



A Filosofia Política de Marsílio de Pádua: Os Novos
Conceitos de *Pax*, de *Civitas* e de *Lex*
The Political Philosophy of Marsiglio of Padua: The New Concepts of *Pax*,
Civitas and *Lex*

Moisés Romanazzi Tôrres
(Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ)

Resumo: Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343), partindo diretamente de Aristóteles, reestruturou numa perspectiva puramente natural três conceitos centrais do pensamento cristão: o de paz (*pax*), o de cidade (*civitas*) e o de lei (*lex*). Tal redefinição foi realizada na *Primeira Parte* ou *Dictio* do *Defensor Pacis* (concluído em 1324). Procuo neste artigo apresentar, para cada um destes conceitos, um histórico do seu desenvolvimento no pensamento ocidental, com o intento de situar a ruptura marsiliana. Depois, desenvolvendo igualmente para cada um dos conceitos o pensamento aristotélico, demonstro como as perspectivas marsilianas se encontram vinculadas, diretamente, às do Estagirita.

Abstract: Marsiglio of Padua (c.1280-c.1343), directly from Aristote, redifined in natural perspective three central conceits of christian thought: peace (*pax*), political society (*civitas*) and law (*lex*). This redefinition is present in *Prima Dictio* of *Defensor Pacis* (finished at 1324). In this article, i develop, for each conceit, a history of development in the occidental thought, to determinate the Marsiglio's rupture. After, i develop, same for each conceit, the aristotelic thought, to demonstrate as the Marsiglio's perspectives are connecteds, directly, at Aristote.

Palavras-Chave: Marsílio de Pádua, Aristóteles, Filosofia Política.

Keywords: Marsiglio of Padua, Aristote, Political Philosophy.

1) Introdução

Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343), partindo diretamente de Aristóteles, reestruturou numa perspectiva puramente natural três conceitos centrais do pensamento cristão: o de paz (*pax*), o de cidade (*civitas*) e o de lei (*lex*). Tal redefinição foi realizada na *Primeira Parte* ou *Dictio* do *Defensor Pacis* (concluído em 1324). Procuraremos neste artigo apresentar, para cada um destes conceitos, um histórico do seu desenvolvimento no pensamento ocidental, com o intento de situar a ruptura marsiliana. Em seguida, desenvolvendo igualmente para cada um dos conceitos o pensamento aristotélico, demonstraremos como as perspectivas marsilianas se encontram vinculadas, diretamente, às do Estagirita. É preciso entretanto ressaltar que, em Marsílio, as concepções de *pax*, de *civitas* e de *lex* não são entidades isoladas mas, ao contrário, encontram-se profundamente interrelacionadas, sendo aqui estudadas separadamente por motivo puramente de apresentação.

No início do século XIV, o papa Bonifácio VIII redefiniu o princípio hierocrático no sentido de uma *potestas directa* (Bula *Unam Sancta*, de 1302) e, na década seguinte, esta perspectiva radical reapareceu com João XXII. Foi no contexto da luta deste papa com o imperador Luís da Baviera que surgiu a obra de Marsílio de Pádua. Este, então reitor da Universidade de Paris, compôs um extenso tratado político e eclesiológico denominado *Defensor Pacis*, que representou um golpe brutal nas perspectivas de governo temporal dos papas.

O tratado estrutura-se em três partes ou *Dictiones*. A *Primeira Parte*, que estudaremos neste artigo, trata propriamente da filosofia política de Marsílio de Pádua - os novos conceitos de *pax*, de *civitas* e de *lex*. A *Segunda Parte* discorre acerca das concepções eclesiológicas do Paduano. Com efeito, após ter desenvolvido os argumentos políticos necessários à fundamentação da sua argumentação eclesiológica, Marsílio parte para o ataque da *plenitudo potestatis papalis* (a plenitude do poder pontifício). Ataque que, no entanto, será analisado em um outro artigo. A *Terceira Parte*, por sua vez, contém as conclusões principais de ambas as *Partes* anteriores.

O século XIII viu, efetivamente, culminar a corrente favorável à plenitude do poder pontifício. Mesmo Santo Tomás que restabeleceu, de certa maneira, a autonomia do Estado, definindo a cidade como uma realidade natural que tem, em seu plano, uma finalidade própria, em harmonia com as exigências do homem neste mundo, não deixou de afirmar a supremacia absoluta do papa. Como afirma Etienne Gilson, Santo Tomás pensava que, à medida em que a sociedade política se articulava, em última e definitiva instância, a fins transcendentais, à procura da salvação eterna, ela estava subordinada a estes fins e então àquele que detinha a autoridade espiritual, o *vicarius Christi* (vigário de Cristo) e *caput* (chefe) da Igreja, ao papa. Em outros termos, para Santo Tomás, como o temporal existia para o espiritual, tínhamos de fato dois domínios, mas o

temporal estava integrado e subordinado ao espiritual, mais ou menos como a filosofia estava integrada à teologia e a ela estava subordinada. Da mesma forma, o príncipe, que tinha autoridade sobre o âmbito secular e o conduzia a seus fins temporais, estava subordinado ao papa, que conduzia o príncipe e seu povo ao fim espiritual último (GILSON,1995:712).

Nas próprias palavras de Santo Tomás na pequena obra intitulada *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*, fica bastante claro que todos os reis dos povos cristãos, que têm o cuidado dos "fins antecedentes", devem se submeter ao papa como ao próprio Cristo, uma vez que ele, como seu vigário, é quem tem o cuidado do "fim último":

"Tal governo pertence àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, isto é, Senhor Jesus Cristo, que, tornando os homens filhos de Deus, introdu-los na glória celeste. É este, pois, o governo a Ele entregue e que não se corromperá, sendo por isso chamado nas Sagradas Escrituras não só sacerdote, mas também rei, dizendo *Jeremias* (23,5): 'Reinará um rei, e será sábio'; por isso, d'Ele deriva o sacerdócio real. E, o que é mais, todos os fiéis de Cristo, enquanto são membros d'Ele, são denominados reis e sacerdotes (*Ap. 1,6; 5,10; 20,6*). A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, como já foi dito, a ele, a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*, L.I cap. XV, 46, p. 164 e 165).

Mas também o pensamento anthierocrático fundamentado precipuamente no tomismo, desenvolvido fundamentalmente no início do século XIV, não conseguiu romper com a tradição teológica da filosofia escolástica. As idéias de paz (*pax*), de cidade (*civitas*) e de lei (*lex*) presentes em João Quidort e em Dante Alighieri seguiam esta tradição. Tratava-se de um conceito metafísico de paz, cujo grande objetivo era reproduzir na terra a perfeição e a harmonia do céu. Com relação ao conceito de cidade, este se desenvolveu ligado à tradição agostiniana das duas cidades espirituais. Igualmente a idéia de lei só era compreensível sob a direta inspiração divina.

O grande avanço do pensamento de Dante sobre o de Quidort foi o fato do primeiro já considerar a existência dois fins últimos: a beatitude terrestre e a beatitude celeste. Mas, como salienta José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, Dante colocou sua teoria política dentro de um abrangente esquema de teologia da história cristã. Ele voltava a resolver a problemática política na teologia. Seu programa político se enquadrava numa escatologia que devia

resolver-se intra-historicamente, e que, dirigida providencialmente, se orientava para a convergência e a culminação, num mesmo instante, da história sagrada e da história profana, ou seja, da história da linhagem de Cristo e da história do Império Romano (SOUZA, 1997:29).

Este foi, entretanto, o ponto máximo a que uma teoria política fundamentada basicamente no pensamento aristotélico-tomista conseguiu chegar. É de fato bastante natural que Dante, concebendo um Aristóteles cristianizado, não tivesse conseguido se desembaraçar completamente da teologia. Foi somente Marsílio de Pádua que, escrevendo na década seguinte à divulgação do pensamento do Florentino, devido, como comentamos, a uma releitura da obra de Aristóteles, rompeu com esta supremacia teológica. Foi a partir desta ruptura que seu pensamento encontrou uma determinada singularidade que começaremos a investigar em seguida. Iniciamos pela reestruturação marsiliana do conceito de paz (*pax*).

2) O Novo Conceito de Paz (*Pax*)

Nos filósofos áticos, em Platão e em Aristóteles, a idéia de paz relacionava-se diretamente ao bem-estar individual. Era compreendida, em oposição às dissensões sociais e à guerra, como a harmonia entre o indivíduo e a comunidade, bem como entre as comunidades, sendo a condição de felicidade individual e de uma comunidade humana (*pólis*) ideal.

Em Cícero, nas *Filípicas*, a "*pax est tranqüillas libertas*". Seu conceito estava relacionado intimamente à idéia de segurança jurídica. Jean-Claude Eslin salienta que era porque os imperadores se proclamavam a cabeça, o centro, não apenas de uma formação política particular, mas de todos os ocupantes da terra habitada (*oikouménè*), que Cícero os considerava como chamados pela Providência a assegurar a paz sobre toda a terra através das leis que refletiam as exigências universais da razão (ESLIN, 1999:36).

