declínio, ou até na impossibilidade de se materializar”¹. Deste modo, ainda que em declínio, o papa e o imperador disputavam os poderes soberanos intelectualmente, a partir das produções teóricas de seus juristas e curialistas, já que na prática a monarquia universal, seja espiritual ou temporal, não tinha mais poder ou influência sobre o mundo medieval. Assim, no plano teórico

A ideia de Império novamente se fortaleceu quando ele passou a ser uma abstração sem fundamento prático na realidade. A ideologia hierocrática, no caso vertente do século XIV, se enriqueceu de novos e bem precisos elementos teóricos quando essa *práxis* política igualmente se tornou inviável. Precisamente neste momento histórico, no qual as monarquias nacionais, ciosas da sua autonomia, questionavam a preeminência da monarquia universal reivindicada pelo Sacro Império Romano Germânico, o número de ideólogos que o defenderam manifestou-se bastante expressivo. Foi também neste momento, como acabamos de dizer, em que os organismos universais de poder estão condenados ao fracasso, que a ideologia hierocrática recebeu novos contributos, anteriormente insuspeitados, provenientes dos âmbitos da Filosofia e da Teologia. Mas, igualmente de modo curioso, os defensores da autonomia do poder secular foram buscar no terreno do adversário os seus argumentos de combate.²

No plano prático, mesmo tendo sido coroados diversos reis dos romanos durante o Grande Interregno (1154-1173) nenhum deles foi reconhecido como tal ou conseguiu

¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Moraes. *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. p. 126.

² *Ibidem*. p. 126.

restaurar o governo central do Sacro Império Romano Germânico que sucumbiu após a morte do imperador Henrique VI de Hohenstaufen (1191-1197). Já o Papado foi transferido para Avignon no início do século XIV em resultado de sua ingerência na guerra das cidades italianas em busca de maior poder político e da consequente secularização da Cúria que se tornara composta por hábeis estadistas.

Assim, essas disputas entre o papa e o imperador evidenciaram não apenas o enfraquecimento das instituições que representavam, mas também a sua regionalização. Se

O império, de certa maneira, cessou com a morte de Frederico II; o papado foi derrotado por Filipe, o Belo. E sua disputa, apesar de suas reivindicações, foi de fato limitada à política local da Itália e Alemanha. Não tivesse sido o desacordo de João XXII com os Visconti de Milão e seus aliados, ele poderia ter hesitado menos sobre o reconhecimento de Luís IV como rei dos romanos, e Luís pareceu assumir o desafio meramente como um movimento no jogo para obter uma coroa incontestável.³

1.1.1 O Império e o Papado

Com a morte do papa Nicolau IV em 1292, a Cúria dividiu-se em diversas facções políticas que acabaram por representar os interesses das poderosas famílias de Roma. Sem conseguir chegar a um acordo, ao fim de dois anos resolveram esquecer momentaneamente a política elegendo para o papado Pedro de Murrone, um eremita que vivia recluso numa caverna dos Abruzzi. E este escolheu o nome de Celestino V.

Ele nunca fora a Roma e por não saber como era o funcionamento da Cúria, criou nela o caos em poucos meses. Abdicou na esperança de que o deixassem voltar para seu eremitério, no entanto, como não existia na história da igreja um precedente claro da abdicação de um papa do seu ‘cargo’, cresceu ao redor da questão um debate se tal abdicação seria lícita. Ainda assim, foi eleito pela maioria dos cardeais o conselheiro de Celestino V, o cardeal Bento Gaetani, que pontificou como Bonifácio VIII a partir de 23 de dezembro de 1294.

O novo papa era muito superior aos outros cardeais nos conhecimentos de direito, na experiência diplomática e nos talentos de negociador, mas tanto sua ortodoxia quanto sua moral deixava a desejar, sendo muito hábil no suborno e na intimidação⁴. Essas características

³ PREVITÉ-ORTON, C. W. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines. *The English Historical Review*, v. 38, n. 149, pp. 1-18, 1923. p. 01. “The empire ‘in maner’ had ceased with the death of Frederick II; the papacy had been defeated by Philip the Fair. And their quarrel, despite their claims, was in fact limited to local politics in Italy and Germany. Had not John XXII been at odds with the Visconti of Milan and their allies, he might have hesitated less over the recognition of Lewis IV as king of the Romans, and Lewis seems to take up the challenge merely as a move in the game to obtain an uncontested crown”.

⁴ PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V. Lisboa: Ed. Presença, 1972. p. 259.

levaram o papa Bonifácio VIII a envolver-se em uma série de conflitos com o rei da França Filipe IV, o Belo⁵, referente às relações entre o papado e a igreja e os governos seculares – problema que já estava na raiz das questões com as cidades italianas e que deu origem a uma nova crise cujo palco era a França –, gerando como consequência imediata o enfraquecimento do papado e da igreja.

Após as querelas entre o pontífice e o rei da França, em fins do século XIII, e, com a morte do papa Bonifácio VIII (1303), uma nova eleição se fazia necessária. A divisão do Colégio dos Cardeais entre italianos e franceses e as ameaças do Rei francês, levaram o arcebispo de Bordeaux ao pontificado como Clemente V (1305-1314). O novo bispo de Roma era súdito de Eduardo I, rei da Inglaterra e esperava que este o apoiasse para obter certa independência para o papado. No entanto, não houve apoio e o papado tornou-se dependente da França. E, numa demonstração clara da ampliação do poder e prestígio das monarquias, o papado foi transferido para Avignon em 1309 pelo então papa eleito, permanecendo sobre o solo avinhonense até 1377 com o papa Gregório XI (1370-1378), fazendo com que o Colégio dos Cardeais se tornasse em poucos anos quase que integralmente francês.⁶

⁵ A primeira disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei da França Filipe IV referia-se ao direito de os reis seculares taxarem o clero e seus domínios. Em 1296 a França e a Inglaterra encontravam-se em guerra e seus respectivos reis taxaram suas igrejas para financiar sua “guerra justa”. Bonifácio, convencido de seu direito de intervir em tais disputas internacionais como um juiz superior a todos os reis, achou a situação intolerável. Com sua bula *Clericis laicos*, tentou submeter ambos os reis às suas ordens acabando com suas maiores fontes de impostos. Também negou o princípio de que os reis possuísem a autoridade absoluta em seu próprio reino. Como resposta, em agosto de 1296, Filipe emitiu uma ordem real proibindo toda exportação da França de metais e pedras preciosas ou qualquer outra forma de negociação. Mais tarde, numa outra bula (*Etsi de statu*), Bonifácio claramente concedeu o direito de que o rei, sem o consentimento do bispo de Roma, pudesse decidir quando o reino necessitasse taxar o clero. A causa imediata da segunda disputa foi a resolução tomada por Filipe e seus ministros de intervir na atuação de um clérigo impopular chamado Bernardo Saisset, bispo de Pamiers. A fim de puni-lo, o rei formulou uma série de graves acusações. Tal prelado foi levado a julgamento e condenado em outubro de 1301 pelo tribunal dos reis; Filipe em seguida exigiu que o bispo de Roma o dispensasse das ordens para que lhe pudesse ser infligido o castigo adequado. Bonifácio reagiu violentamente, exigindo que Saisset fosse enviado a Roma para ser julgado e em nova bula, *Salvator mundi*, revogou todos os privilégios e concessões feitas ao rei da França após a *Clericis laicos*. A bula foi queimada em público e, pela primeira vez em seu reinado, Filipe convocou, para se reunirem em Paris, em abril de 1302, os três estados do reino da França – clero, nobreza e habitantes da cidade –, a fim de lhes expor a questão e solicitar o seu apoio. Cada uma das três ordens escreveu uma carta a Roma afirmando unanimemente que o rei recebera o seu reino apenas de Deus, e os nobres denunciaram os atos de Bonifácio, colocando em dúvida a validade da sua eleição. O bispo de Roma convocou quarenta prelados franceses para um outro Concílio no qual promulgou a sua bula *Unam sanctam* (18 de novembro de 1302). Quando tal bispo de Roma insistiu que Filipe se submetesse incondicionalmente sob pena de excomunhão, o rei da França reuniu, em junho de 1303, uma assembleia na qual acusava Bonifácio de uma série de crimes como os de heresia e de usurpação do papado. Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V. Lisboa: Ed. Presença, 1972. GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press, 1998.

⁶ Cf. BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972. GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

Com o papado de Roma às margens do rio Ródano, mais próximo da França e ao alcance de seu rei, faziam Filipe IV almejar a coroa imperial contando com o apoio do pontífice. No entanto, devido aos conflitos já citados, Filipe conquistara a inimizade de muitos reis, o que tornou impossível sua eleição para imperador. Os príncipes eleitores procuraram outro candidato menos poderoso ao trono do império. Filipe tentou, então, alçar ao trono imperial o seu irmão Carlos de Valois, mas os eleitores não concordaram com esse desejo, resistindo ao suborno, pois o candidato era apoiado por uma potência muito forte – a França. Então por sugestão do bispo de Trier e com a aprovação secreta de Clemente V, foi escolhido outro conde de menor importância, se bem que de antiga linhagem. Henrique de Luxemburgo, coroado rei em janeiro de 1309, era originário da região de língua alemã dos Países Baixos, mas fora educado na corte francesa.

De acordo com Gregorovius, Henrique “[...] imaginou que a coroa imperial iria investir-lhe glória e poder; ele esperava reunir a Itália com a Alemanha e restaurar o antigo império dos Hohenstaufens”⁷ – o Sacro Império Romano Germânico e a monarquia na Alemanha –, além de engrandecer sua família – tal como fizeram seus antecessores –, e a pacificar o Norte da Itália. Sua intenção de interferir na Itália o colocou em conflito com o rei de Nápoles, Roberto I, e com o papa que o ameaçou com a excomunhão. No entanto, gerou entusiasmo entre os gibelinos⁸ que lutavam por uma monarquia imperial⁹ e eram contrários à ingerência do papa nas cidades italianas. O mais ilustre pensador deste partido foi Dante Alighieri¹⁰, cuja obra a *Monarquia*, seu texto político mais importante¹¹, foi escrita entre 1309 e 1313¹², em defesa explícita ao poder imperial.

⁷ GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 232. “He imagined that the imperial crown would invest him with glory and power; he hoped to reunite Italy with Germany and restore the ancient empire of the Hohenstaufens”.

⁸ “GIBELINOS. Por morte do imperador Lotário (1138), tiveram este nome os partidários de Conrad III de Hohenstaufen, dito Waibling (Gibelino) devido ao seu castelo de Waibling, que se opunham aos partidários de Henrique da Baviera, da família dos Welf (Guelfos). Estes dois termos, que designaram na Alemanha dos séculos XII e XIII os partidários dos pretendentes ao trono imperial pertencentes às duas famílias rivais, designaram em Itália, entre os séculos XII e XV, os partidários do papa (Guelfos) e os do imperador (Gibelinos)”. J. LE GOFF. *J. A Civilização do Ocidente Medieval*. v. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 300. Cf. WALEY, Daniel. *Les républiques médiévales italiennes*. Paris: L’Univers des Connaissances – Hachette, 1969, pp. 204-221.

⁹ GREGOROVIVUS, Fredinand. *Op. cit.* p. 233.

¹⁰ Dante Alighieri nasceu em Florença no ano de 1265 e veio a falecer em 1321 na cidade de Ravenna onde passou grande parte de seu exílio e escreveu importantes obras como a *Divina Comédia* e completou o *Convívio*. Participante ativo da vida política florentina foi eleito para o posto de um dos seis priores do Conselho em 1300, vivenciou a guerra entre guelfos e gibelinos. Foi exilado por não aprovar a interferência papal nas cidades italianas.

¹¹ Apesar de a *Monarquia* ser sua principal obra política, deve-se ressaltar que comentadores do autor florentino afirmam não ser possível separar o pensador político do poeta. Assim, obras como o *Convívio* e a *Divina Comédia* também apresentam aspectos do pensamento político de Dante. Tal fato pode ser facilmente comprovado, por exemplo, no livro do Inferno cantos VI, XIX e XXVII onde se encontram referências sobre o

Manifestando seus ideais políticos, Dante dividiu o texto da *Monarquia* em três livros cuja temática correspondia a três questões propostas por ele no capítulo II do livro primeiro, na intenção de respondê-las e provar seus argumentos. No livro primeiro discutiu se a Monarquia era indispensável para a boa ordenação do mundo, já no livro segundo se o povo romano se atribuiu com legitimidade o exercício da Monarquia e, por fim, o livro terceiro que apresentou um tema bastante recorrente na Baixa Idade Média: se a autoridade da Monarquia lhe vinha imediatamente de Deus ou se era concedida por um de seus ministros ou vigários.

Então, o pensador florentino nos apresentou a ciência da Monarquia Temporal, deixando claro que esse era o melhor governo. Essa Monarquia era o Império, que, segundo ele, é “o único principado que se ergue sobre tudo aquilo que é medido pelo tempo”¹³. Já aqui Dante dá indícios sobre os limites da Monarquia, ela é o único principado possível na terra, é temporal, não espiritual; medida pelo tempo, no tempo, com finalidades terrenas.

Fica evidente, também, sua preocupação em delimitar e limitar as esferas temporal e espiritual. Para isso, seguindo a tradição utilizou argumentos bíblicos, históricos e jurídicos, mas acrescentou a argumentação metafísica para demonstrar que o homem tem uma dupla natureza e por isso, um duplo fim:

Com efeito, se se considera o homem segundo uma ou outra parte essencial, isto é, a alma e o corpo, assim é ele corruptível ou incorruptível. [...] Se então o homem é o meio entre os corruptíveis e os incorruptíveis, como todo o meio participa da natureza dos extremos, necessário é que o homem tenha uma e outra natureza. E, como toda natureza esta ordenada a um fim último, resulta que o homem exista para um duplo fim.¹⁴

Assim, de acordo com Skinner,

Dante repudia explicitamente a tese ortodoxa de que haveria um único fim supremo para a humanidade, o da eterna beatitude, e de que por conseguinte deveria haver uma única suserania sobre a sociedade cristã, a da Igreja. Em vez disso, insiste na necessidade de haver *duo ultima*, duas metas finais para o homem. Uma é a salvação na vida por vir, que se alcançará pela filiação à Igreja. Mas a outra é a felicidade

papa Bonifácio VIII, pouco querido tanto por Dante quanto por Marsílio, bem como sobre o conflito entre guelfos e gibelinos. Já no livro do Purgatório, nos cantos VII e XX, Dante condena Filipe IV, que apesar de lutar contra os abusos de Bonifácio VIII, tratou o pontífice com crueldade em sua prisão domiciliar. Diz o poeta: “Vejo-o sofrer injúria e desconforto; vejo-o o vinagre repetir e o fel. E entre vivos ladrões por fim ser morto. Vejo o novo Pilatos tão cruel, que isso o não satisfaz: sem valimento leva ao Templo o velame seu infiel”. ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Purgatório*. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 132. Cf. D’ENTRÈVES, Alexander Passerin. *Dante as a political thinker*. Oxford: The Clarendon Press, 1952. GUIMARÃES, Marcia. *O pensamento político de Dante Alighieri à luz da filosofia escolástica*. 2012. 165 f. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

¹² D’Entrèves aponta que a primeira dificuldade em relação aos estudos das obras de Dante é a datação destes trabalhos. Ele afirma: “A datação a *Monarchia* é ainda uma questão disputada calorosamente”. D’ENTRÈVES, Alexander Passerin. *Dante as a political thinker*. Oxford: The Clarendon Press, 1952. p. 03.

¹³ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 193.

¹⁴ *Ibidem*, p. 231.

nesta vida presente, o que se atingirá sob a direção do Império – que é, portanto tratado como um poder simultaneamente igual ante a Igreja e dela independente.¹⁵

Esta é a base do dualismo de Dante: se o homem tem duas naturezas, tem consequentemente dois fins. E para cada fim é necessário um poder diretivo. Assim, o poder espiritual representado pelo sumo pontífice guia o gênero humano para a salvação eterna, e o poder temporal instituído nas mãos do imperador dirige o gênero humano para a felicidade temporal. Desse modo, ele conseguiu estabelecer limites para cada esfera de poder para que pudessem coexistir, sem que houvesse subordinação entre eles, considerando que tinham naturezas distintas. No entanto, sendo Deus o fim de toda a natureza, ambos os poderes se reduziam a Ele.

Dante afirmou que a “tarefa própria do gênero humano, tomado na totalidade é de por continuamente em ato toda a potência do intelecto possível, em vista, primeiro, da especulação, em vista da prática, e por via da consequência, depois”¹⁶. Mas esta tarefa só se torna viável quando parte do repouso e da paz. A paz universal é, para ele, o meio mais imediato para se alcançar o fim supremo: a felicidade. E tomando a paz universal como princípio de seus raciocínios passara a discutir a resposta da sua primeira questão: se a Monarquia Civil seria indispensável ao bem-estar do mundo.

Recorrendo a “venerável autoridade” de Aristóteles, afirmou que “toda a pluralidade hierarquizada implica, necessariamente, primeiro, um princípio regulador e diretivo, depois, seres ordenados e dirigidos”¹⁷, para atingir seu fim. Ele argumentou que sendo o homem ordenado para a felicidade, importa que seja regido pela inteligência; considerando a família, cujo fim é a preparação dos seus membros para uma vida justa, deve ser regida pelo pai de família ou pelo mais velho. Então, ao considerar a cidade, cujo fim é o viver bem e com suficiência, é necessário o governo de um só. Assim como no reino, que tem por finalidade garantir com maior segurança e tranquilidade os benefícios da cidade, toda a humanidade deve se ordenar a um fim único, coordenado por um só: o monarca ou o imperador.

O pensador florentino afirmou que o gênero humano desfruta do estado perfeito quando é governado por um único príncipe e por uma única lei, e isso só seria possível através do império. Recorrendo ao argumento de que o todo é mais importante que a parte, pois é no todo que a parte encontra seu fim e perfeição; afirma que todas as partes inferiores – homem,

¹⁵ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 39.

¹⁶ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. p. 195.

¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

família, cidade – devem ser ordenadas por este único príncipe¹⁸. Ao pensar no todo, no reino, é necessário se chegar a um juiz primeiro e supremo, cujo julgamento dará fim ao conflito e garantirá a justiça. Pois a justiça, que é a causa mais eficiente da paz, só é plena quando reside num único monarca, que deve ser um sujeito nobre e poderoso. Sendo assim, para ele, a “unidade é a raiz do bom, e a multiplicidade é a raiz do mal”¹⁹; e toda concórdia depende da unidade.

Para Dante, Deus é a causa imediata de todo o poder e, que de acordo com cada natureza, dá igualmente poder ao pontífice e ao imperador. Preocupado em comprovar sua tese de que a autoridade temporal do monarca “desce sobre ele, sem qualquer intermediário”²⁰ defende a unidade de governo, já que o papa não tem jurisdição coerciva, mas defende também um dualismo de poder, onde apenas aparentemente não há superioridade entre as esferas.

Por isso, a *Monarquia* foi considerada por Gregorovius “o primeiro escrito político de importância desde Platão, Aristóteles e Cícero, não foi originalmente solicitado pela jornada do príncipe Luxemburgo, mas, quando escrito, expressa aqueles ensinamentos gibelinos que concordavam com uma acolhida entusiástica a Henrique VII na Itália”.²¹

No entanto, Henrique VII de Luxemburgo não teve êxito em todos os seus empreendimentos. Apesar de ter sido coroado rei dos Lombardos em 06 de janeiro de 1311, as revoltas guelfas tornaram-se inevitáveis. Suas tentativas de negociar com Roberto I, rei de Nápoles, falharam. Foi coroado imperador do Sacro Império Romano Germânico apenas em 29 de junho de 1312, pelas mãos de legados papais, mas logo em seguida foi expulso dos Estados Pontifícios pelo próprio papa Clemente V, que fora pressionado por Filipe IV da França. Aliou-se, então, a Frederico da Sicília e com reforços vindos da Boêmia, dirigiu-se para Nápoles, a fim de conquistá-la, mas morreu nos arredores de Siena em 24 de agosto de 1313.

À morte do imperador seguiu-se uma eleição difícil por não haver acordo sobre quem deveriam ser os eleitores. Até 1198 todos os príncipes do império, que eram em número restrito, tinham tido o direito de participar das eleições imperiais. No entanto, com o aumento significativo do número de príncipes, a partir de 1257 apenas sete príncipes passaram a ser

¹⁸ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. p. 196.

¹⁹ *Ibidem*, p. 202.

²⁰ *Ibidem*, p. 231.

²¹ GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. p. 236. “[...] the first political writting of importance since Plato, Aristotle, and Cicero, was not originally called forth by the journey of the Luxemburg prince, but, whenever written, it expresses those Ghibelline teachings which accorded such an enthusiastic welcome to Henry VII in Italy.”

considerados eleitores. Seriam eles três príncipes eclesiásticos, a saber, os arcebispos de Mayence, Colônia e Trier; e quatro eleitores laicos: o conde palatino do Reno, o duque da Saxônia, o margrave de Brandenburgo e para a posição de último príncipe eleitor havia uma disputa entre o duque da Baviera – que participou da eleição de Henrique de Luxemburgo – e o rei da Boêmia.

Diante de uma nova eleição, os eleitores não procuraram um príncipe de pouca importância, mas sim um menos perigoso. Dois príncipes foram apresentados e apoiados como candidatos às coroas germânica e imperial: Luís de Wittelsbach, duque da Baviera – partido dos Luxemburgo²² – e Frederico II de Habsburgo da Áustria, filho do imperador Alberto I (1255–1308) – partido dos Habsburgo²³. Para tornar o processo mais conflituoso, a eleição não se decidia por maioria, o ideal seria a unanimidade, pouco provável naquele momento.²⁴

Então, em 19 de outubro de 1314, em Frankfurt, o partido dos Luxemburgo votou no duque da Baviera e dois dias depois, na mesma cidade, quatro outros príncipes eleitores, do partido de Habsburgo, votaram em Frederico. Em seguida, os dois candidatos foram coroados. Luís o foi em Aquisgrana, o lugar costumeiro, pelo arcebispo de Mogúncia, Pedro Aspelt e, Frederico foi coroado em Bonn pelo arcebispo de Colônia, Henrique II de Virneburg²⁵.

É evidente que essa eleição apresentava diversos problemas, a começar pelo número de eleitores, nove e não sete – cada partido tinha um rei da Boêmia como eleitor, embora, de fato, João de Luxemburgo estivesse a exercer aquele cargo, mas os dois ramos da casa ducal da Saxônia se achavam com o direito de participar da mencionada eleição –, que se dividiram igualmente em dois partidos indicando, cada um, o seu candidato ao trono imperial. Não houve consenso. Além disso, Frederico não foi coroado em Aquisgrana e Luís não foi coroado pelo arcebispo de Colônia.²⁶

²² O partido dos Luxemburgo era composto por: João de Luxemburgo, rei da Boêmia e filho do imperador Henrique VII, Baldoíno de Luxemburgo, arcebispo de Trier/Trêves e irmão do mencionado imperador, Pedro de Aspelt, arcebispo de Mogúncia/Mainz/Mayence e primaz da Alemanha, João, duque da Saxônia, membro do ramo Lauenburg e Waldemar, marquês de Brandenburgo.

²³ O partido dos Habsburgo era composto por: Rodolfo de Wittelsbach, irmão mais velho de Luís da Baviera e conde Palatino do Reno, Henrique II de Virneburg, arcebispo de Colônia/Köln, Rodolfo (Raul) I, duque da Saxônia, pertencente ao ramo Wittemberg e Henrique de Kärnten, considerado por eles como rei da Boêmia.

²⁴ Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V. Lisboa: Ed. Presença, 1972. SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/EST edições, 2010.

²⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/EST edições, 2010, p. 11.

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

Na tentativa de encerrar a disputa, em 1316 ambos os partidos apelaram para o recém-eleito papa como já havia ocorrido em 1198 e 1257. Após a morte de Clemente V, fez-se necessário uma nova eleição papal. Devido às contendas políticas o trono pontifício permaneceu vago por dois anos, até que Jacques Duèse de Cahors (1244-1334), cardeal-bispo do Porto, foi eleito papa em 7 de agosto de 1316 sob o nome de João XXII. O segundo papa de Avignon assumiu já velho, aos 72 anos, sendo, por isso, considerado por alguns dos eleitores um papa de transição²⁷. No entanto, seu pontificado durou 18 anos, com sua morte em 4 de dezembro de 1334, aos 90 anos.

Considerado um péssimo teólogo e de caráter rancoroso²⁸, foi também apresentado como um grande jurista e financista, pois “promoveu uma reforma financeira e administrativa, aumentou o controle sobre nomeações episcopais e sobre as ordens monásticas e estendeu a toda a Europa o sistema de tributação papal (*anatas*), além de reorganizar o código da lei canônica. [...] tornando-se, mais do que nunca, o centro administrativo e jurídico da Igreja”.²⁹ Declarou a superioridade da igreja ante o império, afirmando que o poder deste proviria do próprio papa, cabendo a ele nomear, controlar, julgar e se necessário depor o imperador³⁰.

O pontífice não se pronunciou por nenhum dos candidatos e em 1317 promulgou a decretal *Si fratrum*, na qual considerava o império vacante e assumia para si sua administração, assim como fizera Clemente V, antes de morrer, ao declarar que o império era um feudo do papado e que, na ausência de um imperador, competia ao papado governá-lo:

É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado que, ao vagar-se o Império, como acontece agora, devido à morte de Henrique, e tendo em vista que não é possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve-se a jurisdição e o governo do Império e o regime de Estado ao Sumo Pontífice, a quem, na pessoa de Pedro, Jesus conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre, poder esse que ele deve exercer pessoalmente ou por intermédio de outras pessoas [...].³¹

Assim, o papa João XXII (1316-1334) recorreu a essa doutrina para justificar as suas campanhas na Itália e para afirmar que a dupla eleição de Luís e Frederico equivalia à vacância do trono imperial até que ele próprio ratificasse a escolha de um ou de outro

²⁷ MCBRIEN, Richard P. *Os papas*. Os pontífices: de São Pedro a João Paulo II. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 242.

²⁸ DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero*: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 235.

²⁹ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. *História*, v.27, n.2, p.223-251, 2008, p. 226.

³⁰ *Ibidem*, p. 226

³¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. pp. 12-13.

candidato. Nesse meio tempo competia-lhe permanecer neutro, atribuir aos dois candidatos o título de pretendente a rei dos romanos e governar a Itália como senhor do império.

Ao alcançar o trono, Luís se dedicou a engrandecer a sua família, assim como fizera seu antecessor. No entanto, a guerra civil na Alemanha continuou até 28 de setembro de 1322 quando Luís da Baviera derrotou seu rival na batalha de Mühldorf e o aprisionou. Em seguida, enviou tropas para a Itália para ajudar seus aliados gibelinos, que conseguiram derrotar os Guelfos e recuperar Milão. Após essa vitória, os partidários do Bávaro estabeleceram a supremacia imperial no norte da Itália. Essa intervenção na Lombardia em 1323 salvou os gibelinos, Cangrande della Scalla, o tirano de Verona, e Mateus Visconti, de Milão, da cruzada papal contra eles empreendida.

Em consequência dessa intervenção, Luís tornou-se inimigo do papado de Avignon, fazendo com que o bispo de Roma o acusasse de agir como senhor do império sem que a sua eleição tivesse sido previamente reconhecida por ele, e de ter prestado a sua ajuda a heréticos confessos. Luís devia renunciar a seu cargo e anular as suas ações dentro de três meses sob pena de excomunhão, e os seus súditos deviam renegá-lo sob pena de também serem excomungados. Luís não obedeceu e, em 23 de março de 1324, João XXII o excomungou, ordenando que comparecesse em Avignon, destituindo todos os seus partidários eclesiásticos e uma vez mais ameaçando de excomunhão todos os seus aliados laicos. Após todas as ameaças, Luís respondeu a elas com o Apelo de Sachsenhausen (23 de maio de 1324). Nele declarava que o papa João XXII pretendia usurpar poderes que não possuía e que era herético, pois negara a pobreza absoluta de Cristo³²; Luís, o rei católico, apelava para um Concílio Geral.

Foi neste momento que Marsílio de Pádua apareceu como o ‘defensor’ do império e apresentou sua discussão sobre a polêmica entre os poderes secular e espiritual. Para o paduano o poder civil era de origem humana e tinha por fundamento a vontade dos cidadãos e seu bem comum. Este poder deveria ser exercido no controle racional das leis para proporcionar e suprir a suficiência e a autonomia do reino ou da sociedade civil. Para isso, era

³² A afirmação encontra-se nas seguintes bulas, relacionadas à discussão sobre a pobreza franciscana: *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322), em que afirmava que Nicolau III, ao estabelecer a Igreja Romana como proprietária dos bens usados pelos franciscanos, embora movido por ideais piedosos, incorrera numa impossibilidade racional e jurídica, tendo em vista o uso daquelas coisas que se consomem pelo próprio uso, tais como roupas e alimentos. *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323), em que declarava consistir em heresia a afirmação de que Cristo e os Apóstolos nada haviam possuído. *Quia quorundam mentes* (10 de novembro de 1324), em que afirmava que suas duas bulas anteriores eram condizentes com a *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, ao mesmo tempo que sua autoridade bastava para definir a questão. Cf. FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, FAPESP, 1997. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. *História*, v.27, n.2, pp.223-251, 2008.

necessário que existisse apenas um poder supremo para que a paz fosse mantida e o bem comum preservado e alcançado. O cumprimento desse poder dependia do legislador e era legítimo à medida em que agia conforme as regras estabelecidas por ele.

De acordo com Marsílio, ‘igreja’ era o nome dado ao “[...] conjunto dos fiéis que acreditam em Cristo e invocam Seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica”³³. Por isso, a Igreja Primitiva era entendida por ele como perfeita por cumprir sua finalidade que era controlar as paixões humanas. Era a ‘igreja’ de Cristo, entendida tal como no início do cristianismo³⁴. Os apóstolos foram escolhidos por Cristo para a missão de ensinar a todas as nações³⁵ e instituir novos sacerdotes com igual autoridade³⁶.

No entanto, com o crescimento do número de fiéis, começou a se estabelecer uma hierarquia entre os sacerdotes a fim de melhor organizar o rebanho de Cristo e os outros padres, sendo essa hierarquia relativa apenas aos assuntos temporais da igreja e à organização administrativa do templo. A partir daí, a universalidade papal foi entendida como essencialmente religiosa. Tratava-se da concepção segundo a qual o papado seria universal, por oposição ao império e a qualquer reino terrestre. Todos esses seriam os representantes do reino de Deus na terra, ao passo que o Sumo Pontífice estaria investido da *auctoritas* do reino celestial. Porém, no século XIII, o aspecto político-secular do bispo de Roma passou a firmar-se fortemente na ideia da *plenitudo potestatis* papal. Essa evolução do papado concentrava-se na ideia de um poder que se sobrepunha a todos os demais.

Para investigar se de fato competia ao bispo de Roma ou a qualquer outro bispo a *plenitudo potestatis*, Marsílio distinguiu em diversas modalidades³⁷ a universalidade desse

³³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997. II, II, § 3, p. 216. “[...] de universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitate eciam domestica”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historicis, separatim editi*). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933, p. 144.

³⁴ *Ekklesia*, no início do cristianismo, era a assembléia litúrgica convocada para celebrar a palavra e a comunidade doméstica dos cristãos que se reuniam. TAMAYO, Juan-José; SAMANES, Cassiano Floristan. Igreja. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Editora Paulus, 1999, pp. 354-362.

³⁵ Mt 28, 19-20. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

³⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XV, §2-4, pp. 408-411. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 326-329.

³⁷ No primeiro sentido a *Plenitudo Potestatis* significa o poder hiperbólico de se fazer livremente todos os atos possíveis ou tudo aquilo que desejar. Num segundo sentido é a capacidade através da qual alguém agindo voluntariamente pode fazer algo a uma outra pessoa ou a um objeto submetido ao controle humano. É um ato voluntário, onde não se pode fazer todas as ações que deseja, mas apenas um ato determinado. Estas são competências exclusivas de Cristo e de Deus, segundo Marsílio. A terceira modalidade é apresentada como o Supremo poder de jurisdição coerciva exercido sobre todos os principados do mundo obedecendo ao impulso da vontade. A quarta acepção remonta a anterior e é entendida como o Supremo poder de jurisdição coerciva exercido apenas sobre os clérigos, é a competência para nomeá-los para todos os cargos eclesiásticos. Mas para que um clérigo exercesse esses poderes, terceira e quarta modalidades, seria necessário estar de acordo com a Lei humana e sob o julgamento do legislador humano. A quinta modalidade é a autoridade mediante a qual os padres

poder e a quem de fato ela competia. Para o paduano, o bispo de Roma atribuiu a si o privilégio da plenitude de poder e tentava inferir que todos os clérigos, reis, príncipes e os indivíduos deveriam estar subordinados à sua jurisdição coerciva. E assim surgia um novo uso da noção de plenitude de poder que era entendida pelo pontífice, de acordo com Marsílio, como “[...] a autoridade universal e a suprema jurisdição ou o poder coercivo exercido sobre todos os príncipes, povos e bens temporais [...]”³⁸. É importante ressaltar que essa plenitude foi ‘adquirida’ não de uma só vez, mas ao longo da história.

Marsílio afirmou que quando Cristo veio ao mundo escolheu os apóstolos para desempenharem o ministério do ensino da verdade, visando à salvação humana e à paz eterna. Os apóstolos, com a autoridade de ministros dos sacramentos ensinados por Cristo, conferiam a seus sucessores essa função, como também o poder de “ligar e desligar” os pecados dos homens. Mas o papado explicaria sua supremacia sobre as demais pessoas, incluindo todos os sacerdotes e príncipes, afirmando que o primeiro dos apóstolos a receber a autoridade das chaves de Cristo foi Pedro, de forma a parecer que este exercia uma preeminência sobre os outros.

O pontífice usava das Escrituras para provar que todos os outros bispos do mundo, por uma disposição divina, estariam subordinados a ele, pelo fato de ser o sucessor de São Pedro, que, sendo o primeiro Papa, concedeu aos seus sucessores, como vigários, seu ‘poder irrestrito’. Por esse motivo, também, a Igreja Romana estaria à frente das outras, porque o Bispo que a dirige seria o sucessor de São Pedro, e ele seria o juiz e o pastor dos demais bispos. Foi através dessa plenitude de poder que os bispos de Roma foram tomando os poderes seculares para si de forma indevida.

De acordo com o paduano, começaram posteriormente a promulgar certas ‘leis’ (jejuns, abstinência etc.) que inicialmente se aplicavam aos clérigos e foram depois impostas aos leigos. Essas leis amedrontavam os devotos pela condenação eterna. Aproveitando-se da

são capazes de absolver ou condenar os pecadores. O sexto sentido é a capacidade graças à qual alguém é competente para conferir as Ordens Sacras e também o poder de ministrar os sacramentos da Igreja, ou proibi-los. Para Marsílio essas significações da *Plenitudo Potestatis* não foram irrestritamente conferidas aos padres, esse poder é limitado pela Lei Divina. A sétima acepção é a capacidade de interpretar os sentidos da Escritura em função daquilo que é necessário à salvação, o correto e o incorreto para regulamentar a liturgia. E finalmente a oitava modalidade apresentada por Marsílio para a *Plenitudo Potestatis* significa tudo aquilo que em geral está incluído no cuidado pastoral das almas para todos os povos e província do mundo. Podendo ser também tudo aquilo que não está determinado por nenhuma lei devido sua amplitude. Mais uma vez esse poder não pode ser exercido de forma irrestrita pelo Bispo de Roma, ele deve estar regulado pela Lei Divina e pela Lei Humana. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, XXIII, pp. 526-536. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 440-451.

³⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XXV, §17, p. 569. “[...] auctoritas universalis et suprema iurisdiccio sive principatus coactivus omnium principum, populorum et temporalium rerum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 484.

situação, proclamaram isentos das obrigações civis todo clérigo e cada vez mais editavam leis conflitantes com as promulgadas pelo conjunto dos cidadãos, provocando assim a divisão da sociedade civil – que cada vez mais se subtraía ao poder do príncipe e estabelecia a pluralidade dos governos supremos. Além disso, proclamavam que seriam punidas as pessoas que tivessem cometido injúrias contra qualquer membro do clero.

Mesmo não tendo nenhuma autoridade para exercer tal jurisdição, devido à imagem de honestidade criada pelos papas para sua teoria e de seus maus exemplos, os fiéis tiveram sua visão obscurecida por um véu de falsidades. A ignorância e a irreflexão levam as pessoas a se habituarem com o mau costume de ouvir coisas falsas no lugar das verdades, em acreditar nas interpretações errôneas das Escrituras e nos falsos decretos papais. Em algum momento, porém, diz Marsílio, os fiéis perceberão a falsidade da Cúria Romana e um rei destruirá a estátua que simboliza o poder, o falso poder pleno do bispo de Roma; por isso todos os príncipes e nações deveriam convocar um Concílio Geral para proibir o bispo de Roma de enganar a população, e para que este se voltasse novamente para o preceito da caridade.

O apóstolo Paulo ensinara que a pessoa que tem a obrigação de lutar pela causa de Deus, administrando os assuntos espirituais, devia evitar exercer cargos seculares como governo ou julgamento coercivo dos atos contenciosos. Esse tinha de ser o comportamento dos presbíteros ou padres, que deviam fundar sua preeminência no amor, não no terror, como mostram as Escrituras³⁹; no entanto, de acordo com o paduano, isso não ocorria.

[...] Os príncipes deste mundo existem para dominar aqueles que são seus subordinados, e para reduzi-los a servidão e despojá-los, bem entendido, se o merecerem, e se servir deles até a morte, em seu próprio interesse e glória, isto é, dos governantes. Quanto aos príncipes da Igreja, os prelados, estes existem para servir os seus súditos e lhes propiciar tudo o que receberam de Cristo, a tal ponto que devem negligenciar os interesses pessoais e dedicar-se aos de seus súditos e não podem se eximir de morrer para a salvação de seus subalternos.⁴⁰

O clero não devia governar, pois os sacerdotes não eram senhores temporais, e na condição de sucessores de Cristo deviam antes ser o exemplo para o rebanho, assim como fez Paulo ao recusar-se a ser julgado pelos sacerdotes, afirmando que deveria comparecer ao tribunal de César e lá ser julgado por este ser o local apropriado para julgamentos⁴¹.

³⁹ Cf. 1Cor VI, 4; 2Tm II, 4; 1Rm XIII, 1-7. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

⁴⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, IV, §13, pp. 247-248. “[...] Principes mundi ideo sunt, ut dominantur minoribus suis, et eos servituti subiciant et expolient, supple: si demeruerint, et usque ad mortem eis utantur ad suam, id est principatus, utilitatem et gloriam. Principes autem ecclesie, id est prelati, fiunt, ut serviant minoribus suis et ministrent eis, quecumque acceperunt a Christo, ut suas utilitates negligant et illorum procurent, et mori non recusent pro salute inferiorum”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 175.

⁴¹ *Ibidem*. II, V, §9-10, pp. 269-271. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 196-198.

Com isso Marsílio refutou os argumentos papais relativos à imunidade do clero, afirmando que “[...] cabe ao legislador ou àquela ou àquelas pessoas indicadas por ele [...] o mister de julgar o príncipe delinqüente, face aos seus deméritos ou à violação da lei, e ordenar a execução de qualquer medida punitiva contra ele”.⁴² Assim, quem tinha o poder de estabelecer o governante e se necessário destituí-lo do poder era o legislador humano, pois tinha competência para fazer tais escolhas para o bem comum da cidade, e não o bispo de Roma, que buscava seu próprio bem.

Ao contrariar os ensinamentos das Escrituras desejando o poder temporal e ao tomar para si a plenitude de poder, Marsílio de Pádua concluiu que o bispo de Roma encontrava-se destituído do próprio poder espiritual. Por isso, segundo o paduano, o único que poderia deter o poder papal era o imperador. Ele declara:

Fica, portanto, evidente, conforme o que acabamos de expor, que, em razão da plenitude de poder do bispo de Roma, o Corpo Místico da Igreja está integralmente corrompido e muito próximo da destruição em sua substância ou em seus principais membros, e, numa palavra, especialmente nas pessoas de seus prelados.⁴³

É necessário ressaltar que o papa João XXII foi um personagem importante para se compreender as querelas políticas e teológicas do século XIV, pois além de ser um dos pontífices defensores da *plenitudo potestatis* papal, cujas teses foram discutidas e refutadas por Marsílio de Pádua e, posteriormente, por Guilherme de Ockham, ele ainda se envolveu na discussão sobre a pobreza de Cristo advogada pelos Espirituais Franciscanos. Sendo, por isso, considerado por Pacaut⁴⁴ o principal responsável pelas decisões autoritárias e imprudentes favoráveis à teocracia.

Considerados elementos radicais na ordem, os espirituais, pretendiam restaurar o extremo rigor no cumprimento da regra de São Francisco e afirmavam a importância de viver na pobreza como Cristo. Para isso, declaravam que o direito de uso e o simples uso de fato dos bens materiais eram atos ou situações diferentes, visto que o primeiro se sustenta no Direito positivo, enquanto o outro se apoia no Direito Natural⁴⁵. De fato,

o *usus simplex facti* significa para o ser humano servir-se daqueles bens materiais indispensáveis à vida e à sua conservação, tais como, os alimentos, a bebida, o

⁴² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XVIII, §3, p. 191. “Debet autem iudicium, preceptum et executio cuiuscumque correptionis principantis iuxta illius demeritum seu transgressionem fieri per legislatorem, vel per aliquem aut aliquos legislatoris auctoritate statutos ad hoc [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 122.

⁴³ *Ibidem*. II, XXIV, §11, p. 545. “Sic igitur ex predictis apparet, propter plenitudinem potestatis corpus ecclesie mysticum secundum materiam sive membra principalia, maxime verbi causa prelatos, undique infectum et corruptioni propinquum”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 459.

⁴⁴ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989, p. 171.

⁴⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. pp. 17-18.

vestuário, segundo os lugares e o clima, de modo que a separação do uso, do direito de uso, o qual implica necessariamente ou no direito de propriedade sobre este ou aquele bem, ou ainda na licença de usar tal ou tal coisa, concedida por seu proprietário a alguém, expressava uma ruptura essencial entre o microcosmo da vontade pessoal e o macrocosmo dos fatos regulados juridicamente.⁴⁶

Em consequência da desobediência de alguns frades, João XXII convocou os espirituais a Avignon e aqueles que não se submeteram a sua vontade foram presos. Então, em 7 de maio de 1318 condenou quatro frades espirituais – João Barrani, Deodato Miquelis, Guilherme Santoni e Ponce Roche – à fogueira como hereges, pois estes afirmavam que viver pobremente era um conselho evangélico que o papa não podia revogar⁴⁷. O Pontífice combateu a ideia de que as Escrituras provavam que Cristo e os apóstolos nada haviam possuído e negou o acordo no qual os papas eram os proprietários nominais dos bens da Ordem Franciscana:

[...] por esses motivos nós determinamos de ora em diante que a Igreja Romana não terá mais direito algum de propriedade sobre os bens que venham a ser doados aos Frades Menores ou que lhes cheguem às mãos por qualquer outro meio, exceto sobre seus conventos, suas igrejas, seus objetos e ornamentos litúrgicos e ainda sobre os livros destinados ao culto divino. Proibimos rigorosamente, a partir de hoje e para sempre, a nomeação de procuradores que em nome da Igreja, recebam, demandem, façam resgatar e administrem os bens que venham a ser ofertados aos Menores [...].⁴⁸

Neste contexto de instabilidade política e religiosa, Guilherme de Ockham foi um dos mais célebres pensadores do período ao lado de Marsílio de Pádua. Importante frade franciscano, teólogo e filósofo inglês, principal representante da reflexão nominalista nasceu em 1280 e veio a falecer em 9 de abril de 1347, em Munique, vítima da peste negra.

Ockham foi chamado a Avignon em 1324 para explicar suas concepções filosófico-teológicas sobre seus *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo, pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Teologia, defendida em Oxford. Permanecendo ali por quatro anos no convento dos Frades Menores. Nesse momento, entrou em contato com o então ministro da Ordem, Miguel de Cesena, que também fora chamado a prestar esclarecimentos ao pontífice, bem como com os problemas da Ordem com o papa João XXII.

Em 1328, ambos fugiram para a corte do imperador Luís IV em busca de proteção. Passando a conviver com Marsílio de Pádua, Guilherme iniciou sua carreira de polemista contra o atual papa, bem como aos seus sucessores Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352). Com um incentivo propício, o paduano e o menorita passaram a produzir

⁴⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. p. 18.

⁴⁷ DE BONI, L.A. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. p. 236.

⁴⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. p. 21.

tratados em defesa do imperador, figurando como “os dois maiores pensadores políticos da época”⁴⁹.

Para negar a *plenitudo potestatis* do papa⁵⁰, Ockham estabeleceu uma série de argumentos históricos, filosóficos e, principalmente, teológicos. Em suas obras é recorrente o uso das Sagradas Escrituras, principalmente o Novo Testamento que é entendido pelo menorita como a “lei da liberdade”⁵¹, dos Padres da Igreja, principalmente Santo Agostinho, de São Bernardo e, em raríssimas vezes, Aristóteles, citado apenas nas referências diretas a política temporal para explicar o que seria um principado real em oposição ao tirânico. É importante observar que, assim como Marsílio de Pádua, ele preferiu analisar as Sagradas Escrituras de modo literal, recorrendo aos comentários dos Padres da Igreja sempre que necessário⁵².

Por ser um homem da igreja afirmou que apenas um teólogo seria capaz de discutir sobre o poder espiritual do papa, bem como sobre seus limites e utilidades. Por isso, também, apresenta um tom, muitas vezes, “fraterno”, apesar de crítico, às suas análises e, dessa forma, se justificou no princípio de sua obra de síntese, a saber, o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*:

[...] esforçar-me-ei para demonstrar com brevidade que é necessário, útil e conveniente, tanto ao papa como aos demais, saber distinta, explícita e particularizadamente qual e quanto poder tem o papa, e em que coisas, e se pelo direito divino ou humano. [...] É necessário que o papa, que é juiz, médico e sacerdote, saiba explicitamente que poder tem e que poder não tem sobre os outros, a fim de não vir a julgar alguém com direito usurpado [...].⁵³

A partir deste ponto, iniciou sua discussão sobre a plenitude de poder atribuída ao papa. Ockham não nos apresenta uma definição clara sobre o que entende por *plenitudo potestatis*, como o fez Marsílio de Pádua. Ele vai construindo essa noção ao longo de suas obras e explicita o que e como ela não pode ser.

Afirmou, primeiramente, que o papa não poderia possuir tal plenitude, pois esta “era avessa ao espírito que distinguia a lei evangélica da mosaica, uma vez que a lei evangélica era uma lei de liberdade”.⁵⁴ Por isso convém também aos súditos saber quais os limites do poder

⁴⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 319.

⁵⁰ Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*: I CIEAM, VII CEAM. Santana de Parnaíba/SP: Sollis, 2005. pp. 479-490.

⁵¹ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, p.47.

⁵² *Ibidem*. pp. 159-162.

⁵³ *Ibidem*. pp. 33-34.

⁵⁴ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). *Relações de poder, educação e*

do papa sobre eles, pois os gentios “[...] não teriam, porém, o menor motivo de consolação se, libertos da servidão da lei divina, ficassem sujeitos à maior servidão de Pedro e seus sucessores”.⁵⁵ Assim, “Ockham concluía que afirmar a *plenitudo potestatis* consistia em *heresia*, em função da liberdade que vigorava sob a lei evangélica, uma vez que “a lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade (Tg 1,25)””.⁵⁶

O menorita inglês declarou que o poder do papa era o de edificar e não destruir, este deveria apascentar as ovelhas e cuidar do bem comum dos fiéis, os bispos foram constituídos para serem exemplo de todos, como Cristo foi⁵⁷, “[...] é da competência do papa, e de todos os bispos em geral, fazer tudo aquilo que é próprio e indispensável aos cristãos, no tocante à “leitura da Escritura, à pregação da palavra de Deus”, à organização do culto divino e tudo aquilo que é necessário e próprio dos cristãos, a fim de que possam vir a alcançar a salvação eterna [...]”⁵⁸.

Deste modo, deixou evidente que foi negado ao pontífice qualquer envolvimento com o poder temporal, pois Cristo não lhe deu tal autoridade, já que nem mesmo Ele exerceu sua plenitude sobre os assuntos temporais. E, por isso, também não cabe ao papa confirmar ou eleger o imperador, menos ainda afirmar que o império provém da igreja e depende dela.

Para corroborar tal argumento, Ockham afirmou, assim como Dante e Marsílio, que o império já existia antes do papado, e que os direitos legítimos dos imperadores, reis e outros fiéis e infiéis, adquiridos antes da instituição da lei evangélica, estavam excluídos do poder prometido por Cristo a Pedro⁵⁹.

De acordo com Guilherme de Ockham há três maneiras que se pode entender que o poder provém de Deus. A primeira seria diretamente de Deus, como no caso de Moisés e Pedro. A segunda maneira seria diretamente de Deus, mas pela ação do homem, como no caso do batismo e do poder papal. E o terceiro modo seria aquele poder dado ou conferido por

cultura na Antigüidade e Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM, VII CEAM. Santana de Parnaíba/SP: Sollis, 2005, p. 487.

⁵⁵ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. p.48.

⁵⁶ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. p. 487. Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, p.47.

⁵⁷ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. p. 50.

⁵⁸ GUILHERME DE OCKHAM. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. In: GUILHERME DE OCKHAM. *Obras políticas/Guilherme de Ockham*. Trad. José Antonio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999, p. 194.

⁵⁹ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. p. 74.

outro ou por Deus, mas depois de conferido dependia apenas de Deus, como é o caso do poder civil.⁶⁰

A partir disso, desenvolveu o argumento de que o Império Romano proveio apenas de Deus nos tempos de César e Otaviano:

[...] o império romano provém só de Deus pelo terceiro modo, isto é, de forma que, embora tenha sido instituído por Deus através dos homens que voluntariamente se submeteram ao imperador e conferiram-lhe jurisdição e poder sobre eles, contudo depois que o império foi instituído pela ordenação humana, o imperador não tem regularmente nenhum superior, a não ser Deus, embora casualmente possa ter superior.⁶¹

Então, se o imperador submeter-se ao papa em questões temporais, tornar-se-ia seu vassalo e renunciaria ao próprio império e à liberdade daqueles que ao ordenarem-se entre si constituíram o estado⁶². Assim,

Nos tempos de São Pedro, então, quando o imperador era pagão, o Império não era de modo algum privado do próprio direito pela religião cristã; logo, não estava então sujeito a nenhum mortal nas coisas temporais, assim como não o era no início de sua instituição. [...] o imperador fiel não era sujeito a ninguém nas coisas temporais, nem foi vassalo de quem quer que seja, pois, como foi dito anteriormente, o imperador fiel sucedeu no direito dos imperadores pagãos e, por consequência, por aquele mesmo direito que ele, deve usar de seu direito, a não ser que queira renunciar ao império e não queira ser imperador e nem ser chamado, pois não haveria verdadeira sucessão se o sucessor tivesse direito menor que os predecessores. Se, pois, algum imperador submeter-se ao papa em questões temporais, e tornar-se vassalo dele, por este mesmo fato renunciaria ao império e, a partir de então, não poderia julgar-se sucessor dos primeiros imperadores, nem deveria chamar-se Augusto, porque não aumentaria (augeret) o império, mas antes, no que dele dependesse, o destruiria. Do mesmo modo, se um rei se fizer servo do papa, a partir de então não deve ser tido como rei, mas como servo.⁶³

Ockham considerou o império como um poder universal, mas mantendo-se fiel à tradição cristã de sua época, defende que “todo poder vem de Deus”.⁶⁴ A partir dessa ideia desenvolveu sua concepção de poder. Para o menorita a origem do poder civil tem uma dupla providência: do direito divino (Deus) e do direito natural (homens). Deus seria, de acordo com ele, a causa imediata de todo poder, por isso todo poder vem Dele. Deus concede poder ao papa, tornando este responsável pelo poder ministrativo, de serviço aos assuntos espirituais

⁶⁰ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. *Ibidem*, pp. 137-138. Cf. DE BONI, L.A. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. pp. 297-298.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 140-141. Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. In: GUILHERME DE OCKHAM. *Obras políticas/Guilherme de Ockham*. p. 206.

⁶² Guilherme de Ockham rejeita o naturalismo aristotélico-tomista, que fora apropriado por Marsílio e outros escolásticos, de que o homem passou a viver em sociedade quando lhe pareceu conveniente, e afirma que viver em sociedade foi um ato deliberado proveniente de sua racionalidade. Cf. DE BONI, L.A. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. p. 296.

⁶³ GUILHERME DE OCKHAM. *Op. cit.* p. 144.

⁶⁴ Rm 13,1. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

relacionados ao bem comum dos fiéis, e ao povo, que aliena seu poder ao rei ou imperador para que este advogue também pelo bem comum nas questões temporais.

Ao contrário, Marsílio apresenta Deus como a causa remota do poder, já que pelo direito natural o povo tem o poder civil. O conjunto dos cidadãos foi entendido como a causa imediata de todo poder civil. Para o paduano o povo concede, não aliena, seu poder ao rei ou imperador para que este preze pela paz e felicidade da sociedade terrena. Assim, enquanto para Ockham a autoridade é uma necessidade identificada pela razão, para Marsílio a autoridade é natural do homem.

Deste modo, enquanto Marsílio de Pádua busca uma nova *reductio ad unum* a favor do poder civil, Guilherme de Ockham defende o dualismo de poder, mas como poderes distintos e que devem se manter separados. O poder civil, ou mais especificamente o poder do imperador, tem autonomia em relação ao poder espiritual do papa.

É importante notar, a partir dos pontos apresentados acima, que o menorita inglês escreveu seus tratados políticos de acordo com as polêmicas do seu contexto, ele buscou resolver querelas pontuais e não se preocupou em desenvolver uma teoria política. Assim,

[...] toda a produção política de Guilherme de Ockham realizou-se em função de circunstâncias presentes. Consequentemente, como aponta De Boni, não se observa, no conjunto dessas obras, a sistematização de uma teoria política, uma vez que todas elas devem ser lidas à luz do contexto em que foram produzidas. Trata-se, portanto, de uma produção fundamentalmente polêmica, em que os aspectos teóricos surgem de maneira difusa, em detrimento de uma teoria geral. Nesse contexto, Guilherme de Ockham elaborou uma produção polêmico-política significativa do conjunto das transformações sociais e políticas ocorridas naquele momento. É justamente no cruzamento da questão da pobreza com a causa de Luís da Baviera que se encontra o eixo da polêmica desenvolvida pelo menorita ao longo de seus vários tratados de natureza política.⁶⁵

Nesse período, uma coligação franco-austríaca venceu o imperador. Luís IV prometeu libertar Frederico da Áustria caso este desistisse de tornar-se imperador e viesse a dissuadir seu irmão Leopoldo de guerrear, pedindo-lhe que intercedesse a seu favor junto ao papa João XXII. Frederico não se saiu bem no desempenho dessa missão e, por isso, ao invés de se aproveitar da liberdade, voltou para junto de Luís IV. Por este ato de Frederico, o imperador ofereceu-lhe a chance de governar com ele (Pactos de Munique e de Ulm em 7 de janeiro de 1326), a fim de neutralizar a ameaça austro-francesa. Assim, Luís IV conservaria o título de imperador e continuaria a governar a Itália setentrional, e Frederico passaria a governar a Alemanha.⁶⁶

⁶⁵ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. p. 241.

⁶⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham.* p. 24.

Em junho de 1326 o papa enviou à Itália um poderoso exército formado por soldados francos, sob a liderança do cardeal João Caetano Orsini, a fim de continuar a guerra contra os gibelinos. Estes, em número inferior, ainda conseguiram resistir durante algum tempo, mas logo o exército do papa conquistou as cidades de Módena, Parma, Régio e Bolonha. Por isso os gibelinos solicitaram a ajuda de Luís IV, que atendendo à solicitação de seus aliados e comandando um forte exército, partiu para a Itália. No dia 13 de março de 1327 chegou a Trento.

Luís foi coroado em Milão com a coroa de ferro, símbolo da realeza Romano-Lombarda, em 30 de maio de 1327 e partiu em expedição para Roma no mesmo ano. Ali, foi novamente coroado imperador por quatro síndicos que representavam o povo romano, com a coroa de ouro, em 16 de janeiro de 1328. Em abril do mesmo ano, depôs o papa João XXII e uma nova eleição foi realizada para escolher o antipapa; em maio, Pedro de Corvara, então eleito papa, adotou o nome de Nicolau V e concedeu a Luís a quarta e última coroação. Entretanto João XXII repetia sua sentença de deposição, confisco, interdito e excomunhão, acabando por proclamar uma cruzada contra o imperador, por ele considerado herético.

O papa João XXII morreu em dezembro de 1334, e em 16 de julho de 1338, os príncipes eleitores declararam solenemente que o candidato eleito, ainda que apenas pela maioria dos eleitores, não precisava da ratificação papal para tomar, imediatamente, posse de seu cargo e dos direitos a ele inerentes. A função do bispo de Roma reduzia-se a coroá-lo imperador, o que não conferia ao pontífice quaisquer direitos sobre o império. Luís da Baviera morreu em 11 de outubro de 1347.

I.1.2 As cidades italianas

Diferente da França que crescia como uma monarquia forte e eficiente, e “[...] moldava-se de acordo com as instituições feudais, [...], derivando, porém o seu poder da influência que o monarca exercia sobre seus súbditos e da eficiência dos burocratas que a serviam”⁶⁷, e da Alemanha que não conseguia restaurar o governo central que entrou em decadência após a morte de Henrique VI e acabou por dividir-se em numerosos domínios, a Itália se caracterizou pelo desenvolvimento de inúmeras cidades independentes com sua própria organização política:

Já em meados do século XII, o historiador germânico Oto de Freising reconhecia o surgimento de uma forma nova e notável de organização social e política no Norte

⁶⁷ PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. vol.V. p. 282.

da Itália. Observava, entre outros aspectos, que a sociedade italiana claramente perdera seu caráter feudal. Dizia Oto que “praticamente todo o país está dividido entre as cidades” e que “mal se pode encontrar um nobre ou homem rico em todo o território adjacente a uma cidade que não reconheça a autoridade desta”.⁶⁸

Desde a época dos romanos, segundo Waley, uma parte importante da população das regiões mediterrâneas permaneceu agrupada nas cidades mais do que em aldeias distantes. Já na Itália “esta tradição remonta tanto dos tempos da colonização grega e etrusca; quanto das leis romanas que regeram a península em seguida [...], se fundaram sobre as instituições essencialmente municipais”.⁶⁹ No entanto, entre os séculos V e X essas instituições ruíram e sua autoridade política e social se transformou a partir das conquistas dos godos e dos lombardos, bem como do seu estabelecimento no país.

Essas mudanças provocaram uma redução na vida das cidades e uma supressão quase total de seus próprios governantes. Então, no início da Idade Média, o bispo tornou-se o principal herdeiro do poder político das cidades, o que de acordo com Waley, revelou o enfraquecimento da autoridade central, mas também uma solução de continuidade do funcionamento dessas instituições. A partir do século IX, durante o período que caracterizou o fim da dinastia carolíngia, alguns bispos mantiveram o poder do rei na ausência de qualquer outra autoridade local efetiva. Assim, ao fim do século XI e início do XII, surgiu a primeira forma de poder municipal chamada consulado. Nascia a comuna ou cidade-república.⁷⁰

Waley afirma que é difícil descrever com precisão o processo de formação das comunas devido à falta de documentos deste período, mas que pode-se perceber três aspectos essenciais: o primeiro foi a transformação dos notáveis (*boni homines*, homens ricos) em um corpo permanente, regularmente instituído, que fazia o papel de poder executivo. Depois esse poder passou ao cônsule e mais tarde ao podestà. O segundo aspecto foi a mudança progressiva da autoridade episcopal e de outros poderes estabelecidos para a comuna, tornando-a a jurisdição mais importante da cidade. O terceiro fator foi a aquisição de direitos para além dos limites urbanos e o desenvolvimento das relações entre as comunas, o que gerou a criação de novas instituições administrativas, militares e diplomáticas, e conferiu à cidade a consciência de sua individualidade. É necessário ressaltar ainda que o reconhecimento das comunas pelo imperador foi importante para o seu desenvolvimento.⁷¹

⁶⁸ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 25. Cf. WALEY, Daniel. *Les républiques médiévales italiennes*. Paris: L’Univers des Connaissances – Hachette, 1969. p. 60.

⁶⁹ WALEY, Daniel. *Les républiques médiévales italiennes*. Paris: L’Univers des Connaissances – Hachette, 1969. p. 12. “[...] cette tradition remonte au temps de la colonisation grecque et des Étrusques; quant aux lois romaines qui régissent ensuite la péninsule [...] se fondaient sur des institutions essentiellement municipales.”

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 12-21.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 57-60.

Assim, o desejo por liberdade⁷² no interior das cidades do Norte da Itália fez com que os cidadãos buscassem uma forma de organização política diferente das monarquias hereditárias, as repúblicas independentes. Já constituídas, essas cidades começaram a menosprezar a autoridade do imperador e a receber o príncipe com hostilidade; justificando, assim, uma nova investida do imperador – tanto de Henrique VII como de Luís IV, mas as pretensões dos imperadores germânicos no Norte da Itália vinham desde o tempo de Carlos Magno; em 962, Oto I reincorporou esse território às posses do imperador e ao longo dos séculos XI e XII muitas foram as tentativas de subjugá-lo. Outro importante motivo para essa intervenção foi o anseio por mais poder e riquezas.

A Itália parecia ter ultrapassado o sistema imperial que não satisfazia nenhuma necessidade real e que incentivava as discórdias e a luta pelo poder que dividiam o país. No entanto, o império não foi o único responsável pelos conflitos existentes no interior do *Regnum Italicum*. O papado foi o principal aliado de muitas cidades italianas contra o império, financiando seus exércitos. Mas, assim como o imperador, o papa queria reconquistar o poder secular nos ‘Estados Papais’⁷³. Waley afirma que as relações da comuna com o poder eclesiástico foi o problema jurídico mais importante gerado desde a sua criação⁷⁴.

Além do papa e do imperador, os próprios cidadãos intensificaram essa guerra. Previté-Orton apresentou as três principais características ou tendências para os conflitos no interior das cidades. Em primeiro lugar, a decadência da cidade-comuna no norte da Itália como sistema republicano de governo gerou rivalidades internas entre as famílias da nobreza e os *popolani* ou *gente nuova* (novos ricos ou comerciantes) que lutavam por seus direitos cívicos. Em segundo, “diante desse panorama de lutas civis que se acirravam, [...] sua melhor esperança de sobrevivência residia em aceitar a chefia forte e unificada de um único *signore*, em vez de uma “liberdade” assim caótica.”⁷⁵, a predominância desse tirano mantinha a ordem

⁷² Por liberdade entendiam sua independência do imperador e do papa e a conservação das formas de governo vigentes, as repúblicas. Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. MUNDY, John Hine. In *Praise of Italy: The Italian Republics. Speculum*, v. 64, n. 4, pp. 815-834, 1989.

⁷³ Com Constantino, foram feitas doações e concedidos privilégios à igreja, que por meio deles passou a acumular bens e a contar com rendimentos de propriedades. A Doação de Constantino pode ter sido forjada durante o pontificado de Estevão II ou de seu irmão e sucessor Paulo I. Muitos historiadores atribuíram a data de 774, mas, segundo Barraclough, outros estudos sugerem que o documento tenha sido elaborado em partes entre 754 e 796, e tinha por objetivo fundamentar a chamada *Donatio Pepini*, a saber, a doação de terras imperiais – ameaçadas pelos lombardos – ao bispo de Roma, feita pelo rei franco Pepino o Breve, constituindo o chamado “Patrimônio de São Pedro”. A partir daquele momento, o bispo de Roma tentava legitimar seu poder temporal e governar como rei um estado territorial. Cf. BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972.

⁷⁴ WALEY, Daniel. *Les républiques médiévales italiennes*. p. 87.

⁷⁵ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 46.

no interior das cidades, mas, apesar de ter êxito nas guerras no exterior, desrespeitava as leis e tradições em função do mais forte. E, por fim, a existência das Companhias Livres de mercenários, contratadas para proteção, flagelava o país⁷⁶.

Ferrara foi a primeira cidade a vivenciar, com sucesso, o governo hereditário dos *signores* em 1264⁷⁷. E em 1328, Pádua passou a ser governada pelo chefe gibelino – e protetor de Dante – Cangrande Della Scalla, o tirano de Verona⁷⁸. Analisando este cenário e pensando como um escolástico, Marsílio entendia que a discórdia civil era o principal perigo para a liberdade das cidades italianas, pois as lutas aconteciam devido à divisão de poder dentro do conselho da comuna e pelo espírito de facção e discórdia entre os cidadãos. Lamentando a situação do *Regnum Italicum* escreveu:

[...] a partir do momento em que entre o povo italiano nasceram a discórdia e as disputas, seu reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças, vindo a sucumbir mais tarde ao jugo das nações estrangeiras e invejosas. Por mais de uma vez, devido a tantas disputas internas, foi igualmente retalhado em pedaços e dividido entre os vencedores, porque a conquista de um reino esfacelado se torna uma presa muito mais fácil aos conquistadores. [...] Em razão das disputas intestinas, os italianos foram seduzidos pelo erro e privados de uma vida suficiente, devendo por conseguinte suportar continuamente os sacrifícios mais duros, ao invés de gozarem do repouso que buscavam, e sob o jugo do tirano viram fugir sua liberdade. Finalmente se tornaram os mais infelizes vivendo numa região cujo nome patronímico, outrora sinônimo de glória para os seus cidadãos e garantia jurídica aos que dele precisavam, se transformou em pastagem ignominiosa para o opróbrio das nações.⁷⁹

A paz era necessária e, segundo Marsílio, esta só seria alcançada com a unidade do governo e com o governante representando o corpo dos cidadãos.

⁷⁶ PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol. VI. Lisboa: Ed. Presença, 1972, pp. 50-56.

⁷⁷ SKINNER, Quentin. *Op. cit.* p. 46.

⁷⁸ “Alberto Della Scalla então iniciou uma guerra contra Pádua, em 1277, mas uma paz de compromisso pôs-lhe termo três anos depois. Cangrande Della Scalla voltou a atacar Pádua em 1312, mas ainda dessa vez deparou com uma decidida resistência chefiada por republicanos incondicionais do quilate de Alberto Mussato, que se recusavam sequer a considerar a possibilidade de entregar a cidade às mãos de um tirano. Foi somente após quinze anos de combate, no correr dos quais Mussato e os demais membros do partido da guerra foram proscritos por seus concidadãos mais tíbios, que Cangrande afinal conseguiu conquistar o governo de Pádua [...]”. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 48.

⁷⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §2, pp. 68-69. “Inter ipsos vero discordia seu lite suborta, laboribus et incommodis multimodis vexatum est regnum ipsorum, et alienaram atque invisarum gentium subvit imperium. Sicque etiam rursus propter litem laceratum est undique, quae solutum, quod occupare volenti et utcumque potenti facilis cuilibet ad ipsum iam patet ingressus. [...] Ob quam quidem in erroris seducti devium, vita sufficienti privantur indigene, pro quiete quesita labores graviores, pro libertate vero dura iuga tyrannidum continuo subeuntes, sicque demum ceteris viventibus civiliter infeliciores effecti, ut ipsorum patronomicum nomen, gloriam et immunitatem invocantibus prebere solitum, in passionem ignominie a reliquis nacionibus exprobrete eisdem”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 03-04.

I.2 O contexto intelectual: o autor e seu debate

Pouco se tem certeza sobre a vida de Marsílio de Pádua. A maioria dos registros encontrados foi pós-publicação do *Defensor da Paz*, principalmente em cartas e bulas papais. Acredita-se que possivelmente nasceu em 1278, mas não há dúvidas de que sua cidade natal seja Pádua⁸⁰, onde passou sua juventude e formou-se em medicina. Para que os historiadores pudessem estabelecer seu nome de família foi necessário recorrer a uma série de documentos: cartas pessoais, documentos jurídicos e religiosos. Em uma carta de Albertino Mussato, poeta e amigo de Marsílio, encontra-se referência de que o paduano era filho de Bonmatheus⁸¹. O mesmo nota-se em uma bula do papa João XXII ao dar um cargo eclesiástico a “Marsílio o filho de Bonmatheus de Maynardino de Pádua”⁸² e em um processo de Avignon contra “Marsílio de Maynardino autor do *Defensor da Paz*”⁸³.

De acordo com Brampton, o primeiro documento relevante sobre a carreira de Marsílio foi uma carta⁸⁴ de Albertino Mussato endereçada “*ad Magistrum Marsilium Physicum Paduanum*”⁸⁵ aconselhando o amigo a seguir medicina em preferência ao direito, dada a certeza do proveito do primeiro em relação ao segundo. Sobre seu conhecimento em Direito, Rizler e Valois afirmam que o paduano parece não ter estudado a lei civil e que o *Defensor da Paz* revela a sua ignorância nesse assunto⁸⁶. De fato, os registros da época são insuficientes para comprovar se Marsílio esteve em Orleans para estudar e a única declaração precisa – além da carta de Albertino Mussato – que contrarie esse argumento foi do imperador Luís IV ao papa Bento XII ao se desculpar por manter heréticos excomungados, Marsílio e João de Jandum, em sua corte, pois precisava de seus serviços de advogados⁸⁷.

⁸⁰ BRAMPTON, C. Kenneth. Marsiglio of Padua: Part I. Life. *English Historical Review*, v. 37, n. 148, pp. 501-515, 1922, p. 501.

⁸¹ *Ibidem*, p. 502.

⁸² *Ibidem*, p. 502. “[...] Marsiglio the son of Bonmatheus de Maynardino of Padua [...]”.

⁸³ *Ibidem*, p. 502. “[...] Marsiglio de Maynardino author of the *Defensor Pacis* [...]”.

⁸⁴ Tal carta não foi datada, mas, segundo Brampton, pode ter sido escrita em 1312 enquanto Marsílio lutou ao lado de Cangrande Della Scala contra o imperador Henrique VII. O mesmo período em que possivelmente conheceu Dante. BRAMPTON, C. Kenneth. *Op. cit.* pp. 503-504.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 503.

⁸⁶ VALOIS, Noel. Jean de Jandun et Marsile de Padoue: Auteurs du *Defensor Pacis*. In: *Histoire Littéraire de la France*. Tomo 33 (1906), p. 566. “Cependant il serait difficile de placer dans la vie de Marsile, avant sa venue à Paris, un séjour à l'Université d'Orléans, où il aurait fait des études de droit. C'est une légende maintes fois reproduite: elle repose sur un contresens. Rien n'est, d'ailleurs, moins établi que les connaissances juridiques de Marsile de Padoue: son *Defensor pacis* atteste plutôt l'ignorance où il était du droit romain, et, quelque part, il se plaint de la partialité des papes en faveur des avocats”. Cf. BRAMPTON, C. Kenneth. *Op. cit.* p. 505. SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. pp. 64-65. Souza afirma que Marsílio ingressou no curso de Direito por influência familiar e cultural, mas que não concluiu o curso.

⁸⁷ BRAMPTON, C. Kenneth. *Op. cit.* p. 505.

Sendo um autor criado pelo seu contexto político e social Marsílio participou ativamente da vida universitária. Após se formar em medicina viajou a Paris acompanhando seu mestre, Pedro de Abano, e dedicou-se a exercer medicina e ensinar filosofia na Faculdade de Artes. Tornou-se reitor da Universidade de Paris em dezembro de 1312, permanecendo no cargo até março de 1313. Acredita-se que ainda permaneceu em solo francês por mais três anos para continuar seus estudos e praticar medicina.

Foi nesse período que possivelmente conheceu João de Jandum, Ubertino de Casale, Miguel de Cesena e Guilherme de Ockham⁸⁸, autores aos quais o paduano é geralmente associado, fator que pode ter gerado a hipótese de Marsílio de Pádua ser um frade franciscano menor⁸⁹.

É importante ressaltar que até este momento não havia indícios de tensão entre Marsílio de Pádua e o papado. O que pode ser corroborado pelo fato de lhe ter sido concedido, pelo próprio pontífice João XXII, um cargo eclesiástico em Pádua, como pode ser observado em uma Bula em 14 de outubro de 1316. E em 5 de abril de 1318, o mesmo papa o nomeia “como seu querido filho e cânon de Pádua”.⁹⁰ O mesmo João XXII, que anos mais tarde será atacado pelo pensador paduano em sua obra, o condenará e o excomungará em 3 de abril e 23 de outubro de 1327 respectivamente. No entanto, o período entre 1318 e 1327, apesar de importante, é obscuro considerando a falta de documentos, mas que, de acordo com Brampton, pode ser dividido, em linhas gerais, em três partes: a conclusão do *Defensor da Paz*, a ida de Marsílio e João de Jandum à corte de Luís IV e sua excomunhão por João XXII.

E, se, no entanto, não é evidente seu conflito direto com a igreja, pelo contrário, percebemos um Marsílio ‘fiel’, por sua vez devemos lembrar que o paduano participou da revolução popular deflagrada nas cidades italianas contra as intervenções do imperador Henrique VII em 1312. Esses fatos nos levam a questionar sua real posição no *Defensor da*

⁸⁸ BRAMPTON, C. Kenneth. Marsiglio of Padua: Part I. Life. pp. 505-506. Cf. SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Op. cit.* pp. 64-73.

⁸⁹ “Marsilius Mainardinus cognome, e patria Paduanus, professione uero monachus fratrum minoru, suo euo habitus philosophus magnus [...] Petrum Corboriensem ordinis fratrum minorum schismaticum, Pontificem creasset, quem Marsilius ipse sectabatur una cum Petro Corbariensi, Michaele Consenatesi, Bonagratia Bergamensi, Gulielmo Ochan Anglico, omnibus fratribus eiusdem ordinis, claris uiris”. SCARDEONE, Bernardino. *De antiquitate urbis Patavii*: libri III. Basilea, 1560, p. 149.

⁹⁰ BRAMPTON, C. Kenneth. *Op. cit.* p. 506. “[...] as his dear son and canon of Padua [...]”. Para uma outra análise deste fato cf. CESAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000, p. 34. “O tom formal de 1316, expresso num simples “do papa João a Marsílio, filho de Bonmatheus Maynardini”, de fato cede lugar a “filho dileto” ao qual se deseja fazer um “favor especial”, o que sugeriria quase intimidade. No entanto, ocorre possivelmente o contrário, pois se é Marsílio quem busca um cargo em 1316, agora é o pontífice a tomar a iniciativa e lhe reservar o primeiro benefício eclesiástico vago no episcopado de Pádua. O gesto de João XXII foi provavelmente motivado, não pela cumplicidade de Marsílio, como imaginam os comentadores, antes pelo desejo de ganhar sua simpatia no momento em que ele se envolvia com adversários do papa na Itália”.

Paz. O que levou Marsílio de Pádua a lutar contra o papado? Será ele um implacável defensor do império?

Brampton nos oferece duas respostas possíveis à primeira indagação: se por um lado a visita de Marsílio a Avignon o levou ao desprezo pela corrupção da corte papal⁹¹, já que

Naquele lugar não há nenhuma preocupação com o bem ou solicitude quanto a conquistar as almas, e, acrescentemos ainda, ali *não há nenhuma ordem, mas um horror perpétuo* [Jó X, 22]. Quanto a mim, que nele estive e constatee essas coisas, me parece ver aquela estátua horrível, a respeito da qual o livro de Daniel, capítulo II [31-33], fala que Nabucodonosor viu em sonhos [...].⁹²

Por outro, o conhecimento dos trabalhos internos da igreja o convencera da necessidade de uma reforma. Pádua era considerada uma cidade próspera e livre, sede de uma das mais importantes universidades do medievo. Após libertar-se da tirania de Ezzelino III da Romano restaurou seu governo republicano e tornou-se protetora de cidades livres menores que temiam o domínio do tirano gibelino de Verona, Alberto Della Scala. No entanto, apesar de seu desenvolvimento político e acadêmico, Pádua apresentava problemas peculiares⁹³: “Em nenhuma cidade italiana a imunidade do clero teve queixas tão amargas quanto Pádua”⁹⁴. E a principal causa dessas disputas era o caráter financeiro. O clero local não admitia ser taxado como qualquer outro cidadão e não colaborava com os reparos necessários para a cidade, “os ‘maus hábitos dos padres paduanos’ eram notórios [...]”.⁹⁵

Esses motivos seriam suficientes para justificar as mudanças propostas em sua obra, principalmente quando afirmou a necessidade da igreja se voltar para o que fora no passado: a Igreja dos Apóstolos. Compreender esse conflito nos permite estabelecer o papel do imperador no discurso do pensador paduano, bem como o objetivo de seu texto.

Marsílio foi um autor de poucas obras⁹⁶, cuja principal expressão encontra-se no *Defensor da Paz*. O tratado recebeu este nome “[...] porque nele são abordadas e explicadas as principais causas pelas quais a paz civil ou a tranquilidade ocorre e se mantém, e igualmente aquelas outras mediante as quais a discórdia, seu oposto, surge, mas é impedida de prosperar,

⁹¹ BRAMPTON, C. Kenneth. Marsiglio of Padua: Part I. Life. p. 507.

⁹² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, XXIV, §16-17, p. 550. “Acquirendarum animarum nulla sollicitudo neque consilia. Et adde, quod ibi *nullus ordo, sed sempiternus orror inhabitat*. Qui vero vidi et affui, videre videor quam Danielis secundo Nabuchodonosor terribilem statuam in sompno recitatur vidisse [...]” MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 464.

⁹³ PREVITÉ-ORTON, C. W. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines. *The English Historical Review*, v. 38, n. 149, pp. 01-18, 1923. p. 02-04.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 03. “In no Italian town was the immunity of the clergy a more bitter grievance than at Padua”.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 03. “The ‘wicked habits of the Paduan priests’ were notorious[...]”.

⁹⁶ *Defensor da Paz* (1324), *Defensor Menor* (1342), *Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais* (1342), *Sobre a Translação do Império* (não datado).

e igualmente suprimida”⁹⁷. Deste modo, pretende explicitar como é possível estabelecer concordância entre as leis divina e humana.

Seu texto é dividido em três discursos com temáticas e argumentações específicas. Parece-nos consensual entre os comentadores que o primeiro discurso apresenta a doutrina política de Marsílio, mas há uma discordância no sentido prático que ele dá à política. Nota-se aqui constantes referências às cidades italianas e suas organizações políticas, bem como raríssimas referências ao papado e ao império, exceto no capítulo I – que supostamente foi anexado depois⁹⁸ – e no capítulo XIX. Já o segundo discurso expõe suas concepções eclesiásticas baseando-se, aparentemente, em sua doutrina política já definida e explicada; trata-se de sua obra polêmica – cujos termos papado e império são recorrentes. E o terceiro discurso apresenta um resumo e conclusão das teses tratadas nas partes anteriores.