A Revelação Cristã, potencializando a concepção greco-romana de paz, ou seja, em linhas gerais, a realização do homem, a designou como a plenitude da realização, o acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios salvíficos de Deus. Aceitando assim os valores humanos e sociais da concepção profana de paz, a Revelação ultrapassava-os, para elevá-los a uma nova dimensão, mais ampla e escatológica: o Reino de Deus. Com efeito, se no pensamento clássico a paz é compreendida, sob um ponto de vista natural, como o estado oposto à guerra, possível de ser alcançado na comunidade humana (*pólis/civitas*), na Bíblia, ela é vista, fundamentalmente pelo seu lado místico, como *a vida em plenitude*, só possível em Deus e na sua amizade.

Santo Agostinho, no *De Civitate Dei*, depois de analisar e articular entre si os elementos que integram as diversas dimensões e domínios da paz, desde o corpo

até à cidade celeste, formulou, de modo profundo e conciso a definição geral de paz, reconhecida por toda a tradição cristã ocidental: "*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*" (a paz é a tranqüilidade da ordem de todas as coisas). Vejamos suas palavras:

"Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, a ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os governantes e os governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*) (...) (SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus. Parte II: A Cidade de Deus contra os Pagãos. L.XIX, cap.XIII,1,p. 402 e 403*).

Segundo Vincenzo Omaggio, esta ordem é compreendida em Santo Agostinho como a disposição dos seres iguais e desiguais que determina a cada um o lugar que lhe convém. Infelizes são aqueles que não se encontram inseridos na paz: em conseqüência são privados da tranqüilidade da ordem. Entendida enquanto ordenação interna e externa, a paz encontrava-se intimamente associada ao direito e à justiça. Com efeito, em Santo Agostinho, "*opus iustitiae pax*" (a paz é obra da justiça) (OMAGGIO, 1996: 18 e 19).

Desta forma, a par de sua dimensão eminentemente pessoal, a paz comporta também uma dimensão social e política. Assim, segundo Manuel da Costa Freitas, para Santo Tomás de Aquino na *Summa Teologica*, a paz do homem consigo mesmo é compreendida como a concórdia dos homens entre si (FREITAS, 1991:1381 e 1382).

De fato, em Santo Tomás a idéia de paz assenta no reconhecimento e respeito de uma ordem já parcialmente estabelecida enquanto inscrita na própria natureza dos seres (ordem ontológica), mas, ao mesmo tempo, numa permanente invenção (ordem ética e social) pela prática sincera e promoção decidida da verdade, da justiça, da solidariedade, da liberdade e do desenvolvimento material e cultural, componentes maiores de uma paz que se pretende sólida e eficazmente estabelecida. Mas, como analisa Omaggio, a reflexão de Santo Tomás, que dedica ao tema da paz uma *quaestio* inteira, estabelece uma distinção entre a concórdia pura e simplesmente e o que seria uma paz verdadeira, conferindo à concórdia um papel qualitativamente inferior. Esta consiste numa simples relação com os outros enquanto convergência das vontades numa decisão única. Já a paz é compreendida enquanto reordenação hierárquica das

vontades em cada pessoa, antes mesmo do que nas relações externas (OMAGGIO, 1996:18).

Em Dante Alighieiri a paz foi sempre a preocupação central. Esta se afirma, no seu *De Monarchia*, como condição necessária e sinal distintivo da vida perfeita, em beatitude, da qual as formas sociais finalizadas são a expressão.

Desta maneira, a exigência da Monarquia ou Império dá-se pelo afastamento da guerra neste mundo. É julgando sabiamente as querelas e disputas entre reis, reinos, senhores feudais, cidades, que o imperador irá gerar a harmonia e a concórdia necessárias ao perfeito desenvolvimento humano.

Este princípio, entretanto, é de imediato metafísico. Como estudei em minha Dissertação, *O Pensamento Político de Dante Alighieri – Uma Interpretação Histórica*, segundo o Florentino o gênero humano deve, na medida em que a natureza lhe permite, reproduzir a bondade divina, uma vez que é ótimo tudo quanto se adapta à intenção do agente primeiro ou Deus. O gênero humano, de acordo com Dante, mais imita Deus quanto mais se unifica, daí a Monarquia ou Império ser considerada a forma de governo terrestre que melhor pode reproduzir os caracteres do céu, uma vez que, logicamente, o gênero humano alcança o máximo da unidade quando, por inteiro, se une num só homem, num único príncipe. Esta é, em última análise, a importância e a função do princípio dantesco de unidade: reproduzir na terra a paz divina (TÔRRES, 1998:113).

Assim, sem romper totalmente com o conceito clássico de paz, o pensamento cristão ocidental o revestiu de um profundo sentido moral, e de um sentido espiritual. De acordo com Vincenzo Omaggio, na tradição medieval latina a paz é a convivência ordenada, inspirada nos princípios de uma ética superior ao ordenamento positivo. A noção de paz propriamente dita eleva-se portanto ao nível da adesão metafísica à lei eterna, sem a qual a única concórdia possível é aquela fundada sob o temor de um mal iminente (OMAGGIO, 1996:15).

Em Marsílio, ao contrário, o conceito de *pax*, repensado diretamente a partir do princípio aristotélico, baseia-se em concepções puramente naturais, segundo uma idéia de paz que corresponde ao estado terreno perfeito, tão-somente à ausência de conflito, possível de ser realizada apenas no interior da sociedade civil (a cidade – *civitas*). No *Defensor Pacis*, Marsílio discorda de maneira límpida da paz enquanto obra da caridade em relação a Deus e ao próximo. Discorda, portanto, que a ordem moral seja o pressuposto da aspiração à paz. Esta é pensada de uma forma nova, na dependência de um interesse recíproco de natureza biológica e econômica que, longe de legar os seres humanos ao destino ultraterreno, se funde com a idéia de *civitas* e constitui uma relação fecunda de circularidade com a lei positiva (*lex*) da qual é, ao mesmo tempo, origem e consequência.

Segundo Vincenzo Omaggio, o pensamento de Marsílio, com relação ao tema da paz, apresenta um notável momento de ruptura com a tradição, despojando o homem da sua suposta natureza divina e redimensionando-o na sua natureza física em meio aos outros seres animados da biosfera, onde deve encontrar o seu lugar, a sua paz. Em Marsílio, a paz é tão-somente a paz civil, fruto da *civitas*, exigência biológica que deriva da necessidade política, harmoniosa relação entre os indivíduos na *civitas* e não numa dimensão ético-espiritual (OMAGGIO, 1996: 19 e 20).

Marsílio de fato apropria-se do conceito aristotélico, segundo o qual a idéia de paz vincula-se somente a princípios naturais, ao equilíbrio da comunidade política. A grande diferença entre Aristóteles e Marsílio encontra-se nas causas que podem levar à quebra deste equilíbrio e assim conduzir à instauração de um estado de desordem ou mesmo à guerra.

Com efeito, em Aristóteles, a idéia de paz encontra-se, devido as experiências históricas dos atenienses, intimamente vinculada por um lado ao "espectro" da *stásis* (da discórdia, perturbação, desordem, sedição que pode levar a destruição da comunidade política, da *pólis*) e, por outro, às constantes guerras entre *pólis* e, muito especialmente, à Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.).

Estudando, a princípio, as causas gerais de desordem, comuns a todas as *pólis*, Aristóteles coloca em primeiro plano, seguindo a lógica de sua concepção da justiça distributiva, a existência de um sentimento de injustiça, e portanto de desigualdade, neste ou naquele elemento da comunidade política. É por demais significativo o seguinte trecho da *Política*:

"Falando de um modo geral, a circunstância principal que leva os cidadãos a se inclinarem para a revolução (...) Aqueles que desejam igualdade se engajam na luta entre facções se pensam que têm muito pouco, apesar de serem iguais aos que têm mais, enquanto os que desejam igualdade ou superioridade fazem o mesmo se supõem que, apesar de serem desiguais, não têm senão uma participação igual ou menor que a dos que lhes são inferiores; estas pretensões às vezes são justas, mas às vezes são injustas porque os que estão em situação de inferioridade se revoltam para obter a igualdade, e os que já desfrutam de igualdade lutam para chegar à superioridade. Dissemos, então, quais são os sentimentos que levam os homens a revoltar-se. Os objetivos pelos quais os homens se revoltam são o desejo de ganho e honrarias, ou o contrário disto, pois os homens também se engajam em revoluções nas cidades para livrar-se a si mesmos e a seus amigos de desonra e de perdas" (ARISTÓTELES. *Política*, L. V, cap. II, 1302b, p. 165).

A vigorosa análise aristotélica enfatiza um estado de espírito, uma disposição psicológica favorável à mudança. As outras causas não têm a mesma importância. São elas o atrativo do ganho e o desejo das honras, bem como os seus contrários

(perda de dinheiro ou privação de honras alcançadas). Aristóteles coloca no mesmo plano a desigualdade das honras e a desigualdade dos bens materiais sem atribuir nenhuma preponderância ao móvel econômico. Ele não se esquece de modo algum que os homens se levantam uns contra os outros, não só com o propósito de adquirir bens e honras para si próprios, mas também porque vêm outros homens, de maneira ora justa, ora injusta, deterem uma parte privilegiada destes bens.

Mas, após apresentar a "circunstância principal", ao longo do Livro V da *Política* Aristóteles enumera diversas outras causas da sedição: a intemperança (e a cupidez) dos dirigentes, o excesso de superioridade de um ou de alguns deles, o medo, o desprezo (desprezo da maioria pelos que se acham no poder, maioria esta que acaba por sentir que é a mais forte, numa oligarquia; desprezo dos ricos pela desordem, numa democracia), o crescimento desproporcional de alguma parte da cidade, como, por exemplo, o número de pobres numa democracia. E ainda: as manobras eleitorais, a injúria, a desatenção a pequenas mudanças que insensivelmente acabam por provocar uma grave alteração (a de todo o sistema institucional, de todo o regime), a disparidade ou heterogeneidade da população e até da posição geográfica. Pois qualquer objeto de desacordo é para a cidade um motivo de desunião, observa sentenciosamente Aristóteles.

Partindo destas causas gerais, para examinar o que se passa e como se processam as mudanças em cada tipo específico de *pólis*, nas democracias, nas oligarquias, nas aristocracias, apresenta Aristóteles uma enorme série de fatos precisos, que comenta com pertinência à luz da análise precedente. Termina com uma observação que, novamente, se aplica a todas as *pólis*: estas não são destruídas somente por causas internas; perecem às vezes em virtude de uma influência externa quando, em especial, há um sistema contrário de governo, quer na vizinhança, quer num lugar afastado, e tendo nas mãos a força.

Depois das causas da "doença", os "remédios" correspondentes ou, antes (o que aliás estava em consonância com a medicina helênica da Época Clássica, voltada muito mais para a prevenção do que para a terapêutica), as medidas necessárias para evitar estas "doenças". Tais medidas foram agrupadas por Aristóteles em seis categorias principais, indo desde a necessidade de assegurar uma superioridade de forças para garantir a manutenção das leis até a necessidade de se manter os cidadãos em permanente vigilância

Marsílio de Pádua, tendo logicamente vivido em uma época bastante diferente da vivenciada por Aristóteles, ainda que considere todas estas "etiologias" e "medidas preventivas", encaminhou seu discurso fundamentalmente na "cruzada" contra um outro grande mal: a *plenitudo potestatis papalis*.

A paz (*pax*) era, como o próprio nome da obra indica, a preocupação central do *Defensor Pacis*. Com efeito, o Tratado inicia-se com um apaixonado exórdio em defesa da paz. Trata-se de uma citação de Cassiodoro:

‘Todo reino deve buscar a tranqüilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências. É ela que, multiplicando a raça dos mortais, mediante uma sucessão regenerada, aperfeiçoa as possibilidades e cultiva os costumes, sugerindo-nos a idéia de que o ignorante desconhece tais bens porque jamais os procurou.’ (CASSIODORO, *VARIAE, I, 1, MGH, AA, XII, 10. Apud MARSÍLIO DE PÁDUA, DP, I, I, 1, p. 67*:

‘Omni quippe regno desiderabilis debet et tranquilitas, in qua et populi proficunt, et utilitas gencium custoditur. Hec est enim bonarum arcium decora mater. Hec mortalium genus reparabili successione mutiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quesisse sentitur.’ (DP, I, I, 1, p. 1 e 2)).

Em seguida, Marsílio faz referência às ameaças e aos conflitos que fazem a paz perigar. O grande perigo é logo denunciado, trata-se, como comentado, da pretensão papal e eclesiástica à *plenitudo potestatis* (plenitude do poder):

"Daí ser necessário desmascarar o sofisma que existe por detrás daquela causa já mencionada [**a plenitude do poder pontifícia**], única em sua espécie, geradora das disputas que ameaçam todas as comunidades e reinos com prejuízos incomensuráveis. Qualquer pessoa tem a obrigação de saber que a utilidade e o bem comum são necessidades indispensáveis a todos, e por isso, a sociedade em geral deve ter um cuidado e solicitude diligentes para consegui-los. Assim sendo, se este sofisma não for desmascarado, essa peste com seus efeitos perniciosos não serão evitados e tampouco extirpados de todos os reinos ou sociedades civis."

DP, I, I, 4, p. 70 e 71:

"(...) quinimo necessitas, iam dicte singularis cause licium, regnis atque communitatibus omnibus nocumenta non parva minantis, reserare sophisma, curam vigilem diligentemque operam huic prebere tenetur quilibet, commune volens et potens utile cernere. Hoc enim immanifesto, nequaquam pestis hec evitari potest, nec ipsius perniciosus effectus a regnis seu civilitatibus resecuri perfecte." (DP, I, I, 4, p. 6). O grifo é meu).

Todavia, a paz (*pax*) ou tranqüilidade (*tranquilitas*) não é o fim último da atividade política. Representa sim o instrumento basilar para a construção de uma vida suficiente (*vitae sufficientia*) fundada sobre o "bem viver" (*bene vivere*).

Com efeito, no desenvolvimento harmonioso entre as diversas partes da sociedade política, cada uma com suas funções específicas, reside a condição de saúde da *civitas*. Tal condição é chamada *bene vivere*. Nela encontram-se, formando uma unidade, a *tranquilitas* e a vida suficiente.

Observa Marsílio, seguindo os passos do Filósofo e de acordo com a concepção organicista de sociedade característica da Idade Média, que a saúde do corpo assim como a paz da cidade é *unum et idem* com a boa disposição da cidade, pela qual cada uma de suas partes pode cumprir perfeitamente as operações que dela se espera segundo a razão e sua instituição. Assim sendo, a falta de tranquilidade é dada pela má organização da cidade (sociedade política, *civitas*), seja uma cidade (comuna) ou um reino, como se ela estivesse acometida por uma doença, pela qual todas ou algumas de suas partes são impedidas no cumprimento das operações que lhe são pertinentes, operações necessárias ao completo e perfeito funcionamento da *civitas*.

De fato, é freqüente em Marsílio a dualidade no uso do termo. Quando ele se refere à cidade isoladamente, esta corresponde à sociedade política seja ela qual for, a *civitas*; quando se refere à cidade ou reino, o termo cidade quer antes significar comuna, onde a referência às repúblicas (*res publica*) do centro-norte italiano parece evidente.

Neste sentido, a paz não pode continuar a ser apenas um objeto de reflexão intelectual, prerrogativa de poucos homens sábios. Muito ao contrário, compreendida como a tranqüila composição dos interesses em vistas à *vitae sufficientia*, ela pertence tematicamente à *universitas* dos homens. Assim, conclui Marsílio, é preciso esclarecer todos os espíritos com relação ao risco que existe por detrás da pretensão eclesiástica e papal ao governo político, ou seja, efetivamente a discórdia e as dissensões que conduzem ao imperfeito funcionamento da sociedade política ou cidade (*civitas*) e, conseqüentemente, impedem a paz (*pax*) de reinar.

Marsílio vai de fato tentar demonstrar que esta pretensão carece mesmo de espaço legítimo no interior da *civitas*. Foi por isto que ele organizou toda a *Prima Dictio* ao redor das verdadeiras necessidades da *universitas civium* (o conjunto dos cidadãos), necessidades que, segundo os padrões aristotélicos, designou por *bene vivere*. É importante salientar que cidadão para Marsílio de Pádua, uma vez mais seguindo o Filósofo, são todas as pessoas indígenas, adultas e do sexo masculino que habitam em determinada *civitas*.

Com efeito, segundo Francisco Bertelloni, o objetivo da ciência política de Marsílio foi desenvolver uma teoria que tornasse possível, neste mundo, a satisfação destas necessidades e a obtenção deste "bem viver", ou seja, um fim perfeito, completo e independente de qualquer outro. (BERTELLONI, 1997: p.27).

Assim, em Marsílio o conceito de paz (*pax*) integra-se com o de cidade (*civitas*), uma vez que a primeira é simultaneamente instrumento e condição da vida suficiente fundada sobre o "bem viver", ou seja, instrumento e condição do estado de saúde da *civitas*. Estudemos, portanto, o conceito marsiliano de sociedade política ou cidade (*civitas*).

3) O Novo conceito de Cidade (*Civitas*)

Em Platão e em Aristóteles, o conceito de *pólis* estava associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e dos meios que a razão indica para a consecução de tais fins. Tal conceito foi introduzido na cultura ocidental pelos escritores latinos, especialmente por Cícero, que o hauriram no estoicismo.