Muito se tem discutido sobre os ideais contidos nesse tratado, sendo essa obra apresentada sob diversas perspectivas. De acordo com Cary Nederman, a questão de maior controvérsia na literatura recente é a identificação apropriada do contexto histórico a que pertence o *Defensor da Paz*⁹⁹. Brian Tierney afirma que

Marsílio é o mais enigmático, pois ele é o mais original dos publicistas do século XIV. Ele foi descrito como “o profeta dos tempos modernos... o mais moderno dos pensadores medievais”, e também como “um produto do seu tempo, um aristotélico medieval.” Diferentes estudiosos têm encontrado em seu trabalho as sementes do absolutismo hobbesiano, os primeiros sinais de radicalismo democrático, ou meramente uma expressão do “julgamento normal e prática da Idade Média ... a afirmação de princípios tradicionais.” A apresentação de sua teoria é, de fato, como para deixar o caminho aberto para as diferenças de interpretação.¹⁰⁰

⁹⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. III, III, §1, p. 700. “Vocabitur autem tractatus iste Defensor Pacis, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas et hee eciam propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 611.

⁹⁸ Cf. SULLIVAN, James. The Manuscripts ad Date of Marsiglio of Padua’s *Defensor Pacis*. *English Historical Review*, v. 20, n. 78, pp. 293-307, 1905. O capítulo I do primeiro discurso gerou dúvidas em relação a datação do *Defensor Pacis*, Sullivan aponta: “There are, however, certain passages in the *Defensor* which put the date 1324 in some doubt. The first of these is the use of Imperator in the first chapter to describe Louis of Bavaria, who was not crowned emperor until 17 Jan. 1328, and who is everywhere else in the book spoken of as rex”. p. 293.

⁹⁹ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 09.

¹⁰⁰ TIERNEY, Brian. A Conciliar Theory of the Thirteenth Century. *The Catholic Historical Review*, v. 36, n. 4, pp. 415-440, 1951. p. 418. “Marsilius is the most enigmatic, as he is the most original of the fourteenth-century publicists. He has been described as “the prophet of modern times... the most modern of mediaeval thinkers,” and also as “a product of his age, a mediaeval Aristotelian.” Different scholars have found in his work the seeds of Hobbesian absolutism, the first stirrings of democratic radicalism, or merely an expression of “the normal judgment and practice of the Middle Age... the assertion of traditional principles.” The presentation of his theory is indeed such as to leave the way open for differences of interpretation”.

A respeito dos principais ou mais tradicionais comentadores do pensador paduano, pode-se considerar que Alan Gewirth¹⁰¹ e Quentin Skinner¹⁰² o localizam no contexto da República das comunas italianas, dos princípios ou valores da *civitas*. George Lagarde¹⁰³ e Jeannine Quillet¹⁰⁴ enfatizam a devoção de Marsílio à regra real ou imperial derivada de sua ligação com o imperador Luís da Baviera, considerando o *Defensor da Paz* um manual de instrução para a pacificação germânica nas cidades do norte da Itália e para o reconhecimento papal dos direitos imperiais do rei germânico. J. K. Hyde¹⁰⁵ defende que o Discurso I dessa obra fornece um projeto virtual dos trabalhos internos da Itália (mais especificamente paduanos) sobre o governo público. Enquanto Nederman afirma que o paduano desenvolveu uma teoria política genérica, como uma tentativa de estruturar um conjunto de critérios para a vida política e social sem fazer referência a questões constitucionais ou institucionais.¹⁰⁶

Com efeito, é possível encontrar elementos no texto do *Defensor da Paz* que nos permita fazer, ao menos superficialmente, todas essas interpretações. Isso se deve ao fato de Marsílio ter vivenciado os conflitos das cidades italianas com o Papado e com o Império e a disputa de poder entre o papa e o imperador a partir do fim do século XIII e os retratar em suas produções políticas. Sendo este um dos motivos para as diferentes análises da obra, mas como alerta Nederman, isso não torna o *Defensor da Paz* “infinitamente elástico”¹⁰⁷.

Mas, independente do modelo político defendido por Marsílio, pode-se afirmar que ele escreveu um tratado com clara vocação para a ação, pretendia que sua obra tivesse uma finalidade prática, não se tratava de uma teoria política propriamente dita, mas sim de um projeto de intervenção à causa geradora de conflito de seu tempo. Em vista disso, Brampton afirmou que é importante “lembrar o fato de que ele teve uma oportunidade, rara entre os filósofos, para testar suas teorias no mundo da política”.¹⁰⁸

Seu texto instigante teve por objetivo prático convocar seus leitores para a guerra que se instaurou, pois, como afirma César, essa mudança não seria possível sem uma ação externa

¹⁰¹ Cf. GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*. Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951.

¹⁰² Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das Letras, São Paulo: 2009.

¹⁰³ Cf. LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. Louvain/Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1970.

¹⁰⁴ Cf. QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris : J. Vrin, 1970.

¹⁰⁵ Cf. HYDE, J. K. *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life 1000-1350*. London: Macmillan 1973. HYDE, J. K. *Padua in the Age of Dante*. Manchester: Manchester University Press, 1966.

¹⁰⁶ Cf. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*.

¹⁰⁷ NEDERMAN, Cary. *Op. cit.* p. 20.

¹⁰⁸ BRAMPTON, C. Kenneth. Marsiglio of Padua: Part I. p. 501. “[...] remember the fact that he had an opportunity, rare among philosophers, to test his theories in the world of politics”.

à obra¹⁰⁹, por isso o paduano escreveu evidenciando seus leitores, bem como a importância do envolvimento destes na batalha que estaria por vir.

Para identificar esses leitores é necessário compreender os motivos que geraram tal conflito. Em última instância, a necessidade da paz na Europa medieval do século XIV foi o que motivou e justificou a obra de Marsílio. Ele entendeu a paz como o fim último da cidade ou reino, sua maior riqueza. A tranquilidade, fruto dessa paz, “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”¹¹⁰. No entanto, dada a necessidade de tratar da paz, verifica-se sua ausência. Por isso, como médico, Marsílio pretendeu diagnosticar e extirpar o mal de seu tempo.

Sendo a intranquilidade, fruto da discórdia, “[...] a má organização da cidade ou reino, da mesma forma que a moléstia ou doença para o ser vivo, má organização essa que impede todas ou algumas partes da cidade de executarem as funções que lhe são próprias, senão total ou quase completamente”¹¹¹, é dela “[...] que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo reino ou sociedade civil, mediante o que demonstra muito bem a atual situação da Itália”¹¹².

Para confirmar seu diagnóstico, Marsílio utilizou o *Regnum Italicum* como seu principal exemplo. Afirmou que a partir da discórdia, o reino da Itália foi acometido por desgraças e privações, “[...] vindo a sucumbir ao jugo das nações estrangeiras e invejosas”¹¹³. Ainda por causa dessa intranquilidade “[...] foi retalhado em pedaços e dividido entre os vencedores”¹¹⁴. O pensador paduano apontou aqui a crise das comunas, as cidades mais fortes

¹⁰⁹ CESAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz e seu tempo*. 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994, p. 33.

¹¹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, II, § 3, p. 77. “[...] bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium facere perfecte operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p.12.

¹¹¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, II, §3, p. 77. “[...] prava dispositio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut aliquae partes illius facere opera sibi convenientia, simpliciter vel in complemento”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 12.

¹¹² *Ibidem*. I, I, §2, p. 68. “[...] provenient civili regimini seu regno cuilibet fructus et incommoda pessima: ut videre sat est, etiam quasi omnibus innotum, ab Italico regno”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 03.

¹¹³ *Ibidem*. I, I, §2, p. 68. “Inter ipsos vero discordia seu lite suborta, laboribus et incommodis multimodis vexatum est regnum ipsorum, et alienarum atque invisarum gentium subivit imperium”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 03-04. Historicamente Marsílio pode ter feito referência a Alemanha, por causa do império e das recorrentes invasões, ou a França devido sua expansão, fortalecimento econômico e influência na cúria romana.

¹¹⁴ *Ibidem*. I, I, §2, p. 69. “Sicque etiam rursum propter litem laceratum est undique, quasi solutum, quod occupare volenti et utcumque potenti facilis cuilibet ad ipsum iam patet ingressus”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 04.

invadiram as mais fracas que obrigadas a viver “[...] sob o jugo do tirano viram fugir sua liberdade”¹¹⁵.

Mas, além dessas causas da intranquilidade política, já descritas por Aristóteles, Marsílio afirmou que existe uma outra causa, única em espécie, que atormenta o Império Romano. Essa causa é uma “[...] teoria nociva [...] engendrada, no entanto, de modo fortuito graças a uma ação prodigiosa ocorrida muito tempo depois de Aristóteles, produzida pela Causa Suprema, agindo além das possibilidades dos seres contingentes e da ação regular das causas sobre os entes criados”¹¹⁶.

Essa ação prodigiosa foi criada em razão do efeito produzido pela causa divina ao extrapolar sua atuação regular sobre todos os seres, identificada por Marsílio como a causa singular da discórdia, apresenta a seguinte definição:

A opinião errônea de alguns bispos de Roma, segundo a qual Cristo lhes conferiu a plenitude de poder, e, talvez, o perverso desejo de governar que se atribuem, através da mesma, conforme declaram, consiste, portanto, naquela causa singular que afirmamos ser a geradora da intranquilidade ou discórdia para o reino ou cidade.¹¹⁷

Então, os bispos alegando possuir jurisdição suprema sobre os príncipes e todos os reinos, atacaram primeiro aqueles que não tinham meios para resistir. Estando o corpo de Cristo corrompido é inadmissível pensar em uma reforma interna. Por isso, Marsílio afirmou que era preciso recorrer às pessoas com discernimento e poder para impedir e extirpar o papado. Assim, “[...] as pessoas irmanadas através dos laços de sangue bem como os grupos sociais e as comunidades têm a obrigação de prestar auxílio recíproco, não só impelidos pelo sentimento da caridade sobrenatural, mas também por causa do vínculo ou direito natural que une a sociedade humana”¹¹⁸.

Se apenas mediante a verdade seria possível extirpar esse mal, Marsílio afirmou estar atento e solícito às palavras de Cristo, dos santos e dos filósofos visto que lhe foi dada uma graça para entender e desmascarar esse problema. Por isso, ele convocou à luta as pessoas

¹¹⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §2, p. 69. “[...] pro libertate vero dura iuga tyrannidum continuo subeuntes [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 04. O tirano pode ser referência a Ezzelino III da Romano ou a Cangrande Della Scala, tirano de Veneza que investia contra Pádua desde 1312.

¹¹⁶ *Ibidem*. I, I, §3, pp. 69-70. “Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta, ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producto, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam accionem in rebus”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 05.

¹¹⁷ *Ibidem*. I, XIX, §12, pp. 202-203. “Hec itaque Romanorum quorundam episcoporum extimacio non recta et perversa fortassis affectio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt, per Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularis illa, quam intranquillitatis seu discordie civitates aut regni factivam diximus”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 135.

¹¹⁸ *Ibidem*. I, I, §4, p. 70. “Ad ea quoque singuli fratres, eoque magis collegia et communitates se invicem iuvare tenentur, tam superne caritatis affectu, quam vinculo sive iure societatis humane”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 05.

capazes de compreender o conflito e dedicou a obra a Luís IV, já que o via como a única potência capaz de defender o reino da ingerência pontifícia:

[...] escrevi (o que se segue), isto é, os principais resultados de minhas reflexões, erguendo meu semblante para ti, mui ilustre Luís, Imperador dos Romanos, que na condição particular de ministro de Deus, espero, darás a este empreendimento o resultado que necessita receber de fora, [...] tu estás animado por um zelo inato e firme em extirpar as heresias, impor e manter intacta a verdadeira doutrina católica, bem como a sã filosofia e combater os erros, difundir o amor pelas virtudes, exterminar as disputas, dilatar a paz ou a tranquilidade por toda parte [...].¹¹⁹

Notadamente, Marsílio via o imperador como seu leitor ideal, aquele com força para lutar contra o perverso desejo dos bispos de Roma, no entanto, este não era o único leitor esperado. Acreditou ser importante ‘falar’ também com os súditos já que estes eram parte necessária da comunidade política. Escreveu ainda para seus opositores e para o próprio pontífice.

A fim de esclarecer a visão do paduano em relação aos seus leitores ‘não ideais’, o capítulo I do segundo discurso é elucidador. Ele nos apresentou uma preocupação sobre as verdades contidas em sua obra, principalmente as reveladas no segundo discurso. Então, afirmou haver três empecilhos ou inimigos que tentariam dissuadi-lo de sua empreitada.¹²⁰

O primeiro empecilho ou inimigo apontado por Marsílio foi a perseguição violenta do bispo de Roma e de seus cúmplices. Ele presumiu, como de fato ocorreu após a publicação do *Defensor da Paz*, que esses inimigos se esforçariam para impedir a divulgação da obra, bem como de seus propagadores. Por isso, o paduano salientou que apenas a argumentação apoiada na verdade, por mais evidente que essa fosse, não seria suficiente para afastá-los de seus maus propósitos. Em vista disso, clamou a Deus para dissuadir o bispo de Roma e seus adeptos de sua opinião errônea e perverso desejo de governar.

Num tom cético apresentou o segundo empecilho das verdades contidas na obra fazendo referência aos súditos de modo geral. Tratava-se do mau costume de se confundir a mentira com a verdade. O autor afirmou que os bispos e seus partidários propagavam a falsidade como verdade há tempos por meio de seus sermões, e que esta já estava enraizada nas almas da maior parte dos cristãos ingênuos. Então, declarou que “os ouvintes e leitores desta obra, especialmente aqueles que não são versados em Filosofia nem estão familiarizados

¹¹⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §6, p. 72. “[...] tamquam Dei ministrum huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice Romanorum imperator, cui sanguinis antiquo, speciali quasi quodam iure, nec minus singulari eroica tua indole ac preclara virtute insitus et firmatus est amor hereses extirpare, catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vicia cedere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 08.

¹²⁰ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, I, pp. 209-214. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 137-142.

com os textos da Sagrada Escritura, desde logo ficarão particularmente impedidos de compreender e de acreditar plenamente nas verdades contidas neste volume”¹²¹. O terceiro inimigo retratado pelo paduano foi a inveja daqueles que, apesar de acreditarem nas verdades apresentadas no *Defensor da Paz*, não foram capazes de escrevê-lo antes, assim, movidos pelo ciúme, lhe fariam oposição.

De fato, Marsílio de Pádua tinha razão, o segundo discurso de sua obra gerou muitas polêmicas ao circular entre os intelectuais de seu tempo. O *Defensor da Paz* e seu autor foram condenados pelo papa João XXII em 23 de outubro de 1327 na bula *Licet iuxta doctrinam*. E todas as teses apresentadas nessa bula eram referentes ao segundo discurso e aos ataques diretos deste ao poder e aos privilégios papais. No entanto, não eram literais ao texto do paduano, acredita-se que o conhecimento da obra era apenas verbal, não tendo sido lida por nenhum dos curialistas, o conteúdo do primeiro discurso não é sequer citado.¹²²

Apresentado o contexto geral da principal obra marsiliana passemos à discussão de seus aspectos estruturais mais relevantes para o seu entendimento, ao menos parcial. Como Floriano César afirma, infelizmente, muitos dos artifícios retóricos para chamar a atenção do leitor nos é desconhecido, no entanto, seu estilo apaixonado nos é evidente¹²³.

Sua narrativa parece-nos muitas vezes um diálogo com o leitor, tanto com quem Marsílio espera que conheça seu texto quanto com seus opositores, num tom explicativo e esclarecedor, mas sempre de denúncia aos abusos do papado e de sua cúria, pois, de acordo com o autor, se essas “verdades forem não apenas bem compreendidas, mas ainda bem retidas na memória, conservadas e observadas diligentemente, o reino e qualquer outra comunidade civil [...] ficarão privadas da suficiência e igualmente estarão mal dispostas pra atingir a vida eterna”¹²⁴.

Não é simples classificar o tipo de obra escrito pelo pensador paduano. Sobre o método e argumentação da escolástica Le Goff afirma:

¹²¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Op. cit. II, I, § 1, p. 210. “Propter quam etiam plurimum impediuntur a principio lectores et auditores huius, precipue qui philosophie fuerint exortes et in sacris scripturis inexercitati, a comprehensione ac perfecta credulitate veritatum in hoc volumine contentarum”. MARSILII DE PADUA. Op. cit. p. 139.

¹²² Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, pp. 82-86. TURLEY, Thomas. The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor Pacis*. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 47-64.

¹²³ CESAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz e seu tempo*. p. 40.

¹²⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. Op. cit. III, III, § 1, p. 701. “Hiis enim comprehensis memoriterque retentis et diligenter custoditis sive servatis, salvabitur regnum et quevis altera quecumque temperata civilis communitas [...] necessitate privantur sufficiencia vite mundane, ad eternam quoque beatitudinem prave disponuntur”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 612-613.

[...] os intelectuais da época davam às palavras um justo poder e se preocupavam em definir-lhe o conteúdo. É essencial para eles saber que relações existem entre a palavra, o conceito, o ser. [...] Os pensadores e professores da Idade Média querem saber de que falam. [...] expõem, defendem sua solução contra os opositores, resolvem-no e convencem o ouvinte ou o leitor.¹²⁵

João Eduardo Lupi afirma que o tratado é a forma perfeita de expressão da escolástica, em que se busca explicar tudo a partir de princípios firmes:

O tratado evita o confuso, o mal definido, o prolixo, mas também o unilateral, pois a realidade deve ser amplamente abrangida. Para evitar a confusão e o malentendido usa com parcimônia de imagens, comparações, exemplos, porque eles podem introduzir uma retórica que amplie demasiado as interpretações.¹²⁶

Se o consideramos um tratado, apesar de Brocchieri apontar que “o tamanho e também a complexidade erudita do *Defensor da Paz* contrasta com o caráter frequentemente polêmico e a paixão civil presente em muitas páginas, típico de um panfleto mais que de um tratado [...]”¹²⁷, o texto de Marsílio apresenta-se, como expôs Le Goff, na sua facilidade para assimilar as tradições que o inspiraram¹²⁸. Jeannine Quillet afirmou que o *Defensor da Paz* é “[...] um tratado longo, denso, difuso, escrito em latim escolar, repleto de repetições e de demonstrações [...]”¹²⁹ que, segundo a comentadora, são um exemplo típico da escrita praticada no século XIV nas Universidades medievais, sendo esse um dos primeiros trabalhos de filosofia política de inspiração aristotélica. Mas é também um “[...] um violento panfleto contra a ordem social e política enraizada na ideia de um Papado teocrático [...]”¹³⁰.

No entanto, Aznar discute que a obra do paduano não se encaixa bem em nenhuma escola ou corrente do momento, mas que ele emprega todos esses elementos para propor um novo tipo de obra, uma que concilia a filosofia com a ação, que propõe uma solução para o conflito político¹³¹. E assim como Nederman, afirmou que sua inovação está na divisão estrutural entre os assuntos do primeiro discurso e do segundo, dado que implicou na distinção entre o governo temporal e os assuntos eclesiásticos, o que era incomum no

¹²⁵ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, pp. 117-118.

¹²⁶ LUPI, João Eduardo Pinto Basto. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. *Mirabilia*, v. 16, pp. 170-177, 2013/1, p.175.

¹²⁷ BROCCHERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. Introduzione. In: MARSILIO DA PADOVA. *Il Defensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009. p. XI. “La mole e la complessità anche erudita del Defensor Pacis contrastano con il carattere sovente polemico e la passione civile presenti in molte pagine, tipiche più di un pamphlet che di un trattato [...]”.

¹²⁸ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. p. 175.

¹²⁹ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 16. “[...] un traité long, dense, diffus, écrit dans un latin d’école, truffé de répétitions et de démonstrations [...]”.

¹³⁰ *Ibidem*. p. 16. “[...] un violent pamphlet contre l’ordre social et politique enraciné dans l’idée d’une papauté théocratique [...]”.

¹³¹ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 63.

medieval¹³². Lagarde ainda complementou asseverando que Marsílio não tem a densidade linguística de Santo Tomás ou da poesia de Dante, mas tem o mérito de construir um tipo novo de trabalho no século XIV¹³³.

Deste modo, muitas das preocupações escolásticas apontadas por Le Goff e Lupi – definições, clareza, discussão – estão presentes ao longo de toda a obra do paduano, pelo menos sob a perspectiva do autor. No entanto, não há parcimônia nas comparações ou exemplos, que são, em alguns capítulos, extensos e exaustivos. E para explicar e comprovar seus argumentos fez uso de demonstrações racionais, interpretação das Escrituras e dos Pais da Igreja, e da própria história, sendo este um dos principais recursos retóricos utilizados pelo pensador paduano. Como já foi citado, o *Regnum Italicum* foi um dos principais exemplos usados no primeiro discurso, mais do que o próprio império, razão que gerou a interpretação do Marsílio republicano. Já no segundo discurso, ao descrever a ascensão do papado, bem como as ações corrompidas dos bispos de Roma, o principal exemplo foi o papa Bonifácio VIII. O nome de João XXII nunca é citado por não ser considerado papa por Marsílio, apesar de haver referência a esse pontífice ao longo do texto. Aristóteles também foi usado, em alguns casos, com este mesmo objetivo retórico, como no capítulo IX que tratou sobre os modos de instituir a monarquia real e no capítulo XVI onde apresentou os argumentos sobre a conveniência de escolher um monarca por meio de eleição ou sucessão hereditária, ambos no primeiro discurso.

Marsílio foi um intelectual gerado pelo seu contexto, não está desvinculado deste, pelo contrário: escreve para o seu século, para personagens reais. Mantém-se, de certo modo, fiel à escolástica por fazer uso de seu método aristotélico, mas inova na maneira de analisar o conflito de longa data. Fez uso de seu discurso com uma clara finalidade prática, na comunicação com seus interlocutores os convoca para a ação, para a luta contra o que considera o grande mau de seu tempo.

Assim, expõem Mírian dos Santos,

Estabelece-se, na situação da produção, a historicidade do discurso, ou seja, o contexto histórico, os interlocutores, o lugar de onde falam, a imagem que fazem de si e do outro. Uma análise do contexto de produção fornece dois tipos de informação: imagens mútuas sobre as quais o locutor constrói seu discurso e os atos a que visa com a realização deste. Isso torna patente o papel do locutor como agenciador do discurso, mas também assinala o papel que tem o ouvinte no próprio agenciamento do discurso, o que quer dizer que é do tipo de relação entre locutor e

¹³² NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 14. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 66.

¹³³ LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. p. 42.

ouvinte que decorre o tipo de ação a ser empreendida pelo locutor com seu discurso.¹³⁴

De fundamental relevância para a história do pensamento político, Marsílio de Pádua, adquiriu importância por sua formulação da noção de poder restrita à esfera temporal delineado, no século XIV, uma primeira ideia de autonomia do poder civil, dotado de atribuições específicas e independentes da esfera eclesiástica. Desta forma, justificou sua obra pela intenção de conduzir novamente o reino ao estado de paz e, para isso, chamou as pessoas dotadas de discernimento e poder para lutar em busca dessa paz, a fim de que a causa da discórdia no reino fosse desmascarada e destruída, e que medidas efetivas fossem tomadas contra seus autores e defensores.

¹³⁴ SANTOS, Mírian dos. A questão do discurso. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*. Edição Especial, pp. 69-78, 2008, p. 77.

Capítulo II

Fundamentos para uma intervenção política

II.1 A tradição e o problema da autoridade

Em meio às querelas políticas já apresentadas no capítulo anterior, uma nova instituição surgiria no baixo medievo: as universidades. De acordo com Oliveira, elas não surgiram de um único acontecimento, mas das diversas transformações ocorridas desde o século XI e XII¹³⁵. Por conseguinte, durante esses séculos o número de estudantes e mestres cresceu significativamente, sobretudo na França, Inglaterra e Itália. O aumento e a organização das corporações de ofício foi um desses elementos que fez surgir, no fim do século XII e início do XIII, as universidades. Gilson esclarece que

Universitas, Universidades, não designa, na Idade Média, o conjunto das faculdades estabelecidas numa mesma cidade, mas o conjunto das pessoas, mestres e alunos, que participam do ensino dado nessa mesma cidade. Portanto, nem sempre se tem o direito de concluir, da palavra *universitas*, a existência de uma universidade organizada num lugar determinado; basta que se tenha tido a necessidade de se dirigir ao conjunto dos professores e estudantes residentes no mesmo lugar para que a expressão tenha sido naturalmente empregada.¹³⁶

A difusão da instituição universitária na Europa Ocidental durou mais de um século¹³⁷. Inicialmente, as mais importantes foram as de Paris e Oxford, famosas por seu ensino de lógica e de teologia, e a de Bolonha, pelo ensino de direito civil e eclesiástico¹³⁸. Paris foi o grande marco deste processo pela fecundidade dos conhecimentos ali produzidos, foi “[...] considerada o centro da cristandade latina e sua Universidade é o centro de luz que [...] irradia luminosidade por todo o Ocidente”¹³⁹. Tornando-se referência nos estudos de filosofia e teologia despertou o interesse de dois diferentes poderes: os reis franceses e os papas. Os primeiros beneficiavam-se do prestígio de seus mestres e adquiriram maior influência em toda a cristandade. Enquanto os segundos buscavam “[...] subordinar esses estudos a finalidades religiosas e a pô-los a serviço de uma verdadeira teocracia intelectual”¹⁴⁰.

¹³⁵ OLIVEIRA, T. Apogeu e crise de uma época: as universidades medievais. *Educere et Educare*: revista de educação, Cascavel, v. 1, n. 1, pp. 25-36, 2006, p. 30. Cf. RASHDAIL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. v. I. Oxford: CLARENDON Press, 1936.

¹³⁶ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 483.

¹³⁷ Salamanca (1218), Montpellier (1220), Toulouse (1229), Nápoles (1224), Pádua (1228), Praga (1347), Viena (1365), Hiedelberg (1385), Colônia (1388), Erfurt (1392).

¹³⁸ Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. pp. 482-494. LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. pp. 371-376. RASHDAIL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. v. I. Oxford: CLARENDON Press, 1936.

¹³⁹ OLIVEIRA, T. *Op. cit.* pp. 30-31.

¹⁴⁰ GILSON, Etienne. *Op. cit.* p. 485.

Libera afirmou que a “universidade medieval era uma instituição da cristandade, mas era também e acima de tudo uma instituição autônoma, que defendia seus princípios”¹⁴¹, dessa maneira, a universidade medieval “não foi um lugar de reprodução do saber: foi um lugar de produção de saber, um espaço de pesquisa e de confrontação. [...] um lugar de poder diante dos outros poderes”¹⁴². De modo mais específico do que as escolas de Bizâncio, as universidades ocidentais representaram o local de aculturação da Europa, bem como de sua politização.

O ofício do saber, bem como seus mestres e estudantes, passaram a ser de grande valor nessa sociedade onde a luta pelo poder exigia, antes, uma disputa intelectual. Deste modo,

[...] dois grandes exemplos da influência dos teóricos do século XIII e XIV a serviço do poder são a Bula *Unan sanctam*, do papa Bonifácio VIII, e a obra de Marsílio de Pádua, *Defensor da Paz*. Na Bula papal encontramos passagens muito semelhantes à obra de Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico* [...]. A obra de Marsílio de Pádua, [...] que, inclusive, ocupou o cargo de reitor da Universidade de Paris, é um verdadeiro tratado contra a ingerência do poder eclesiástico e uma plena defesa da soberania do poder laico. Essas duas obras refletem claramente a importância que os intelectuais estavam assumindo na sociedade e, concomitante, verificamos a importância que os poderes políticos lhes davam, pois são personagens importantes não só no campo do saber, mas também no âmbito do poder. Exatamente por isso a Universidade se constitui, na Idade Média, uma Instituição que precisa de privilégios e de proteção.¹⁴³

O desenvolvimento da filosofia e teologia ao longo dos séculos XIII e XIV deveu-se à intensa influência árabe e judaica, e foi a partir delas que os pensadores do baixo medievo tiveram contato com as obras de filosofia natural de Aristóteles. De acordo com Skinner, os alicerces da escolástica começaram a se estabelecer com a gradual redescoberta do *corpus* central das obras filosóficas de Aristóteles¹⁴⁴. Sendo o Estagirita aceito pelo medievo como a nova referência para o pensar¹⁴⁵, iniciaram os trabalhos de tradução de suas obras. Para esses pensadores os textos dos antigos apenas eram traduzidos quando o autor era entendido como uma autoridade, e para respeitar sua sabedoria procuravam manter a maior proximidade possível com a língua original, o que muitas vezes resultava em um texto de difícil

¹⁴¹ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 73.

¹⁴² *Idem*. *A filosofia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 368. Cf. OLIVEIRA, T. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, pp.113-129, 2007.

¹⁴³ OLIVEIRA, T. A universidade medieval: uma memória. *Mirabilia*, v. 6, pp. 63-78, Jun-Dez 2006. pp. 75-76.

¹⁴⁴ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 71.

¹⁴⁵ Gilson faz uma importante consideração a esse respeito: “Desde santo Anselmo de Cantuária e com os mestres de São Vitor, a teologia ensinada era um agostinismo que não recusava o socorro da dialética aristotélica; mas Aristóteles não fornecia à teologia mais do que procedimentos de discussão e de exposição”. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. pp. 486-487. Cf. CARVALHO, Mário Santiago de. *A Idade Média filosófica terá sido aristotélica? Humanitas*, v. 50, pp. 489-508, 1998.

compreensão¹⁴⁶. Por isso, Libera declara que o aristotelismo puro nunca ocorreu e que, devido às inúmeras traduções, o texto de Aristóteles perdeu em definição o que ganhou em extensão. Sobre essas traduções Gilson salienta que

O trabalho desses tradutores se realizava em condições difíceis. Quando se tratava de escritos de Aristóteles, as traduções árabes de que dispunham haviam sido, por sua vez, traduzidas de uma tradução siríaca do texto grego; para traduzi-las em latim, com frequência era preciso encontrar um judeu ou um árabe que as traduzisse palavra por palavra em língua vulgar e retraduzi-las, uma última vez, palavra por palavra, em latim. [...] Esse conjunto de traduções exerceu sobre o pensamento do século seguinte uma influência profunda, duradoura e relativamente homogênea. O que alcançava o Ocidente por esses escritos era principalmente o Aristóteles dos árabes, isto é, um Aristóteles fortemente neoplatonizado [...].¹⁴⁷

Assim, os textos de lógica chegaram à Europa por meio das traduções árabes no início do século XII e em meados do século XIII os textos de moral e política se popularizaram. Não demorou para que se fizessem traduções do grego para latim, o que levou a transformações nos cursos de artes das universidades no Norte da Europa. As traduções da *Política* e da *Ética* de Aristóteles deram um novo fôlego às discussões a partir do século XIII. Pois como afirma De Boni, “o esquema neoplatônico-agostiniano, que marcara a Igreja e o mundo latino, servia plena e inquestionavelmente à Cristandade, como modelo de interpretação do mundo e do homem”¹⁴⁸. Então, quando esse modelo entrou em crise por não ser mais suficiente, as obras aristotélicas foram traduzidas nas universidades em quase sua totalidade, principalmente por Guilherme de Moerbeke¹⁴⁹.

A entrada de Aristóteles no ocidente medieval pode nos levar a acreditar numa “ditadura intelectual” do Filósofo, mas, como aponta Libera, essa seria uma afirmação falsa, dado o movimento antiaristotélico que se fortaleceu ao longo do século XIII¹⁵⁰. Carvalho aponta que

O século XIII, em filosofia, é assim um século de radical novidade e se já se pôde chamar ao século anterior *aetas boetiana* nada nos impediria de evocar os cem anos seguintes sob a figura tutelar do Macedônio. Mas se isto é verdade, não o deixa de ser menos, por outro lado, o facto histórico literário de a recepção do *corpus* aristotélico, a determinação escolar da *intentio auctoris* — ora em *commentarii*, *expositiones*, *quaestiones* ou *summae* — ter chegado debaixo de uma forte pressão literária contextual oriunda do(s) neoplatonismo(s). É exacto dizer-se que a

¹⁴⁶ DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulisses, 2010, p. 30. “[...] os comentadores medievais eram dotados de um senso crítico suficientemente agudo, para perceber o valor das traduções com as quais se deparavam, o que se constata, por exemplo, no fato de que a maioria – por vezes quase a totalidade – dos manuscritos conservados dos textos de lógicos de Aristóteles reportam-se à tradução de Boécio; e para todos os demais textos, quase sem exceção predomina a tradução de Guilherme de Moerbeke”. *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁷ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. pp. 465-466.

¹⁴⁸ DE BONI, Luis Alberto. *Op. cit.* p. 28.

¹⁴⁹ Sobre as traduções de Aristóteles cf. DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. pp. 27-56. LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. pp. 359-367.

¹⁵⁰ LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. p. 363.

Universidade consolida-se neste século apoiando-se na ou confrontando-se com a difusão do *corpus* aristotélico complexamente interpretado e contextualizado.¹⁵¹

Deste modo, Skinner afirma que não tardou para que notassem que a filosofia moral e política de Aristóteles questionava o agostinismo predominante. Enquanto Agostinho representava a sociedade política como um remédio aos pecados dos homens, cuja ordem fora determinada por Deus, Aristóteles a entendia como uma criação puramente humana, destinada ao viver e viver bem neste mundo¹⁵². Instaurava-se naquele momento uma crise na universidade medieval que teve início em Paris. Lima Vaz sugere que essa crise “trata-se, portanto, de um fator extrínseco ao confronto propriamente dito das ideias, pois sua ação não procede por via de argumentos, mas por via de autoridade”¹⁵³. Cabe-nos ponderar que esse foi um momento de intensa produção intelectual, ainda que a autoridade eclesiástica e secular fosse exercida e que também influenciasse na geração de conhecimento, afirmar que esse confronto não aconteceu via argumentação é limitar muito a construção de ideias nos séculos XIII e XIV, além de desconsiderar que o uso de autoridades é um recurso de argumentação no medievo.

Ainda assim, de acordo com Lima Vaz, é possível elencar os principais episódios que levaram a esse conflito¹⁵⁴. O primeiro, como já assinalamos, foi o aparecimento e fortalecimento do *corpus* aristotélico nas Faculdades de Artes dando à Filosofia um *status* de saber autônomo e racional que rompia com a ordem agostiniana de Fé e Razão. O segundo fator deu-se em decorrência do primeiro. São Boaventura denunciou os ensinamentos da Faculdade de Artes, condenando a concepção de uma filosofia independente da teologia. Por este motivo, após as traduções de sua filosofia natural, num primeiro momento, o Estagirita foi negado e até proibido pelos papas nas universidades de Arte e Teologia. No entanto, as Faculdades de Artes desconsideraram as proibições e continuaram seus estudos aristotélicos.¹⁵⁵

A primeira proibição ocorreu em 1210 em Paris, e referia-se apenas a esse local, por causa dos trabalhos de Amalrico de Bène e seus seguidores e de David de Dinant. O texto da condenação das obras aristotélicas ainda acrescentava: “Sob pena de excomunhão, proibimos que se leiam em Paris, em público ou privadamente, os livros de Filosofia natural de

¹⁵¹ CARVALHO, Mário Santiago de. A Idade Média filosófica terá sido aristotélica? *Humanitas*, v. 50, pp. 489-508, Coimbra, 1998. p. 503.

¹⁵² SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 71.

¹⁵³ LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 59.

¹⁵⁴ *Ibidem*. pp. 59-73.

¹⁵⁵ Cf. LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*.

Aristóteles e os seus comentários a eles”¹⁵⁶. Nota-se aqui, que além dos textos do Filósofo, os comentários a eles também foram proibidos. Gilson aponta que foi a partir da *lectio* que “[...] saíram os inúmeros comentários de toda sorte que a Idade Média nos legou e em que um pensamento, com frequência original, se dissimula sob a aparência de uma simples explicação de textos”¹⁵⁷. Por isso, De Boni considera que a proibição dos comentários tenha ocorrido em detrimento dos autores que os haviam escrito¹⁵⁸.

Anos mais tarde, o papa Gregório IX percebeu que proibir não seria o melhor caminho a ser seguido e em uma bula em 13 de abril de 1231 afirmou não se preocupar mais em impedir a leitura das obras aristotélicas, mas em expurgar os erros de seus livros, por isso estabeleceu uma comissão para analisar os livros naturais do Filósofo. O terceiro momento ocorreu em 1270 com a condenação das obras de Siger de Brabante e Boécio de Dácia, que foram inicialmente acusados de hereges. Sobre essa questão De Boni afirma que esses dois pensadores queriam apenas ser filósofos e “criam que podiam ser filósofos sem deixar de ser cristãos”¹⁵⁹.

Mas o principal embate ocorreu em 1277 quando o bispo Estêvão Tempier reuniu uma comissão de 16 professores de Teologia para elencar os erros contidos nas obras aristotélicas, momento em que até Tomás de Aquino fora suspeito¹⁶⁰. Brocchieri escreve:

O ambiente histórico e o contexto universitário em que S. Tomas vive é efervescente: as ordens mendicantes não tinham nascido na universidade, mas tinham-se introduzido nela com uma solidariedade bastante parcial para com a corporação já existente. Daí a sua oposição às greves, a recusa dos honorários e o respeito aos superiores da Ordem, que se sobrepunha ao respeito pelas decisões da universidade. [...] As coisas pioraram até ao ponto de, apesar das tentativas de compromisso feitas, inclusivamente, pelo papa, os mestres “seculares” recusarem a obediência e serem excomungados, o que levou a que a universidade estivesse parada durante alguns anos.¹⁶¹

Esse fator só veio para agravar a querela já existente entre os clérigos seculares e as ordens mendicantes, principalmente a franciscana e a dominicana. Além das divergências teóricas, relacionadas neste momento a defesa ou refutação das teses aristotélicas, esse embate teve também um caráter político, já que, na perspectiva dos seculares, esses perdiam espaço na hierarquia eclesiástica para as Ordens. Fortes aponta que o grande interesse nos estudos devotado pelos mendicantes, especialmente os dominicanos, e a sua preparação como

¹⁵⁶ DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. pp. 60-61.

¹⁵⁷ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. p. 492.

¹⁵⁸ DE BONI, Luis Alberto. *Op. cit.* p. 61.

¹⁵⁹ *Ibidem*. p. 92.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 63.

¹⁶¹ BROCCHERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. Os intelectuais. In: LE GOFF, Jacques. (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 132.

teólogos antes de exercer suas funções era uma desvantagem para o clero secular sem instrução. Conseguiram também privilégios garantidos pelo próprio papa, assim como a autorização para ministrar os sacramentos. Com isso, atraíam a multidão e eram convidados a executar tarefas até então dos seculares, como os sepultamentos e funerais, ficando com os proventos que eram antes daqueles¹⁶².

Finalizado o decreto em 1277, 219 artigos das obras de Aristóteles foram condenados e junto a eles a liberdade intelectual na universidade medieval, dando início a uma forte censura por parte das autoridades eclesiásticas. Mas a própria organização do ensino estimulava o debate. Nessas instituições havia dois métodos principais de ensino: a *lectio* e a *disputatio*. A primeira partia da leitura dos textos filosóficos ou teológicos, enquanto a segunda era um exercício de discussão que acontecia regularmente. A forma de argumentação que se tornou típica neste momento era organizada a partir da enumeração dos argumentos contrários, desenvolvimento da solução proposta e críticas das objeções anteriormente formuladas¹⁶³. Conforme aponta Oliveira, “estas grandes sessões acadêmicas lançam uma viva luz sobre os ambientes teológicos do século XIII: testemunharam a virtuosidade dialéctica, o espírito combativo, a franqueza e, sobretudo, as preocupações doutrinárias dos teólogos da época”.¹⁶⁴

Logo, Aristóteles foi acolhido pela universidade medieval em um momento de mudança, da busca da ciência pela ciência, da filosofia em seu sentido mais clássico, voltada para o saber racional. A Idade Média herdou dos antigos o conceito de ciência e buscou adequá-lo a suas necessidades, por isso, uma constante no pensamento medieval é assegurar ao conhecimento religioso o caráter de ciência. Enquanto que para os primeiros medievais, convencidos por sua fé, o conhecimento obtido pela ciência sagrada é mais certo, uma “iluminação”. A baixa Idade Média foi marcada por um renascimento cultural promovido pela redescoberta da cultura grega aristotélica, pelo avanço nos estudos e pesquisas dos fenômenos naturais, pelo surgimento de um espírito de dúvida e de crítica¹⁶⁵.