Nos escritores áticos, os aspectos estatal e social encontravam-se fundidos no conceito de *pólis*. Foram os estóicos que o dissociaram, resultando então dois conceitos. A cidade (*civitas*) passou a ser considerada enquanto "sociedade" (*societas*) e enquanto "comunidade" ou "organização política". Foi expondo a doutrina dos estóicos que Cícero disse da *societas*: "Nascemos para a agregação dos homens e para a sociedade (*societas*) e a comunidade do gênero humano" (CÍCERO, *De Finibus*, IV, 2,4, *Apud* ABBAGNANO, 2000:913).

Enquanto "comunidade" ou "organização política", os estóicos utilizaram uma fórmula, que aliás reapareceu sob a pena de Marco Aurélio (*Memórias*) e de outros pensadores do Império Romano, comparando a cidade, como comunidade de seres racionais, a um organismo.

Em Santo Agostinho, o conceito de *civitas* encontra-se ligado à sua famosa distinção das duas cidades, a de Deus e a do Demônio. De acordo com Francisco Manfredo Tomás Ramos, Santo Agostinho tinha em vista sempre a condição do homem concreto e nela ele sabia distinguir, e ao mesmo tempo coerentemente interligar, as dimensões ontológica, existencial e escatológica. Isto vale para o homem singular e para a *civitas*. O seu conceito de cidade é tributário destes três pilares convergentes da sua *sapientia*: do metafísico de linha platônica, do crente e místico cristão, e também do homem de seu tempo, perfeitamente inserido na realidade do dia-a-dia e por ela questionado (RAMOS, 1995: 31).

Segundo Philoteus Boehner e Etienne Gilson há, em Santo Agostinho, duas maneiras de utilizarmos as coisas temporais: ou a relacionamos em sua totalidade a um bem temporal e terreno (à uma paz terrena), ou a referimos a uma ordem transcendente e ultraterrena (à paz eterna e divina). Aquele é o fim da cidade terrena, este o da cidade de Deus. Os que se associam no amor àquele fim terreno formam a cidade terrena ou do Demônio; os demais, unidos pela caridade, formam a cidade celeste ou de Deus. Naqueles predomina o amor às coisas temporais; nestes, o amor a Deus na caridade. A cidade de Deus é uma comunidade espiritual. O mesmo vale para a cidade terrena.

Há entre as duas comunidades não uma distinção material, mas de ordem espiritual. Materialmente elas se confundem devido à íntima convivência dos seus cidadãos. Mas, apesar de fazerem uso de coisas comuns, eles não visam a um mesmo fim. A cidade terrena, que não vive da fé, apetece a paz, porém firma-a na concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo acordo humano de vontades. Mas a cidade celeste, "a parte que peregrina no vale do mundo e vive da fé", usa desta paz apenas por necessidade, ou seja, até passar a mortalidade e, na redenção, gozar da paz eterna, a verdadeira e "única digna de ser e dizer-se paz da criatura racional", o que corresponde a "ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, simultaneamente, em Deus". Tal distinção, com efeito, tem apenas um caráter místico. Efetivamente, no pensamento agostiniano há uma única e só república de todos os cristãos: "*omnium enim christianorum una respublica est*". Por reivindicarem uma mesma fé, todos os cristãos formam uma única sociedade espiritual (BOEHNER e GILSON, 1982:197 a 200).

Segundo Etienne Gilson a noção agostiniana das duas cidades vai ser complementada, já na Alta Idade Média, por outra, a de *Christianitas*. O sentido mais antigo de *Christianitas* era equivalente a cristianismo. Posteriormente, o termo foi empregado, com sentido honorífico, para caracterizar os poderes soberanos cristãos: *Christianitas Vestra*. Surge pela primeira vez com o sentido de congregação de todos os cristãos numa carta dirigida ao imperador Miguel pelo papa Nicolau I (já no século IX). Realmente, prossegue Gilson, foi somente no pontificado de João VIII (872-882) que esta noção alcançou total consciência de si mesma. *Christianitas, tota Christianitas, omnis Christianitas*, designava então uma sociedade comparável ao Império, porém mais vasta que ele e cuja capital era Roma. João VIII definia a Igreja de Roma como a que possui autoridade sobre todos os povos e à qual todas as nações estão reunidas como única mãe e cabeça. Ou seja, ele associava à Igreja de Roma, não somente as outras Igrejas, mas também os povos (*gentes*) e as nações (*nationes*). Todos deviam constituir um só corpo em Cristo (GILSON, 1995:307).

Como época de transmissão cultural fundamentalmente, a mesma pobreza especulativa que caracteriza o século X na ordem da teologia e da filosofia, revela-se na do "pensamento político"; o mesmo "despertar" se verifica no século XI, no pontificado de Gregório VII (1073-1085). Os autores ligados a Gregório VII em geral não se preocuparam em definir no abstrato as relações normais da Igreja com os Estados temporais mas, antes, exprimir, em casos particulares e em função de circunstâncias históricas definidas, a relação complexa de todos os cristãos com a Santa Sé e o novo tipo de sociedade que disto resultava. Sob suas penas, a Cristandade (*Christianitas*) apresentava-se, primeiramente, como a sociedade formada por todos os cristãos em todo o mundo, unidos sob a supremacia espiritual do papa. Neste aspecto, em nada diferia da Igreja, mas logo uma primeira determinação vai distingui-la desta. Enquanto membros da Igreja, os cristãos formam uma sociedade religiosa essencialmente sobrenatural mas, por

viverem no espaço-tempo, eles formam uma sociedade temporal e, desta forma, um povo. É o *populus christianus* dos papas (a antiga *respublica christianorum* de que falava Santo Agostinho). Esta sociedade temporal, entretanto, não se confundia com nenhum corpo político existente, não sendo ela mesma um corpo político. Pois, embora fosse uma realidade temporal (no que se distinguiu da *civitas Dei*), seus vínculos constitutivos eram espirituais e ela só se servia dos meios temporais com vistas a fins puramente espirituais.

No século XII, João de Salisbury em seu *Polycraticus* acreditava que o rei é a imagem de Deus na terra, mas ele próprio é servo das leis, da justiça, da equidade e, assim, deve se submeter aos sacerdotes. Realmente a Igreja não empunha o gládio temporal (ela se reserva ao governo das almas porque o dos corpos é indigno dela), mas é ela quem o possui. Ela confia o gládio temporal ao príncipe para que ele o utilize com a finalidade de reger os corpos. Sendo assim o príncipe é, de certa forma, também um ministro do sacerdócio, exatamente aquele que exerce a parte dos ministérios sagrados que a Igreja, por não se imiscuir em questões de sangue, não pode exercer.

De fato, poucos no século XII esqueceram a metáfora dos "dois gládios". Segundo Gilson, mesmo São Bernardo, cuja preocupação com a pura espiritualidade cristã leva a desviar os papas de toda intromissão na ordem temporal, explicita no seu *De Consideratione* que os dois gládios estão nas mãos do pontífice e é livremente que este encarrega os príncipes de empregarem para ele o gládio temporal (GILSON, 1995: 408 e 409).

A visão tomista sobre a idéia de *civitas* foi já estudada no início deste artigo, o que, em linhas gerais pode ser entendido da seguinte forma: embora já reconhecesse, certamente devido à influência aristotélica, uma certa autonomia para as realidades terrestres (a *civitas* é compreendida com uma realidade natural que tem, em seu plano, uma finalidade própria, em harmonia com as exigências do homem neste mundo), Santo Tomás, por acreditar em um único fim último, a fruição de Deus, submeteu inteiramente o domínio político ao poder espiritual, ao papa, aquele que tem o cuidado deste fim último.

Dante Alighieri, como comentamos, rompendo com esta tradição, instituiu a concepção de uma dupla beatitude. Se por um lado tal perspectiva, desenvolvida como foi no confronto com a proposta radical, de *potestas directa*, de Bonifácio VIII, buscava de certa forma recuperar a simetria dos "dois gládios". Com efeito, Dante instituiu dois poderes supremos na Cristandade (*Christianitas*), cada um em sua via própria, a do imperador e a do papa. Por outra, pode bem ser entendida, como é nossa opinião, como um desenvolvimento ou "metamorfose", sem dúvida uma aplicação ao contexto do final da Idade Média, da noção agostiniana das duas cidades. Até porque se em Santo Agostinho ambas as cidades tinham um caráter místico, em Dante a via do imperador, ou seja, o domínio temporal,

era considerada também completamente sagrada, uma "santidade da natureza", isto é, efetivamente também uma beatitude.

Foi de fato somente Marsílio que, revisitando Aristóteles, rompeu com a tradição agostiniana, passando a caracterizar a cidade (*civitas*) como uma sociedade inteiramente natural, que existe somente para a realização de seus próprios fins.

Com efeito, em Aristóteles, os dois primeiros capítulos da *Política* estabelecem os fundamentos de toda sua filosofia política. Constituem um todo, e este todo já está de algum modo contido no primeiro parágrafo. Neste, Aristóteles esboça um raciocínio cujos suportes e conseqüências são desenvolvidos no conjunto dos dois capítulos, e, além disto, anuncia a sua conclusão que é a tese dominante da *Política*:

"Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política". (ARISTÓTELES, *Política*. L. I, cap. I, 125 a, p.12).

Tal conclusão que caracteriza a cidade (*pólis*) como a comunidade que tem por finalidade o soberano bem, fundamenta-se, como se pode observar, em três premissas: a) que a cidade é um certo tipo de comunidade; b) que toda comunidade é constituída em vista de um certo bem; c) que de todas as comunidades, a cidade é a mais "importante" (a soberana comunidade) e aquela que inclui todas as outras. Disto se depreende facilmente que o bem próprio visado por esta comunidade soberana é o bem soberano.

Segundo Francis Wolff esta tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos seus predecessores, pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular. Ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação mínima (a comunidade política é necessária porque é necessário afinal viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo, mas para atingir o mais alto, o maior dos bens (WOLFF, 1999:36).

De fato, Aristóteles define a cidade como a forma última da comunidade humana, aquela que pode permitir aos homens uma "vida melhor". Disto resultam duas conseqüências quase imediatas: a cidade existe naturalmente e o

homem vive por natureza em cidades. Tais considerações ficam evidentes nesta passagem:

"A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir ao ponto máximo de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda a cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final (...). Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão" (ARISTÓTELES, *Política*, L. I, cap. I, 1253 a, p.15).

Como afirma Émile Boutroux, em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira sociedade que se forma é a família. Depois vem a união de muitas famílias ou *kome* (aldeia). A cidade (*pólis*), vem por fim: é a mais elevada das sociedades. Tal é a ordem cronológica; mas, desde o ponto de vista da natureza e da verdade, a cidade vem antes dos indivíduos, da família e da aldeia, assim como o todo vem antes das partes; estas têm naquele sua causa final e sua realização mais elevada (BOUTROUX, 1998:121).

Tal concepção evolutiva baseia-se no princípio naturalista de Aristóteles. Com efeito, segundo Maria Cristina Seixas Vilani, no pensamento do Estagirita os elementos evoluem do mais simples ao mais complexo e perfeito. Somente nos estágios mais evoluídos, quando as coisas adquirem o seu grau de complexidade maior, é que se expressa e transparece sua natureza autêntica. As comunidades humanas evoluem e, à medida que progridem, vão explicitando sua natureza intrínseca. Na forma social mais primitiva já estão presentes seus elementos naturais, mas somente quando as comunidades adquirem formas mais evoluídas, desenvolvem as capacidades mais altas de sua própria natureza (VILANI, 2000:47).

A cidade é portanto o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento "histórico" que conduz os homens a se associar em comunidades. A autarquia, porém, não é apenas o fim do *dever* (termo do desenvolvimento) das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim delas: a autarquia é também o fim (seu objetivo) dela, o fim de sua existência. Tendo sido constituída para permitir que se viva, a cidade permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz, ou seja, "viver bem". Existindo então por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim, para si mesma. Encontramos aqui dois fins (a vida e a "vida boa"). Enquanto não houver cidade, tem-se necessidade dela para suprir a necessidades da vida que a família ou o vilarejo não

pode satisfazer. Mas, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim, e permite a "vida boa", ou seja, a felicidade. Entretanto, estes dois fins não são verdadeiramente distintos; coincidem na noção de autarquia.

Porque a autarquia, à qual a cidade permite que se alce, supõe satisfeitas todas as necessidades da vida, é sinônimo de vida perfeita e de felicidade. Disto deriva o elemento fundamental da ontologia aristotélica que Francis Wolff caracteriza da seguinte forma: um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmos aquilo com que sejam eles mesmos, serem sem ter necessidade de nada. Ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for plenamente. Um homem sozinho é "carente". Não pode *ser*. Carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres "de carência", podem juntos se completar com aquilo que lhes falta. O homem não pode *ser*, e portanto não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente *ser*. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na cidade e pela cidade que o homem é homem (WOLFF, 1999:70 e 71).

Em Marsílio, a perspectiva aristotélica é levada ao "pé da letra", se bem que transportada para a realidade sócio-política do início do século XIV. A *civitas* para Marsílio é concebida assim como uma comunidade de seres humanos, universal e naturalmente ordenada, que se constrói pela razão tendo em vista o "bem viver", ou seja, o viver plenamente sem qual o homem não pode ser homem. Desta forma ela é um todo perfeitamente natural: tem como causa a tendência natural do homem à sociabilidade, como origem a sua vontade racional e como objetivo a felicidade e o bem-estar da comunidade.

Marcel Pacaut salienta que, para o Paduano, a sociedade civil existe para ela própria e por ela mesma e não, como pensava por exemplo Santo Tomás, como uma comunidade ordenada em vista de um bem que lhe é superior. De fato, a cidade é aqui completamente circunscrita à sua dimensão terrestre. Marsílio recusa assim a tradição agostiniana das duas cidades e assume uma representação imanente da vida sócio-política. Ordenada somente em função do "bem viver", ela não é em princípio uma comunidade de aspirações morais, mas tão-somente de interesses materiais (PACAUT, 1989:163 e 164). Gérard Mairet observa que Marsílio considera que o bem extramundano não consta como princípio constitutivo da cidade. Assim é, portanto, a finalidade única da *civitas*: prover as necessidades materiais e trocar mutuamente os bens capazes de satisfazê-las. (MAIRET, 1993:764 e 765).

Baseado no princípio naturalista de Aristóteles, Marsílio acreditava que a sociedade politicamente organizada havia sido precedida de formas "pré-civis", carentes de ordenamento jurídico. A organização familiar (*domus*) foi a primeira forma de associação humana e nela imperava o arbítrio do pai. Na vila (*vicus*),

reunião de famílias que Marsílio considerou como a primeira comunidade humana, os homens criavam normas comuns de conduta baseadas nas regras dos mais velhos. A vida civil perfeita só se realiza na cidade (*civitas*), comunidade natural e auto-suficiente que serve à finalidade humana do "bem viver". Surgiu quando os homens se concentraram em um determinado espaço para permutar seus bens e serviços, distinguindo claramente os grupos sociais, buscando satisfazer, através da razão e da experiência, suas necessidades para viver, e "bem viver". Nas palavras do Paduano:

"Porém, à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas, de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Enfim, a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar. Foi assim que surgiu a comunidade perfeita, denominada cidade, na qual há grupos sociais ou partes diversificadas (...)." (*DP, I,III,5, p.81*)

"Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, ed instituta est perfecta comunitas vocata civitas cum suarum parcium distincione (...)" (*DP, I,III, 5, p. 15 e 16*)).

Podemos então concluir que, como afirma Maria Cristina Seixas Vilani, em Marsílio a cidade é um todo orgânico composto de dimensões físicas e éticas, necessárias à vida organizada e virtuosa (no seu sentido terreno) dos membros que a constituem, e o problema central da política se refere ao ordenamento das partes que a compõem com vistas a alcançar a tranquilidade e a paz (VILANI, 2000: 47 e 48).

No pensamento marsiliano, como no aristotélico, a perfeição humana (caracterizada por este fim inteiramente natural, o "bem viver"), só é possível de ser alcançado numa *civitas*, e é exatamente sua consecução o tema com que Marsílio se ocupa na *Prima Dictio*. Mas, para tanto, era preciso desenvolver uma determinada concepção de lei (*lex*).

4) O Novo Conceito de Lei (*Lex*)

Platão, na *República*, ao tratar da justiça definiu a lei como aquilo que possibilita que um grupo qualquer de homens, ainda que bandidos e ladrões, conviva e aja com vistas a um fim comum. Assim, como observa Nicola Abbagnano, esta seria uma função puramente formal da lei, graças a qual ela é simplesmente a técnica da coexistência (ABBAGNANO, 2000:279). Já Aristóteles qualificava a lei

tomando como referência a coexistência justa, racionalmente perfeita. Os estoícos só fizeram explicitar o fundamento desta doutrina, identificando a lei natural com a justiça e a justiça com a razão.

Em Cícero, no *De Legibus*, como salienta Abbagnano, o conceito de lei induzia a reconhecer a igualdade de todos os homens visto que, em todos eles, pela sua natureza racional, revelava-se a lei eterna da razão (ABBAGNANO, 2000:279). Assim, para Cícero, o princípio e o fundamento de qualquer Direito devem ser procurados na lei natural dimanada antes que existisse qualquer Estado; portanto, se o povo ou o príncipe podem fazer leis, estas não terão verdadeiro caráter de Direito se não derivarem da lei primitiva.

No século III, distinguiu-se a lei das gentes da lei natural. Para Ulpiano, no *Digesto*, a lei natural é o que a natureza ensinou a todos os animais e por isso não é próprio apenas do gênero humano (a união do macho e da fêmea, a procriação, etc); a lei das gentes, ao contrário, é aquela de que se valem todas as raças humanas, sendo própria somente dos homens (por exemplo, a escravidão). Tal concepção gerou, logicamente, a quebra do vínculo obrigatório entre a lei natural e a razão. Por isso, como informa Nicola Abbagnano, a lei natural foi remetida àquilo que, nos animais, constituía sob o ponto de vista estoíco o equivalente da razão, o instinto (ABBAGNANO, 2000:280).