¹⁶² FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: A Construção da Identidade Institucional da Ordem dos Frades Pregadores no Século XIII*. 2011. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. pp. 282-290.

¹⁶³ GILSON, Etienne. *Le Thomisme: Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1922. p. 16.

¹⁶⁴ OLIVEIRA, T. A universidade medieval: uma memória. p. 72. Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. p. 492. OLIVEIRA, T. Poder e escolástica no Ocidente Medieval. *Dimensões*, Vitória, v. 25, pp. 266-285, 2010. OLIVIERA, Terezinha. Universidade, Liberdade e Política na Comuna Medieval: um Estudo de Cartas Oficiais. *História*, v.28, n.2, pp.715-732, 2009.

¹⁶⁵ MENDOZA, Celina A. Lértora. El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV). In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp.57-83.

O Filósofo era capaz de responder às questões ou problemas da sociedade medieval: “aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico [...]: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele”¹⁶⁶. Sobre o método dos escolásticos, Libera afirma:

Na caracterização de uma filosofia, os escolásticos utilizam um método de estabelecimento de texto que é a-histórico, pois repousa numa distinção conceitual que deixa pouco ou nenhum lugar para a preocupação erudita, filológica ou histórica, atenta às influências, gêneses e outras filiações reais. Diante de um texto, o intérprete medieval extrai primeiramente as premissas, os princípios ou os fatos em que se assentam as afirmações doutrinárias. Dessa forma, distingue a positio e sua via – a via sendo analisada, por seu turno, em suas rationes (argumentos), e sua radix (raiz). [...] Quando faz história da filosofia, o filósofo escolástico não coleta informações históricas. Seu objetivo não é crítico no sentido do filólogo, mas crítico num sentido que se pode denominar filosófico, pois não incide sobre o texto, sua história, suas deformações, mas sobre a doutrina que supostamente implica.¹⁶⁷

Conforme mencionamos acima, esse método ia ao encontro do estilo de argumentação típico da Idade Média: a ênfase na autoridade da fonte mais do que em uma demonstração puramente racional. Hanna Arendt elucida que a palavra *auctoritas* é de origem romana e tem sua raiz no verbo *augere* (aumentar), e, o que é aumentado com a autoridade é a fundação¹⁶⁸. Essa fundação sendo entendida como os alicerces políticos ou intelectuais da sociedade que foram legados pela tradição. Deste modo, a partir do início da Cristandade,

A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível.¹⁶⁹

Associado ao conceito de autoridade está o de autor, pois este seria um dos responsáveis pela transmissão da tradição ao longo das gerações. Chenu explica que “auctor vai assumir um valor especial em direção e em dependência da auctoritas, onde se reúnem a ideia original (*auctor*: quem inicia uma ação) e a ideia de autoridade, de dignidade [...]”¹⁷⁰. O autor é simplesmente um artífice ou construtor, ele é a ação “aumentadora” de uma

¹⁶⁶ DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. p. 55.

¹⁶⁷ LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. p. 364.

¹⁶⁸ ARENDT, Hanna. Que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011. pp. 163-164.

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 166. Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 319 ss.

¹⁷⁰ CHENU, M. D. Auctor, Actor, Autor. *Bulletin du Cange : Archivium latinatis Medii Aevi*, v. 3, pp. 81-86, 1927. p. 83. “AUCTOR va prendre une valeur spéciale en direction et en dépendance de AUCTORITAS, où se bloquent l'idée d'origine (*auctor* : qui prend l'initiative d'un acte) et l'idée d'autorité, de dignité [...]”.

fundação¹⁷¹. Assim, a autoridade passa da credibilidade do autor para a verdade de seus escritos¹⁷². Sobre essa questão Gadamer afirma:

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento [...]. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar.¹⁷³

Reconhecida pelo crivo do tempo e pela razão a autoridade não é “obediência cega de comando. Na realidade, autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento”¹⁷⁴. No entanto, como os pensadores políticos medievais raramente defendiam um ponto de vista que não pudesse ser corroborado com uma citação das Sagradas Escrituras ou dos filósofos pagãos, possibilitou a geração de uma série de críticas pelos pensadores modernos, que muitas vezes confundiam a necessidade da citação da autoridade com a falta de habilidade dos autores, bem como com uma dependência intelectual em escapar ou transcender os textos clássicos¹⁷⁵.

Ao contrário do que afirmaram os modernos, a autoridade não significa simplesmente apoiar argumentos. Para os medievais “[...] era um meio de afirmação e uma demonstração independente de validade, pela virtude do nome cujas palavras foram utilizadas”¹⁷⁶. Nederman afirma que os pensadores políticos adotavam a autoridade pela sua utilidade em relação aos problemas apresentados na sociedade medieval, rejeitavam o que achavam irrelevante e frequentemente deturpavam ou manipulavam as fontes para justificar uma nova doutrina¹⁷⁷.

Seguindo a tradição medieval Marsílio de Pádua fez uso do argumento da autoridade. Além da história aprovada¹⁷⁸ Marsílio fez uso de diferentes fontes para garantir sua

¹⁷¹ ARENDT, Hanna. Que é autoridade? p. 164.

¹⁷² CESAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 74.

¹⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p. 419.

¹⁷⁴ *Ibidem*. p. 420.

¹⁷⁵ NEDERMAN, Cary J. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. *History of European Ideas*, v. 8, n. 1, pp. 31-44, 1987. p. 31

¹⁷⁶ COLDREN, Conal. Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the Defensor Pacis. *Political Theory*, v. 5, n. 2, pp. 205-218, 1977. p. 205. “[...] was a means of assertion and a self-contained demonstration of validity, by virtue of the name whose words were used”.

¹⁷⁷ NEDERMAN, Cary J. *Op. cit.* p. 31.

¹⁷⁸ São as histórias consideradas por Marsílio como verdadeiras, oficiais, dignas de crédito devido a autoridade de seus autores.

argumentação e objetivo da obra: escritos humanos e divinos¹⁷⁹. Os textos lidos pelo paduano podem ser classificados em duas categorias: a) Cristãos: como a Bíblia, Comentários, Tratados teológicos, Trabalhos legais e a própria História; e b) Clássicos: Aristóteles e outros escritos¹⁸⁰.

A utilização da Bíblia por Marsílio tem como fundamento a práxis medieval do debate em torno da Escritura. Sendo considerada uma verdade atemporal inspirada por Deus e pelo Espírito Santo, diferentemente dos escritos humanos que se constituíram verdade ao longo do tempo e eram passíveis de erro, a Sagrada Escritura não podia ter seus argumentos comprovados pela razão. Mas, sendo a principal fonte dos opositores do paduano, tornou-se inevitável combatê-los em um campo com os mesmos instrumentos.

Sendo assim, o tipo de autoridade usado pelo pensador paduano foi definido para cada parte da obra. Inicialmente Marsílio diferenciou os discursos quanto à maneira de provar e pela escolha dos textos para corroborar suas hipóteses. No Discurso I, as teses de Marsílio foram apoiadas em provas demonstradas pela razão, autoridade e experiência, cujos “[...] métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesma [...]”¹⁸¹ tinham predomínio dos escritos humanos, principalmente dos seculares. As respostas racionais foram buscadas na natureza, a partir de premissas evidentes por si mesmas, anteriormente provadas através de uma autoridade secular ou da experiência, e tiravam conclusões necessárias.

No Discurso II são evidentes as provas demonstradas pela razão e, principalmente, pela autoridade das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja – que aparecem apenas nessa parte da obra¹⁸². A comprovação do argumento, tão prezada por Marsílio, ocorria por meio do “auxílio dos testemunhos da Verdade, hauridos na eternidade, e ainda na autoridade dos santos intérpretes, bem como na dos outros doutores da fé cristã e aceitos como tal”¹⁸³. O

¹⁷⁹ Cf. CESAR, Floriano Jonas. Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*: Expressions of Truth. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 109-124.

¹⁸⁰ Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the *Defensor Pacis*. In: Davis, H. W. C. (editor) *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, 1927, pp. 405-420.

¹⁸¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §8, p. 73. “[...] intenta viis certis humano ingenio adinventis, onstantibus ex propositionibus per se notis [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 09.

¹⁸² Pode-se encontrar referência ou mesmo citações literais de quatro Glossas principais: I) Glossa *Interlinearis* do século XI, compilada por Anselmo de Laon; II) Glossa Ordinária do século XI, compilada por Walahfrid Strabo; III) Catena Áurea do século XIII, compilada por Tomás de Aquino; e IV) *Collectanea in Epistolas S. Pauli* do século XII de Pedro Lombardo. Marsílio cita também outras glossas como a *Moralia in Job* do papa Gregório I (590-604); *De Verbis Domini super Matthaem* e *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* de Santo Agostinho. Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the *Defensor Pacis*. pp. 405-420.

¹⁸³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* “[...] confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis, auctoritatibus quoque sanctorum illius interpretum necnon et aliorum approbatorum doctorum fidei Christiane [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 09.

argumento pela razão incluiu o que Marsílio chamou de “demonstração” ou “dedução” infalível, que também poderia ser encontrada pela autoridade das Escrituras.¹⁸⁴

Por isso a Bíblia foi pouco citada no primeiro discurso, já que o assunto era a formulação da doutrina política de Marsílio, da constituição da lei e do governo. Quando referenciada, Marsílio recorreu às Epístolas de São Paulo (Romanos, Coríntios I, Timóteo I e II, Tito e Hebreus) e de São Tiago. Já no segundo discurso, que tem por tema a vida e comandos de Cristo, a Igreja Primitiva, os poderes do clero e seus deveres, e a doutrina cristã da penitência e da pobreza voluntária, as citações são numerosas. A cuidadosa seleção de citações feita pelo paduano para alcançar seu propósito leva à evidência de um conhecimento completo das Escrituras Cristãs, principalmente do Novo Testamento, dado que o Antigo Testamento é raramente citado¹⁸⁵. Dos Tratados teológicos, Agostinho foi a grande autoridade sobre as Escrituras com a *Cidade de Deus*, a *Trindade* e *Ad Fortunatianum*, mas outras pequenas citações foram usadas pelo paduano como suporte a seus argumentos contra a jurisdição eclesiástica¹⁸⁶. Conforme apontado anteriormente, principalmente no Discurso II, recorreu à mesma literatura utilizada pelos curialistas e demais defensores do papado para, a partir de uma nova interpretação, demonstrar como esses pensadores deturparam a História e a interpretação das Sagradas Escrituras. Razão pela qual vai afirmar que o imperador seria o único capaz de deter o pontífice.

Quanto aos trabalhos legais pode-se encontrar referência às doze tábuas da Lei Romana, à Doação de Constantino, à Bula *Unam Sanctam* e ao Código de Justiniano. As histórias aprovadas são reduzidas ao *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martinus Polonus. Em relação aos clássicos, predomina o “exímio Filósofo” Aristóteles com, praticamente, todas as suas obras e ao longo de todo o texto do *Defensor da Paz*, sendo a *Política* e a *Ética* as principais referências no Discurso I e a *Metafísica* e o *De anima* no Discurso II. Alguns comentários de Averróis são citados no primeiro discurso, assim como o

¹⁸⁴ CESAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. pp. 70-71. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §8, p. 73.

¹⁸⁵ Do Antigo Testamento pode-se encontrar citações do livro de Daniel, Eclesiastes, Jó, Provérbios e Salmos. Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the Defensor Pacis. pp. 405-420. CESAR, Floriano Jonas. Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*: Expressions of Truth. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 109-124.

¹⁸⁶ O *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis*, a Epístola I, a Epístola II conhecida por *Ad Plebem* e a Epístola *Valentinian* de Santo Ambrósio; a Epístola a Constantino e a *Contra Auxentium* de Santo Hilário de Poitiers; o *De sacerdotio* e o *De Compuntione Cordis* de São Crisóstomo; as *Setentiae* de Pedro Lombardo; o *De Consideratione ad Eugenium Papam* e o *De Moribus et Officio Episcoporum* de São Bernardo; o *De potestate ligandi et salvendi* de Ricardo de São Victor; e o *De Sacerdotali Dignitate* de Gerbert (Pseudo-Ambrósio). Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the Defensor Pacis. pp. 405-420.

De officiis de Cícero. Encontram-se, ainda, as Cartas de Sêneca e citações médicas de Galeno – do *De Foetuum Formatione* – e alusões a Hipócrates no segundo discurso.

Ainda a respeito das fontes usadas por Marsílio no *Defensor da Paz*, César afirma que no caso dos textos humanos, seculares ou religiosos, a confiança do autor não é infundada: “Marsílio indica que a verdade resulta de um processo de entendimento que envolve experiência, razão e testemunho [...] com a Bíblia tem um tom completamente diferente. [...] No fim, esta verdade é baseada apenas na fé”¹⁸⁷.

Essa diferenciação entre os escritos está evidente desde o capítulo I do primeiro discurso. Mas é importante notar que esse primeiro capítulo diverge em relação ao restante da obra no que concerne a sua estrutura geral, pois não segue a divisão clara de autoridade secular no Discurso I e sagrada no Discurso II. Pelo contrário, faz uso dos dois tipos de autoridades para apresentar e justificar a importância da paz.

Ele inicia o capítulo com uma citação de Cassiodoro: “Todo reino deve buscar a tranquilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações”¹⁸⁸. Essa referência representa o argumento secular, a necessidade do desenvolvimento e o interesse das nações acima dos interesses particulares. Em seguida recorre às citações bíblicas, que representam a autoridade espiritual aconselhando a conquista e o cultivo da paz¹⁸⁹ por meio das palavras de Cristo: “Procurai a paz e graças a ela colheis os melhores frutos”, “Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens por Ele amados”, “Jesus veio e se colocou entre seus discípulos e disse a paz esteja convosco”, “Vivei em paz entre vós”, “Quando entrardes numa casa saudai-a com estas palavras: a paz esteja nesta habitação” e “Eu vos deixo a minha paz, eu vos dou a minha paz”.¹⁹⁰

¹⁸⁷ CESAR, Floriano Jonas. Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*: Expressions of Truth. pp. 121-122. “Marsilius rather indicates that trust results from a process of understanding which involves experience, reasoning, and testimony [...] in the Bible has a completely different tone. [...] In the end, this trust is based on faith only”.

¹⁸⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §1, p. 67. “Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt, et utilitas gentium custoditur”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 01.

¹⁸⁹ O tema da paz é recorrente na história da filosofia desde Platão e Aristóteles ao pensarem este conceito a partir do bem estar do indivíduo na comunidade terrena. Com Cícero este termo ganhou um caráter jurídico. Com a ascensão do Cristianismo a ideia de paz passou a ser associada a Deus, oscilando a responsabilidade por sua manutenção ora no papa ora no imperador, sendo associada a salvação eterna foi discutida não apenas pelos filósofos como Agostinho e Tomás de Aquino, como por seus pontífices, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. AZNAR, Bernardo Bayona. La paz en la teoría política de Marsilio de Padua. *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, v. 11, pp. 45-63, 2006.

¹⁹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, I, §1, p. 67-68. “Habeto pacem, et per hanc habebis fructus optimos [...] Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis [...] Venit Iesus et stetit in medio discipulorum, et dixit: Pax vobis [...] Pacem habete inter vos [...] Intrantes autem in domum salutate eam, dicentes: Pax huic domui [...] Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 02-03. Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Jó 22, 21 (Reconcilia-te com ele e terás paz: dessa maneira a felicidade virá sobre ti.); Lc 2, 14 (Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra aos homens que

Afirmou que essa paz foi a herança que Cristo deixou a seus discípulos, para que eles a cultivassem e enaltecessem. Para isso Marsílio fez uso do Antigo e do Novo Testamento, para que todas as partes das Sagradas Escrituras corroborassem seu testemunho. Alegou também que essas palavras se encontram em acordo com Cassiodoro, mas que a fundamentação da ideia de paz seria desenvolvida a partir de Aristóteles. O mesmo ocorreu no parágrafo 4 quando justificou seu argumento sobre a necessidade da sociedade prestar auxílio recíproco para buscar e manter a paz. Recorreu aqui a um motivo espiritual: o sentimento de Caridade sobrenatural, e ao secular: o direito natural¹⁹¹. E ainda no parágrafo 6 quando declarou explicitamente suas fontes: “Atento e solícito as palavras de Cristo, dos santos e dos filósofos [...]”¹⁹².

Essa diferença de estilos entre os discursos gerou a discussão sobre a possibilidade de que cada parte da obra fosse um trabalho distinto. Nederman alerta que devemos resistir à impressão de que o *Defensor da Paz* seja formado por dois tratados separados ou, ainda, escritos em momentos diferentes¹⁹³. Do mesmo modo, Lagarde constata que o terceiro discurso, que pretende fixar as principais conclusões da obra, faz referência tanto ao primeiro quanto ao segundo discursos. No segundo discurso, as referências ao primeiro também são frequentes¹⁹⁴.

Alan Gewirth fez uma análise um pouco mais extensa para explicar a continuidade entre as partes do texto marsiliano, para isso apresentou a diferença de conteúdo e de método entre as partes, bem como seu vínculo e similitude. Em relação ao conteúdo afirmou que o primeiro discurso trata das causas gerais e habituais, da estrutura e funcionamento de qualquer comunidade política. Já o segundo discurso discute sobre a causa singular ou especial e incomum, analisa o funcionamento da comunidade política cristã com o surgimento da reivindicação da hegemonia universal do papado. Deste modo, a primeira parte apresentou o geral e o comum para depois tratar e analisar uma situação particular gerada pela pretensão

ele ama.); Jo 20, 19 (Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: “A paz esteja convosco!”); Mc 9, 50 (Tende sal em vós mesmos e vivei em paz uns com os outros.); Mt 10, 12-13 (Ao entrardes na casa, saudai-a. E se for digna, desça a vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz.); Jo 14, 27 (Deixo-vos a paz, minha paz vos dou.).

¹⁹¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §4, p. 70. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 05-06. Marsílio entende o direito natural como as partes da lei humana que são comuns a todas as nações ou os ditames da reta razão que se enquadram na lei divina. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XII, §7-8, p. 344. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 268-269. TIERNEY, Brian. Marsilius on Rights. *Journal of the History of Ideas*, v. 52, n. 1, pp. 03-17, 1991.

¹⁹² *Ibidem*. I, I, §6, p. 72. “Premissis itaque Christi, sanctorum atque philosophorum monitis attendens [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 07.

¹⁹³ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. p. 14.

¹⁹⁴ LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. Louvain/Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1970. p. 32.

papal de governar¹⁹⁵. Quanto ao método afirma que o paduano usou no primeiro discurso “demonstrações baseadas na razão humana, com o apoio de Aristóteles, enquanto o segundo discurso “confirma” o primeiro pela autoridade do Novo Testamento”.¹⁹⁶ Assim, razão e revelação estão em completa concordância.

Ainda para corroborar esse argumento, Aznar afirma que a obra tem unidade de significado e arquitetura coerente, e que Marsílio recorreu ao caminho da razão e da revelação¹⁹⁷ como o próprio autor explicou no capítulo I do primeiro discurso:

Assim, de acordo com meu objetivo, dividirei esta obra em três partes. [...] Dividirei cada uma das três partes em capítulos e estes em parágrafos, em maior ou menor quantidade, de acordo com a importância dos aludidos capítulos. Uma vantagem deste procedimento consiste em tornar mais fácil ao leitor desta obra encontrar determinados passos, remetendo-os às partes e aos capítulos anteriores.¹⁹⁸

Por conseguinte, “a razão humana se harmoniza com a autoridade religiosa para demonstrar a unidade do poder e a ausência de poder sacerdotal”¹⁹⁹. Marsílio articulou esses dois tipos de conhecimento não só por ser filósofo, mas também um homem religioso, e, principalmente, para alcançar o objetivo proposto: dar fim a causa singular da discórdia fazendo uso das mesmas fontes usadas pelos bispos de Roma e seus seguidores. Para o paduano “a verdade revelada ratifica a verdade humana exposta na parte I”²⁰⁰. Assim, também de acordo com Scholz, “não há dúvida de que do ponto de vista literário e estilístico, o *Defensor da Paz*, da primeira a última palavra, constitui um todo único, escrito por um único autor [...]”²⁰¹.

Assim, de modo geral, pode-se afirmar que a obra do pensador paduano está organizada em dois eixos principais: sua doutrina política e a discussão da disputa polêmica

¹⁹⁵ GEWIRTH, Alan. Introduction. In: MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992. p. XXI.

¹⁹⁶ *Ibidem*. p. XXI. “[...] demonstrations based on human reason, with support from Aristotle, while the second discourse “confirms” the first by the authority of the New Testament”.

¹⁹⁷ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007. p. 65.

¹⁹⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, I, §8, p. 73-74. “Propositum itaque mihi iam dictum negocium distinguam per tres dictiones. [...] Unamquamque vero harum dictionum per capitula secabo, et capitulum quodlibet dividam in certas partes, plures aut pauciores, secundum capituli quantitatem; eritque dictarum divisionum utilitas una, facilitas inveniendi quesita, in que remittentur lectores huius de dictionibus et capitulis posterioribus ad priora”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 08-09.

¹⁹⁹ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 66.

²⁰⁰ *Ibidem*. p. 68.

²⁰¹ SCHOLZ, Richard. Einleitung (Introdução). In: MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historicis, separatim editi*). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933. p. LII. “Es ist nicht daran zu zweifeln, dass stilistisch, literarisch der *Defensor Pacis* vom ersten bis zum letzten Worte eine Einheit bildet, von einem Autor geschrieben ist, der eben nur Marsilius sein kann”. Cf. LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. p. 34.

de poder entre o papa e o imperador. Mas, que ainda mantém um ponto de intersecção: a defesa da autonomia política, uma autonomia laica para a manutenção da paz.

II.2 As leituras aristotélicas

Para Skinner, o mais importante filósofo político do século XIV a contribuir para que os princípios do aristotelismo se “aclimatassem” na Itália foi Marsílio de Pádua. Suas teses radicais, ou ousadas como afirma, o levaram não só à corte do imperador Luís IV, mas também à excomunhão pelo papa João XXII. O paduano viveu neste contexto de ebulição intelectual e de forte influência aristotélica. Foi condenado justamente por suas fortes críticas ao papado²⁰². No entanto, naquele momento, seus oponentes chamavam a atenção apenas para a extensão dos princípios aristotélicos que em nada se relacionava com o cristianismo. Gregório Piaia afirmou que essa ligação evidente com o Filósofo determinou o desinteresse pelas teorias políticas do primeiro discurso do *Defensor da Paz* ao longo do século XVII e que apenas no século XIX foram redescobertas²⁰³.

Marsílio foi um cristão aristotélico que buscou em seu Mestre secular o caminho para encontrar a solução dos problemas de sua época. Por isso, como afirma Aznar, o paduano não se propôs a escrever um comentário acadêmico sobre a *Política* de Aristóteles, mas sim uma teoria para a realidade política vigente²⁰⁴. Mas, Nederman adverte que muitos dos estudiosos de teoria política, apesar de perceberem essa devoção a Aristóteles como uma qualidade a ser elogiada, mais do que condenada, ainda concluem que o *Defensor da Paz* é um trabalho do aristotelismo medieval considerada a quantidade de citações do Filósofo no primeiro discurso da referida obra do paduano. E afirmam que Marsílio seria apenas mais um representante de uma prática geral dos autores da Idade Média de simplesmente seguir Aristóteles²⁰⁵, limitando a importância política e filosófica do autor paduano.

Jeannine Quillet faz parte dos comentadores de Marsílio que defendem essa posição. Afirma que o paduano fala a linguagem de seu tempo, e sendo essa linguagem aristotélica, o autor não inovou em nada este domínio²⁰⁶:

²⁰² É interessante lembrar que Marsílio foi condenado pelas teses apresentadas no segundo discurso do *Defensor da Paz* que atacam diretamente o poder e os privilégios papais. As críticas mais relevantes do primeiro discurso aparecerão a partir do século XV, em um momento de repúdio à Aristóteles e à própria escolástica.

²⁰³ PIAIA, Gregório. A fortuna do Defensor da Paz. In: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997, pp. 41-59.

²⁰⁴ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 94.

²⁰⁵ NEDERMAN, Cary J. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, p. 29.

²⁰⁶ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970, p. 51.

No caso de uma influência, há pouca dúvida de que o pensamento de Aristóteles tenha desempenhado um papel fundamental na elaboração da doutrina; ela não foi, no entanto, sem ser também um freio, *uma espécie de obstáculo* que tornou mais difícil o acesso a um trabalho que não tenha comparação com o simples Comentário.²⁰⁷

Aristóteles foi a principal autoridade secular de Marsílio, pois apresentava argumentos racionais e demonstráveis. De acordo com Quillet, Marsílio citou a *Política* 90 vezes apenas no primeiro discurso. Não há dúvida de que o paduano seguiu a mesma estrutura silogística do aristotelismo medieval, mais ainda do aristotelismo árabe²⁰⁸ – já que se afastou do tomismo²⁰⁹ –, mas isso não significa que essa foi uma devoção cega, acrítica ou sem frutos, pois Marsílio acreditava continuar a obra do Filósofo de onde ele parou: “O que (Aristóteles) disse nesse capítulo é evidente. Ninguém por si mesmo tem condições de descobrir a maior parte das artes práticas ou teóricas, isto é, especulativas, porque elas só se aprimoram através do auxílio de um precursor, cujos passos são seguidos”²¹⁰.

A esse respeito, Coldren ressalta que as citações de autoridades constituíam uma estratégia retórica em argumentos políticos medievais, o que não deve ser confundido com uma genuína influência filosófica²¹¹. Para ele, a confiança de Marsílio em Aristóteles reflete uma tentativa de calar a oposição afirmando consistência entre a sua obra e as da autoridade incontestável. Assim, ele afirma: “[...] Aristóteles é citado mais de 100 vezes na *Dictio* I, a *Política* tem um lugar de honra. Para Marsílio, Aristóteles é a personificação da razão através da qual ele inicialmente propõe discorrer: ele é divino (*divi*), o mais distinto filósofo (*philosophorum eximius*)”²¹². Mas, salienta que a verdade não era estabelecida

²⁰⁷ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 57. “S’agissant d’une influence, il n’est guère douteux que celle de la pensée d’Aristote ait joué un rôle capital dans l’élaboration de la doctrine ; elle n’a pas été, néanmoins, sans être également un frein, *une sorte d’obstacle* qui a rendu plus difficile l’accès à une oeuvre qui est sans commune mesure avec le simple Commentaire.”

²⁰⁸ Em passagem do *Defensor da Paz* Marsílio elogia a tradução árabe em detrimento da ocidental e faz referência a Averróis. “No entanto, a passagem acima transcrita é mais clara na tradução árabe [...]”. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XI, §3, p. 122. Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the *Defensor Pacis*. pp. 416-417. “[...] was Aristotle, known through the ‘old Latin’ translations, both direct from the Greek, mainly dating from the thirteenth century, and from the Arabic. On one occasion in *Dictio* I the two (from the Greek and from the Arabic) are compared for a passage in the *Methaphysics* [...]” e “Averroes’ *Commentary* is cited once in *Dictio* I, referred to unnamed another time, and probably used a third”. QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. pp. 51-71.

²⁰⁹ Cf. STRAUSS, Leo. Marsilius of Padua. In: MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

²¹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XI, §3, p. 123. “Et quod dicit in hoc capitulo, Aristoteles scilicet, manifestum est. Nullus enim potest invenire per se artes operativas aut considerativas, id est speculativas, in maiori parte, quia non complentur, nisi per iuvamentum prioris ad sequentem”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 56.

²¹¹ COLDREN, Conal. Marsilius of Padua’s Argument from Authority, a survey of its significance in the *Defensor Pacis*. p. 205.

²¹² *Ibidem*. p. 212. “[...] Aristotle is cited well over 100 times in *Dictio* I, The Politics taking pride of place. For Marsilius, Aristotle is the personification of reason through which he initially proposes to argue: he is the divine

independentemente de Marsílio, o paduano cita e afirma Aristóteles como prova, “então, uma vez que Aristóteles tenha dito, existe pouco mais a ser dito (Dictio I.VIII.2)”²¹³. No entanto, aconselha que devemos esperar encontrar importantes discrepâncias entre Aristóteles e o uso que Marsílio faz da voz aristotélica a fim de construir sua doutrina política.

Sobre essa influência Bertelloni afirma que a partir da leitura dos textos aristotélicos, que contribuíram para sistematizar a teoria política medieval, pode-se elencar três elementos teóricos fundamentais. O primeiro tem fundamento ético e foi herdado da filosofia grega: a teleologia dos atos humanos e da doutrina da felicidade como fim último do homem. Como consequência dessa teleologia havia a busca para fundamentar o fim último humano tanto em seu caráter natural como sobrenatural. Isso gerou fortes debates sobre a relação entre os dois fins: qual seria hierarquicamente o último fim, se um exclui o outro, se existe um único fim último do homem: ele seria natural ou sobrenatural? O segundo aspecto trata de um tema político e especificamente medieval: a existência de duas *potestates*, a espiritual e a temporal, bem como sua função de “conduzir o homem a um fim cuja natureza seja análoga a da natureza de cada *potestas*”. E o terceiro refere-se a “necessidade de definir o status ontológico do poder temporal, de determinar sua função e de justificar sua relação com o espiritual” fundamentando o surgimento da ordem política natural que Aristóteles chamou de *polis* e Marsílio de *regnum* ou *civitas*.²¹⁴

A reformulação da política clássica pelos medievais, ainda de acordo com Bertelloni, está relacionada com a reformulação do problema do surgimento e da natureza da *polis*, “[...] a teoria política medieval atribuiu a Aristóteles uma concepção acerca do nascimento desta *civitas* ou Estado que, contudo, introduz na teoria política um novo significado de *civitas*, radicalmente diferente do aristotélico”.²¹⁵ Principalmente a partir de Tomás de Aquino a *civitas* passou a ser entendida por seu caráter natural e com finalidades apenas para este mundo. Mas associado a ela estava o domínio espiritual que visava o fim último do homem²¹⁶. Marsílio não escapou dessa discussão. Assim, a fim de evidenciar as discrepâncias

(*divi*), the most distinguished philosopher (*philosophorum eximius*)). Cf. PREVITÉ-ORTON, C. W. The Authors cited in the Defensor Pacis. pp. 416-418. De acordo com Previté-Orton, a *Política* é citada 81 vezes no Discurso I e 2 vezes no Discurso II; a *Ética* 14 vezes no Discurso I e 5 no Discurso II; a *Retórica* 9 vezes no primeiro e 2 no segundo; a *Física* 5 vezes no primeiro e 3 no segundo; a *Metafísica* 6 vezes no Discurso I e 1 no Discurso II. Outras obras do Filósofo são citadas apenas uma vez.

²¹³ COLDREN, Conal. Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the Defensor Pacis. p. 212. “Thus, once Aristotle has spoken there is little more to be said (Dictio I.viii.2)”.

²¹⁴ BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. In: ARNAS, Pedro Roche (ed.). *El pensamiento político en la edad medi.* Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 07-08.

²¹⁵ *Idem*. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, pp. 01-29, jul.-dez. 2005. p. 04.

²¹⁶ *Idem*. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. p. 09.

entre o pensador e sua fonte, bem como atentar para os pontos em concordância e compreender sua teoria política, passaremos à análise de conceitos importantes presentes na principal obra do paduano e que apresentam evidente influência aristotélica.

A relação do *Defensor da Paz* com a *Política* e a *Ética* é percebida nitidamente devido, como já foi explicitado, às inúmeras citações dessas obras no primeiro discurso, excetuando-se os capítulos VI e XVII. Foi a partir desses tratados de Aristóteles que Marsílio explicou a origem e evolução da cidade, bem como definiu quem era o cidadão. O entendimento desses conceitos será importante para a compreensão da concepção de poder, bem como sua origem.

Uma importante convergência entre Marsílio e Aristóteles está relacionada à finalidade da cidade: alcançar o bem último. Esse ‘bem último’ foi apresentado e discutido pelo Filósofo em sua *Ética a Nicômaco*. Ele afirmou que “[...] toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas”²¹⁷. Para ele o fim último de todas as coisas teria que ser um bem, o bem mais excelente²¹⁸ por este ser completo²¹⁹.

É a vida na comunidade perfeita que dá aos homens tudo o que é necessário para viver bem. O paduano afirmou que o viver e o viver bem eram convenientes aos homens sob dois aspectos: o temporal e o espiritual. Mas que só trataria do terreno, já que sobre o celestial não há como comprovar sua existência. Deste modo, entendeu que a *civitas* teve sua origem na associação entre os seres humanos e para explicar sua evolução recorreu ao Filósofo²²⁰ afirmando que a primeira, e mais espontânea, associação aconteceu entre o homem e a mulher, e,

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. Esta foi a primeira comunidade que existiu conforme se lê no livro acima referido.²²¹

²¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru/SP: EDIPRO, 2007. Livro I, 1, p. 37.

²¹⁸ *Ibidem*. Livro I, 2, p. 38.

²¹⁹ *Ibidem*. Livro I, 7, p. 48.

²²⁰ Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ícone, 2007, pp. 13-16.

²²¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, III, §3, p. 79. “Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinationes, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domus, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicina; et hec fuit prima communitas, sicut scribitur etiam ubi supra”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 13-14.

O “livro acima” ao qual a citação se refere é o primeiro livro da *Política* de Aristóteles, no qual o Estagirita afirmou que “[...] toda cidade é uma espécie de associação, e que toda associação se forma almejando algum bem [...]”²²², testemunhando a favor do paduano. No entanto, apesar de Marsílio apresentar a confirmação de Aristóteles a respeito da origem e formação da sociedade civil, se confrontarmos o seu texto com o do Filósofo, perceberemos uma divergência quanto ao estabelecimento da primeira comunidade. Enquanto Marsílio afirmou que a aldeia ou povoado foi a primeira comunidade, para Aristóteles

Essa dupla união do homem com a mulher, do senhor com o escravo, constitui a família. [...] Assim, naturalmente, a primeira sociedade constituída para prover as necessidades cotidianas é a família, formada por aqueles que Carondas chama de “parceiros de pão” e que Epimênides de Creta denomina “parceiros de comer”.²²³

Então, a partir da associação de muitas famílias forma-se o pequeno burgo, que representa a primeira sociedade em vista da utilidade pública. Já a sociedade constituída por diversos burgos forma uma cidade completa que tem todos os meios de se abastecer por si e que atingiu o fim a que se propôs: “originada pela necessidade de viver, ela subsiste para a vida feliz”²²⁴.

Sendo assim, mesmo Marsílio tendo o ponto de partida semelhante ao de Aristóteles, é importante notar que acabam por trilhar caminhos argumentativos diferentes. Uma primeira questão a ser ressaltada é que Aristóteles considerou a família como a primeira comunidade. Para ele a família é composta por partes primitivas e indivisíveis que são o senhor e o escravo, o marido e a mulher, o pai e os filhos. Essas relações privadas na casa se dão a partir do domínio pela força do homem mais velho, de acordo com as necessidades da vida e da conservação do indivíduo. Enquanto na *polis*, o domínio do cidadão se deu pelo direito e pela razão, ao passo que eram relações públicas.

Assim,

De acordo com Aristóteles, a família, a aldeia e a *polis* são todos tipos de comunidade (*koinonia*), cada um com seus próprios princípios adequados de operação, uma vez que cada um tem seu próprio *telos* especial ou propósitos. A família existe para segurança econômica, a aldeia para a defesa e troca, e a *polis* para o aperfeiçoamento moral e intelectual e realização dos cidadãos. As várias comunidades são organizadas em uma hierarquia definida de acordo com seus fins, de modo que a *polis* pode ser dita como sendo a superior (ou mais perfeita) comunidade em comparação com a família.²²⁵

²²² ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ícone, 2007, p. 13.

²²³ *Ibidem*. p. 15.

²²⁴ *Ibidem*. p. 15.

²²⁵ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 32. “According to Aristotle, the household, the village, and the *polis* are all types of community (*koinonia*), each with its own appropriate principles of operation, since each one has its own special *telos* or purpose. The household exists for economic security, the village for defense and exchange, and the *polis* for the intellectual and moral improvement and fulfillment of citizens. The various communities are organized in

Tomando a família como ponto inicial da análise, duas principais questões podem ser levantadas para diferenciar o entendimento de Marsílio e de Aristóteles em relação a esse conceito. A primeira e mais evidente questão está relacionada à justiça civil e o pai de família, e a segunda refere-se ao tipo de atividade executada para suprir as necessidades humanas diárias.

No capítulo III da primeira parte do *Defensor da Paz*, Marsílio discutiu sobre a origem da sociedade civil, bem como sua evolução. Ao afirmar que a primeira comunidade civil foi a aldeia tratou de diferenciá-la da família, então apresentada como a primeira associação entre os seres humanos. Essa diferença pautou-se na justiça civil ou na aplicação de regras sociais.

Marsílio afirmou que durante o tempo em que as pessoas viveram em uma só casa, todos os seus atos foram regulados pelo homem mais velho, por este ser considerado o melhor juiz²²⁶. No entanto, dado que a família encontra-se no âmbito privado, “[...] ao pai de família desta única residência era lícito absolver ou castigar as injustiças domésticas, segundo sua própria vontade e beneplácito”²²⁷. Assim, o pai poderia julgar seu filho conforme sua autoridade arbitrária, como fez Adão ao julgar Caim. Porém, para evitar os conflitos entre os vizinhos da aldeia, primeira comunidade, foi necessário estabelecer uma reparação equitativa, pois o “ancião” não poderia mais agir de forma arbitrária, “[...] na condição de chefe da primeira comunidade ou aldeia, [...] era de sua competência determinar para os habitantes do povoado o que era justo e útil, segundo uma lei quase natural e um ordenamento racional”²²⁸.

Para o paduano, o corpo civil era formado a partir da associação do homem e da mulher e essa combinação resultou simplesmente na procriação, não na formação de uma comunidade. Marsílio também não incluiu os escravos e servos na família, como fez Aristóteles, para ele as relações na casa eram apenas de parentesco, ou como afirma Nederman, de casamento e nascimento²²⁹. Fica então evidente que o que caracterizou a comunidade civil foi o uso de regras estabelecidas racionalmente e convenientemente a toda coletividade, dado seu caráter público. Enquanto na família, Marsílio afirmou que,

a definite hierarchy according to the ends, so that the *polis* may be said to be a superior (or more perfected) community in comparison with the household.”

²²⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, III, §4, p. 79. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 14.

²²⁷ *Ibidem*. I, III, §4, p. 79. “Quoniam etsi patrifamilie domus unice licuerit remittere vel punire domesticas iniurias iuxta ipsius votum et beneplacitum omnimode”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 14.

²²⁸ *Ibidem*. I, III, §4, p. 79. “[...] non tamen illi sic licuisset presidenti prime communitati vocate vico. In hac enim oportuit seniores disponere iusta et conferencia racionabili aliqua ordinatione vel lege quasi naturali [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 14.

²²⁹ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 33.

“indiscutivelmente, não há justiça civil quando um pai tem de julgar seu filho”²³⁰, já que a vontade particular e arbitrária deste era a regra superior.