Segundo os Padres da Igreja, a lei natural estava escrita no "coração" dos homens como uma espécie de força inata ou instinto. Para Santo Agostinho, no *De Divina Quaestione*, a lei natural não foi gerada por uma opinião, mas inserida nos homens por uma força inata, do mesmo modo como, na religião, estão a piedade, a graça, a observância, a verdade.

Também os juristas medievais consideravam a lei natural exatamente como um instinto ou uma tendência inata, que eles interpretavam como sinal ou marca posta no homem por Deus. Graciano, no século XII, no *Decretum*, dividia todas as leis em dois tipos, atribuindo a Deus as leis naturais e, aos costumes, as leis humanas.

A distinção de Graciano entre lei divina e lei humana foi assumida como fundamento da doutrina tomista do Direito. Para Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologica*, há uma lei eterna, uma razão que governa todo o universo e que existe na mente divina. A lei natural que está nos homens é reflexo ou "participação" desta lei eterna. Mas além desta lei eterna, que para o homem é natural, há duas outras espécies de leis: aquela inventada pelos homens que, de modo diverso, trata das coisas a que a lei natural já se refere; e a divina necessária para encaminhar o homem a seu fim sobrenatural. Santo Tomás considerava a lei natural, a um só tempo, instinto e razão, uma vez que incluiu nela tanto a inclinação que o homem tem em comum com os seres da natureza e com os animais, quanto a inclinação específica do homem. Quanto a esta última, ele

estabeleceu entre os preceitos da lei natural e a razão prática a mesma relação que havia entre os primeiros princípios das demonstrações e a razão especulativa. Tanto os preceitos quanto os primeiros princípios eram "conhecidos de *per se*", isto é, evidentes. Mas em todas as suas determinações, tanto instintivas quanto racionais, a lei natural foi sempre a participação na "lei eterna", na ordem providencial ou divina do mundo.

Na primeira década do século XIV, Dante Alighieri, como pensador ligado fundamentalmente à tradição aristotélico-tomista, seguiu os princípios do grande Doutor Angélico e assim deu continuidade a sua concepção de *lex*. Mas isto não nos impede de salientarmos a especial contribuição dantesca. Como desenvolvi em minha Dissertação, efetivamente, preocupado com a função ordenadora que tem o imperador na condução da sociedade humana à beatitude que pode ser alcançada no mundo - o "paraíso terrestre", Dante, considerando-o como o grande "árbitro" e legislador político da Cristandade, desenvolveu uma visão própria das relações entre a lei e a função imperial.

A base desta concepção encontra-se, como comentei na Dissertação, na teoria dantesca da *Ordinatio ad Unum* (ordenação ao Uno), ou seja, no imperador. Mas para Dante, isto não significa que os mais ínfimos regimentos duma cidade, por exemplo, devam vir diretamente do imperador. Como nações, reinos, cidades têm propriedades diversas, exigem governos com leis correlativamente diversas, já que a lei é entendida como "uma pauta por onde deve regular-se a vida" (DANTE ALIGHIEIRI, *De Monarchia*, L.I, cap.XIV, p.124).

Na realidade, o gênero humano será governado por um único Monarca naquelas questões que importam a toda e qualquer sociedade política, sendo, portanto, encaminhado a paz por uma única Lei, uma regra geral que os príncipes particulares devem receber do Monarca. Neste ponto o imperador é identificado como o possuidor do intelecto especulativo; e os príncipes particulares, do intelecto prático. Então Dante nos explica como se deve dar o mecanismo de transmissão da *lex* entre as duas instâncias:

"Assim, o intelecto prático recebe do intelecto especulativo a proposição maior que comanda a conclusão prática para, subsumindo nela a proposição particular que constitui propriamente o seu objeto, concluir em tal ação. Ora isto não apenas é possível a um só como, mais, só por um pode ser efetuado, sob pena de se introduzir a confusão nos princípios universais" (DANTE ALIGHIEIRI, *De Monarchia*, L. I, cap.XIV, p. 124 e 125).

Este mecanismo pode parecer complexo ou mesmo um tanto confuso, mas Dante se apressa em exemplificar, utilizando para tanto o Êxodo de Moisés. Este, como abordei na Dissertação, deixava aos notáveis eleitos em cada tribo dos filhos de Israel os juízos menores e guardava para si os juízos maiores que importassem a toda a comunidade; das decisões tomadas no âmbito destes

últimos, os notáveis extraíam o que tivesse aplicação nas suas tribos. É este, em resumo, para Dante, o relacionamento político e de poder que deve ser estabelecido entre o seu Monarca e os diversos príncipes, a fim de que o gênero humano, vivendo otimamente, possa alcançar a perfeita ordenação do mundo (TÓRRES, 1998: 117 e 118).

Efetivamente, durante toda a Antigüidade e Idade Média, até o surgimento do pensamento marsiliano na segunda década do século XIV, a lei natural conservou a função de fundamento e, às vezes platonicamente, de arquétipo ou modelo de toda lei positiva. Foi de fato somente Marsílio que, em sua releitura das obras aristotélicas, rompeu com esta tradição teológica que, em resumo, concebia a *lex* da seguinte forma: toda lei positiva tem como fundamento a lei natural e esta última é reflexo ou "participação" no homem (como em toda a natureza) da lei divina.

Segundo Carlo Dolcini, a teoria marsiliana da lei supera o panteísmo jurídico dos canonistas, que tinham identificado a natureza com Deus, o voluntarismo dos teólogos franciscanos com a sua inspiração ética exclusivamente fundada sobre os Evangelhos, e o racionalismo de Santo Tomás de Aquino que tinha definido a lei natural, comum a todos os homens, como participação da lei eterna na criatura racional (DOLCINI, 1999:29).

Vimos que em Aristóteles a lei é concebida como a norma de coexistência justa, racionalmente perfeita. Ela é portanto definida, na *Ética a Nicômaco*, como aquilo que pode criar e conservar, no todo ou em parte, a felicidade da comunidade política:

"Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, L.V, I, 1129a 32, p.82).

Segundo Aristóteles, a felicidade, enquanto fim próprio do homem, é a sua realização ou perfeição. A felicidade somente poder ser obtida em uma *pólis*. Ela depende da ordenação da *pólis* e da Justiça, sendo somente alcançada com o uso da razão (a maneira de ser e agir específica do homem). A lei, enquanto o produto da razão que conduz à felicidade, é portanto, para Aristóteles, a norma que constitui a ordem da comunidade política e a determinação do que é justo.

O pensamento aristotélico com relação ao papel da lei na sociedade política (o que se encontra expresso fundamentalmente na *Política*), tendo como realidade histórica a *pólis* ateniense do século IV a.C. e como objetivo a busca do regime perfeito, se estrutura a partir de sua análise sobre a democracia.

O uso que Aristóteles faz da palavra "democracia" na *Política* liga-se a uma determinada ambigüidade. Nos livros IV a VI, ela é empregada, num sentido geral e baseada numa divisão dicotômica, para designar todo o regime no qual o *demos* é soberano, opondo-a então simplesmente à "oligarquia". Mas já observamos o emprego propriamente aristotélico de "democracia" para designar uma das duas espécies de "regime popular", a espécie pervertida, por oposição à espécie "normal", o "regime constitucional". A "democracia" é então um regime no qual, de fato, uma maioria de pessoas livres mas pobres são os donos do poder.

A extensão restritiva do conceito acompanha a nuance pejorativa da palavra: o poder se exerce em benefício de apenas uma parte da cidade. Mas, tomando a "democracia" em sentido lato, a crítica aristotélica se encaminha, fundamentalmente, a partir de sua idéia de liberdade. Na cidade como no mundo, os seres verdadeiramente livres não são, para Aristóteles, aqueles que se deixam guiar ao acaso de seu capricho, reduzidos à errância de sua singularidade, mas aqueles cuja ação é regulada pela ordem da totalidade: são os astros mais que os viventes terrestres. Do mesmo modo, na *pólis*, os homens livres são os membros da *politeia*, submissos à ordem desta totalidade que organiza suas relações; ao passo que os escravos, que vivem somente para si, são assim submissos à arbitrariedade e à desordem.

Suas críticas, efetivamente, não visam o regime democrático em sua estrutura isonômica fundamental, mas o tipo regime democrático onde a lei não é soberana. Francis Wolf salienta que a crítica aristotélica, com efeito, não é dirigida à "democracia" enquanto regime de "soberania popular", mas a sua perversão "individualista", na qual pode cair todo o regime (WOLF, 1999:134).

Numa releitura escolástica de Aristóteles, e adaptando-o à realidade política da primeira metade do século XIV, Marsílio distingue, ao lado da Lei Divina, a *lex*, lei civil ou humana, de origem inteiramente natural. Tal distinção, já entrevista no *Defensor Pacis*, é somente elaborada de forma definitiva no *Defensor Minor*:

"No entanto, a lei considerada propriamente é um preceito coercitivo permitindo ou proibindo fazer determinadas ações e com a capacidade de infligir um castigo aos seus transgressores. A Lei Divina é um preceito coercitivo estabelecido imediatamente por Deus, sem nenhuma participação humana, com o propósito de levar as criaturas humanas a alcançar o fim último da vida futura e capaz de infligir um castigo aos seus transgressores apenas na outra vida, não nesta. Ao contrário, a lei humana é um preceito coercitivo, procedente de modo imediato

da vontade ou decisão humana, com o propósito de se alcançar um objetivo neste mundo, cujos infratores serão castigados aqui na terra somente".(DM,XIII,3, p.:87)

"Lex autem sumpta praeceptum coactivum est de fiendis aut omittendis humanis actibus sub poena transgressoribus infligenda. Verum lex divina est praeceptum coactivum a Deo factum immediate absque humana deliberatione, propter finem in futuro saeculo consequendum, et sub poena transgressoribus infligenda in eodem tantummodo saeculo, non praesenti" (DM,XIII,3,p.268)).

Com efeito, na construção de seu conceito de lei (*lex*), em primeiro lugar Marsílio distingue todas as ações em *actus imperati* e *actus non imperati*, segundo são causados por determinações do intelecto ou não. Os primeiros podem ser *immanentes* ou *transeuntes*: *immanentes* são os pensamentos ou desejos que permanecem na esfera do sujeito agente; *transeuntes* são todos os impulsos do corpo e da alma que tem uma manifestação objetiva em uma pessoa diversa do agente. Os *actus imperati* podem ser compreendidos segundo a perspectiva de uma retribuição em termos de pena ou de prêmio e, sob esta observação, se articula o eixo fundamental da teoria marsiliana. Em particular, a retribuição pode realizar-se neste mundo ou no outro, donde constatamos a *summa divisio* entre lei humana e Lei Divina. A lei humana regula os *actus humani imperati transeuntes*, diferentemente da Lei Divina que regula os *actus humani imperati immanentes et transeuntes*:

A Lei Divina e a lei humana constituem a sanção que representa, respectivamente, a pressão espiritual e a coerção terrena, capazes de dirigir os *actus humani imperati*. A Lei Divina, entretanto, apesar de refletir um campo mais vasto de ações, manifesta-se somente na vida futura, uma vez que falta nela o princípio de coerção inerente ao preceito jurídico. De fato, isto que se define por lei (entendida em seu significado mais próprio) é uma regra coercitiva pela qual cada transgressão deve ser punida por um poder consensual que deve julgar segundo aquela própria lei. Em outras palavras, a Lei Divina, por estar munida apenas da sanção espiritual, não tem execução nesta vida e é chamada assim impropriamente de lei, ao passo que um preceito jurídico se conhece não somente pela sua alteridade, mas também e sobretudo pela sua coercitividade atual. A Lei Divina, para Marsílio, é portanto "doutrina" e não "lei". A Lei Divina e a lei humana são apresentadas desta forma como dois comandos positivos estranhos um ao outro, mas da mesma natureza. Com efeito, ambas são prescrições definindo o que se deve fazer e o que se deve evitar, e ambas são sancionadas por recompensas ou por punições.

Foi só então que Marsílio pode explicitar, inteiramente, o que entendia por lei (*lex*). Vejamos suas palavras:

"Portanto, a lei é um enunciado ou princípio que procede duma certa prudência e da inteligência política, quer dizer, ela é uma ordem referente ao justo e ao útil, e

ainda aos seus contrários, através da prudência política, detentora do poder coercitivo, isto é, trata-se de um preceito estatuído para ser observado, o qual se deve respeitar, ou, ainda, a lei é uma ordem promulgada através de determinado preceito." (*DP, I,X,4*, p.117:

"(...) sermo igitur seu oracio ab abliqua prudencia seu intellectu, politico scilicet, 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" (*DP, I, X,4*, p.50).

Com efeito, em Marsílio a lei humana, a *lex*, é simplesmente uma norma cuja causa eficiente é o homem, a causa final é o bem terreno e a material é o homem na sua disposição à paz. No entanto, para que possamos entender exatamente o que esta definição quer dizer é necessário salientar a compreensão medieval de causa eficiente, causa final e causa material.

A filosofia medieval, sistematizando o pensamento de Aristóteles, elaborou a teoria das quatro causas. Haveria, segundo os pensadores medievais, a causa natural – a matéria de que um corpo é constituído (por exemplo, o bloco de mármore de uma estátua); a causa formal – a forma que a matéria possui para constituir um determinado corpo (a forma da referida estátua); a causa eficiente – a ação que faz com que a matéria passe a ter uma determinada forma (o escultor da referida estátua); a causa final – a razão pela qual uma determinada matéria passou a ter uma determinada forma (para colocar a referida estátua numa igreja ou para colocá-la num jardim, por exemplo). As relações entre as quatro causas explicavam tudo o que existe, o modo como existe e o fim para o qual existe. Mas estas quatro causas não possuíam o mesmo valor, eram antes concebidas como estando hierarquizadas. Assim sendo, a causa eficiente era a menos importante e a causa final era a mais importante. Esta teoria estava, pois, articulada com uma concepção metafísica da realidade, e servia para explicar os fenômenos físicos e os fenômenos humanos (ética, política, técnica). Tudo isto, naturalmente, estava relacionado com as categorias de forma e matéria; de causas primeiras e causas segundas: mediatas e imediatas.

Desta forma a lei propriamente dita, o *praeceptum coactivum*, fundamenta-se, despossuída de toda e qualquer inspiração divina, apenas no consenso geral dos cidadãos. Devemos, entretanto, compreender adequadamente o processo, proposto por Marsílio, através do qual a vontade da *universitas civium* se expressava na sanção da lei.

De acordo com Omaggio, o esquema de "relativização" dos princípios temáticos morais empreendido por Marsílio ocorre também a propósito da lei que, não mais *opus virtutis*, mas discernimento do útil do danoso, reabilita constitutivamente o "povo" (*populus*), que vai encontrar o seu papel enquanto

elemento de legitimação (OMAGGIO, 1996:21). Com efeito, o sentido medieval da palavra *populus* poder ser também associado à aristocracia. Em Marsílio, no entanto, isto não ocorre. No texto do Paduano a palavra *populus* significa "povo" ou, mais precisamente, o conjunto dos cidadãos da *civitas*. Isto é, como falamos, todos os indígenas, adultos e do sexo masculino que habitam em determinada sociedade política.

Segundo Francisco Bertelloni, a *universitas civium* marsiliana tem sua própria lei: ela é um conjunto de cristãos autogovernados por sua própria vontade, que assim tomam a função governamental daquele que, até então, havia pretendido exercê-la: o papa. (BERTELLONI, 1997:27).

A idéia de autogoverno abre caminho para a de *consensus*, entendido este como a condição indispensável ao processo formal de sanção da *lex*. Esta já não é lei por um caráter eudemonológico (por seu conteúdo bom ou mal), mas pelo seu caráter coercitivo, proveniente do *consensus*.

O clero, assim, não só perde a exclusividade de suas competências jurisdicionais (mediante a transferência da *potestas iurisdictionis* para a *universitas civium*), mas igualmente sua preeminência no interior da *civitas* ao ser concebido, baseando-se na idéia, já vista, de harmonia das diversas partes da *pólis* retirada da filosofia natural de Aristóteles (*Política*, livro II, cap. VI. São as seguintes as partes da *pólis/civitas*: a agricultura, o artesanato, o exército, a "financista", o sacerdócio, e a judicial ou consultiva), apenas como uma das partes (a *pars sacerdotalis*), de mesma importância que as outras e da mesma forma subordinada à vontade da *universitas civium*. Desta forma, recolocando o clero como uma parte entre as partes, o poder torna-se uno e indivisível, com o que desaparecem as possibilidades de conflito entre os poderes espiritual e temporal.

A lei (*lex*) nasce portanto do consenso (*consensus*) de todos os cidadãos, clérigos e leigos conjuntamente. Novamente a inspiração aristotélica parece evidente. É de fato no exemplo da autarquia *políade*, analisado e justificado na *Política*, que Marsílio embasa suas reflexões. Mas adaptando-o às estruturas políticas do século XIV (onde as comunas italianas, os Estados Monárquicos emergentes e o Sacro Império Romano-Germânico são a referência), o Paduano articula a sua idéia de consenso uma outra, de representação: *populus seu eius valentior pars*.

Yves Congar salienta que, de fato, pelo princípio aristotélico, o sujeito político em Marsílio é de fato o próprio "povo" (o ideal da *pólis*); mas, pela idéia do *valentior pars* (parte preponderante), ele deve delegar o poder a seus representantes e finalmente ao governante ou príncipe. É este que incarna a autoridade absoluta do Estado. É igualmente à totalidade dos cidadãos da *civitas*, aos seus representantes, finalmente ao governante, que incumbe fazer as leis (CONGAR, 1987:287 e 288).