A segunda questão relaciona-se com a primeira pela ‘vontade particular’. No capítulo V do *Defensor da Paz*, ainda no primeiro discurso, Marsílio apresentou e diferenciou os tipos de atividades ou paixões humanas. Ele afirmou que algumas dessas atividades ou paixões “provêm de causas naturais sem ocorrer à intervenção da inteligência, pois acontecem através de diversificação dos elementos constituintes do nosso corpo, face à sua própria composição”²³¹. Este seria o caso da nutrição e da reprodução, bem como das atividades produzidas por elas. Seriam as ações humanas instintivas para a sobrevivência.

Mas existem outras atividades ou paixões que o paduano afirmara ser “geradas em nós e por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva”²³². Essas ações podem ser denominadas imanentes ou transitivas. As atividades imanentes referem-se aos pensamentos, vontades ou inclinações “porque não passam de um agente para o outro e porque não são realizadas por algum dos órgãos externos ou pelos membros locomotores”²³³. Já as ações transitivas são forças que agem conforme o lugar e que “podem ser realizadas neste mundo em proveito ou em detrimento ou prejuízo de outrem, por quem as pratica [...]”²³⁴.

Assim, se a família, de acordo com Aristóteles, foi constituída naturalmente para prover as necessidades cotidianas, principalmente de alimentação, para Marsílio essa não é necessariamente uma associação racional, já que foi instituída para a sobrevivência e é guiada pelas vontades arbitrárias do pai, chefe de família. Bertelloni afirmou que, para o paduano,

[...] enquanto as comunidades anteriores a *civitas* apenas satisfazem o viver próprio de bestas e escravos, o bem viver equivale a uma vida propriamente humana na comunidade política, esta dota o homem do necessário para sua realização plena em todas as suas dimensões, ocupando-se inclusive das artes liberais, culminação da vida humana.²³⁵

Para Marsílio, a racionalidade e o estabelecimento de regras para regular todas as ações humanas produzidas pela inteligência e pela vontade são algumas das características

²³⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. p.80. “Nom enim patris ad filium est proprie civile iustum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 15.

²³¹ *Ibidem*. I, V, §4, p. 88. “[...] proveniunt a causis naturalibus preter cognitionem, quales fiunt per elementorum contrarietatem, nostra componencium corpora, propter ipsorum permixtionem”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 22.

²³² *Ibidem*. I, V, §4, p. 88. “Alie vero sunt acciones et passioness a nobis vel in nobis per virtutes nostras cognoscentes et appetentes”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 22.

²³³ *Ibidem*. p. 88. “[...] ut quia non transeunt in aliud subiectum a faciente, nec exercentur per aliquod exteriorum organorum seu membrorum motorum secundum locum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 22.

²³⁴ *Ibidem*. p. 89. “[...] et qui possibiles sunt fieri ad commodum vel incommodum seu iniuriam alterius a faciente pro statu presentis seculi [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 23-24.

²³⁵ BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. pp. 13-14.

essenciais da *civitas*, “[...] porque seus habitantes não vivem da mesma maneira que os animais ou servos [...]”²³⁶. A questão da racionalidade, prezada pelo paduano, nos remete a um outro ponto de divergência entre o discípulo e o mestre: o caráter natural da *polis*. A *polis* aristotélica é a cidade completa, que possui todos os meios para se abastecer por si mesma, atingindo seu fim, a vida feliz. Por isso o Estagirita afirmou que foi esta “a razão pela qual toda a cidade se integra na natureza, visto que a própria natureza foi quem formou as primeiras sociedades; ora, a natureza era a finalidade de tais sociedades; e a natureza é o real fim de todas as coisas”²³⁷. Sendo, então, a natureza o início e o fim de todas as coisas, a cidade faz parte da natureza e o homem é entendido por Aristóteles como um animal político destinado naturalmente a viver em sociedade²³⁸.

O que distingue o homem dos outros animais, segundo o Estagirita, é a sua capacidade de discernir o bem do mal, o justo do injusto. Por meio da palavra é capaz de compreender o que lhe é útil ou prejudicial. Assim, para que a justiça seja aplicada, “[...] a natureza compele todos os homens a se associarem”, pois um homem isolado se torna o mais cruel e feroz de todos os seres vivos.²³⁹

Já para o Marsílio, “[...] os homens que não se acham acometidos por qualquer doença ou por um outro empecilho buscam naturalmente obter a vida suficiente e da mesma forma evitam e fogem igualmente do que os prejudica”²⁴⁰. Para ele o homem não tende naturalmente para a vida em comunidade, mas tende sim a suficiência da vida, ou como aponta Bertelloni, a *conservatio sui*²⁴¹.

É pela própria conservação que os homens se reúnem, por isso Marsílio explica:

[...] o homem vem a este mundo nu e inerte, sendo afetado e sofrendo as influências da atmosfera e de outros elementos da natureza, de conformidade com o que ensina a ciência das coisas naturais. Por isso, a conveniência de se conhecer igualmente os diferentes meios e recursos para enfrentar os elementos adversos e superar os males que os mesmos porventura possam causar. Ora, esses meios de resistência comum só poderão vir a ser obtidos e operacionalizados mediante a cooperação, a união entre o maior número de pessoas que se reúnem e se auxiliam mutuamente. Por conseguinte, sempre é oportuno que os indivíduos se associem de modo a poder

²³⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, IV, §1, p. 82. “[...] quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi [...]”. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor Pacis*. p. 16.

²³⁷ ARISTÓTELES. *A Política*. p. 15.

²³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Op. cit.* p. 16.

²³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Op. cit.* p. 17.

²⁴⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, IV, §2, pp. 82-83. “[...] homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare [...]”. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* p. 17.

²⁴¹ BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. p. 22.

tirar proveito das habilidades pessoais de cada um e a evitar os prejuízos causados pelos fatores que lhes são adversos.²⁴²

Nota-se aqui as palavras “conveniência” e “oportuno”. A *civitas* surgiu quando a experiência do homem aumentou e as regras ou maneiras de viver foram consolidadas, resultando na distinção entre as partes da cidade em relação às comunidades anteriores, formando claramente os grupos sociais²⁴³. Assim, a cidade marsiliana é uma criação eventual da vontade humana, entendida como uma descoberta da experiência e instituída pela razão em resposta às necessidades humanas.

Para Marsílio, a *civitas* é construída da razão humana. Ela é desejada pelos homens por sua conveniência, mas precisa ser engendrada pela razão. Enquanto Aristóteles afirmou a necessidade da vida em sociedade para os homens; o paduano concebeu a cidade como a comunidade política constituída por um grupo de homens que necessitavam uns dos outros e que queriam se reunir. Reunir-se para alcançar sua finalidade última. A cidade ou comunidade política devia se organizar em função do viver bem²⁴⁴.

Para Bertelloni, o paduano se manteve fiel ao discurso do Filósofo para explicar o surgimento da *civitas* como um processo de evolução e crescimento dos vínculos humanos da casa à *civitas*, mas para explicar a passagem das comunidades mais simples à mais complexa e perfeita, abandonou o princípio aristotélico do homem político por natureza²⁴⁵, pois para Marsílio essa evolução aconteceria por conveniência e não pela natureza. Assim, de acordo com Nederman,

Mais perturbador, talvez, seja sua recusa em repetir a máxima do aristotelismo medieval em que os humanos são criaturas “políticas” ou “políticas e sociais”. [...] Ao contrário, Marsílio é muito mais prudente. Ele cita Aristóteles apenas no sentido de que “existe um impulso humano natural para a comunidade e sua espécie”. [...] Marsílio simplesmente interpreta esse “impulso natural” como uma consequência do desejo humano pela vida suficiente [...] na medida em que através de tal associação eles possam atingir essa suficiência.²⁴⁶

²⁴² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, IV, §3, pp. 83-84. “[...] quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 18.

²⁴³ *Ibidem*. I, III, §5, p. 81. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 13.

²⁴⁴ Cf. PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989.

²⁴⁵ BERTELLONI, Francisco. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. p. 20.

²⁴⁶ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 30. “Most disturbing, perhaps, is his refusal to repeat the standard dictum of the medieval Aristotelian that humans are “political” or “social and political” creatures. [...] By contrast, Marsiglio is far more circumspect. He quotes Aristotle only to the effect that “there is a natural human impulse toward a community of this sort”. [...] Marsiglio simply interprets this “natural impulse” as the consequence of man's desire for “sufficiency of life ... inasmuch as through such association they can attain this sufficiency [...]”.

Além do uso frequente da *Política* e da *Ética*, outras obras de Aristóteles são referenciadas pelos pensadores medievais, como a *Física* e *Metafísica*, principalmente para distinguir os diversos sentidos de ‘causa’ segundo o Estagirita. De acordo com Nederman, esta era uma estratégia amplamente adotada pelos autores do medievo de adaptar os escritos especulativos ou naturais do Filósofo para resolver problemas políticos. Isso ocorria quando os tratados políticos de Aristóteles não respondiam aos problemas da sociedade medieval.²⁴⁷

Devido a essa prática consagrada entre os pensadores medievais, Nederman afirma ainda que pode-se fazer referência a três importantes contribuições teóricas do uso dessas outras obras do Filósofo nos textos medievais: (1) o estabelecimento de um princípio de limitação do poder de taxaço do governo, cujo autores ora defendiam esse direito estabelecendo sua demarcação ora o apresentavam como abusivo e por isso um pecado; (2) a introdução de uma ordem única das formas de jurisdição inferior e superior para organizar e manter a estrutura política medieval, comparando o reino ao animal, cujas partes são constituídas de acordo com suas função, determinam um órgão central que tem autoridade sobre os demais; e (3) a descoberta de técnicas comparativas para a análise das nações-estado dada a variedade de sistemas políticos formados neste período na Europa²⁴⁸.

Marsílio de Pádua foi um desses pensadores a utilizar a Filosofia Natural de Aristóteles para explicar a finalidade dos grupos sociais, a unidade numérica do governo em qualquer sociedade e também explicitar o objetivo do *Defensor da Paz*: revelar a causa singular da discórdia. Ele ainda tratou da hierarquia do poder coercivo e, de modo complementar a sua argumentação, da taxaço do clero e pelo clero. O paduano afirmou que o Filósofo, em sua obra *Metafísica*, identificara as causas primeiras de sua época e retomara a problemática do conhecimento, preocupando-se em definir a ciência como conhecimento verdadeiro, capaz de superar os enganos da opinião e de compreender a natureza do devir. Assim, de acordo com Bertelloni,

Entre os textos políticos da época, o *Defensor Pacis* (1324) de Marsílio de Pádua é o que melhor expõe um programa científico. Inspirado no programa científico aristotélico, seu propósito é ler os fenômenos políticos em termos de causalidade e resolver as relações entre esses fenômenos como relações causais. O conhecimento, segundo Marsílio, é um acesso programático às *causas dos fenômenos*. Por isso, o avanço discursivo do tratado, de cada momento conceitual ao seguinte, só se concretiza quando já foi aferida a causa que explica cada momento do discurso.²⁴⁹

²⁴⁷ NEDERMAN, Cary J. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. p. 33.

²⁴⁸ *Ibidem*. p.32.

²⁴⁹ BERTELLONI, Francisco. Quando a política começa a ser ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV). *Analytica*, v. 9, n. 1, pp. 13-38, 2005. p. 14.

As causas aristotélicas foram entendidas em quatro sentidos: a) causa formal seria a substância e essência das coisas, b) causa material, que, como o próprio nome diz, seria a matéria e o substrato, c) causa eficiente, representaria o princípio do movimento, e d) causa final, seria o fim e o bem, o fim da geração e de todo movimento²⁵⁰. E Marsílio fez a correspondência dessas causas com as questões correntes de seu momento histórico. De acordo com o que defendia em seu tratado político, a causa formal fora representada pelos hábitos da mente, a causa material pela humanidade, a causa eficiente fora apresentada como o legislador humano, e em raríssimas vezes o próprio Deus, e a causa final fora retratada pela paz, necessária à natureza humana²⁵¹, acrescentou a estas a causa singular da discórdia – apresentada no capítulo anterior. Sendo essa causa inimiga da paz, Marsílio organizou seus argumentos de modo que pudesse destituir todo o poder adquirido pelo papado ao longo da história. Para isso, vai defender a existência de um único poder na sociedade medieval. Os capítulos XV e XVII da primeira parte do *Defensor da Paz* são fundamentais para compreender a argumentação marsiliana em relação à unidade de poder.

Conforme já apresentamos, Marsílio afirmara que os homens se associavam pela conveniência em obter a *conservatio sui*. A cidade, então, agrupava homens que tinham necessidade uns dos outros e que queriam reunir os meios que individualmente lhes faltariam para viver de maneira satisfatória. E, como aponta Pacaut, não se tratava de uma comunidade de aspirações morais, mas de interesses materiais. Portanto, sua organização não estava estabelecida sobre fundamentos metafísicos ou teológicos, agregada a um sistema mais vasto; tratava-se, antes, de uma associação racional, comparada pelo autor a um organismo vivo, inerente à natureza dos homens vivendo em sociedade²⁵².

Assim, devido a sua formação em medicina, Marsílio estava familiarizado com a Filosofia Natural de Aristóteles e, por isso, a utilizava a partir de uma leitura médica, buscando estabelecer as causas para prescrever o melhor remédio às ‘doenças’ sociais de sua época. Por isso, a partir dessa referência afirmara que as cidades e seus grupos sociais – estabelecidos pela razão – se assemelhavam a um organismo vivo e tinham suas partes formadas de acordo com sua natureza. Assim,

Com vista a mostrar essa adequação, [...] como o faz Aristóteles na obra intitulada *Sobre as partes dos animais*, [...] e também Galeno em seu tratado *Sobre a origem dos animais*, [...], defendemos a opinião, segundo a qual, através de determinado

²⁵⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. Tradução e comentários de Giovanni Reale. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v.2, p. 15.

²⁵¹ Sobre o uso da teoria das causas aplicada por Marsílio cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulos VI, VII e XV.

²⁵² PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989. p.164. Cf. CESAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*.

princípio ou causa motora – sendo ela a forma da matéria e dela estando separada, ou algo tendo a força geradora para produzir um organismo vivo – primeiramente, de conformidade com o tempo e a natureza, é formada uma parte do organismo vivo e nesta parte, uma força ou poder natural simultaneamente a um calor que age como princípio ativo. Esta força e este calor, afirmamos, tem uma causalidade universal ativa destinada a formar e a distinguir cada uma das outras partes do organismo vivo.²⁵³

Nessa obra o Filósofo afirmou que sendo o animal constituído de várias partes, com funções próprias, seria necessário que houvesse um órgão central de autoridade no corpo para que este vivesse em harmonia. Esse órgão central era, para o paduano, o coração, considerado a causa motora e universal, destinada a formar e a distinguir as partes do todo. Enquanto nos animais essa causa seria o coração, analogamente, na cidade essa causa corresponderia ao governo.²⁵⁴ Marsílio afirmou que do mesmo modo que o coração tem duas forças ou calores que o levam a cumprir sua finalidade, o governo – sendo o coração da cidade – também as têm. A *pars principans* tem sua força universal na lei, que o regula, e seu poder ativo seria “[...] a autoridade para julgar, ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e ao justo para a cidade”²⁵⁵.

Por isso, tendo o governo por finalidade conservar a cidade, foi considerado por Marsílio, e corroborado por Aristóteles, como o ofício mais importante para a comunidade civil. Pois “[...] se não houver governo, a comunidade civil não tem como sobreviver ou pelo menos se manter durante um espaço de tempo mais longo [...]”²⁵⁶. Neste ponto uma importante questão parece se colocar a Marsílio: sendo a cidade construída da razão humana para sua conveniência, pode o poder ter sua origem em Deus?

O paduano resolvera essa questão afirmando existir duas causas que atuaram na instituição do governo. Uma que pode ser comprovada e compreendida pela inteligência, enquanto a outra não seria passível de demonstração racional.

²⁵³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XV, §5, p. 155. “Ad quam siquidem describendam proporcionem, ex qua patebit amplius efficiencia et determinacio parcium civitatis, suscipiemus cum Aristotele in 16º ao De Animalibus, et a Galieno in suo quodam libro, quem vocavit De Zogonia, cum reli quis quoque magia expertis posteriorum, a principio quodam seu causa movente aliqua, sit illud forma materie aut separata vel alterum quiddam virtutem habens generativam animalis et parcium eius, formari e primum tempore atque natura partem quandam organicam animalis ipsius, et in ipsa virtutem seu potenciam naturalem cum calore aliquo, tamquani activo principio, virtutem inquam et cal orem universales activa causalitate ad formandum et distinguendum unamquamque reliquarum parcium animalis”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 87-88.

²⁵⁴ *Ibidem*. *Op. cit.* I, XV, §5-7. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 87-91. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XVII. Cf. NEDERMAN, Cary J. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. pp. 34-37.

²⁵⁵ *Ibidem*. I, XV, §6, p. 156. “[...] auctoritas iudicandi, precipiendi et exequendi sentencias conferencium et iustorum civilium [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 89.

²⁵⁶ *Ibidem*. I, XV, §6, p. 156. “Sed sine principatus inexistencia civilis communitas manere aut diu manere non potest [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 89.

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.

Foi desta maneira que o livre-arbítrio divino estabeleceu o governo do povo israelita na pessoa de Moisés e de certos juízes que o sucederam e o sacerdócio, na pessoa de Aarão e de seus descendentes.²⁵⁷

A instituição do poder pela vontade divina ocorreu em casos excepcionais e não pode ser comprovada racionalmente, apenas percebida pelos homens conforme os relatos no Antigo Testamento. Deus, enquanto causa imediata de todo poder, evidenciou sua vontade aos homens. Mas, como afirmou Marsílio, por algum motivo – cuja racionalidade divina não pode ser compreendida pela humanidade – Ele não procedera mais desta maneira. Então, a partir do Novo Testamento, a questão da origem do poder civil passa a ser fundamentada na seguinte passagem da Epístola aos Romanos: “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus”²⁵⁸.

Frente a uma nova postura em relação às Sagradas Escrituras, Marsílio fez uma leitura literal do Novo Testamento e entendeu que a partir daí Deus passou a ser a causa remota de todo poder e a razão humana a sua causa imediata. Deste modo, o governo que fora estabelecido imediatamente pela razão não ocorreria pelo conhecimento evidente da vontade divina, e poderia ser comprovado pela inteligência. Para justificar essa dupla causalidade Marsílio afirmou: “[...] Deus não age sempre de modo imediato, na maior parte dos casos e por quase por toda parte, Ele estabelece os governos por meio da razão humana, à qual conferiu liberdade para efetivar tal instituição”²⁵⁹.

Ao estabelecer Deus como causa remota do poder civil o paduano resolveu dois problemas. O primeiro em relação a sua fé, pois não negou que em última instância “todo poder vem de Deus”. E segundo não entrou em conflito com a sua teoria sobre a origem racional e conveniente da cidade, pois, deste modo, não negou a autonomia da ação humana: Deus deu liberdade aos homens para efetivar ou não tal instituição, sendo esta uma decisão racional que visava à manutenção da cidade e à própria vida suficiente da humanidade. Assim, todo poder era de origem humana, sendo que seu depositário não dispunha dele por

²⁵⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, IX, §2, pp. 107-108. “Hic autem modus seu accio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et relique partes civitatis, precipue sacerdocium, fuit divina voluntas, immediate hoc precipiens alicuius singularis creature oraculo determinato aut per se solam immediate fortassis; quo modo principatum Israelitici populi in personam Moysi et quorundam aliorum iudicum post ipsum, sacerdocium quoque in personam Aaron et ipsius successorum instituit”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 39-40.

²⁵⁸ Rm 13, 1. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

²⁵⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, IX, §2, p. 108. “[...] quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 40.

princípios naturais; na realidade, toda autoridade era constituída: ela dependia do legislador e era legítima na medida em que agia conforme as regras impostas por ele.²⁶⁰

Definida a origem racional do poder civil, o pensador paduano se dedicou à defesa da existência de um único poder, o civil. Marsílio iniciou o capítulo XVII da primeira parte do *Defensor da Paz* apresentando a tese de que numa única cidade ou reino deveria haver apenas um único principado. Marsílio entendia essa unidade de governo não em relação ao número efetivo de pessoas, mas sim na unidade da ação ou atividade governamental. Deste modo, independe a quantidade numérica de pessoas, uma ou muitas, já que a unidade se mantém na função do governo. Mas, como afirmou o paduano, “se houver muitos em número ou espécie, tal como isto parece convir às grandes cidades, e em particular a um reino [...] aí deve haver então um supremo governante, a quem os demais estejam subordinados e por quem sejam dirigidos [...]”.²⁶¹ Esse governo supremo devia ser estabelecido a fim de manter a organização civil, pois a pluralidade de governo seria prejudicial à cidade ou reino.

Sendo assim, ele afirmou que se em uma cidade ou reino tivessem dois ou mais governantes com a mesma hierarquia haveria desordem social, pois essa pluralidade causaria maus julgamentos, estabeleceria preceitos deficitários em relação ao justo, e, além de não almejar o bem comum, os cidadãos não saberiam a quem obedecer caso as leis estabelecidas pelos governantes fossem contrárias. Logo, a existência de muitos príncipes levaria a cidade ou reino à luta, à divisão e finalmente a sua destruição, pois estes príncipes lutariam entre si e contra seus súditos.

Por isso a necessidade da hierarquia entre os poderes. Marsílio declarou que para que uma cidade fosse bem ordenada e alcançasse seu fim seria necessário ter um órgão regulador: o governo supremo. Esse poder deveria ser único em quantidade, um poder superior para guiar e organizar os inferiores; sendo exercido no controle racional das leis para proporcionar e suprir a suficiência e a autonomia do reino ou da sociedade civil, evitando o conflito e a guerra entre os indivíduos.²⁶²

Preocupado com seus opositores, Marsílio alegou que essa unidade não era natural, pois uma cidade ou reino só poderiam ser considerados unos em razão da própria unidade

²⁶⁰ Cf. CUE, Juan Ramón García. Teoría da la ley e de la soberanía popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 43, pp. 107-148, 1985. “En efecto, Marsilio participa plenamente de la idea medieval de que la fuente primera de toda autoridad es Dios, siendo su intermediario el pueblo, el cual delega en una parte del mismo tanto su función legislativa como electiva”. p. 134.

²⁶¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XVII, §1, p. 181. “[...] aut si plures numero vel specie, sicut in magnis civitatibus expedire videtur et maxime in regno sumpto secundum primam significacionem, oportet inter ipsos unicum numero esse supremum omnium, ad quem et per quem reliqui reducantur et regulentur [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 112-113.

²⁶² Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XV, pp. 152-161. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 84-94.

governamental, pela qual os demais grupos sociais são também estabelecidos²⁶³. Sendo assim, conforme afirma Aznar, essa unidade seria política, pois está fundada sobre a vontade soberana da comunidade e, sendo essa a unidade originária, é “dela que nasce a unidade de governo, que é a unidade judicial e executiva”²⁶⁴.

Deste modo, fica evidente que para o paduano a pluralidade é “supérflua e desnecessária”²⁶⁵, dado que um único principado governaria melhor a comunidade civil. Mas é importante ressaltar que a crítica à referida pluralidade de governo remete ao clero que, a época de Marsílio, tem interferido nos assuntos civis e se apoderado da jurisdição temporal. Razão pela qual o autor deixou claro que esta unidade não é requerida para os demais grupos, pois poderiam achar que teriam direito ao poder coercivo²⁶⁶. Por isso, retomando os argumentos de Aristóteles, o pensador paduano afirmou que uma cidade bem organizada deve ser idêntica a um organismo vivo composto de um único primeiro princípio que o dirige e move²⁶⁷. Assim, a unidade numérica da cidade ou reino tratava-se efetivamente de uma unidade de ordem, não de uma unidade absoluta.

Por isso, o paduano conclui que

[...] nenhum indivíduo singularmente considerado, pouco importa sua dignidade ou estado, tampouco qualquer grupo social, tem competência para exercer o governo ou uma jurisdição coerciva sobre quem quer que seja aqui neste mundo, a menos que a autoridade para tanto lhe tenha sido conferida imediatamente pelo legislador humano ou pelo Legislador Divino.²⁶⁸

Marsílio de Pádua defendeu a supremacia do poder temporal, bem como a existência deste como o único poder, seria uma *reductio ad unum* a favor de um governo desvinculado da igreja. O espiritual detinha, na visão do paduano, apenas um domínio restrito, com o objetivo único de controlar as paixões humanas²⁶⁹. O fato de o império pagar o dízimo ou ainda de o imperador ser coroado pelo bispo de Roma, eram apenas conveniências estabelecidas ao longo da história, não representavam assim, para Marsílio, nenhum caráter de superioridade ou primazia. Jeannine Quillet afirma que

²⁶³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XVII, §11, p. 188. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 119-120.

²⁶⁴ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 172.

²⁶⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XVII, §6, p. 185. “[...] artem ociosum atque superfluum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 116.

²⁶⁶ *Ibidem.* I, XVII, §2, p. 182. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 113. Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* pp. 167-193.

²⁶⁷ *Ibidem.* I, XVII, §8, p. 186. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 117.

²⁶⁸ *Ibidem.* I, XVII, §13, p. 189. “[...] nulli persone singulari, cuiuscumque dignitatis aut status existat, neque collegio cuipiam convenire principatum seu iurisdiccione aliquam cuiusquam in hoc seculo coactivam, nisi per legislatorem divinum aut humanum immediate sibi tradita fuerit auctoritas ista”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 120.

²⁶⁹ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XVII e II, IV-V. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.*

Esta conclusão é dirigida, sem dúvida, contra qualquer tentativa de ingerência do clero e do papado nos assuntos temporais. A autoridade política é una e indivisível: como tal, é a melhor garantia de paz. Vemos que este capítulo, teórico na aparência, é na realidade profundamente polêmico. É baseado nestas *demonstrações* que Marsílio vai desmontar, no *Segundo Discurso*, o *sofisma* da plenitude de poder pontifícia e os abusos que disso resultam. O *Defensor Minor* insiste igualmente sobre a necessidade de unidade e unicidade do governo.²⁷⁰

Foi, pois, nesse capítulo XVII, que o paduano deu os primeiros indícios de seu polêmico entendimento sobre a existência de um poder civil único e pleno, possibilitando a conclusão, no segundo discurso, de que a esfera espiritual não passa de um domínio moral sem poder de coerção sobre nenhum indivíduo. A fim de ilustrar o argumento do paduano a respeito da legitimidade do governo através da eleição, recorreremos a seu opúsculo *Sobre a Translação do Império*. Marsílio inicia o texto apresentando as diferenças em relação ao *Defensor da Paz*:

No *Defensor da Paz* discorremos a respeito da instituição do principado dos Romanos e de qualquer outro principado, de uma nova transferência ou outra mudança referente ao mesmo, bem como tratamos da maneira e por intermédio de quem, isto pode vir a ser feito, conforme a razão e o direito. Agora, nestas páginas, recorrendo às crônicas e histórias, queremos criticar acuradamente a obra intitulada *Translação da sé imperial*, escrita pelo venerável Landolfo Colona, sátrapa romano, porque divergimos da sua opinião, expressa em certas passagens da mesma, e especialmente pelo fato de aí ter lesado os direitos do Império, fundamentado apenas em seu ponto de vista, sem, no entanto, ter apresentado uma comprovação suficiente.²⁷¹

Nota-se aqui que o próprio autor afirmou ter tratado da instituição não só de Roma, mas de qualquer principado, o que corrobora o fato de ter usado a Itália como seu principal exemplo retórico no *Defensor da Paz*. Além disso, há uma mudança clara no método. Se antes recorreu à razão e ao direito, agora fez uso das crônicas e histórias que considerou fidedignas.

²⁷⁰ MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. p. 163, nota 29. “Cette conclusion est dirigée, sans aucun doute, contre toute tentative d'ingérence des clercs et de la papauté dans les affaires temporelles. L'autorité politique est unique et indivisible: comme telle, elle est le meilleur garant de la paix. On voit que ce chapitre, théorique en apparence, est en réalité profondément polémique. C'est en s'appuyant sur ces *démonstrations* que Marsile va battre en brèche, dans la *Seconde Dictio*, le *sophisme* de la plénitude de puissance pontificale et les abus qui en ont résultés. Le *Defensor Minor* insistera également sur la nécessité de l'unité et de l'unicité du gouvernement”. Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 174.

²⁷¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Sobre a Translação do Império*. Introdução e tradução de José Antônio C. R. de Souza. In: *Veritas*, v.43, n° 3, Porto Alegre: 1998. Capítulo Primeiro, p. 704. “Quoniam in eo quem *Defensorem pacis* habemus, tractatum fecimus de Romani & cuiuslibet alterius principatus institutione, noua translatione, ac alia quauis circa principatum mutatione : diximusque per quem, & quomodo secundum rationem seu de iure sieri debet, & potest : nunc autem in his perstringere volumus sermonem de sedis imperialis translatione, collectum diligenter ex Chronicis historiis quibusdam per venerabilem Landulphum de Columna Romanum Satrapam, conscriptum. Et quia eius scripturae in quibusdam nostra sententia dissonat, praesertim in quibus iura laefit Imperii secundu sententiam propriam, absque demonstratione sufficienti”. MARSILII DE PADUA. *De Translatione Imperii*. In: *Marsilii de Menandrino Defensor pacis sive apologia pro Ludovico IIII Bavarro*. Heidelberg: 1599. p. 19.

Suas principais autoridades no âmbito histórico foram Martinus Polonus, como no *Defensor da Paz*, Eusébio de Cesareia, Ricardo de Cluny e Aimó de Fleury.

Para Bayona Aznar essa obra do paduano aponta uma dupla finalidade. Primeiro, assegurar a legitimidade do título de imperador a Luís IV em decorrência das transferências de poder por meio da eleição e, segundo, mostrar que ao papa não cabe nenhuma participação decisiva nestas escolhas²⁷². Para cumprir seu objetivo relatou a translação da sé imperial desde a origem da cidade de Roma. Narrou que após a destruição de Tróia Enéias chegou à Itália por mar e ali fundou o império romano, onde se encontra Roma. Marsílio comparou a formação e o desenvolvimento da cidade com o semear de uma planta singular, como um grão de mostarda, que embora pequeno, transforma-se em uma planta que “ultrapassa admiravelmente as demais”. E sob a sua sombra todos os reis e povos do mundo “viviam na quietude da paz”. Os descendentes de Enéias expandiram o território romano e submeteram todos os povos ao seu poder.²⁷³ A partir dessa exposição o paduano evidencia que a origem e formação de Roma foi uma obra puramente humana, segundo a vontade de seu fundador.

Afirmado estar em consonância com a verdade histórica relatou que o Império Romano²⁷⁴ começou com Otaviano Augusto e não com Júlio César, pois este, de acordo com o autor, foi antes um “violador e usurpador da República”²⁷⁵. Foi com Constantino que ocorreu a primeira mudança da sede imperial. Transferindo-a para Bizâncio deixou o governo de Roma e de outras províncias italianas ao então pontífice romano, Silvestre, e a seus sucessores.

Neste ponto, Marsílio fez questão de ressaltar que até aquele momento os clérigos não tinham privilégios ou títulos de dignidade honra. Eles eram responsáveis por pregar, sepultar, batizar e ouvir confissões. O papa Silvestre foi o primeiro a nomear os clérigos por cardeais admitindo-lhes privilégios e honrarias. E conforme já havia discutido no *Defensor da Paz* afirma que essa ação não era legítima, na medida em que Constantino não poderia abdicar de suas funções e direitos e que ao sacerdote não cabia o poder coercitivo.²⁷⁶

²⁷² AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 76.

²⁷³ MARSÍLIO DE PÁDUA. Sobre a Translação do Império. Capítulo Primeiro, p. 704. “[...] velut synapis, quod ex minimo super olera reliqua mirabiliter exaltatur. [...] in pacis pulchritudine quiescebat”. MARSILII DE PADUA. De Translatione Imperii. In: *Marsilii de Menandrino Defensor pacis sive apologia pro Ludovico IIII Bavarro*. pp. 20-21.

²⁷⁴ Marsílio diferencia império romano de Império Romano. O primeiro faz referência a monarquia ou principado real da vila ou cidade de Roma. Já o segundo é entendido pelo paduano como a monarquia universal ou geral exercida sobre todo o mundo ou sua maior parte. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* p. 704. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 19-20.

²⁷⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* Capítulo Segundo, p. 705. “[...] Reipublicae violator & usurpator”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 21.

²⁷⁶ *Ibidem*. Capítulo Segundo, pp. 705-706. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 22-23.

Após a morte do imperador Heráclio e com a diminuição do poder do Império, o papa Gregório III e o imperador Leão III se desentenderam quanto à veneração de imagens. E devido à falta de apoio deste imperador e de seu sucessor à Igreja Romana o “papa Estêvão II de certo modo ordenou transferir o Império Romano dos gregos para os francos, em vida de Pepino, rei dos Francos [...]”²⁷⁷. Marsílio argumenta que o papa pode ter ordenado, mas a transferência só se efetivou pelas mãos do rei. E para defender sua história narrou a trajetória de Pepino.

Os clérigos afirmavam que o papa Zacarias depôs do trono franco o rei Childerico e escolheu Pepino como seu sucessor. O paduano não concordou com esta versão e baseando-se na história narrada por Aimo de Fleury, e acreditando estar mais próximo da verdade, contou que Pepino foi eleito legitimamente rei francos tendo sido elevado a esta condição pelos próceres do reino. Childerico, por sua vez, era considerado um rei ausente e por isso foi obrigado a abdicar e a se tornar monge. Deste modo, o papa Zacarias não poderia ter deposto Childerico e escolhido Pepino. Esse foi um ato legítimo dos líderes do reino. Acrescenta ainda que tal disposição e escolha não são da competência de nenhum clérigo, mas de todos os habitantes da região conforme demonstrado no *Defensor da Paz*.

Mas foi apenas com Carlos Magno, filho de Pepino, que a translação da sé imperial dos gregos para os francos se efetivou. Carlos Magno, assim como seu pai, manteve boas relações com a Igreja Romana, de modo que a ele foi conferido o poder de escolher o papa e os bispos. Na coroação imperial de Carlos, Marsílio chama atenção para a aclamação do povo. Da mesma forma ocorreu com Otão I na sua coroação a imperador quando o povo romano e o clero estavam reunidos. Com ele foi concluída a transferência do império dos francos para os germânicos. Com a morte de Otão III, que não teve filhos, foram estabelecidos os eleitores do imperador: sete príncipes alemães, sendo quatro laicos e três clérigos²⁷⁸. Assim,

[...] para o bom estado da Igreja de Deus e do povo cristão, foi útil e prudentemente ordenado que um poder tão excelso não mais fosse atribuído a alguém por força do direito de sucessão hereditária, mas sim, mediante a virtude, e que se procedesse a uma eleição, a fim de que o mais digno viesse a possuir o título para governar o Império.²⁷⁹

²⁷⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. Sobre a Translação do Império. Capítulo Quinto, pp. 709-710. “[...] Papa Stephanus secundus, imperium Romanum de Graecis transferri in Francos aliquantulum ordinavit, veniente Pipino Francorum postmodum rege [...]”. MARSÍLIO DE PÁDUA. De Translatione Imperii. p. 29.

²⁷⁸ Cf. Capítulo I, pp. 16-17.

²⁷⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* Capítulo undécimo, p. 718. “[...] fuit pro bono statu Ecclesie Dei & populi Christiani ordinatum utiliter, ut tantae potestatis fastigium quod non debetur sanguini, sed virtuti, non per viam successionis, sed per viam electionis procedat, ut dignissimus eligatur ad dignitatem Imperii gubernandam”. MARSÍLIO DE PÁDUA. De Translatione Imperii. p. 41.

Assim, “a eleição do Imperador é a chave doutrinal da defesa do poder imperial: a garantia da independência frente a Roma que é apenas a sede da latinidade, não do poder temporal”²⁸⁰. Fica evidente então que, sendo o Império Romano de origem humana e não divina, as ações para sua translação só poderiam ser executadas pelo príncipe humano que adquiriu sua legitimidade por meio da eleição. Essa discussão teve a contribuição de importantes pensadores contemporâneos de Marsílio, como Dante e Ockham apresentados no primeiro capítulo.

Dante afirmou que o império era necessário por ser o princípio regulador para garantir ao reino atingir seu fim último, sua suficiência. Para comprovar sua tese recorreu a argumentos históricos e teológicos. De acordo com o pensador florentino, o povo romano tinha direito ao império por ser o povo mais nobre, pois o conquistou em um duelo, não por usurpação²⁸¹ e Deus autenticou essa realidade ao auxiliar com milagres²⁸². Como resposta a ingerência da cúria romana, Dante afirmou ainda, assim como Marsílio, que “o Império possuía toda a sua força num tempo em que a Igreja não existia ou não agia”²⁸³.

Guilherme de Ockham por sua vez parte de uma análise principalmente teológica ao definir o papel do papa e o limite de seus poderes. Mas, assim como Dante e Marsílio, afirmara que o império existira antes da igreja, sendo assim, o poder imperial não poderia provir ou depender desta, já que antes do papado havia o imperador²⁸⁴ e que este poder fora concedido diretamente de Deus. Assim, de acordo com o menorita inglês “a igreja de Avinhão prejudica enormemente o império romano, subjugando-o tiranicamente a si própria, especialmente na Itália, em cidades, castelos e outros bens pertencentes ao império [...]”²⁸⁵.

Da mesma forma, no *Defensor da Paz*, Marsílio afirmou que os bispos de Roma tinham a intensão de subverter o Principado Romano alegando uma preeminência sobre seu príncipe ou imperador e ainda por afirmar possuir o poder imperial em decorrência da sua vacância. Esclareceu ainda que isso foi possível por ter surgido uma chance para essas pretensões por uma espécie de respeito excessivo dos príncipes:

De fato, alguns dentre os Príncipes Romanos, depois da época de Constantino, quiseram diferentemente informar os bispos de Roma a respeito de sua escolha, a fim de que, manifestando uma espécie de referência a Cristo na pessoa dos mesmos, obtivessem d’Ele, por seu intermédio, uma benção e uma graça mais amplas para governar o Império. Alguns outros Príncipes Romanos desejaram também que o

²⁸⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 77.

²⁸¹ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Livro II, capítulo III, pp. 206-208.

²⁸² *Ibidem*. Livro II, capítulo IV, pp. 208-209.

²⁸³ *Ibidem*. Livro III, capítulo XIII, p. 229.

²⁸⁴ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. p.61. Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. p. 206.

²⁸⁵ *Idem*. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. p. 205.

diadema régio lhes fosse colocado na cabeça pelos Pontífices de Roma, tendo em vista tornar mais solene sua ascensão ao poder, e ainda cogitando com isso obter de Deus uma outra graça especial, porém, indagamos por que a coroação do Imperador realizada pelo Pontífice de Roma dá-lhe mais autoridade sobre ele do que ato semelhante efetivado pelo Arcebispo de Reims, com referência ao Rei dos Francos? Com efeito, solenidades desta espécie não conferem nenhuma autoridade, apenas mostram que ela foi adquirida ou recebida.²⁸⁶

É oportuno ainda apontar a coerência da totalidade da obra marsiliana em seu empreendimento contra a ingerência papal e a defesa da independência do poder temporal. Para isso, faremos uma breve apresentação das duas obras menores do paduano ainda não citadas: o *Defensor menor* e *Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais*.

Estas duas obras, assim como o *Defensor da Paz*, tiveram um objetivo prático e polêmico, mas tratam de conflitos mais pontuais ou concretos dentro da querela dos poderes. Aznar afirmou que o *Defensor menor* nasceu da necessidade de Marsílio se defender dentro da corte imperial de Luís IV em decorrência de seu fracasso político e de conflitos, principalmente com Guilherme de Ockham, mas este tratado também representa claramente a originalidade de suas teses sobre a indivisibilidade do poder.²⁸⁷

No *Defensor menor*, Marsílio, empenhou-se em delimitar ainda mais enfaticamente o poder espiritual. Para isso, apresentou um tom jurídico a seus argumentos sobre o poder e a lei, mas recorreu principalmente às citações bíblicas do Novo Testamento e aos pais da Igreja para fundamentá-los. Afirmou que o poder das chaves, aquele “[...] relativo à condenação ou absolvição dos homens por causa dos pecados que cometeram [...]”²⁸⁸, caberia aos sacerdotes apenas no sentido de prognóstico, como um médico da alma, mas somente Deus teria poder para punir ou absolver os pecadores.

Esclareceu ainda que este poder, denominado espiritual, não teria autoridade ou jurisdição coerciva e, por isso, não poderia castigar ninguém real ou pessoalmente. A natureza desse poder estaria em ensinar e exortar com argumentos. A autoridade coerciva para punir seria “da competência do legislador humano, ou do Concílio Geral de todos os fiéis, ou

²⁸⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, XXVI, §4, pp. 575-576. “Voluerunt enim Romanorum principum quidam citra tempora Constantini electionem de se factam amicabiliter significare Romanis pontificibus, ut in eorum persona Christo singularem reverenciam exhibentes ab eo per pontificum intercessionem ampliorem benedictionem et gratiam ad suum gubernandum imperium obtinerent. Eodemque aut consimili quasi modo, propter sue intronizacionis solemnitatem et signum et ampliorem Dei gratiam obtinendam, Romanorum quidam imperatores diadema regum imponi sibi fecerunt per Romanos pontifices. Quam siquidem impositionem pontifici Romano plus auctoritatis tribuere super Romanum principem, quam Remensi archiepiscopo super regem Francorum, quis dicet? Non enim conferunt huiusmodi solemnitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 489-490. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XXVI, §14.

²⁸⁷ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 69.

²⁸⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Introdução, tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. Capítulo IV, 3, p. 47.

daqueles que representam os mesmos”²⁸⁹. De acordo com Aznar, “se impõe uma interpretação evolutiva”²⁹⁰ entre o *Defensor da Paz* e o *Defensor menor*, este não é um resumo do primeiro como afirmou Gewirth²⁹¹, mas um aprofundamento das questões tratadas anteriormente.

A última obra do paduano a ser tratada aqui foi escrita em decorrência do divórcio de Margarida do Tyrol-Caríntia e de João da Boêmia, e de seu futuro casamento com o filho de Luís IV. O *Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais* foi encomendado pelo próprio imperador com o objetivo de dar-lhe respaldo teórico na questão da dissolução do casamento de Margarida e João. Essa ação tornou-se necessária quando o bispo Luís de Chamerstein, que decidira atender ao pedido de anulação do casamento independente da autorização do papa, faleceu e os outros prelados se recusaram a concluir a sentença. Assim, Marsílio iniciou o opúsculo declarando que o escrevera para “[...] fazer um esclarecimento mais amplo aos que estão a falar como aos que vierem a fazê-lo e, ainda com vista a redarguir as opiniões e a reduzir a silêncio alguns detratores malignos [...]”²⁹².

O paduano retomou a discussão dos limites e funções das leis humana e divina presentes tanto no *Defensor da Paz* como no *Defensor menor*. Reafirmou que a lei divina não tinha caráter coercivo na pessoa do sacerdote, apenas de Deus e no outro mundo. Por isso, deveria ser entendida como conselho. Já a lei humana fora imposta por um governo coercivo neste mundo e executada por intermédio de um governante. Elucidada as teses sobre a lei Marsílio justificou a ação do príncipe em questões relativas a esfera temporal e concluiu que “[...] segundo a Lei Humana compete à autoridade do governante em nome do legislador humano proferir a sentença coercitiva de separação, e punir neste mundo os transgressores com um castigo”²⁹³.

Cabe apontar, por fim, que o texto deste tratado é muito semelhante ao texto do capítulo XIII, e seguintes, do *Defensor menor*, que também discutiu questões como: a quem competia autoridade para autorizar o divórcio e a autoridade para liberar alguém de um grau de consanguinidade. Ainda no *Defensor menor*, Marsílio afirmou que a união do macho com a fêmea é natural na espécie humana e que esta junção é uma predisposição natural²⁹⁴. Por isso, o casamento seria uma união livre, dado o consentimento de ambas as partes, e não

²⁸⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Capítulo VII, 2, p. 59.

²⁹⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 72.

²⁹¹ GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*. Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951. p. 22.

²⁹² MARSÍLIO DE PÁDUA. *Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais*. Introdução, tradução e notas de José Antônio de C. Rodrigues de Souza. In: *Estudos sobre Filosofia Medieval*, Leopoldianum/Loyola, São Paulo, pp. 175-191, 1984. p. 175.

²⁹³ *Ibidem*. p. 184.

²⁹⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Capítulo XIII, 2, p. 85.

imposta²⁹⁵. Ao estabelecer a união conjugal como uma ação puramente humana, esta caracterizou-se como civil, logo, deveria responder a lei humana, cuja responsabilidade centrava-se no legislador humano ou no Concílio Geral ou na ou nas pessoas delegadas por estes.

O pensador italiano conseguiu defender a liberdade secular das decisões humanas, abandonando o providencialismo dessas questões ao apresentar Aristóteles como a principal testemunha secular no primeiro discurso do seu texto, ao mesmo tempo em que defendeu o retorno à Igreja Primitiva e o fim da corrupção na cúria romana. Assim, mais do que contribuir com a filosofia política de Marsílio, a presença das obras do Filósofo no *Defensor da Paz* teve a função de garantir a racionalidade da argumentação, já que difundiu um novo método de pensar, além da influência de conteúdo.

²⁹⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Capítulo XIII, 2, p. 86.

Capítulo III

Uma doutrina política para o *regnum* ou *civitas*

III.1 A organização social

Ao longo da tradição medieval a comunidade política cristã foi organizada essencialmente em duas Ordens, a saber, *Ordo clericorum* e *Ordo laicorum*. Sendo assim, fazia parte da primeira *Ordo* os eclesiásticos, que tinham como função cuidar da Salvação dos fiéis. E da segunda todos os leigos, cuja responsabilidade era a manutenção da comunidade. Em ambas as Ordens os indivíduos eram dispostos de acordo com a hierarquia estabelecida e deviam realizar suas tarefas de acordo com ela. Deste modo, o clero e seu líder ganharam destaque na sociedade medieval. Preocupado em evidenciar a organização social e delimitar o papel de cada grupo, Marsílio fez uso de termos como *civitas*, *cives*, *societas*, *civiles* para retratar a sociedade cristã em seu aspecto mais geral e, sem recorrer à divisão anterior, conseguiu, ao menos em parte, se desprender da tradição teológica, fazendo uso da razão e não da revelação²⁹⁶, como demonstraremos a seguir.

Marsílio de Pádua terminou o capítulo IV do primeiro discurso do *Defensor da Paz* afirmando que quando a associação entre os homens atingiu seu grau de perfeição, ou seja, possuía em si sua própria suficiência, tornou-se necessário estabelecer nessa *congregatio perfecta* várias ordens de pessoas e ocupações, cada qual desempenhando tarefas específicas, pois as pessoas dessa comunidade tinham necessidades de diferentes tipos que não poderiam ser satisfeitas através de uma única ordem ou ofício social.

Então, o paduano recorreu uma vez mais a Aristóteles para afirmar que existiam seis modalidades de grupos sociais. Em sentido estrito estavam os chamados de “*civilibus honorabilitatem*”²⁹⁷, os notáveis da sociedade civil que formavam o sacerdócio, o exército e o judicial. Esses constituíam os grupos mais nobres da cidade ou reino. Em sentido amplo estavam os grupos dos agricultores, dos artesãos e dos financistas que formavam a “*multitudo dici vulgaris*”²⁹⁸. Foi chamada de multidão plebeia por executar as funções ou ofícios necessários a conservação da cidade, podendo, por isso, ser reduzidos aos primeiros.

²⁹⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. A Composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua (1280-1342). In: *Sociedade Civil entre Miragem e oportunidade*. Coordenação Antônio Manuel MARTINS. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003. pp. 03-04.

²⁹⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, V, §1, p. 86. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 20.

²⁹⁸ *Ibidem*. I, V, §1, p. 86. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 20.

Para produzir e manter as ações nutritivas foram organizadas a agricultura e a pecuária, e, ainda, a caça e a pesca, e toda arte de transformação e preparação dos alimentos, a fim de recuperar o corpo humano de seus desgastes cotidianos. Já para suprir as necessidades exteriores aos homens, foram estabelecidos alguns tipos de arte que, de acordo com Aristóteles, são denominadas mecânicas, pois sua origem se deveu à necessidade dos homens e em função da existência da cidade, como o artesanato de modo geral. Mas existem outras artes que servem ao deleite e ao viver bem, como a medicina e a arquitetura.²⁹⁹

Algumas observações podem ser feitas a respeito do estabelecimento destes dois grupos, a saber: a agricultura e o artesanato, no *Defensor da Paz*, discurso primeiro, capítulo V, parágrafos 5 e 6. É importante notar que Marsílio diferenciou os tipos de necessidades humanas “*ad temperandos*” e “*ad moderandas*” em decorrência das artes mecânicas produzidas para sua suficiência³⁰⁰, assim afirmou que: “Para temperar e salvaguardar as ações da parte nutritiva da alma, cuja interrupção destruiria o ser, tanto o indivíduo quanto sua espécie [...]” (tradução nossa)³⁰¹ e “Para moderar as ações e paixões do nosso corpo que resultam daqueles elementos que nos cercam externamente e sua impressão sobre nós, foi descoberto um gênero mecânico, que Aristóteles no livro VII, capítulo 6 da *Política* chama de ‘artes’ [...]”(tradução nossa)³⁰².

Essa diferenciação dos termos é importante para evidenciar os tipos de ações ou hábitos da mente, conforme tratamos no capítulo anterior das ações imanentes e transitivas. A palavra “*temperandos*” tem sua raiz em “*temperamentum*”³⁰³ e remete à combinação

²⁹⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, V, §5-6, p. 89. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 23. Nederman afirma que “Part of the explanation for this may be Marsiglio's class self-identification. Trained as a physician, he counts his own occupation among the trades associated with the “mechanical” or “artisan” part of the civic body, albeit perhaps the “architectonic” of that part (1927, 17). In turn, mechanics fall within the Aristotelian classification of the vulgaris. Since Marsiglio deems himself to be competent to give advice about the good order of the community, it seems unlikely that he would place the vulgaris outside of the body of those qualified for citizenship”. NEDERMAN, Cary J. Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 4, pp. 977-986, dec. 1992, p. 986, nota 5.

³⁰⁰ Em nota do vernáculo em italiano, os tradutores afirmam que “è interessante osservare come Marsilio attribuisca alle diverse parti della comunità politica il compito di temperare e moderare le varie parti dell’uomo, le sue azioni e le sue passioni”. MARSILIO DA PADOVA. *Il Difensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009, p. 46, nota c.

³⁰¹ “Ad temperandos enim atque salvandos actus nutritive partis anime, quo cessante simpliciter corrumpetur animal secundum individuum et speciem [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* I, V, §5, p. 23.

³⁰² “Ad moderandas vero acciones et passionis nostri corporis ab hiis que nos extrinsecus continent elementis et ipsorum impressionibus, inventum fuit genus mechanicarum, quas Aristoteles 7º Politice, capitulo 6º vocat artes [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* I, V, §6, p. 23.

³⁰³ Annabel Brett afirma que “*Temperamentum* (Greek *krasis*), i.e. ‘temperament’ or ‘temper’ in the old sense of the ‘due or proportionate mixture or combination of elements or qualities; the condition or state resulting from this’ (*Oxford English Dictionary*). ‘Tempering’ or ‘temperament’ is a key Marsilian term, the antidote to harmful *excessus* of all kinds. It stems primarily from the medical literature and especially from Galen in his treatise *De*

harmoniosa de elementos de um todo, proporção, justa medida, comedimento. Por isso, a temperança ou temperamento, está relacionada às ações referentes à parte nutritiva da alma, pois é necessário o equilíbrio das partes em relação ao todo, sem o qual o indivíduo ou espécie pereceria: “[...] foi instituída a agricultura e a pecuária, as quais podem ser reduzidas de forma adequada para todas as espécies de caça de animais terrestres, aquáticos e das aves, e todas as outras artes pelas quais os alimentos são adquiridos e transformados ou preparados para a alimentação [...]” (tradução nossa)³⁰⁴.

Já a palavra “*moderandas*” tem sua raiz em “*moderor*” que remete a moderar, manter na medida, regular, governar, dirigir, conduzir; ou ainda restringir ou diminuir. Está relacionada às paixões do corpo que devem ser reguladas, controladas para o bem comum. Então, para moderar essas paixões foram estabelecidas “[...] a preparação de lã, o curtimento, a sapataria e todas as espécies relacionadas com a arte de construir, e, em geral, todas as outras artes mecânicas que servem aos ofícios da cidade, mediata ou imediatamente, e não apenas as que regulam o tato e o paladar, mas os outros sentidos que estão mais para o prazer e o viver bem [...]” (tradução nossa)³⁰⁵.

Assim, estabelecido o grupo que cuidaria das necessidades naturais dos homens e o grupo que produziria aquilo que não lhes era dado pela natureza, foi necessário que um terceiro grupo ou ofício fosse ainda estabelecido como parte integrante da multidão plebeia. Denominado por Marsílio como o grupo financista, este era responsável por cuidar das riquezas, recolher e guardar os bens necessários à manutenção da comunidade política, bem como estar preparado para prover as necessidades futuras em caso de guerras ou mesmo de colheitas pouco abundantes ou ainda para a simples reparação ou construção dos bens ou espaços públicos.

Já o grupo dos notáveis ganhou maior atenção no discurso do autor. Para defender a cidade da escravidão foi estabelecido o grupo militar ou defensivo. Considerando que a finalidade da *civitas* era o viver e o bem viver, esse grupo devia proteger a cidade de possíveis

temperamentis, which was translated into Latin twice in the middle ages. But Moerbeke also used *bene temperatae* to translate Aristotle's *eu kekramenai*, yielding another opportunity for Marsilius to run together the vocabularies of medical and political science”. MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 24, nota 7.

³⁰⁴ “[...] instituta fuit agricultura camporum et cura pecorum, ad quas convenienter reducuntur omnes species venative terrestrium, aquatiliu[m] et volatiliu[m] animalium, et omnes alie artes, quibus acquiritur alimentum commutacione aliqua, vel paratur ad esum, ut per ipsum reparetur tandem [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. I, V, §5, p. 23.

³⁰⁵ “[...] sicuti lanificium, coriaria, sutorie et omnes domificative species, et universaliter omnes alie mechanice aliis subservientes officiis civitatis, mediate aut immediate; nec solum moderate tactus aut gustus, verum etiam aliorum sensuum, que magis sunt ad voluptatem et bene vivere [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* I, V, §6, p. 23.

ataques ou invasões de seus vizinhos e ainda dos rebeldes existentes em seu interior. De acordo com o paduano, “esse contingente terá de ser bastante numeroso de modo a exceder tanto o poder individual de cada cidadão como o de grupos dos mesmos tomados em conjunto, entretanto, não deverá extrapolar o poder de toda a coletividade ou de sua parte preponderante [...]”³⁰⁶. Esse grupo seria comandado pelo governante.

O grupo mais importante da comunidade civil era o judicial ou governante e deliberativo. Esse ofício, comparado pelo autor ao coração da *civitas* conforme apresentado no capítulo anterior, era o responsável por regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade. Marsílio afirmou ser “[...] imprescindível estabelecer um ofício ou grupo incumbido de corrigir e reduzir à equidade ou à devida proporção tais excessos, pois de outra forma adviriam o conflito e, em seguida, a divisão entre os cidadãos, e, por fim, a destruição da cidade e ausência da vida suficiente”³⁰⁷.

Conforme afirma Aznar, as cinco partes ou grupos apresentados acima se justificam por serem necessários à realização da vida suficiente na terra, sendo essa a causa final da instituição da cidade. Mas há ainda uma sexta parte ou grupo que não corresponde a nenhuma necessidade vital, porém apresenta benefícios nesta e na outra vida.³⁰⁸

Marsílio afirmou que nem todas as pessoas estavam de acordo quanto à necessidade desse grupo, mas que todos os povos estavam de acordo quanto à conveniência de seu estabelecimento³⁰⁹. É no capítulo V do primeiro discurso que o paduano mais uma vez evidenciou sua crença e fez clara defesa ao ofício do sacerdote, dando continuidade no capítulo seguinte. Além do estabelecimento das religiões ou leis aceitas sem demonstração e com consequências na outra vida, o paduano declarou que os filósofos antigos, citou Hesíodo e Pitágoras, sempre deram atenção a essa parte da comunidade e apresentaram outro motivo para sua existência: a contribuição dos sacerdotes para a “[...] bondade dos atos humanos

³⁰⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XIV, §8, p. 149. “[...] tanta siquidem, ut unuscuiusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potenciam, non tamen eam que simul omnium aut maioris partis, ne principantem presumere aut posse contingat violare leges, et preter aut contra ipsas despotice principari”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p.82.

³⁰⁷ *Ibidem*. I, V, §7, p. 89. “[...] statuta fuit necessario in civitate pars aliqua seu officium, per quam excessus talium actuum corrigantur, et ad equalitatem aut proporcionem debitam reducantur; aliter namque causaretur ex hiis pugna et inde civium separacio, demum civitatis corruptio et vite sufficientis privacio”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 24.

³⁰⁸ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 101.

³⁰⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, V, §10, p. 91. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 25.

individuais e civis, dos quais dependem quase completamente a paz ou a tranquilidade no interior das comunidades, e ainda, a suficiência desta vida”³¹⁰.

Deste modo, os criadores dessas seitas³¹¹ persuadiram seus seguidores a temer a Deus e reverenciá-lo, de modo que deviam evitar os vícios e cultivar as virtudes. O medo dos castigos infligidos aos maus inspirava o bem agir, evitando conflitos e garantindo a paz. Marsílio concordou com essa representação parcialmente. Afirmou que existem ações que o legislador humano não pode regular por meio de leis devido à dúvida da realização ou não de tal ato, mas Deus onisciente nada ignora, por isso a importância de prescrever e observar Suas leis. No entanto, deixou claro que essas seitas, por existirem a parte da fé cristã, não possuíam “[...] conhecimento verdadeiro sobre Deus, porque se limitaram a seguir a razão humana, aos falsos profetas ou mestres do erro [...]”³¹².

Considerando que o verdadeiro sacerdócio era o cristão, dedicou todo o capítulo VI – da primeira parte – para apresentar a causa final desse grupo, fundamentado na revelação imediata de Deus. Assim, o objetivo do verdadeiro sacerdócio consistia em “[...] moderar os atos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se prepararam para viver melhor neste mundo”³¹³.

Apoiado na Revelação, mas apresentando um enfoque histórico, Marsílio descreveu a origem do sacerdócio cristão. Inicialmente explicou que Adão foi criado em estado de inocência ou de graça, e diferentemente das outras espécies, foi criado à imagem e semelhança de Deus. Tal semelhança possibilitou sua participação da felicidade eterna após a vida terrena. Mas, Adão, ao desobedecer a Deus, transgrediu a lei divina e incorreu no pecado original. Então, sendo Deus misericordioso, ofereceu um remédio para a queda do ser humano. Ordenou que se observassem alguns preceitos. Assim, partindo dos mais fáceis para os mais difíceis, ordenou o holocausto das colheitas e dos primogênitos dos animais. Para

³¹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, V, §11, p. 91. “[...] fuit bonitas humanorum actuum monasticorum et civilium, a quibus quies seu tranquillitas communitatum et demum sufficiens vita presentis seculi quasi tota dependet”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 26.

³¹¹ “*Secta* (‘following’): *secta* is from *secare*, to divide, but according to the late-antique authority on etymology, Isidore of Seville, it is derived from *sequor*, ‘to follow’. In the medieval period the term could be used of a philosophical school but also carried the connotation, more familiar today, of division or heresy. Marsilius uses *secta* in a neutral sense to describe any religion [...]”. Notes on the translation. In: MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005, p. XLIX.

³¹² MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, V, §14, p. 93. “[...] continentur, non recte senserunt de Deo, ut quia humanum ingenium secuti sunt aut falsos prophetas vel doctores errorum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 28.

³¹³ *Ibidem*. I, VI, §1, p. 95. “Est enim hec moderacio humanorum actuum imperatorum per cognitionem et appetitum, tam immanencium quam transeuncium, secundum quod ex illis ordinatur genus humanum ad optimum vivere venturi seculi”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 28-29.

Abraão, ordenou a circuncisão de todo homem e com Moisés outorgou a lei mosaica. O cumprimento desses preceitos consistia numa purificação das faltas humanas.

Mais uma vez, Deus em sua misericórdia, enviou Seu Filho Jesus Cristo para transmitir a Lei Evangélica a toda humanidade. Tal Lei continha os preceitos referentes ao que se devia crer, fazer e evitar. Cumprindo esses preceitos os homens ficariam livres dos castigos e tornar-se-iam novamente merecedores da felicidade eterna. Por esse motivo, escreveu Marsílio, essa lei ficou conhecida como a lei da graça.³¹⁴ Por meio da Lei Evangélica, Deus estabeleceu os sacerdotes e diáconos que tinham por função a instrução e a educação dos homens de acordo com os preceitos apresentados por ela, visando à salvação eterna.

Apresentado os ofícios, Marsílio chamou a atenção para a finalidade dos grupos sociais da cidade. A causa final das funções públicas consistia nos benefícios e nos graus de suficiência destinados a aperfeiçoar as atividades e paixões humanas e cuja causa eficiente era a inteligência e a vontade dos homens³¹⁵. Por isso, os grupos ou ofícios diferiam entre si em decorrência das suas ações peculiares, e visando a paz não deviam interferir no ordenamento das outras partes.

Assim, sobre o papel da religião e do sacerdócio na doutrina marsiliana, Aznar afirma:

Marsílio explica a existência de sacerdotes pela utilidade social da religião e como resposta a algumas exigências de ordem social. Este enfoque naturalista e histórico se separa da mentalidade religiosa de seu tempo e antecipa a visão de Maquiavel, segundo a qual a religião é um instrumento para consolidar o ordenamento social, porque pode governar o foro íntimo vetado a lei positiva e infundir com maior eficácia o temor a desobediência. O sacerdócio se estabelece assim como uma parte a serviço da comunidade e não como um poder situado acima do Estado.³¹⁶

Nederman afirma que a base real da vida política de acordo com Marsílio ocorre na divisão social e na diferenciação das tarefas e funções dos cidadãos. E para explicar e analisar a comunidade civil paduana apresentou o que ele chama de “funcionalismo comunitário”, uma espécie de matriz geral, um paradigma, que possibilitou parte das discussões teóricas ocorridas durante a Idade Média³¹⁷.

A ideia central do funcionalismo comunitário estabelece que “[...] a comunidade é, em primeira instância, composta não por indivíduos, nem por cidadãos, mas sim por grupos ou partes funcionais, organizadas de acordo com a natureza de sua contribuição para o todo

³¹⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, VI, §2-4, pp. 95-97. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 29-31.

³¹⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de. A Composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua (1280-1342). p. 07.

³¹⁶ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 102.

³¹⁷ Cf. NEDERMAN, Cary J. Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 4, pp. 977-986, Dec. 1992.

comum”³¹⁸. Marsílio entendia a perfeição da *civitas* a partir da diferenciação das partes e da sua especialização para o bem comum. Por isso, cada parte do corpo civil deveria agir em relação ao todo e aos outros elementos da comunidade civil para garantir e alcançar o bem estar social. Ainda de acordo com Nederman essa “variação das funções tipifica a comunidade madura em comparação com as formas mais primitivas de associação”³¹⁹. E Aznar complementa afirmando que “a estrutura corporativa da *civitas* marsiliana tem por fim o contínuo intercâmbio de bens e serviços entre as diversas partes que se articulam e inclui o direito de todos os cidadãos a tomar decisões que afetam a coletividade”³²⁰.

Mas em que sentido o cidadão pode tomar decisões que afetam o coletivo? Tendo apresentado a estrutura social pensada por Marsílio, bem como as funções de cada grupo da *civitas*, é necessário discutir quem é o cidadão – e conceituar os termos relacionados a ele – para compreender seu papel político e jurídico na comunidade civil.

O conceito de cidadão, entendido por Marsílio, recorre à definição aristotélica, e designa aquele que “[...] na comunidade civil, participa do governo ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto”³²¹. Que se comparado ao texto do mestre grego percebe-se que o paduano concordou apenas parcialmente com o Estagirita. Pode-se ler no livro III da *Política*, que cidadão é “[...] aquele que participa legalmente da autoridade deliberativa e na autoridade judiciária [...]”³²². O cidadão aristotélico perfeito é aquele que manda e obedece, faz parte da magistratura, e por ser mais virtuoso e prudente, não necessita fazer trabalhos mecânicos; deste modo os artesãos não são considerados cidadãos ou o são apenas num sentido comum ou incompleto.³²³

O cidadão marsiliano tem participação ativa nas questões jurídicas – elaboração e aprovação de leis – e política considerando que o poder vem do povo. Há aqui uma espécie de equidade entre os cidadãos para garantir a paz e harmonia na *civitas*, já que, diferente de Aristóteles, Marsílio não desqualificou os membros da comunidade pelo seu ofício na ordem

³¹⁸ NEDERMAN, Cary J. Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 4, pp. 977-986, Dec. 1992, p. 978. “[...] the community is, in the first instance, composed neither of individuals nor of citizens but, rather, of functional groupings or parts, arranged according to the nature of their contribution to the communal whole.” Cf. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, pp. 53-72.

³¹⁹ *Ibidem*. p. 981. “The variegation of functions typifies the mature community in comparison with more primitive forms of association”.

³²⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 101.

³²¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §4, p. 131. “Civem autem dico, secundum Aristotelem 3º Politice, capitulis 1º, 3º et 7º, eum qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel indicativo secundum gradum suum”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 64.

³²² ARISTÓTELES. *A política*. Livro III, capítulo I, p. 77.

³²³ Cf. ARISTÓTELES. *Op. cit.* Livro III, capítulos I-III, pp. 75-84.

civil, mas delimitou sua ação política *secundum gradum suum*. Isso significa que o autor paduano considerou que algumas partes do corpo civil seriam mais preparadas para assumir as tarefas públicas, assim como outras seriam para o trabalho manual. Mas não admitiu que os notáveis tivessem o poder de impor as leis sem a aprovação do conjunto dos cidadãos que incluía a multidão plebeia³²⁴. No entanto, Quillet afirma que a definição de cidadão do paduano não é muito diferente da de outros comentadores da *Política*, já que o critério básico para a sua definição permanece na participação no governo³²⁵. Mas é importante notar que o paduano não se propôs a escrever um comentário acadêmico sobre a *Política* de Aristóteles, mas formular uma doutrina para a realidade política vigente³²⁶.

Assim, para compreender sua doutrina política é necessário ter sempre em mente que para Marsílio o poder é originariamente do povo, mas fora inspirado mediatamente por Deus na razão humana. O povo, de acordo com sua função social, participaria mais ou menos da vida política, já que era necessário que existissem várias ordens de pessoas para que a cidade funcionasse como um organismo vivo no qual cada órgão seria responsável pelo funcionamento do corpo. Nesse sentido, não havia distinção entre a plebe e os notáveis.

III.2 A organização política: um modelo

De acordo com Marsílio, era o governo, ou a *pars principans*, o responsável por estabelecer e organizar os demais grupos sociais da cidade de acordo com as aptidões específicas de cada indivíduo, e apenas poderia fazê-lo a partir da autoridade do legislador. Sendo esse considerado o grupo mais importante ou necessário na comunidade política, a sua criação devia ser o primeiro ato da *universitas civium*³²⁷. Deste modo, a comunidade perfeita requeria um governo instaurado para o bem comum.

A respeito dos tipos de governo o paduano dedicou os capítulos VIII e IX da primeira parte do *Defensor da Paz*. Inicialmente afirmou existir dois gêneros de governo ou regime político³²⁸: o temperado e o corrompido. O regime temperado é aquele em que o príncipe

³²⁴ NEDERMAN, Cary J. *Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory*. p. 984.

³²⁵ MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968, p. 112, nota 11.

³²⁶ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 94.

³²⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, VIII, §1, p. 104. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 37. Cf. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 100.

³²⁸ “Marsilio utilizza il termine “politia” in un’accezione diversa rispetto a quella presente nella *Politica* di Aristotele. [...] al contrario, è molto più preciso del grande filosofo greco perché definisce la “politia” in senso generico come “... un aspetto comune a ogni genere di specie o governo” ma, in modo più specifico [...]”.

governa a comunidade de acordo com a vontade dos súditos, prezando pelo bem comum. Pode ser dividido em três espécies: a monarquia real, a aristocracia e a república. Já o governo corrompido é aquele em que o governante almeja apenas o próprio bem, sem levar em conta a vontade ou necessidade dos súditos. Esse é também dividido em três espécies que são opostas às espécies do regime temperado: a tirania, a oligarquia e a democracia.³²⁹

Considerando que o melhor gênero de governo era o temperado, e dentre eles, o mais perfeito seria a monarquia real eletiva, Marsílio, apoiando-se em Aristóteles, afirmou haver cinco meios pelos quais seria possível estabelecer esta espécie de governo: primeiro escolhia-se alguém para exercer a função determinada de monarca, conforme o regime da comunidade, por exemplo, pelo comando do exército, ou hereditariamente, ou apenas enquanto a pessoa viver; o segundo seria o regime através do qual governavam certos monarcas asiáticos, cujo poder receberam de seus antecessores, mediante o direito de sucessão hereditária, de conformidade com a lei daquela região. Entretanto, reinavam para seu próprio interesse, sem levar em consideração o bem da coletividade; o terceiro modo de uma monarquia real seria aquela cujo primeiro a reinar fora eleito para o cargo, de modo que ele não o exercera por força do direito de sucessão paterna ou hereditária, mas de acordo com uma lei que não tinha em vista o bem comum, mas sim o do monarca; o quarto modo seria aquele cujo monarca fora instituído através de uma eleição, com direito a sucessão hereditária, e deveria governar de acordo com as leis que se destinariam integralmente ao bem comum; e finalmente, o quinto modo seria aquele em que o príncipe fora estabelecido como senhor de todos os que integram a comunidade. Ele dispunha dos súditos e de seus bens e ainda dos bens reais da maneira que melhor lhe conviesse.³³⁰

Essa apresentação dos tipos possíveis da monarquia real não caracteriza a teorização desses, já que Marsílio não fez uso pontual desses exemplos ao longo de sua argumentação e nem mesmo os discutiu. Contudo, tem uma intenção imagética para dar indícios do aspecto que será analisado pelo autor: a instituição do governo e não a sua prática, ainda. Ele considerou que os principados eram estabelecidos em acordo ou desacordo com a vontade dos súditos, e que dentre os regimes temperados a monarquia real seria a mais perfeita³³¹. Por isso, apresentou a verdadeira monarquia real como aquela em que o soberano respeita a

MARSILIO DA PADOVA. *Il Defensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009, p. 76, nota a.

³²⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, VIII, §2, pp. 104-105. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 37. Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. Livros III e IV.

³³⁰ *Ibidem*. I, IX, §4, pp. 109-111. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 41-43.

³³¹ *Ibidem*. I, IX, §5, p. 111. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 43.

vontade de seus súditos e exerce seu poder de acordo com as leis estabelecidas prezando pelo bem comum.

Apesar de Marsílio usar a monarquia real como o exemplo perfeito do regime temperado, afirmou que a principal diferença entre os gêneros de governo está na vontade e consenso dos súditos. Sendo esse o critério usado pelo pensador paduano para analisar o estabelecimento dos principados.

Tratando ainda do regime político ideal, Marsílio discutiu outra característica importante para esse modelo: a eleição. Uma vez mais afirmou que nas monarquias reais o soberano preza pelo bem comum e governa de acordo com a vontade dos súditos, sendo eletiva ou não. No entanto, aponta uma importante diferença entre elas: em uma monarquia não eletiva, ou hereditária, os súditos são menos conscientes de seus direitos, e o soberano poderia seguir leis que não propiciem o bem comum. Considerou ainda que o ser humano muitas vezes não propende para o melhor, por isso é necessário que sejam educados para tal. Deste modo, perceberiam que a eleição seria o procedimento mais adequado para se estabelecer qualquer espécie de governo, sendo o eletivo superior aos outros.

A questão da eleição para Marsílio é fundamental, pois é ela que legitima o poder dos governantes, mais do que as qualidades pessoais como considerou Aristóteles. Quillet afirma que essa mudança do critério ético para a eleição, que é puramente objetiva, estabelece uma separação precisa entre os diversos regimes³³². E, de acordo com Aznar, esse “princípio eletivo não é um critério de ordem a estabelecer uma tipologia de regimes políticos, mas sim a condição necessária e suficiente para legitimar a autoridade do governo”³³³. O que justificaria a instituição do imperador independente da coroação papal. Além disso, em última instância, a escolha do governante por meio de uma eleição justifica a estrutura social e política proposta pelo paduano, a partir do consentimento dos cidadãos.

Apesar de caracterizar o regime político ideal, Marsílio não nos ofereceu uma resposta precisa, ele rompeu com a tendência tradicional de perguntar-se pela melhor forma de governo tão comum nos escritos de seus contemporâneos desde Tomás de Aquino, e, por isso, afirmou:

Não é objeto, porém, desta reflexão, apontar qual das formas de governo bem temperado é a melhor, ou qual dentre as corrompidas é a pior, hierarquizando as demais, discriminando o respectivo grau de perfeição ou imperfeição. Basta, pois,

³³² MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. p. 96, nota 36.

³³³ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 195.

esta descrição que fizemos sobre a divisão das formas de governo e suas modalidades.³³⁴

A discussão sobre a melhor forma de governo nos leva a uma das questões mais controversas do *Defensor da Paz*. Marsílio fez uso de dois conceitos recorrentes no medievo, principalmente após as traduções de Aristóteles: *regnum* e *civitas*. Mas qual a interpretação do autor paduano para esses termos? Sua teorização da política enquanto intervenção prática se aplicaria a qual deles? Seria possível aplicar ao império uma teoria formulada para a cidade?

Antes de iniciar a discussão desses conceitos que caracterizaram a doutrina política de Marsílio é importante levar em consideração algumas questões sobre a tradução de sua obra, já que os comentadores, de modo geral, afirmam ser essa uma das razões que dificultam o entendimento do texto do paduano.

Toda tradução é também uma interpretação da linguagem e do discurso de um texto. Gadamer afirmou que o processo de tradução seria a consumação da interpretação e que o tradutor deveria compreender as relações estabelecidas pela obra para interpretá-la do modo mais fiel possível ao original³³⁵. Contudo, como já foi apontado anteriormente, definir ou identificar o contexto de Marsílio para compreender a intenção de sua obra não é das tarefas mais simples. Tanto que na maioria das traduções encontram-se indicativos sobre o processo de trabalho e fundamentos de cada tradutor, que por sua vez são também comentadores das obras do paduano. Serão pontuadas aqui as questões apresentadas por Alan Gewirth e Annabel Brett sobre as dificuldades em traduzir o *Defensor da Paz*.

Alan Gewirth escreveu que existem muitos problemas em relação à linguagem dessa obra marsiliana, principalmente pela existência de obstáculos em decorrência da estrutura lógica do trabalho e da conciliação entre teoria e prática, por isso a grande dificuldade em traduzir seus principais termos do latim para o inglês³³⁶, no caso. Mas cabe ressaltar que esse seria um problema encontrado em qualquer língua moderna. Sobre a complexidade de correspondência entre os termos, Gewirth afirmou que “o latim de Marsílio é ele próprio em

³³⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, VIII, §4, p. 106. “Quis autem bene temperatorum principatuum sit optimus, aut quis viciatorum pessimus, de reliquorum quoque ordine in bonitate vel malicia dicere non habet presentem speculationem. Hec tamen de principatuum divisione in suas species, ipsarumque descriptione dixisse sufficiat”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 38.

³³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997. pp. 560-565.

³³⁶ GEWIRTH, Alan. Language and translation. In: MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992. p. LXVI.

muitos aspectos uma tradução, então ao traduzi-lo nós estamos também traduzindo traduções”³³⁷.

Para ilustrar essa questão apresentou três aspectos importantes para a tradução da obra de Marsílio: primeiro, ele fez amplo uso da *Política* de Aristóteles no Discurso I a partir da tradução de Guilherme de Moerbeke. Acredita-se que o uso da palavra *civitas* se deva à escolha de tradução de Guilherme para a *polis* aristotélica³³⁸. Segundo, o paduano usou, no Discurso II, a tradução da *Vulgata* de São Jerônimo para fazer referência ao Novo Testamento. Aqui, aponta Gewirth, ocorre novamente uma dupla tradução: do grego para o latim e do latim para o inglês. E terceiro, as citações que Marsílio fez de Santo Agostinho e de outros teólogos ou comentadores do Novo Testamento também envolvem uma tradução, já que ao traduzir o paduano tem-se que traduzir suas citações de acordo com o sentido que ele atribui a estes autores.³³⁹

É importante lembrar que uma característica desse período era a realização da tradução do texto de um autor por ele ser considerado uma autoridade. Com isso, frequentemente a tradução era de difícil entendimento. Sendo assim, as obras traduzidas pelos medievais eram sem técnica ou rigor e os tradutores não dispunham de dicionários para auxiliar nesta tarefa, aspectos que serão comuns aos modernos a partir do Renascimento. Esses textos podiam ainda sofrer alterações nas mãos dos copistas.³⁴⁰ No entanto, essa dificuldade não significava a falta de senso crítico desses pensadores. Foi neste contexto que Marsílio conheceu Aristóteles.

Também Annabel Brett escreveu um artigo sobre essa problemática antes de publicar sua tradução do *Defensor da Paz*³⁴¹. Ela afirmou, assim como Gewirth, que a obra de Marsílio apresenta múltiplos problemas ao tradutor considerando a sua lacuna cultural e temporal. E, que, apesar de a tarefa do tradutor ser tentar reproduzir, da melhor maneira possível, o sentido original do texto, questões de interpretação estão envolvidas e que, talvez, o *Defensor da Paz*

³³⁷ GEWIRTH, Alan. Language and translation. In: MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992. p. LXVII. “[...] Marsilius’ Latin is itself in many respects a translation, so that in translating him we are also translating translations”.

³³⁸ Cf. também QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Capítulo VI, p. 75-77.

³³⁹ GEWIRTH, Alan. *Op. cit.* In: MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. p. LXVII.

³⁴⁰ Cf. DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulisses, 2010.