Nossa análise do texto do *Defensor Pacis*, entretanto, mostra uma divergência com a leitura de Congar. Por um lado, as leis devem ser elaboradas pelos representantes imediatos da comunidade dos cidadãos, ou seja, por homens prudentes e experimentados que formam o *valentior pars*. Por outra, a missão do governante é, pelo seu poder coercitivo, zelar pelo cumprimento das leis; e somente usar de seu arbítrio em aspectos das ações humanas civis não regulados pela lei. Vejamos o que diz o Paduano em duas passagens não sequenciais:

"Por tal razão é oportuno e muito útil que o conjunto dos cidadãos confie a homens prudentes e experimentados não só a procura, a descoberta e a elaboração das regras, futuras leis ou estatutos, relativos ao que é justo e útil à cidade, mas também a reflexão a respeito do que lhe é nocivo e acerca das responsabilidades comuns a todos." (*DP,I,XIII,8*, p.143:

"Et propterea iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est (...)" (*DP,I,XIII,8*, p.76)).

"(...) foi necessário confiar ao arbítrio dos governantes a competência para julgar determinados aspectos das ações humanas civis, no caso, as que não estavam reguladas pela lei em si mesmas, ou segundo determinada circunstância ou modalidade, mas naqueles outros aspectos fixados pela lei, de maneira que o dever do príncipe consiste em cumprir à risca sua determinação. (...)" (*DP,I,XIV,5*,p.147:

"Hec propter oportuit eveniencium in civilibus actibus hominum arbitrio principantium iudicanda committere, que scilicet secundum se aut modum aliquem sui seu circumstanciam lege determinate non sunt. Nam in hiis que lege determinata fuerint, debitum est principantem sequi legalem determinationem." (*DP,I,XIV,5*,p.80).

Obs.: Bem é verdade que, no entanto, no *Defensor Minor*, Marsílio parece mudar de opinião e vai atribuir ao imperador o supremo poder legislativo. Mas, mesmo então, tal poder não é extensivo aos demais governantes ou príncipes).

Marsílio vai mesmo caracterizar o conjunto dos cidadãos ou sua representatividade imediata, a *valentior pars*, como o "fiel legislador humano": "O legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante." (*DP,III,II,6*,p.692: "Legislatorum humanum solam civium universitatem esse aut valenciorem illius partem (...)" (*DP,III,II,6*,p.604)).

Mas, num sentido mais amplo (como, aliás, já comenta Congar na observação supracitada), o próprio poder do governante ou príncipe também provém do consenso dos cidadãos. A capacidade coercitiva, que permite ao príncipe, como

ordenador de todas as partes da *civitas* e de todas as funções sociais, ser o guardião, defensor e executor da lei (*lex*), trata-se, no entanto, de uma delegação de poder. É o "povo", ou seja, o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*), que quando, através de sua parte preponderante (*valentior pars*), elege o governante, lhe delega seu poder coercitivo. O governante ou príncipe é, portanto, aquele que representa em si toda a *universitas civium* e é daí que deriva seu poder pleno sobre a *civitas*.

Tal concepção, segundo Felice Battaglia, está também vinculada ao "renascimento" do direito romano, a partir do século XI. São inicialmente os juristas de Bolonha e depois, a partir do século XIII, os de diversas universidades que, pondo em evidência o "povo", nele encontram o fundamento do poder, reclamando a autoridade de Ulpiano e de outros jurisconsultos romanos. Para estes, o imperador romano-germânico é o continuador legítimo de Justiniano, de Trajano, de Augusto. Como os imperadores antigos fundaram seu direito soberano sobre uma determinada concessão popular, também o imperador medieval não prescinde da antiga norma: é a *lex regia de imperio* a fonte do poder público (BATTAGLIA, 1987: 67 e 68).

5) Conclusão

Assim a representação da *civitas* para Marsílio está baseada num modelo de relação do todo com suas partes. A paz (cuja determinação das condições é o objeto teórico de sua "Obra Maior") é atingida e assegurada se, e somente se, cada parte da *civitas* se limitar à execução das tarefas que lhe cabem. Assim, se a parte sacerdotal, encarregada da prática diária das coisas ligadas à Salvação (cumprir os ofícios divinos, distribuir os sacramentos, etc), se incumbir do governo da cidade, há o risco da guerra. E este risco não está apenas no plano teórico, é o que se tem verificado através de toda a Idade Média, o conflito dito do Sacerdócio e do Império e sua repercussão por outras unidades políticas, especialmente pelas cidades italianas.

Já que se encontra determinada a causa da discórdia civil; falta apenas determinar as condições da harmonia. Segundo o que nos diz Mairet é com efeito para evitar a quebra da unidade do corpo social que Marsílio pensa na totalidade como unidade. E é da noção de unidade do corpo social, prossegue Mairet, que será deduzida a de unidade propiciada pela parte governante: uma sociedade una conduzida por um só chefe. (MAIRET, 1993:766 e 767). Este único chefe é o governante ou príncipe, aquele que representa, conforme comentamos, o fiel legislador humano.

Mas, salienta Jeannine Quillet, o poder deste príncipe está, de fato, duplamente fundado: de um lado, sem dúvida sobre o assentimento popular; mas, de outro, também sobre a vontade divina (QUILLET, 1972:106 e 107).

Assim, ressacralizando o poder político, Marsílio conclui definitivamente que o poder coercitivo do papa é apenas uma imposição. Desta forma é preciso quebrar de uma vez por todas, embasando-se em conceitos políticos redefinidos (os novos conceitos de *civitas*, de *pax* e de *lex*), mas usando para tanto de argumentos eclesiológicos, uma por uma, as bases sobre a qual se eleva o pensamento hierocrático. É com isto justamente que Marsílio se ocupa na *Secunda Dictio* do *Defensor Pacis*.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília:UnB, 1997.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

CÍCERO, *De Finibus*, IV, 2,4, *Apud* ABBAGNANO, Nicola. "Lei" In: ABBAGNANO, Nicola *Dicionário de Filosofia*. São Paulo:Martins Fontes, 2000, p. 913.

DANTE ALIGHIEIRI, *De Monarchia*. Tradução e Prefácio de Carlos de Soveral. Lisboa: Guimarães Editora, s/d.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e Notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*, ed. Richard Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis Separatim Editi*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor Menor*. Introdução, tradução e notas por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 11 à 110.

MARSILE DE PADOUE. *Oeuvres Mineures: Defensor Minor, De Translatione Imperii*. Établi, traduit et annoté par Collete Jeudy et Jeannine Quillet, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis:Vozes, 1997, p. 123 a 172.

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus. Parte II: A Cidade de Deus contra os Pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis:Vozes, 1999.

Bibliografia Citada

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo:Martins Fontes, 2000.

- BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 1987.
- BERTELLONI, Francisco. "As Idéias Políticas da *Prima Dictio*" In: SOUZA, José Antônio C. R. de & BERTELLONI, Francisco & PIAIA, Gregório. *Introdução de O Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*. Traduzido por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis:Vozes, 1997.
- BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. São Paulo: Record, 2000.
- CONGAR, Yves. *L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris:Cerf, 1970.
- DOLCINI, Carlo. *Introduzione a Marsilio da Padova*. Roma-Bari:Editori Laterza, 1999.
- ESLIN, Jean Claude. *Dieu et le Pouvoir (Théologie et Politique en Occident)*. Paris:Seuil, 1999.
- FREITAS, Manuel da Costa. "Paz" In: LOGOS – *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Volume 3*. Lisboa:Verbo, 1991, pp. 1380 a 1382.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo:Martins Fontes, 1995.
- GILSON, Etienne & BOEHNAR, Philoteus. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis:Vozes, 1982.
- MAIRET, Gérard. "Marcílio de Pádua, por volta de 1275 - por volta de 1343. O Defensor da Paz, 1324". In: CHATELET, François & DUHAMEL, Olivier & PISIER, Evelyne (orgs.) *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 1993.
- OMAGGIO, Vincenzo. *Marsilio da Padova. Diritto e Politica Nel "Defensor Pacis"*. Napoli: Editoriale Scientifica, 1995.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris:Desclée, 1989.
- QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age (Questions d' Histoire)*. Tours:Flammarion, 1972.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. "A *Civitas* Política de Agostinho – Uma Leitura a partir do Epistolário e do A Cidade de Deus" In: SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. *O Reino e o Sacerdócio (O Pensamento Político na Alta Idade Média)*. Rio Grande do Sul: EdIPUCRS, 1995, pp. 23 a 43.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo:Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. "A *Prima Dictio* e a Tradição da Teoria Política Medieval". In: SOUZA, José Antônio C. R. de & BERTELLONI, Francisco & PIAIA, Gregório. *Introdução de O Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*. Traduzido por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis:Vozes, 1997.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. *O Pensamento Político de Dante Alighieri – Uma Interpretação Histórica*. Dissertação de Mestrado em História Social defendida em 1998 na Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, 1998.

VILANI, Maria Cristina Seixas. *As Origens Medievais da Democracia Moderna*. Belo Horizonte: Inédita, 2000.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.