³⁴¹ O texto foi inicialmente apresentado como conferência no Internacional Medieval Congress em 2003 e publicado em BRETT, Annabel. Issues in Translating the *Defensor Pacis*. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 91-108. Cf. MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

seja a obra do pensamento político medieval que apresente maior dificuldade para essa tarefa. Então, sobre a interpretação nas traduções, ela salientou:

Estas questões de estrutura interpretativa são particularmente graves no Discurso I, onde Marsílio fala da natureza e razão das comunidades políticas em termos gerais, e em uma linguagem que amplamente (embora, importante, não exclusivamente) derivou das traduções de Guilherme de Moerbeke da *Política* de Aristóteles.³⁴²

Deste modo, como já afirmara Gewirth, o maior fundamento de Marsílio no primeiro discurso encontrava-se no uso da *Política* de Aristóteles, pela tradução de Guilherme de Moerbeke. Annabel Brett afirma que as traduções do Estagirita possibilitaram um momento linguisticamente criativo e que Marsílio soube explorar para proporcionar às mais diversas pessoas um novo modo de pensar, por isso recorreu conjuntamente às exegeses de estudiosos árabes, à terminologia da ciência médica e de modo indireto ao vocabulário cívico das comunas.³⁴³

Ainda tratando do primeiro discurso, a tradutora expôs a falta de especificação de alguns termos que acredita ser “[...] um ato de ambiguidade deliberada que faz parte de uma estratégia retórica planejada para maximizar o apelo global da obra”³⁴⁴. Aqui cabe apontar que o próprio Marsílio ressaltou a importância de não haver ambiguidade em relação a alguns termos a fim de evitar a confusão e equívocos de opiniões³⁴⁵, mas o mesmo parece não ocorrer quando tratou dos conceitos relacionados ao cidadão e a cidadania. Assim, convém lembrar que, apesar de Marsílio dedicar seu tratado ao imperador Luís IV, afirmou que todos deveriam se envolver nessa luta, ele estava preocupado em solucionar o conflito de seu tempo e, para isso, fez uso das armas que tinha conhecimento e estavam a sua disposição. Essa aparente ambiguidade influenciou evidentemente seus comentadores que ora afirmam sua tendência republicana ora totalitária.

De fato, muitos são os obstáculos, grande é a lacuna temporal e cultural, e considerando que o papel do tradutor é também de interpretação, cabe apresentar os termos usados nas traduções consultadas para este trabalho e que juntas possibilitaram uma análise

³⁴² BRETT, Annabel. Issues in Translating the *Defensor Pacis*. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, p. 93. “These questions of interpretative framework are particularly acute in Discourse I, where Marsilius talks about the nature and rationale of political communities in general terms, and in a language largely (although, importantly, not exclusively) derived from William of Moerbeke's translation of Aristotle's *Politics*”.

³⁴³ *Ibidem*. pp. 98-99.

³⁴⁴ *Ibidem*. p. 95. “[...] is an act of deliberate ambiguity forming part of a rhetorical strategy designed to maximize the global appeal of the work”.

³⁴⁵ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, II e II, II.

mais ampla da obra de Marsílio. O texto latino usado aqui foi o da edição crítica organizado por Richard Scholz³⁴⁶.

Para a tradução em português empregamos o texto de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza³⁴⁷ cuja escolha de transladação foi de *civitas* para *cidade* e de *regnum* para *reino*. Sentidos semelhantes são encontrados nas traduções para o francês de Jeannine Quillet³⁴⁸ e para o italiano de Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice e Stefano Simonetta³⁴⁹. Em francês *civitas* é traduzida por *cit* e em italiano por *citt*, enquanto que para *regnum* Quillet usa *royaume*. J a verso italiana mantm o termo *regnum* sem traduo nos momentos em que o paduano faz uso deste desacompanhado da palavra *civitas*, traduz *civitatis aut regni* como *comunit politica*, e usa *regno* ao tratar do *regno italico*. A verso em ingls mais recente a de Annabel Brett³⁵⁰ que traduz *civitas* por *city* (city-state), no sentido de cidade-estado e *regnum* por *realm*, seguindo Quillet como a prpria tradutora afirma³⁵¹. A grande controvrsia talvez esteja na traduo de Alan Gewirth³⁵² ao escolher a palavra *state* para traduzir *regnum* e *civitas*. Ele justifica sua escolha afirmando que *state* a traduo convencionada para a *polis* aristotlica, logo se a *civitas* marsiliana faz referncia a *polis*, este seria o melhor termo³⁵³. Jeannine Quillet discordou considerando que essa terminologia poderia levar a uma deformo na teoria de Marslio³⁵⁴.

Evidenciada as diferenas da terminologia paduana traduzida, oportuno assinalar que

Por mais que o tradutor tenha conseguido entrar na vida e nos sentimentos do autor, a traduo de um texto no uma simples ressurreio do processo anmico original do escrever, mas uma reconstituo do texto guiada pela compreenso do que se diz

³⁴⁶ MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historicis, separatim editi*). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933.

³⁴⁷ MARSLIO DE PDUA. *O Defensor da Paz*. Petrpolis: Ed. Vozes, 1997. nica traduo em portugus at o momento.

³⁴⁸ MARSILE DE PADOUE. *Le Dfenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968.

³⁴⁹ MARSILIO DA PADOVA. *Il Defensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009. Em italiano h ainda uma traduo mais antiga: MARSILIO DA PADOVA. *Il Defensore della Pace*. Introduo, traduo e notas de Cesare Vasoli. Turim: Unione Tipografico/Editrice Torinese, 1975.

³⁵⁰ MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

³⁵¹ BRETT, Annabel. Notes on the translation. In: MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. p. XLIX.

³⁵² MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992. Em ingls a traduo mais antiga MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Introduo e estabelecimento do texto de C. W. Previt-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

³⁵³ GEWIRTH, Alan. Language and translation. In: MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992. p. LXVII.

³⁵⁴ QUILLET, Jeannine. Prsentation Gnrale: Brves Remarques Doctrinales. In: MARSILE DE PADOUE. *Le Dfenseur de la Paix*. p. 37, nota 124.

nele. Não há dúvida de que se trata de uma interpretação e não de uma simples co-realização. Projeta-se sobre o texto uma outra e nova luz, procedente da nova língua e destinada ao leitor da mesma. A exigência de fidelidade que se coloca numa tradução não pode neutralizar a diferença fundamental entre as línguas. Por mais fiéis que queiramos ser, encontrar-nos-emos colocados diante de decisões errôneas.³⁵⁵

Dito isto, voltemos aos conceitos do paduano. Diferente de seus predecessores, que empregaram as expressões de *regnum* e *civitas* geralmente para delimitar a extensão da comunidade política, sem referência ao seu tipo de governo, Marsílio fez uso de ambos para se referir à comunidade política. Apesar de Lagarde afirmar que o paduano não deixou claro porque usou *civitas* para alguns capítulos e *regnum* para outros³⁵⁶. Contudo, é comum encontrar a expressão *civitas aut regnum*.

Marsílio de Pádua recorreu a *Política* de Aristóteles para definir *civitas* como a comunidade perfeita que existe em vista do bem viver. De acordo com Bernardo Aznar, *civitas* é o termo que os autores medievais utilizavam para designar uma organização política de modo geral. Mas, para Marsílio expressou a associação civil que vem em resposta à *conservatio sui*, sendo instituída racionalmente conforme as necessidades dos homens para uma vida melhor.³⁵⁷

Já Jeannine Quilet chama atenção para o significado desse termo na obra marsiliana em relação à influência aristotélica: “a *civitas* não designa exatamente uma *polis* particular, uma cidade do tipo grego, ou ainda uma Comuna italiana. A tradução de *polis* por Guilherme de Moerbeke em *civitas* inclinou Marsílio a utilizar de preferência este termo, como, além disso, o conjunto de seus contemporâneos”³⁵⁸. Afirmar ainda, que *civitas* não designa uma cidade no sentido aristotélico e nem mesmo uma cidade medieval particularmente. “Esta cidade, portanto, não é a expressão de um tipo preciso de realidade histórica e social concreta. Ela é o tipo mesmo da fórmula semântica de base, que serve para delimitar os contornos de toda organização política”³⁵⁹.

Neste sentido, Aznar complementa afirmando que

³⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. p. 562.

³⁵⁶ LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. p. 91.

³⁵⁷ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? pp. 92-93.

³⁵⁸ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 75. “La *civitas* ne désigne donc pas exactement une *polis* particulière, une cité de type grec, ou encore une *Commune* italienne. La traduction de *polis* par Guillaume de Moerbeke en *civitas* a incliné Marsile à utiliser de préférence ce terme, comme, du reste, l'ensemble de ses contemporains”.

³⁵⁹ *Ibidem*. p. 76. “Cette cité, donc, n'est pas l'expression d'une type précis de réalité historique et sociale concrète. Elle est le type même de la formule sémantique de base, servant à délimiter les contours de toute organisation politique”.

[...] a *civitas* comporta domínio sobre um território e administração da vida de seus habitantes e que não existe na linguagem medieval outra palavra que se pode traduzir melhor por Estado, nem que expresse melhor o monopólio da violência legítima que Marsílio atribui a autoridade. [...] A *civitas* de Marsílio indica um centro de poder efetivo, que não reconhece outro, e a coletividade cidadã [...].³⁶⁰

No entanto, o melhor termo para designar uma sociedade política no medievo é *regnum*, pois indica a superioridade de uma comunidade e supõe sua ordenação em vista do bem comum. Sendo uma preocupação do autor em definir termos com possibilidade de entendimento ambíguo, Marsílio de Pádua dedicou o capítulo dois da primeira parte do livro à distinção dos significados da palavra reino (*regnum*). Para tal apresentou quatro possíveis definições. Na primeira acepção reino “inclui em si muitas cidades ou províncias unidas sob um mesmo regime”³⁶¹, é uma caracterização geográfica³⁶² ou material³⁶³ que difere apenas na extensão territorial, mas não na constituição política.

Num segundo sentido *regnum* “[...] designa um certo tipo de constituição ou regime político misto (*temperati*) que Aristóteles denominou monarquia temperada. Nesta acepção um reino pode ter uma ou muitas cidades”³⁶⁴, é, de acordo com Aznar, um aspecto qualitativo da forma de governo pois especifica a constituição do regime misto ou temperado, independente da quantidade de cidades.

A terceira definição Marsílio afirmou ser a mais conhecida, pois seria a combinação das duas anteriores. Aznar comenta ainda que é “usual entender que o reino se compõe materialmente de diferentes cidades e províncias e que, ao mesmo tempo, qualifica uma forma de governo bem instituída, como seria o Império, que era um governo sobre um grande número de províncias e cidades”.³⁶⁵

Já a quarta definição “[...] designa algo de comum a toda espécie de regime misto (*temperati*) que se aplica a uma ou a muitas cidades”³⁶⁶, sendo este o sentido usado pelo paduano ao longo do *Defensor da Paz*. Aznar chama atenção para a qualidade do governo, mais do que para a extensão territorial ou populacional. E Nederman complementa afirmando que *regnum* é usado de modo geral para indicar as propriedades que tornam um governo bem

³⁶⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 95.

³⁶¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, II, §2, p. 75. “[...] significacione importat pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimine [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 10-11.

³⁶² NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, p. 21.

³⁶³ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 75.

³⁶⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, II, §2, p. 75. “[...]significat hoc nomen *regnum* speciem quandam policie seu regiminis temperati, quam vocat Aristoteles *monarchia temperatam*,quo modo potest esse regnum in unica civitate sicut in pluribus [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 11.

³⁶⁵ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 96.

³⁶⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, II, §2, p. 76. “[...] est commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem, sive in unica (civitate) sive in pluribus civitatibus [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 11.

ordenado ou saudável. Para Jeannine Quilet essa quarta acepção nos remete a finalidade do reino, é a definição propriamente política do termo. Assim, esse conceito é utilizado por Marsílio para falar da sociedade política em geral, por isso usa *civitas* e *regnum* como equivalentes.³⁶⁷

Ainda sobre esta questão, Aznar afirma que a constituição do *regnum* é o mesmo que o ordenamento jurídico-político da *civitas*. “O reino designa o regime civil em que se dão os elementos constitutivos de governo temperado ou reto e, portanto, em toda *civitas* há um reino. Quando Marsílio emprega *regnum* no singular significa regime de governo constitucional bem estabelecido ou *civitas*.”³⁶⁸. Estabelece ainda que Marsílio utiliza reino no plural (*regna*) quando denuncia a pretensão do papa em estender seu domínio e submeter todos a sua jurisdição coerciva. Mas *regnum* também aparece com um sentido territorial quando o paduano faz referência ao *Regnum Italicum*. E usa *regno* para tratar do conflito entre o papa e o imperador Luís da Baviera.³⁶⁹

Sendo a *civitas* construída pela experiência e pela razão humana, tornou-se evidente a necessidade de uma organização política. Para o paduano esta organização pautou-se no regime bem ordenado, regulado por leis estabelecidas pelo conjunto dos cidadãos. Mas, como já demonstramos acima, diferente de seus contemporâneos, Marsílio não escolheu um tipo de governo específico, no entanto apresentou as características fundamentais para sua constituição: o regime político elegível seria o melhor.

Marsílio de Pádua estabeleceu as bases para qualquer tipo de regime político temperado elegível, desde que se mantivesse a unidade interna do governo e fosse respeitada a vontade dos súditos. Deste modo, seja uma cidade ou o império, não é necessária uma mudança na teoria política, deve-se apenas fazer adaptações de acordo com a extensão territorial. Assim, o *regnum* é o regime político comum a toda *civitas*. Alcançada esta equivalência, que não se apresenta em outros autores, Aznar afirma que se abre caminho para o conceito moderno de soberania e cidadania³⁷⁰.

Uma discussão que então se coloca é: quem elege o governante? De que modo este é instituído? E qual a origem da sua autoridade? Respostas possíveis a essas perguntas

³⁶⁷ Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 97. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 21. QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 75. GARNETT, George. *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 06. PREVITÉ-ORTON, C. W. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines. *The English Historical Review*, v. 38, n. 149, pp. 1-18, 1923, p. 18.

³⁶⁸ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 97.

³⁶⁹ Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 97.

³⁷⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 98.

encontram-se na complexa estrutura política elaborada pelo pensador paduano, que tem como claro objetivo polêmico “[...] purificar o acordo da sociedade temporal de qualquer aspecto que pudesse justificar o controle eclesiástico ou sua interferência nos assuntos temporais”³⁷¹.

Para esta análise é necessário retornar a algumas questões já tratadas nos capítulos anteriores. Primeiro, é preciso ter em mente que para o paduano o poder é originalmente do povo, mas fora inspirado mediatamente por Deus na razão humana. Segundo, os homens se associaram inicialmente para suprir suas necessidades naturais, e não políticas. Ao longo do tempo essas associações se tornaram numerosas e deram origem às vilas e posteriormente às cidades. Terceiro, foi justamente por esse crescimento da população que tornou-se necessário estabelecer algumas regras que ultrapassassem o *dominium* privado e pudessem ser aplicadas a todos os indivíduos independente da vontade arbitrária do *paterfamilias*. E é exatamente neste ponto que se encontra a base da organização política de Marsílio.

O *paterfamilias*, ou chefe da casa, ou ainda o ancião, é o cidadão que participa da vida política e jurídica da cidade conforme seu cargo ou ofício. Por isso, apresenta uma dupla dimensão: uma privada, quando é a autoridade arbitrária e soberana, e uma pública, quando representa sua família e deve garantir que aquelas necessidades da casa que dependem da vida em comunidade sejam supridas³⁷². Deste modo, a família é a célula primária da doutrina política marsiliana, incompleta, mas indispensável; pois, ao mesmo tempo em que o homem é um animal civil, é também um animal conjugal³⁷³.

Como apontado anteriormente no capítulo II, é a racionalização e o estabelecimento de regras comuns que elevam a associação humana ao *status* de *congregatio perfecta*, de *civitas*. Por isso, aqui é necessário discutir um aspecto fundamental na argumentação do paduano: a lei e a sua instituição a partir do consentimento do cidadão. Nederman afirma que o “*Defensor* apresenta uma teoria precisa do consentimento a qual não especifica apenas quem deve consentir e sob quais circunstâncias, mas também considera o consentimento como a consequência necessária da permanente distinção entre as esferas privada e pública”³⁷⁴. Deste modo, a lei ganha especial destaque nos capítulos X a XIII do primeiro discurso.

³⁷¹ NEDERMAN, Cary. Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. *The Western Political Quarterly*, v. 43, n. 4, pp. 699-717, Dec. 1990. p. 715. “[...] purifying the arrangement of temporal society of any features which might justify ecclesiastical control or interference in secular affairs”.

³⁷² NEDERMAN, Cary. *Op. cit.* p. 709.

³⁷³ LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le *Defensor Pacis*. v. III. p. 101. “Animal civil” aqui não deve ser entendido por animal político como em Aristóteles, mas no sentido de relação entre os cidadãos. Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2002.

³⁷⁴ NEDERMAN, Cary. NEDERMAN, Cary. Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. p. 712. “[...] the *Defensor* presents a precise theory of consent which

Seguindo a estrutura escolástica iniciou esse conjunto de capítulos conceituando o termo 'lei', sua causa e necessidade, possíveis objeções e finalmente a refutação dos argumentos de seus opositores e a confirmação de seu ponto de vista. Marsílio afirmou que devido à multiplicidade de significados ou acepções da palavra lei é necessário apresentar e discutir suas definições. Considerada em quatro aspectos a lei pode ser entendida a) a partir de uma disposição sensível do corpo em oposição à razão; b) enquanto modelo criador de coisas produzíveis; c) como regra para regular os atos humanos em vista do outro mundo, é o sentido utilizado pelas religiões, mas esta questão será tratada com maior ênfase pelo autor principalmente nos capítulos VIII, IX e X do segundo discurso; e d) o último sentido da palavra “[...] lei indica a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários”³⁷⁵.

Considerada pelo paduano, nesse último sentido, a lei é analisada sob dois aspectos. Primeiro, seu caráter teórico de ciência do direito que revela o útil e nocivo e o justo ou injusto. O segundo aspecto tem cunho prático, pois se refere à recompensa ou castigo estipulado por um preceito coercivo e reporta ao cumprimento desse. Portanto,

a lei é um enunciado ou princípio que procede duma prudência e da inteligência política, quer dizer, ela é uma ordem referente ao justo e ao útil, e ainda aos seus contrários, através da prudência política, detentora do poder coercivo, isto é, trata-se de um preceito estatuído para ser observado, o qual se deve respeitar, ou, ainda, a lei é uma ordem promulgada através de um determinado preceito.³⁷⁶

Essa lei é considerada procedente da inteligência política, pois tem como ponto de partida as necessidades da cidade, a associação perfeita dos homens. Além disso, seu caráter coercivo tem aí também sua origem. Marsílio foi enfático ao definir a lei como preceito estatuído, pois nem tudo o que é justo e útil ou é costume da comunidade se impõe como lei a menos que tenha sido estabelecido um preceito coercivo para sua observância, mas toda lei perfeita advém do justo e útil³⁷⁷.

O caráter coercivo da lei é fundamental na doutrina do autor paduano para diferenciar a lei humana da lei divina. Streffling afirma que a diferença que se estabelece entre a lei divina, entendida como mandato direto de Deus, e a lei humana, é que a primeira refere-se ao

not only specifies who must consent and under what circumstances, but also views consent as the necessary consequence of an enduring distinction between public and private realms”.

³⁷⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, X, §3, p. 117. “[...] *lex et famose magis scienciam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferencium civilium, et suorum oppositorum*”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 49.

³⁷⁶ *Ibidem*. I, X, §4, p. 117. “[...] *id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam, habens coactivam potenciam*, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, *lex est*”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 50.

³⁷⁷ *Ibidem*. I, X, §5, p. 118. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 50-51.

destino ultraterreno do homem e a segunda à regular a conduta dos homens dentro da sociedade civil³⁷⁸. Atestando esta distinção, Marsílio explica que

[...] através da Lei Evangélica somos muito bem orientados quanto ao que temos de fazer ou evitar nesta vida, tendo em vista, porém, a futura, isto é, para alcançar a bem aventurança e para fugir do castigo eterno, porque ela foi dada aos homens com esse propósito, não para regular os atos humanos contenciosos e civis, nem para restabelecer a igualdade e a justa medida com relação aos mesmos no tocante à condição ou à suficiência desta vida, pois Cristo não veio a este mundo para fazer justiça, dirimir e regular questões desse tipo para a vida terrena, mas somente para a outra. É por esse motivo que a regra para controlar os atos humanos temporais é diferente [...].³⁷⁹

Desta forma, os sacerdotes não poderiam exercer nenhum tipo de jurisdição coerciva sobre os fiéis e nem impor a eles medidas punitivas ou castigos referentes a este mundo, já que ninguém além de Cristo teria esse poder e que somente seria exercido na outra vida. Observa-se ainda nessa passagem que Marsílio evidencia que a Bíblia não contém preceitos coercivos para os atos civis, pois não foi escrita tendo em vista a vida terrena. Deste modo, o Novo Testamento não pretende ser autoridade em todos os assuntos³⁸⁰. A religião pode estabelecer preceitos para esta vida apenas no sentido de instruir e educar a *universitas fidelium*, mas esses ensinamentos não devem ter a natureza da coerção, pois “[...] Deus não quer que ninguém dê testemunho d’Ele sob coação, violência ou pressão, pouco importa o que faça”³⁸¹.

Apontada sua definição, o autor esclareceu a necessidade da lei apresentando sua causa ou objetivo final:

O objetivo precípua 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.³⁸²

³⁷⁸ STREFLING, Sérgio Ricardo. A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. *Dissertatio*, v. 32, pp. 219-235, 2010, p. 225.

³⁷⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, IX, §12, p. 315. “[...] quod per legem evangelicam sufficienter dirigimur in agendis aut declinandis in vita presenti, pro statu tamen venturi seculi seu eterne salutis consequende atque supplicii declinandi, propter que lata est, non quidem pro contenciosis actibus hominum civiliter reducendis ad equalitatem aut commensuracionem debitam pro statu seu sufficiencia vite presentis, eo quod Christus in mundum non venit ad huius(modi) regulandos pro vita presenti, sed futura tantummodo. Et propterea diversa est temporalium et humanorum actuum regula [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 242.

³⁸⁰ CESAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 80.

³⁸¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, IX, §5, p. 309. “Non vult ergo Deus coactam sui confessionem, nec quemquam ad hoc trahi per violentam alicuius accionem seu compulsionem”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 236.

³⁸² *Ibidem*. I, XI, §1, p. 119. “Hiis itaque legis acceptionibus sic divisus, eius secundum ultimam et propriissimam significacionem ostendere volumus necessitatem finalem: principaliorem quidem civile iustum et conferens commune, assecutivam vero quandam principancium, maxime secundum generis successionem, securitatem et principatus diuturnitatem”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 52.

Se o objetivo primeiro da lei concorre para o bem comum, esta deve ter uma aplicação universal, ou seja, para todo e qualquer cidadão. Mas Marsílio apresenta ainda uma outra preocupação: o caráter do príncipe. Uma lei bem estabelecida estaria isenta dos motivos perversos e do desejo arbitrário de um mau governante, e pode mesmo suprir a falta gerada por um príncipe ignorante. Deste modo, a lei deveria garantir que os julgamentos fossem corretos e, por isso, preservados das falhas humanas, obrigando o governante ou príncipe a “proferir os julgamentos civis de acordo com o que ela determina”³⁸³. Logo, legislar seria necessário à comunidade civil.

As leis daí estabelecidas estariam acima do governante, sendo soberanas na comunidade política. Pois o autor esclareceu que “Aristóteles ainda se referiu mais claramente a esse fato, no livro IV da *Política*, capítulo 4º, falando o seguinte: *Onde as leis não imperam, quer dizer, onde os governantes não atuam de acordo com as mesmas, não há sociedade política, acrescente-se temperada. Convém, pois, que a lei regule tudo*”³⁸⁴.

Ora, a lei envolve um caráter coercivo e por isso regula e modera as ações transitivas dos cidadãos, mas ela apenas poderá ser aplicada se for reconhecida pelo *paterfamilias*. Nederman afirma que a justiça pública só pode ser considerada superior à privada porque o próprio senhor “expressamente consentiu isso”³⁸⁵. Sendo assim, sem o consentimento, nenhuma lei seria legítima ou poderia existir ou ser aplicada. De acordo com o dicionário de política o termo consenso

[...] denota a existência de um acordo entre os membros de uma determinada unidade social em relação a princípios, valores, normas, bem como quanto aos objetivos almejados pela comunidade e aos meios para os alcançar. O Consenso se expressa, portanto, na existência de crenças que são mais ou menos partilhadas pelos membros de uma sociedade.³⁸⁶

Marsílio afirmou que a norma civil garantiria a durabilidade da comunidade política³⁸⁷, por esse motivo, os membros dessa comunidade deveriam compartilhar os objetivos para alcançar seu fim. Então, o chefe de família concede, em certas circunstâncias

³⁸³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XI, §1, p. 119. “Lex est huiusmodi, ut cum secundum ipsam determinatus fuerit principans ferre civilia iudicia [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 52.

³⁸⁴ *Ibidem*. I, XI, §4, p. 125. “Et hiis amplius dicit aperte Aristóteles 4 Politice, capitulo 4, quod: *Ubi non principantur leges, id est: ubi principantes non principantur secundum ipsas, non est policia, temperata supple. Oportet enim legem quidem principari omnium*”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 58.

³⁸⁵ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 42.

³⁸⁶ SANI, Giacomo. Consenso. In: *Dicionário de política I*. Org. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 240.

³⁸⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XI, §8, p. 128. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 62.

estabelecidas, seus bens e poder para punir os membros da família ou dispor das suas posses materiais³⁸⁸.

Já que a lei limitaria as ações humanas, o autor expressou uma importante preocupação: essa lei não deveria ser feita por uma única pessoa, já que seria impossível que esta armazenasse na memória todos os atos civis determinados na lei³⁸⁹. Além disso, se apenas uma pessoa a formulasse poderia incorrer no erro ou agir guiado por suas paixões. Fazendo amplo uso de Aristóteles, no capítulo XI da primeira parte, o paduano apresentou a necessidade da atualização das leis; pois “o que os primeiros legisladores estatuíram [...] é algo contingente e limitado, necessitando posteriormente do acréscimo elaborado pelas gerações que se seguiram”³⁹⁰. Desta forma, afirmou que as leis sofreram adição, supressão ou foram totalmente reformuladas. Mas afinal quem deve formular as leis?

Ainda no capítulo XI deu alguns indícios para a resposta a essa pergunta. O primeiro deles é que a lei deveria ser elaborada “a partir da experiência e constatação dos fatos, perdurando pelo tempo”³⁹¹. O paduano acreditava que era necessário ter prudência para formular uma lei, mas esta prudência somente poderia ser adquirida pela prática e, por isso, é requerido bastante tempo para aperfeiçoá-la. Deste modo, eliminou os jovens dessa função, já que devido a pouca idade careceriam da sabedoria e da experiência que apenas poderiam ser obtidas ao longo do tempo e limitou a participação aos mais velhos para a elaboração das leis.

Num segundo ponto, volta a afirmar que a melhor lei é aquela formulada por muitos, já que pessoas reunidas são mais capazes de pensar e agir do que uma isoladamente. Então, declara que “[...] a lei é um olho constituído por inúmeros olhos [...] com vista a se evitar erros ao serem proferidos os julgamentos civis [...]”³⁹². A lei é, para Marsílio, a concretização da razão, pois sendo elaborada pelos prudentes a partir da sua sabedoria e experiência, tem o consentimento do cidadão, senhor da família, para atuar como “uma ponte entre a vontade e a

³⁸⁸ NEDERMAN, Cary. Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. p. 710.

³⁸⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA.. *Op. cit* I, XI, §3, p. 121. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 54.

³⁹⁰ *Ibidem*. I, XI, §3, p. 121. “Quinimo, quod de ipsis dixerunt inventores primi et omnes eciam eiusdem etatis homines, talium observatores, fuit res modica et imperfecta, que postmodum ex addicione posteriorum complementum suscepit”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 54.

³⁹¹ *Ibidem*. I, XI, §3, p. 121. “[...] Deinde, inquit, *legis*laciones quidem ex multo tempore consideratis fiunt”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 55.

³⁹² *Ibidem*. I, XI, §3, p. 124. “Cum igitur lex sit oculus ex multis oculis, id est comprehensio examinata ex multis comprehensoribus ad errorem evitandum circa civilia iudicia et recte iudicandum [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 57.

razão”³⁹³ dos indivíduos, garantindo deste modo um julgamento correto, já que o preceito coercivo seria racional e isento das paixões humanas.

Mas será apenas no capítulo XII que o paduano afirmara categoricamente que caberia ao cidadão legislar e explicara de que modo isso seria possível. É no parágrafo 3, desse capítulo, que o autor apresentou os conceitos chave de sua estrutura política: o legislador, o conjunto dos cidadãos e sua parte preponderante. Essa discussão nos leva inicialmente a uma importante significação: o povo. Se a definição de cidadão para o paduano tem íntima relação com seu caráter político e jurídico, a definição de povo não poderia ser diferente. Para tal, Marsílio fez uso de três termos chaves: *populus*, *multitudo*, *universitas civium*. O *populus* designa povo, “tem o sentido de totalidade dos cidadãos mais do que ‘parte’ ‘popular’ dos cidadãos”³⁹⁴, é o sentido político da cidadania. Não faz distinção entre a plebe e os notáveis, quando o paduano quer fazer essa diferenciação utiliza os termos já apresentados acima: *civilibus honorabilitatem*, homens educados para exercer as atividades administrativas da *civitas*, e *multitudo dici vulgaris* ou *vulgo*, a massa pobre trabalhadora, camponeses, artesãos e agricultores.

O termo *multitudo* está associado à concepção aristotélica de que “o todo é maior do que a parte”³⁹⁵. Marsílio explicou que a multidão ou o povo, “constituídos pelos grupos sociais existentes na cidade, considerada em conjunto, tem mais capacidade de visão, sendo, portanto, o seu julgamento muito mais seguro do que o proferido separadamente pelos demais, pouco importando se é a plebe [...] ou os notáveis [...]”³⁹⁶. Como afirma Aznar, é o conjunto de cidadãos reunidos, representa mais do que a simples soma de indivíduos³⁹⁷, por isso é capaz de tomar as melhores decisões para a comunidade política.

Já a expressão *universitas civium* é uma das mais importantes no *Defensor da Paz*. A palavra *universitas* foi usada ao longo da Idade Média designando, inicialmente, um grupo de homens ou associação, com sua inserção em documentos políticos passou a ter um significado mais amplo, próximo de sociedade ou comunidade. Em fins do século XII, foi definida como

³⁹³ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. p. 41.

³⁹⁴ MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 23, nota 4. “[...] *populus* has the sense of the entire citizenry rather than the ‘popular’ ‘part’ of that citizenry”.

³⁹⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XIII, §2, p. 138. “[...] omne totum maius esse sua parte [...]” MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 71.

³⁹⁶ *Ibidem*. I, XIII, §4, p. 140. “[...] quod omnium collegiorum policie seu civilitatis simul sumptorum amplior est multitudo sive *populus*, et per consequens iudicium securius iudicio alicuius partis seorsum; sive pars illa sit vulgaris, [...] sive sit *honorabilitas* [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 73.

³⁹⁷ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 107.

a associação ou corpo global do qual indivíduos são parte³⁹⁸. Para Marsílio *universitas civium* denota o conjunto dos cidadãos, a causa eficiente primeira da lei³⁹⁹. Logo, “o povo entendido como gente ou população total (*multitudo*) se representa em povo como corporação (*universitas*): em outras palavras: “o povo se transforma em Povo”⁴⁰⁰. Mas, ao tratar do povo na teoria marsiliana, é importante ter em mente a definição restritiva de cidadão.

Associado ao conceito de *universitas civium* está o de legislador⁴⁰¹. Marsílio apresentou sua definição no capítulo XII da primeira parte do *Defensor da Paz*:

[...] o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal.⁴⁰²

O legislador representa a autoridade política suprema na obra do paduano, ou conforme afirma Marcel Pacaut, o legislador era a comunidade que tinha o poder necessário para impor a aplicação geral de uma lei, deste modo o príncipe ocupava seu “cargo” apenas em nome da comunidade⁴⁰³. Assim, sendo a *universitas civium* uma “entidade abstrata e perpétua”⁴⁰⁴ por representar a totalidade dos cidadãos e também por preceituar as leis, é na figura do legislador que garante a unidade e a manutenção da comunidade política.

Neste parágrafo, que Marsílio define o legislador, aparece também uma outra terminologia que ainda gera conflito entre os comentadores sobre seu real significado na obra: a *valentior pars* do conjunto dos cidadãos. Marsílio considera “[...] essa parte preponderante

³⁹⁸ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 105. Cf. BLACK, Anthony. The individual and society. In: The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450. Edited by J.H. Burns. New York: Cambridge University Press, 2008. pp. 588-606.

³⁹⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §3, p. 130. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 63. Cf. WILKS, Michael. Corporation and Representation in the Defensor Pacis. *Studia Gratiana*, v. 15, pp. 251-292, 1972. pp. 257-258.

⁴⁰⁰ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 138.

⁴⁰¹ Conotação criada por Marsílio apesar de o termo já ser conhecido em seu tempo por meio das traduções de Guilherme de Moerbeke. Cf. AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 136. QUILLET, Jeannine. In: MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. p. 110, nota 5. LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. p. 132.

⁴⁰² MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XII, §3, p. 130. “[...] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 63. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XII e XIII; II, XVIII, §8 e XXI, §1,8-9; III, II, §6. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Introdução, tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. Capítulo V,17 e capítulo XIII,9.

⁴⁰³ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989, p. 164. Cf. BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

⁴⁰⁴ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.* p. 106.

sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade [...]”⁴⁰⁵.

Parece-nos consensual entre os estudiosos que esse conceito deve ser inicialmente entendido a partir da expressão *to kreïtton méros* da *Política* de Aristóteles. Traduzido por Guilherme de Moerbeke por *valentior pars* tem para o Estagirita o significado de “parte mais forte ou vencedora, que não possibilita que qualquer governo mude o regime político”⁴⁰⁶. Assim como o *regnum* e a *civitas*, a *valentior pars* foi traduzida para as línguas modernas com diferentes sentidos. O texto em português traduz como a *parte preponderante* dando um sentido de maior peso ou importância. Talvez seguindo Quillet que traduz por *partie prépondérante* com a intenção de contemplar o aspecto qualitativo e quantitativo do termo em francês, por isso afirma que “[...] o termo preponderante poderia dar a ideia de uma maioria e ao mesmo tempo de uma maioria de peso”⁴⁰⁷. Gewirth, seguindo Previtte-Orton, sugere *weightier part* para dar um sentido normativo e não normativo para a *valentior pars*. O vernáculo italiano escolheu *parte prevalente*, do mesmo modo que Annabel Brett, *prevailing part*, ambos seguindo a tradução de Vasoli.

Retomando o conceito de *valentior pars* é necessário entendê-la não como uma parte da *civitas*, mas como representante da comunidade inteira. Neste sentido, toda a população estaria contida no aspecto quantitativo, enquanto o qualitativo seria estabelecido a partir das características pessoais dos cidadãos. Lagarde afirma que estas são as pessoas sem deformidade de caráter, os prudentes⁴⁰⁸.

De acordo com Aznar, a *valentior pars* surgiu como a “[...] entidade composta de cidadãos tomados não apenas sobre uma base numérica, mas também por seu pertencimento qualificado a determinados grupos”⁴⁰⁹, quando Previtte-Orton descobriu, num grupo de manuscritos, as palavras *personarum et qualitate*, omitidas até então, e as incluiu em sua edição crítica de 1928. Mas ainda sim, não é possível estabelecer a proporção entre o seu caráter qualitativo e quantitativo. No entanto, mesmo com todas as controvérsias, esse

⁴⁰⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §3, p. 130. “[...] valenciorem inquam partem, considerata quantitate personarum et qualitate in communitate [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 63.

⁴⁰⁶ STREFLING, Sérgio Ricardo. A *valentior pars* no *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, Edição Especial, pp. 225-244, 2012, p. 226. Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. Livro IV, capítulo IX.

⁴⁰⁷ MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968. p. 110, nota 8. “[...] le terme de prépondérant pouvait rendre à la fois l’idée d’une majorité et en même temps d’une majorité de poids”.

⁴⁰⁸ LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Le Defensor Pacis. v. III. p. 143-144. Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. A *valentior pars* no *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, Edição Especial, pp. 225-244, 2012.

⁴⁰⁹ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 179.

conceito será fundamental para a ideia de representação política pensada pelo autor paduano e que trataremos mais adiante.

Esclarecidos esses conceitos, Marsílio então apresentou o argumento de que todo cidadão teria a capacidade para descobrir a existência da lei, enquanto entendida como ciência acerca do que é justo e útil para cidade. Essa descoberta se efetivaria pela observação. No entanto, ponderou que as pessoas que tem mais tempo, ou seja, os mais velhos e experientes, a quem chamou de prudentes, podem fazer melhor essa observação e efetivação da lei do que aqueles homens que se dedicam as atividades manuais e, por produzir os bens indispensáveis para o viver, tem pouco tempo para a descoberta das leis⁴¹⁰. Neste trecho, é possível perceber uma característica da divisão social na vida política.

A justificativa que o paduano apresenta para a competência do cidadão para legislar é que

[...] a autoridade humana primeira indiscutivelmente capaz de legislar ou estabelecer as leis compete somente à pessoa de quem provirão com exclusividade as melhores leis. Tal é o caso do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante que o representa, pois não é possível e fácil que todas as pessoas estejam de acordo sobre determinado ponto de vista.⁴¹¹

Marsílio acredita que as melhores leis provirão daqueles que a cumprirão, por isso, o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante tem maior competência para formular as melhores leis. Conforme o autor apresenta, há ainda uma outra e importante razão: devido a natureza deturpada ou a malícia ou a ignorância de algumas pessoas, nem sempre é possível a concordância da totalidade dos cidadãos sobre todas as questões. Então, para garantir o bem comum da *civitas* e de seus cidadãos contra esses indivíduos, é necessário que a autoridade para legislar seja da *universitas civium* e da sua *valencior pars*.

O outro ponto levantado pelo paduano a fim de corroborar sua tese é de que um maior número de pessoas teria “[...] condições de apontar com mais exatidão uma falha numa proposição legal a ser estabelecida do que qualquer um de seus grupos sociais [...]”⁴¹². Apoiado em Aristóteles, retoma mais uma vez o argumento de que o todo é maior que a parte e, deste modo, defende que o conjunto dos cidadãos pode contribuir mais e melhor do que um único grupo ou pessoa isolada. Marsílio apresenta como justificativa para essa questão que “a

⁴¹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §2, pp. 129-130. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 62-63.

⁴¹¹ *Ibidem*. I, XII, §5, p. 131. “[...] quod quidem sic primum inferre temptabimus. Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lacionis seu institutionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat; quoniam non est facile aut non possibile, omnes personas in unam convenire sententiam [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 65.

⁴¹² *Ibidem*. I, XII, §5, p. 132. “Advertere enim potest magis defectum circa propositam legem statuendam maior pluralitas quacumque sui parte [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 66.

utilidade da lei é melhor percebida pela totalidade dos indivíduos, porque ninguém se prejudica conscientemente”⁴¹³.

O paduano afirmou que todo cidadão é um ser livre e não deve se sujeitar à tirania de outrem⁴¹⁴. Por ser livre, esse cidadão pode protestar contra uma lei que prejudique ou não tenha em vista o bem comum. Do mesmo modo, é por meio da “[...] consulta ou recomendação do conjunto dos cidadãos que se promulga a melhor lei [...]”⁴¹⁵, pois ao concordar e consentir com uma lei, o cidadão irá cumpri-la melhor por acreditar tê-la imposto a si mesmo⁴¹⁶.

No entanto, como o próprio paduano apontou no capítulo XIII, é possível que algumas objeções sejam feitas a esse modelo: a) o conjunto dos cidadãos pode ser malicioso e ignorante, b) é muito difícil que um grande número de pessoas maldosas e ignorantes tenha uma opinião consensual e, c) se algo pode ser feito por um número reduzido de pessoas é desnecessário que seja realizado por muitos.⁴¹⁷

É nesse mesmo capítulo que Marsílio dará mais alguns indícios de como deve acontecer o poder legislativo enquanto refuta as possíveis objeções de seus oponentes. Responde à primeira objeção afirmando que os homens associados à comunidade civil percebem sua necessidade para a sua vida suficiente. E, se a lei define o que é justo e útil para essa comunidade por meio de preceitos coercivos garantindo sua durabilidade, logo, é do interesse do cidadão legislar. Por isso, se a manutenção da *civitas* ou *regnum* é desejada por esses homens, a sua maioria não pode ser ignorante ou maliciosa.⁴¹⁸

Aqui, também responde à segunda objeção, pois a maioria dos cidadãos não é maliciosa e ignorante e ao consentirem com a lei, visam à conservação do bem comum. Marsílio afirma que aqueles que não prezam pela vida em sociedade devem ser considerados servos ou estrangeiros e não cidadãos, conforme atestou Aristóteles⁴¹⁹. Assim, “embora um cidadão qualquer ou a maior parte dos mesmos não seja capaz de legislar, pode, no entanto,

⁴¹³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §5, p. 132. “Adhuc ex universa multitudine magis attenditur legis communis utilitas, eo quod nemo sibi nocet scienter”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 66.

⁴¹⁴ *Ibidem*. I, XII, §6, p. 133. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 67.

⁴¹⁵ *Ibidem*. I, XII, §5, p. 132. “[...] videlicet quod ex universe multitudinis auditu et precepto tantummodo feratur lex optima [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 65.

⁴¹⁶ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XII, §6, p. 133-134. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 66-67.

⁴¹⁷ *Ibidem*. I, XIII, §1, pp. 136-137. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 69-70.

⁴¹⁸ *Ibidem*. I, XIII, §3, pp. 138-139. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 71-72.

⁴¹⁹ *Ibidem*. I, XIII, §2, p. 137. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 70-71.

ser capaz de julgar as leis que já estão estabelecidas ou as que lhe são propostas e ainda discernir o que deve ser acrescentado, suprimido ou alterado”⁴²⁰.

Marsílio defendeu que mesmo a multidão menos esclarecida pode contribuir de algum modo na tarefa de legislar. Aos prudentes caberia a descoberta e elaboração da lei e à totalidade dos cidadãos caberia a sua legitimação por meio do consenso da maioria. O paduano é categórico ao afirmar que essas regras apenas tornar-se-iam leis mediante a aprovação pública da assembleia geral dos cidadãos. E é somente após a sua promulgação e publicação que essas leis poderiam ser usadas com a finalidade de impor pena ou castigo civil aos seus transgressores.⁴²¹ Assim, Strefling destaca que “ainda que a lei comporte uma definição de justiça, no entanto, somente é lei em sentido próprio, quando se dá em forma de preceito coercivo, incorporando a obrigatoriedade do cumprimento e da sanção”⁴²².

Quanto à terceira objeção, o paduano contesta que mesmo sendo mais fácil a um número pequeno de pessoas legislar ou estar de acordo entre si, não se pode inferir que pensariam no bem comum como a globalidade dos cidadãos⁴²³. Deste modo, a totalidade dos cidadãos tem mais competência para julgar o que é justo e útil à sociedade evitando os erros e as más inclinações que um grupo reduzido poderia apresentar⁴²⁴. O povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante são a causa eficiente da lei. Este conjunto delega a um grupo de pessoas, experientes e prudentes, a responsabilidade de promulgar as leis, mas de modo algum esse grupo pode ser o legislador em sentido absoluto, apenas relativamente considerada sua função. Nota-se nesses capítulos a grande preocupação do autor em garantir que nenhum grupo ou ofício da cidade tenha supremacia sobre o conjunto dos cidadãos.

O que foi demonstrado até aqui sobre o papel do cidadão na comunidade civil é chamado pelos comentadores de Marsílio de soberania popular, pois o fundamento original da autoridade política está no povo ou no conjunto dos cidadãos. Para Strefling, o conceito de soberania do paduano obedece a um critério formal, “[...] é o consentimento popular que outorga legitimação ao poder. Os dois critérios expressivos do formalismo legal marsiliano são aqueles que fazem referência com a coercividade, como nota essencial da lei e com a

⁴²⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XIII, §3, p. 139. “Quamvis enim non quilibet aut maior multitudo civium sit legum inventor, potest tamen quilibet de inventis et ab alio sibi propositis iudicare, addendum vel minuendum aut mutandum discernere”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. pp. 71-72.

⁴²¹ *Ibidem*. I, XIII, §8, pp. 143-144. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 76-77. Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. *Dissertatio*, v. 32, pp. 219-235, 2010.

⁴²² STREFLING, Sérgio Ricardo. A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. p. 230.

⁴²³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XIII, §5, pp. 143-144. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 74-75.

⁴²⁴ *Ibidem*. I, XIII, §6, p. 142. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 75.

validade da mesma em função da vontade do legislador”⁴²⁵. Em consonância com esta análise, Quillet afirma que

“[...] todo conjunto político é constituído por seus membros, pois a estrutura da sociedade é uma criação puramente humana e depende apenas da vontade dos indivíduos, a origem da autoridade não pode ser aquela dos membros individuais da comunidade. O legislador humano é o conjunto dos cidadãos”.⁴²⁶

Relacionado a essa ideia da soberania popular pode-se ainda tratar dos termos ‘representação’ e ‘delegação’, pois de acordo com Harold Laski, a soberania popular implica em um governo representativo⁴²⁷. Evidentemente esses conceitos não serão utilizados aqui a partir da conotação moderna que os tomou para si. Jeannine Quillet afirmou que ‘representação’ é uma palavra mal definida no medievo, pois seus diversos significados são resultado de um complexo entrelaçamento de noções morais, políticas e jurídicas:

Primeiro, a contribuição do direito para o desenvolvimento da ideia de representação: a representação originalmente tinha um sentido legal bastante estreito. O representante, *actor*, *syndic*, *procurator*, geralmente nomeado de acordo com os procedimentos legais estabelecidos, atua no lugar do grupo por quem ele é escolhido, seja por seu próprio critério ou de acordo com a lei. Aqui a representação é uma questão processual: o direito romano, como é bem conhecido, incluiu um conjunto de condições que regem a sua teoria e prática. Quando se refere a um indivíduo, o problema é relativamente fácil; no caso das coletividades, o mesmo princípio está envolvido, mas em um plano diferente.⁴²⁸

Quillet discute ainda o sentido usado pelo direito canônico, que faremos referência um pouco mais à frente, e afirma que somente com o trabalho de Marsílio que a ideia de representação ocupou um lugar dominante no pensamento político. Atribuiu este fato a definição que o paduano apresenta da comunidade política como sendo a *universitas civium* ou a *valentior pars*, dado o seu poder de fazer, mudar ou revogar as leis. Contudo, reconhece

⁴²⁵ STREFLING, Sérgio Ricardo. A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. p. 229.

⁴²⁶ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 83. “[...] tout ensemble politique est constitué par ses membres, puisque la structure de la société est une création purement humaine et dépend de la seule volonté des individus, la source de l’autorité ne peut être que dans les membres individuels de la communauté. Le *legislator humanus* est l’ensemble des citoyens”.

⁴²⁷ LASKI, Harold J. The Theory of Popular Sovereignty: I. *Michigan Law Review*, v. 17, n. 3, pp. 201-215, 1919. p. 207. Cf. CUE, Juan Ramón García. Teoría da la ley e de la soberanía popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 43, pp. 107-148, 1985. “[...] la doctrina de la soberanía popular está montada sobre la doble influencia del concepto medieval de representación y de la teoría del Derecho romano, que hace residir tal soberanía en el pueblo, quien libremente la transfiere al príncipe por él elegido”. pp. 134-135.

⁴²⁸ QUILLET, Jeannine. La communauté, p. 523. In: BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. “Tout d’abord, l’apport du droit au développement de l’idée de représentation: “représentation” avait à l’origine un sens juridique plutôt étroit. Le représentant, *actor*, *syndic*, *procurator*, habituellement désigné selon des procédures légales établies, agit à la place du groupe qui l’a mandaté, soit à sa propre discrétion, soit en conformité avec la loi. La représentation est ici une question de procédure: le droit romain, comme on le sait, comportait un ensemble de conditions qui régissaient sa théorie et sa pratique. Lorsqu’il se rapporte à un individu, le problème est relativement facile; dans le cas de collectivités, le même principe intervient, mais à un plan différent”.

que essa não foi a sua inovação, mas sim o fato de ter sido o primeiro a utilizar a expressão *legislator humanus* em contrapartida ao *legislator divinus*.⁴²⁹

De acordo com Norberto Bobbio podemos tratar a ideia de representação em dois sentidos: a representação de interesses e a representação política. No primeiro caso, a representação acontece em prol de grupo específico com interesses próprios e diferentes da maioria. Já na representação política há a representação de interesses, mas dos interesses gerais, do bem comum⁴³⁰. É neste segundo sentido que ocorre a representação pensada por Marsílio no *Defensor da Paz*.

Segundo Quillet, a definição do princípio da representação na obra do paduano estava na definição de legislador humano⁴³¹, visto que ela acontece do ponto de vista coletivo, do bem comum, que todos aceitam sem possível conflito com seus interesses individuais⁴³², pois, como afirma Hanna Pitkin, representação “[...] significa agir no interesse do representado, [...] sua ação deve envolver critério e julgamento [...]. O representante deve agir de tal forma que não haja conflito [...]. Ele não deve ser encontrado persistentemente em desacordo com a vontade do representado [...]”⁴³³. O contrário disso, ou seja, a busca pelos próprios interesses foi entendida pelo autor como uma má inclinação da alma, a qual está em desacordo com a vida social.

Bayona Aznar afirma que o princípio de representação em Marsílio pode ser admitido a partir de duas condições: primeiro, quem delega o poder é a *universitas civium*; segundo, quem a exerce representa o povo inteiro, não apenas uma parte⁴³⁴. Assim, como já foi apontado, é no legislador que reside a soberania ou poder original de onde derivam os demais poderes instrumentais, incluindo a *pars principans*.⁴³⁵

Neste sentido, a *valentior pars* é também um dos níveis de representação possíveis para o paduano, pois de acordo com o mesmo, “tal é o caso do conjunto dos cidadãos ou de

⁴²⁹ QUILLET, Jeannine. La communauté, p. 526-527. In: BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*.

⁴³⁰ BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. pp. 457-461.

⁴³¹ QUILLET, Jeannine. *Op. cit.*, p. 527. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §3, p. 130. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 63.

⁴³² AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? p. 177.

⁴³³ PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967. p. 209. “[...] representing here means acting in the interest of the represented, [...] his action must involve discretion and judgment [...]. The representative must act in such a way that there is no conflict [...]. He must not be found persistently at odds with the wishes [...]”.

⁴³⁴ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XIII, §8, p. 144. “[...] auctoritatem universitatis civium representantes [...]”.

⁴³⁵ AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.*, p. 176.

sua parte preponderante que o representa [...]”⁴³⁶. Por isso, Aznar afirma existir três critérios para a efetivação da representação de todos os cidadãos pela sua parte preponderante⁴³⁷. O primeiro, representa qualitativamente e quantitativamente toda a cidadania, conforme a definição do paduano no capítulo XII, §3 do primeiro discurso e demonstrado anteriormente. O segundo critério é delineado na experiência histórica e alude a um tipo de representação da cidadania, que convém conceber ou fixar: “quanto a parte preponderante, deve-se entendê-la de conformidade com o costume louvável das sociedades políticas [...]”⁴³⁸. E, o terceiro, remete à autoridade de Aristóteles: “[...] ou determiná-la segundo a opinião de Aristóteles expressa na Política, livro IV, capítulo 2º”⁴³⁹.

Sendo a parte preponderante a totalidade dos cidadãos em número, mas também seus membros mais competentes, o termo *valentior pars* quase sempre acompanha o de *universitas civium*. A representação se justifica aqui, pois seria impossível alcançar a unanimidade de opiniões e se deveria evitar a contestação irracional de alguns⁴⁴⁰. Logo, é necessário um representante para mediar os interesses e desejos dos cidadãos e buscar o interesse comum⁴⁴¹. A preocupação de Marsílio em evidenciar a representação da totalidade e não apenas de parte da *universitas civium* tem o objetivo de reforçar o poder secular frente ao domínio espiritual que deseja exercer o poder coercivo. Por isso, “o fundamento racional da autoridade é político e a representação do povo por sua parte prevalente não responde a um critério de excelência moral, intelectual ou religiosa”⁴⁴².

A ideia de representação pode ser pensada no *Defensor da Paz* desde antes da origem da *civitas* quando Deus, fonte originária de todo poder, concedeu ao homem, por meio da razão, o poder civil. De acordo com o paduano, o homem começa a exercê-lo primeiramente com a sua família. Por ser necessário alcançar a *conservatio sui* passa viver em comunidade. É na *congregatio perfecta* que pode atingir sua suficiência, por isso, o *paterfamilias* torna-se cidadão, aquele que representa os interesses da sua casa. Num segundo nível de representação estão a *valentior pars* e a *universitas civium*, que são o próprio legislador, causa primeira e

⁴³⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XII, §5, p. 131. “Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 65.

⁴³⁷ AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder*. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado? pp. 178-179.

⁴³⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XII, §4, p. 131. “Valenciolem vero civium partem oportet attendere secundum policarum consuetudinem honestam [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 64-65.

⁴³⁹ *Ibidem*. I, XII, §4, p. 131. “[...] vel hanc determinare secundum sententiam Aristotelis 6º Politice, capitulo 2º”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 65.

⁴⁴⁰ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op.cit.* I, XII, §5, pp. 131-132. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 65-66. AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.*, pp. 180-181.

⁴⁴¹ NEDERMAN, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis*. pp. 84-87.

⁴⁴² AZNAR, Bernardo Bayona. *Op. cit.*, p. 188.

eficiente da lei. Um terceiro nível pode ser estabelecido com a própria lei que representa, na prática, o consentimento dos cidadãos à vida em sociedade. É, de fato, a lei que representa os interesses comuns na *civitas* ou *regnum*.

Marsílio chamou a *pars principans* de grupo judicial ou governante pelo caráter judicial predominante na função de governar. Esse grupo seria o responsável pela manutenção da paz, por meio da lei e do uso da violência, por ser depositário do único poder de fato, ou seja, o temporal. Deste modo, o governante é a *lex animata*, ou seja, é o instrumento executivo do legislador humano, pois deve regular e corrigir os excessos das ações humanas de acordo com a lei, mas não está acima desta. Assim, um quarto nível de representação pode ser concebido com o governante. O conjunto dos cidadãos, que é também o legislador, delega seu poder ao grupo governante por meio da eleição. Esse grupo deve manter sua unidade na ação em vista do bem comum da comunidade política. Esta delegação é uma “concessão do poder ao príncipe, mais do que uma alienação pura e simples”⁴⁴³, pois o poder do povo é irrevogável, não pode ser dado a ninguém irreversivelmente, e pode, por isso, depor o governante em certas circunstâncias:

[...] considerando-se que o príncipe é um ser humano, dotado de inteligência e vontade, e como tal poderá receber outras formas, por exemplo, uma opinião falsa ou sentir um desejo mau, ou até ambos, por meio dos quais possa a vir a atuar em desacordo com o que determina a lei, torna-se, por conseguinte, passível de vir a ser igualmente julgado e controlado de acordo com a mesma, por aquela pessoa que dispõe de autoridade para fazer isso. [...] Portanto, cabe ao legislador ou àquela pessoa indicada por ele, [...], o mister de julgar o príncipe delinquente, face aos seus deméritos ou à violação da lei, e ordenar a execução de qualquer medida punitiva contra ele”.⁴⁴⁴

É possível ainda analisar a ideia de representação no âmbito religioso, sendo este um argumento fundamental na doutrina marsiliana a fim de contestar a plenitude de poder papal. Para isso, o autor estabeleceu sua teoria conciliarista ao afirmar que o Concílio representava o conjunto dos fiéis e que este deveria ser presidido pelo legislador humano ou por alguém que tenha recebido a autoridade dele. Marsílio de Pádua anunciou essa discussão no capítulo XVIII do segundo discurso do *Defensor da Paz* e a desenvolveu nos capítulos XIX a XXII.

⁴⁴³ QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. p. 88. “[...] concessio du pouvoir au prince, plutôt qu’à celle d’une aliénation pure et simple”.

⁴⁴⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. I, XVIII, §3, p. 191. “Verum quia principans homo existens habet intellectum et appetitum, potentes recipere formas alias, ut falsam extimacionem aut perversum desiderium vel utrumque, secundum quas contingit ipsum agere contraria eorum, que lege determinata sunt, propterea secundum has acciones redditur principans mensurabilis ab alio habente auctoritatem mensurandi seu regulandi ipsum secundum legem aut eius acciones legem transgressas [...]. Debet autem iudicium, preceptum et executio cuiuscumque correptionis principantis iuxta illius demeritum seu transgressionem fieri per legislatorem, vel per aliquem aut aliquos legislatoris auctoritate statutos ad hoc [...]”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 122.

Esse conjunto de capítulos é importante, segundo Jeannine Quillet, para compreender a doutrina eclesiológica e conciliar do autor, bem como estabelecer sua jurisdição. Marsílio alegou que a única fonte da verdade nos assuntos de fé seria revelada apenas nos Evangelhos e que sua interpretação deveria ser exclusivamente literal. Nos pontos de difícil entendimento dever-se-ia recorrer ao Concílio a fim de garantir as exigências da fé e unidade, como acontecia na Igreja Primitiva⁴⁴⁵ dos apóstolos, mas também para a manutenção da concórdia e da paz. Por esse motivo afirmou que as decisões do Concílio tinham força de lei com a aprovação do legislador fiel.⁴⁴⁶

Ainda de acordo com Quillet, os concílios ou sínodos são uma das estruturas mais antigas da igreja. Desde o primeiro concílio ecumênico, em Nicéia (325), até os oito concílios seguintes foram convocados pelo imperador e funcionaram sob sua proteção e direção, que a partir daí tornou-se cristão. Todas as decisões tomadas nesses concílios foram proclamadas como leis imperiais. No século XI os concílios passaram a se reunir sob a autoridade efetiva dos pontífices romanos. Apoiado no Decreto de Graciano e nas Glosas, no fim do século XII, o concílio foi considerado como intérprete e tribunal do povo. No século XIV, com a publicação do *Defensor da Paz*, assumiu-se a ideia de o concílio emanar diretamente do povo.⁴⁴⁷

Para Marsílio o concílio representava todo o corpo dos fiéis, pois era constituído pelo conjunto dos cidadãos: era uma assembleia composta por laicos e clérigos. Ao defender o retorno dos leigos ao concílio, rompeu mais uma vez com a doutrina vigente que defendia a presença apenas de bispos nas assembleias. Justificou essa mudança apoiando-se mais uma vez no princípio aristotélico de que a multidão era mais sábia e justa do que um único indivíduo ou grupo específico⁴⁴⁸, deste modo, o papado sozinho ou seu colégio de cardeais era menos competente moralmente e intelectualmente do que quando era auxiliado pelos leigos⁴⁴⁹.

Ao contrariar a teoria curialista, de que apenas os vigários dos apóstolos, principalmente aqueles de Pedro, teriam acesso ao Concílio, Marsílio afirmou que esse

⁴⁴⁵ Igreja deve ser entendida aqui como “conjunto dos fiéis que acreditam em Cristo e invocam seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica”. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, II, §3, p. 216. “[...] de universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitate, eciam domestica”. MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. p. 144. PETRY, Ray C. Unitive Reform Principles of the Late Medieval Conciliarists. *Church History*, v. 31, n. 2, pp. 164-181, 1962.

⁴⁴⁶ MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. p. 387, nota 1; p. 405, nota 1.

⁴⁴⁷ QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Librairie J. Vrin, 1970. p. 173.

⁴⁴⁸ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* I, XIII.

⁴⁴⁹ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XXI, §3.

representava verdadeiramente a assembleia dos apóstolos⁴⁵⁰, já que, no princípio, os discípulos de Cristo se reuniam com os anciãos para discutir e resolver toda questão. Com isso, o paduano questionou a origem do poder exercido pelos eclesiásticos, principalmente o poder exercido pelo bispo de Roma e apoiando-se em passagens do Novo Testamento, negou o primado de Pedro ao declarar que Cristo era a rocha⁴⁵¹ e que Ele delegara sua missão a todos os apóstolos, e não somente a Pedro. Assim, todos os apóstolos teriam a mesma autoridade, não havendo hierarquia entre eles, considerando que o Filho de Deus ordenou a cada um cumprir sua missão⁴⁵². Esse argumento poria fim à ideia hierocrata de que Cristo delegara todo seu poder a Pedro e este, por sua vez, o delegara aos seus sucessores, os sumos pontífices. Assim,

A prova de que estamos falando a verdade se apoia no fato de que não há, em trecho algum da Sagrada Escritura, nenhuma referência a que São Pedro tenha exercido qualquer autoridade especial sobre os outros apóstolos, mas ao contrário, que ele se manteve sempre como os demais. De fato, ele não se arrogou a incumbência de resolver as questões relativas à pregação do Evangelho envolvendo a doutrina. Essas questões, no entanto, eram solucionadas através duma troca de ideias em comum entre os Apóstolos e os outros fiéis mais sábios, e não pela decisão de Pedro nem dum outro Apóstolo.⁴⁵³

Evidenciando sua concepção de unidade exclusiva de poder⁴⁵⁴, Marsílio fez então o legislador o único depositário da autoridade no Concílio, com isso seria o único dotado de poder para convocar tal assembleia. O legislador humano devia escolher os fiéis para participar desta reunião, primeiro entre o clero para, em seguida entre os “leigos idôneos”⁴⁵⁵ conhecedores da sagrada Escritura, dado que esta deveria definir e esclarecer todas as questões ambíguas, o que era útil ou necessário em relação à Lei Divina ou à liturgia. Sendo

⁴⁵⁰ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, XIX, §2. PETRY, Ray C. *Unitive Reform Principles of the Late Medieval Conciliarists*. *Church History*, v. 31, n. 2, pp. 164-181, 1962. “Marsilius assumes the statements of the universal church on matters of faith to have been immediately revealed by the Holy Spirit. The congregation of the faithful or the general council properly represents the congregation of the apostles, elders, and other primitive believers. Surely, therefore, in the interpretation of doubtful Scriptural passages where human error would entail damnation, ‘the virtue of the Holy Spirit is present to the universal council, guiding its deliberations and revealing the truth’”. p. 166.

⁴⁵¹ 1Cor II, 3-11; 1Cor X, 4. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XXII, §5.

⁴⁵² Cf. Lc 24, 44; Jo 20, 29-23; At 22, 21; Mc 3, 13-15; Mc 16, 15-18; Gl 2, 7-8; Mt 10, 1-42 e Mt 18, 18. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

⁴⁵³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XVI, §5, p. 423. “Signum autem verum esse quod diximus est, quoniam beatus Petrus nullam sibi assumpsisse singulariter auctoritatem supra reliquos apóstolos invenimus ex scriptura, sed magis cum ipsis equalitatem servasse. Non enim sibi assumpsit auctoritatem determinandi, que dubia erant circa evangelii predicationem, quod pertinet ad doctrinam; sed que dubia fuerunt in hoc, ex communi deliberatione apostolorum et aliorum fidelium magis doctorum determinabantur, non Petri aut alterius apostoli seorsum determinatione”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* pp. 340-341. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XX, §5, p. 481.

⁴⁵⁴ QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. p. 177.

⁴⁵⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Op. cit.* II, XX, §2, 479. “[...] qualitate personarum viros eligant fideles, presbyteros primum et non presbyteros consequenter, idoneos tamen [...]”. MARSILII DE PADUA. *Op. cit.* p. 393.

assim, todos os cristãos escolhidos pelo legislador tinham o dever e a obrigação de participar de tal reunião podendo o detentor do poder temporal coagir licitamente pela força, baseado nas leis humana e divina, caso se recusassem a fazer parte do Concílio ou a executar suas tarefas necessárias.

Além dos assuntos da esfera espiritual, o Concílio deveria garantir a unidade do poder temporal; Marsílio defendeu que todas as questões da vida terrena eram da responsabilidade do legislador humano. Assim, questões como julgar e punir aqueles que não cumpriram as decisões do Concílio, os hereges ou mesmo os clérigos, não era da alçada da igreja, em razão do uso da força coercitiva. Para corroborar seu argumento, o paduano recorreu mais uma vez à história ao afirmar que foi Constantino, o primeiro imperador cristão, quem permitiu alguns privilégios à Santa Sé.⁴⁵⁶

Segundo Alan Gewirth, o conciliarismo de Marsílio de Pádua envolvia uma autoridade ilimitada e unilinear. O bispo de Roma estava sujeito ao Concílio, o qual era sujeito apenas à totalidade do corpo de fiéis – o conjunto dos cidadãos –, o qual não estava sujeito a ninguém em assuntos espirituais ou temporais. Assim, a originalidade dessas teses do *Defensor da Paz* não trata simplesmente de definir quem tinha *auctoritas* ou poder superior, o bispo de Roma ou o Concílio, mas sim em defender o retorno à tradição primitiva como o caminho para a manutenção da paz.⁴⁵⁷

Pode-se então afirmar que a arquitetura política de Marsílio de Pádua teve início com o consentimento do cidadão, no momento em que ele decidiu viver em sociedade e aceitar as regras impostas por esta. Esse consentimento permitiu a delegação do poder civil do cidadão para a *universitas civium* ou sua *valentior pars* que o representaria na formulação das leis e também na escolha de um governante, que por sua vez representaria o conjunto dos cidadãos como o instrumento executivo para garantir o bem comum. “Dessa maneira, o poder humano funciona por via de representação a todos os níveis da vida política”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. II, XVIII e XXI.

⁴⁵⁷ GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*. Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951.

⁴⁵⁸ QUILLET, Jeannine. La communauté, p. 523. In: BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. “De cette manière, le pouvoir humain fonctionne par voie de représentation à tous les niveaux de la vie politique”. p. 527.

Considerações finais

Estudar um autor polêmico como Marsílio de Pádua talvez seja mais complexo do que discutir apenas uma teoria que muitas vezes parece desvinculada de seu contexto. Ao contrário, esse autor sentiu-se motivado a escrever pelo e para o momento em que viveu. O paduano cresceu em um ambiente favorável aos estudos, formou-se em medicina e ainda se dedicou ao direito e à filosofia. Construiu-se intelectualmente na Universidade e sendo fruto da Escolástica foi veementemente influenciado pela filosofia aristotélica. Participante ativo da vida política e religiosa escreveu suas teses com a real intenção de resolver o conflito latente e, assim, restaurar a paz na comunidade civil. Não se preocupou em desenvolver uma teoria política em si, motivo pelo qual adotamos o termo doutrina, mas em apresentar uma intervenção prática e possível. Mais do que teórico, Marsílio foi um grande polemista de seu tempo.

A preocupação do autor não estava primariamente relacionada à política, mas sim a corrupção da Cúria romana e os desmandos do pontífice. Tais ações do papa foram chamadas por Marsílio de causa singular da discórdia. Decidido a participar dessa discussão e propor uma solução prática ao conflito, definiu suas armas: escolheu um leitor, e com isso, um ator tão poderoso quanto seu inimigo; fundamentou a origem da comunidade política e do poder no próprio homem a partir das teorias ética e política de Aristóteles e; com isso, limitou e delimitou o poder do pontífice romano e de seu colégio de cardeais ao refutar sua teologia política sem recorrer a uma.

A escolha do imperador como seu leitor ideal não caracterizou, como já afirmado anteriormente, uma devoção ao império como modelo ideal de governo. É, antes, uma escolha estratégica: para combater um forte poder, outro poder. Além disso, essa decisão de Marsílio foi marcada por sua desilusão com a igreja, ele não acreditava que uma reforma interna seria possível sem uma intervenção externa, considerando o grau de corrupção dessa.

Cabe lembrar que o paduano lutou em sua juventude contra a intervenção imperial na Itália e que no *Defensor da Paz* não afirmou sua predileção governamental, apenas apresentou características fundamentais para um bom governo: aquele que preza pelo bem comum e é legitimado por meio de uma eleição. Ele acreditava que esses aspectos poderiam ser aplicados, com as devidas adaptações, a vários regimes. Obviamente pode-se pensar no império como modelo, mas não reduzir-se a ele.

Essa possibilidade existe em decorrência da autoridade escolhida pelo paduano para fundamentar suas teses: Aristóteles. Assim, como o Estagirita, Marsílio defendeu que a *civitas* era a comunidade política perfeita, cujo fim seria o viver e o viver bem neste mundo, ou seja, alcançar o sumo bem. Se a *pars principans* é estabelecida para garantir que esse bem fosse atingido, deveria governar em prol do bem comum. Por isso, era tão importante que a sua escolha fosse feita por meio da eleição, a partir do consentimento e da escolha dos cidadãos ou de sua *valentior pars*.

Marsílio fez uso dos argumentos políticos de Aristóteles e os aplicou à sua realidade fazendo as ‘adaptações’ necessárias para o medievo. Foi deste modo que aplicou ao império um modelo pensado para a *polis* grega. Por isso, parece ser mais fácil ou plausível achar que ele a pensara para a Comuna italiana, o que também seria possível.

É justamente a secularização da *civitas* ou *regnum* que possibilitou a Marsílio, talvez, seu empreendimento mais difícil: defender seu ponto de vista sem desenvolver uma teologia política como fizera seus antecessores e contemporâneos. O paduano não poderia fazer uso das Sagradas Escrituras para fundamentar a existência do poder temporal ou mesmo do próprio império, já que foi dessa maneira que o bispo de Roma tentou justificar sua *auctoritas*. Se aceitasse que a Bíblia poderia ser também uma verdade para assuntos políticos corroboraria as teses papais da *plenitudo potestatis*. Por isso, restou-lhe recorrer aos antigos para sustentar a origem do poder na razão humana.

Contudo, deve-se lembrar que Marsílio, sendo um autor medieval, manteve o cristianismo como matriz de pensamento, e como tal não poderia eliminar Deus deste cenário. A solução pensada pelo autor foi estabelecer Deus como a causa remota de todo poder, enquanto a razão humana seria sua causa imediata. Assim, corroboraria suas teses contra o poder do papa e estaria ainda de acordo com sua fé.

Para ele a comunidade perfeita era fruto da vontade humana. Os homens resolveram viver em comunidade pela experiência e pela razão. Do mesmo modo os grupos sociais foram organizados no interior da *civitas* ou *regnum*. E, apesar de Marsílio colocar o grupo religioso entre os notáveis, deixa claro que esse é mais um dos grupos da *civitas*, faz parte do todo, mas tem funções específicas. Por isso, é tão importante evidenciar a formação dos grupos sociais a partir da vontade e necessidade humana. É o conjunto dos cidadãos ou sua *valentior pars* na figura do legislador quem primeiro define a *pars principans*. Este grupo recebeu do cidadão seu consentimento – para agir em seu nome – e seu poder – para garantir o bem comum.

A intenção deste trabalho foi buscar uma via média na interpretação da obra de Marsílio de Pádua. Mais do que definir o modelo político defendido pelo paduano, interessa

perceber a causa de sua motivação. O autor apresentou argumentos radicais para a Baixa Idade Média na tentativa de secularizar o poder e a origem da sociedade civil com a finalidade de manter a paz no reino. Por isso, deve-se ser cauteloso ao querer desvincular esse autor do seu contexto isolando suas experiências e conhecimentos, seja da escolástica, de Aristóteles, do império ou das comunas italianas.

O *Defensor da Paz* é fruto desse conjunto de fatores que nos leva a encontrar tanto características imperialistas como ‘democráticas’ ou republicanas em seus discursos, mas, ao fazer a análise de cada parte isoladamente, limita-se a extensão da obra a um ou outro rótulo. O tratado maior de Marsílio de Pádua deve ser considerado na sua totalidade, assim, torna-se claro o papel do *Defensor da Paz*, enquanto projeto de intervenção, que apesar de político, tem um objetivo final também religioso.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

a. Obras de Marsílio de Pádua

MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*. Editado por Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumenti Germaniae Historicis, separatim editi*). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933.

MARSILIO DA PADOVA. *Il Defensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri; traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta; testo latino a fronte. 2 volumes. Milano: BUR rizzoli, 2009.

MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Translation and Introduction by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine Quillet. Paris: J. Vrin, 1968.

MARSILII DE PADUA. De Translatione Imperii. In: *Marsilii de Menandrino Defensor pacis sive apologia pro Ludovico IIII Bavaro*. Heidelberg: 1599.

MARSÍLIO DE PÁDUA. Sobre a Translação do Império. Introdução e tradução de José Antônio C. R. de Souza. In: *Veritas*, v.43, nº 3, Porto Alegre: 1998.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Introdução, tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

MARSÍLIO DE PÁDUA. Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais. Introdução, tradução e notas de José Antônio de C. Rodrigues de Souza. In: *Estudos sobre Filosofia Medieval*, Leopoldianum/Loyola, São Paulo, pp. 175-191, 1984.

b. Outras fontes primárias

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Purgatório*. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. *Monarquia*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ícone, 2007.

_____. *Ética a Nicômaco*. Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

_____. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. Tradução e comentários de Giovanni Reale. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v.2.

GUILHERME DE OCKHAM. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. In: GUILHERME DE OCKHAM. *Obras políticas/Guilherme de Ockham*. Trad. José Antonio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999. pp. 163-254.

_____. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

SCARDEONE, Bernardino. *De antiquitate urbis Patavii*: libri III. Basilea, 1560.

Fontes secundárias

ARENDT, Hanna. Que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011. pp. 127-187.

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

_____. La paz en la teoría política de Marsilio de Padua. *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, v. 11, pp. 45-63, 2006.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972.

BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. In: ARNAS, Pedro Roche (ed.). *El pensamiento político en la edad medi*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 17-40.

_____. Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, pp. 01-29, jul.-dez. 2005.

_____. Quando a política começa a ser ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV). *Analytica*, v. 9, n. 1, pp. 13-38, 2005.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

BLACK, Anthony. The individual and society. In: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*. Edited by J.H. Burns. New York: Cambridge University Press, 2008. pp. 588-606.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política*: a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BRAMPTON, C. Kenneth. Marsiglio of Padua: Part I. Life. *English Historical Review*, v. 37, n. 148, pp. 501-515, 1922.

BRETT, Annabel. Issues in Translating the *Defensor Pacis*. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 91-108.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. Os intelectuais. In: LE GOFF, Jacques. (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 125-141.

BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CARVALHO, Mário Santiago de. A Idade Média filosófica terá sido aristotélica? *Humanitas*, v. 50, pp. 489-508, Coimbra, 1998.

CESAR, Floriano Jonas. Divine and Human Writings in Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*: Expressions of Truth. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 109-124.

_____. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

_____. *O defensor da paz e seu tempo*. 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

CHENU, M. D. Auctor, Actor, Autor. *Bulletin du Cange : Archivium latinatis Medii Aevi*, v. 3, pp. 81-86, 1927.

COLDREN, Conal. Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the *Defensor Pacis*. *Political Theory*, v. 5, n. 2, pp. 205-218, 1977.

CUE, Juan Ramón García. Teoría da la ley e de la soberanía popular en el "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n. 43, pp. 107-148, 1985.

DE BONI, Luís Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulisses, 2010.

_____. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

D'ENTRÈVES, Alexander Passerin. *Dante as a political thinker*. Oxford: The Clarendon Press, 1952.

Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo. São Paulo: Editora Paulus, 1999.

Dicionário de política I. Org. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, FAPESP, 1997.

FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: A Construção da Identidade Institucional da Ordem dos Frades Pregadores no Século XIII*. 2011. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

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

GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: The Defender of Peace. Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Le Thomisme: Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1922.

GUIMARÃES, Marcia. *O pensamento político de Dante Alighieri à luz da filosofia escolástica*. 2012. 165 f. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

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

_____. *Padua in the Age of Dante*. Manchester: Manchester University Press, 1966.

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

LASKI, Harold J. The Theory of Popular Sovereignty: I. *Michigan Law Review*, v. 17, n. 3, pp. 201-215, 1919.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

_____. *A Civilização do Ocidente Medieval*. v. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *A filosofia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. *Mirabilia*, v. 16, pp. 170-177, 2013/1.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. *História*, v.27, n.2, p.223-251, 2008.

_____. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*: I CIEAM, VII CEAM. Santana de Parnaíba/SP: Sollis, 2005. pp. 479-490.

MCBRIEN, Richard P. *Os papas*. Os pontífices: de São Pedro a João Paulo II. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MENDOZA, Celina A. Lértora. El Concepto y la Clasificación de la Ciencia en el Medioevo (ss. VI-XV). In: DE BONI, Luiz Alberto (org.). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp.57-83.

MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006.

MUNDY, John Hine. In Praise of Italy: The Italian Republics. *Speculum*, v. 64, n. 4, pp. 815-834, 1989.

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

_____. Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 4, pp. 977-986, Dec. 1992.

_____. Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. *The Western Political Quarterly*, v. 43, n. 4, pp. 699-717, Dec. 1990.

_____. Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory. *History of European Ideas*, v. 8, n. 1, pp. 31-44, 1987.

OLIVEIRA, T. Poder e escolástica no Ocidente Medieval. *Dimensões*, Vitória, v. 25, pp. 266-285, 2010.

_____. Universidade, Liberdade e Política na Comuna Medieval: um Estudo de Cartas Oficiais. *História*, v.28, n.2, pp.715-732, 2009.

_____. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, pp.113-129, 2007.

_____. A universidade medieval: uma memória. *Mirabilia*, v. 6, pp. 63-78, Jun-Dez/2006.

_____. Apogeu e crise de uma época: as universidades medievais. *Educere et Educare*: revista de educação, Cascavel, v. 1, n. 1, pp. 25-36, 2006.

PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989.

PETRY, Ray C. Unitive Reform Principles of the Late Medieval Conciliarists. *Church History*, v. 31, n. 2, pp. 164-181, 1962.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. vol.V. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

_____. *História da Idade Média*. vol. VI. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

_____. The Authors cited in the Defensor Pacis. In: Davis, H. W. C. (editor) *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, pp. 405-420, 1927.

_____. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines. *The English Historical Review*, v. 38, n. 149, pp. 01-18, 1923.

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

RASHDAIL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. v. I. Oxford: Clarendon Press, 1936.

SANTOS, Mírian dos. A questão do discurso. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*. Edição Especial, pp. 69-78, 2008.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/EST edições, 2010.

_____. A Composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua (1280-1342). In: *Sociedade Civil entre Miragem e oportunidade*. Coordenação António Manuel MARTINS. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *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.

STRAUSS, Leo. Marsilius of Padua. In: MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005. pp. i-xviii.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A *valencior pars* no *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, Edição Especial, pp. 225-244, 2012.

_____. A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. *Dissertatio*, v. 32, pp. 219-235, 2010.

_____. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2002.

SULLIVAN, James. The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. *English Historical Review*, v. 20, n. 78, pp. 293-307, 1905.

TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press, 1998.

_____. Marsilius on Rights. *Journal of the History of Ideas*, v. 52, n. 1, pp. 03-17, 1991.

_____. A Conciliar Theory of the Thirteenth Century. *The Catholic Historical Review*, v. 36, n. 4, pp. 415-440, 1951.

TURLEY, Thomas. The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the *Defensor Pacis*. In: MORENO-RIANO, Gerson. *The world of Marsilius of Padua*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2006, pp. 47-64.

VALOIS, Noel. Jean de Jandun et Marsile de Padoue: Auteurs du *Defensor Pacis*. In: *Histoire Littéraire de la France*. Tomo 33, pp. 528-623, 1906.

WALEY, Daniel. *Les républiques médiévales italiennes*. Paris: L'Univers des Connaissances – Hachette, 1969.

WILKS, Michael. Corporation and Representation in the *Defensor Pacis*. *Studia Gratiana*, v. 15, pp. 251-292, 1972.