

Sílvia Morales de Souza de Araújo.

**A VISÃO BIOLÓGICA DO ESTADO E O CONTROLE DA AÇÃO HUMANA EM  
*O DEFENSOR DA PAZ***

Dissertação apresentada para a  
obtenção do grau de Mestre em  
Filosofia à Comissão da Universidade  
São Judas Tadeu, sob a orientação da  
Prof<sup>a</sup> Dra. Eunice Ostrensky.

Universidade São Judas Tadeu  
Departamento de Filosofia – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.  
São Paulo – 2006

**Agradecimentos:**

**Professora Eunice Ostrensky**  
**Professor Floriano Jonas Cesar**

## RESUMO

Pretendemos enfatizar e analisar a visão orgânica que Marsílio de Pádua tem da comunidade política, visão essa que muito possivelmente decorre de sua formação na área de Medicina e do conseqüente estudo da filosofia natural de Aristóteles. Encontramos essa visão orgânica de *civitas* no uso recorrente, ao longo d' *O Defensor da Paz*, de uma série de analogias orgânicas. Nessas analogias, nosso autor compara a cidade a um animal, tanto em seus aspectos fisiológicos como, em algumas ocasiões, em seus aspectos psicológicos. A partir dessa visão orgânica de Estado e de como ela recai numa teoria de ação humana, pretendemos discorrer sobre a ação do Papado como a causa de distúrbios na comunidade política. Distúrbios esses que decorrem da crescente ambição do papa pelo exercício tanto do poder espiritual quanto civil (a conhecida *plenitudo potestatis*), especialmente na Itália da época de Marsílio (final do século XIII e início do século XIV).

Marsílio concebe essa ação nefasta do Papado na Itália como “a causa singular de discórdia” que, segundo interpretação que apresentaremos, tem um duplo aspecto. É decorrente de um erro do intelecto (“a opinião errônea de alguns bispos de Roma, segundo a qual Cristo lhes conferiu a plenitude de poder”), e de um apetite pervertido (“e, talvez, o perverso desejo de governar que se atribuem”). Para controlar essa ação do Papado, reduzindo-a às devidas proporções, existe a lei – bem entendido, a lei imbuída de poder de coerção e de um juiz que a aplique. A lei seria um dos instrumentos mais eficazes no controle dos atos humanos decorrentes da “inteligência e da vontade” e, em conseqüência, também seria um meio eficaz no controle da ação pervertida do Papado na comunidade civil.

## EXTRACT

We intend to analyze the organic vision that Marsiglio of Padua has of the political community, which probably comes from his degree in Medicine and the following studies of Aristotle's natural philosophy. It's possible to find organic vision of the city in the recurring use, in the *Defensor Pacis*, of a series of organic analogies. By drawing these analogies, Marsiglio compares the city to an animal. From this organic view of State and how it falls back on the human action theory, we intend to analyze the action of the pope as a cause of discord in the political community. These problems come from the crescent ambition of the pope to have not only spiritual but also civil power in Italy.

## ÍNDICE

<b>Procedimentos para citação.....</b>	<b>07</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>08</b>
<b>Capítulo 1: Um breve histórico sobre Marsílio de Pádua e o contexto cultural e político de sua principal obra.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 2: O papel de algumas analogias biológicas no <i>Defensor da Paz</i>.....</b>	<b>27</b>
2.1: Tranquilidade versus desequilíbrio: o diagnóstico de uma crise.....	27
2.2: O papel da analogia biológica em <i>O Defensor da Paz</i> .....	35
2.3: Análise de algumas analogias biológicas e suas implicações no contexto político d' <i>O Defensor da Paz</i> .....	38
<b>Capítulo 3: A teoria da ação humana esboçada em <i>O Defensor da Paz</i> e a lei como forma de controle dessa ação.....</b>	<b>48</b>
3.1: A presença da obra de Aristóteles em Marsílio de Pádua.....	49
3.2: A teoria de ação humana em <i>O Defensor da Paz</i> .....	54
3.2.1: Um breve esquema para a ação nas obras de Aristóteles <i>De Anima</i> , <i>Motu Animalium</i> e <i>Ética a Nicômaco</i> .....	56
3.2.2: Formas corrompidas da ação humana em Aristóteles: a incontinência e a intemperança.....	64
3.2.3: A Ação Humana em <i>O Defensor da Paz</i> .....	68

3.2.4: Possibilidades de moderação da ação humana propostas em <i>O Defensor da Paz</i> .....	72
3.3: A ação do Papado na <i>civitas</i> e o seu controle.....	82
<b>Conclusão.....</b>	<b>93</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>96</b>

## PROCEDIMENTOS PARA CITAÇÃO

A seguir estão relacionadas as abreviaturas e os procedimentos para citação aqui utilizados.

*De Anima*..... DA

*Ética a Nicômaco*.....EN

*Motu Animalium*..... MA

*O Defensor da Paz* – Primeiro Discurso (Parte I ou Dictio I).....DP I

*O Defensor da Paz* – Segundo Discurso ( Parte II ou Dictio II) .....DP II

*O Defensor da Paz* – Terceiro Discurso (Parte III ou Dictio III).....DP III

*Política*..... Pol

As abreviaturas utilizadas para a maioria das citações d' *O Defensor da Paz* seguem a seguinte ordem:

- 1º) Abreviatura do título da obra.
- 2º) Segue-se o número do Discurso e o número do capítulo em algarismos romanos.
- 3º) Em último lugar, está o número do parágrafo correspondente à citação.

Quanto às demais citações, optou-se pelo sistema autor-data. A referência completa das obras citadas encontra-se na bibliografia, presente no final desta dissertação.

## INTRODUÇÃO

Pretendemos, neste trabalho, fazer uma análise da visão orgânica que Marsílio de Pádua (1270/80 – 1342/43) tem da comunidade política, visão esta que muito possivelmente decorre de sua formação na área de Medicina e do conseqüente estudo da filosofia natural de Aristóteles.

Pode-se constatar essa visão orgânica de *civitas* no recorrente uso, ao longo d’*O Defensor da Paz*, principal obra desse autor e objeto de nossa análise, de uma série de analogias de fundo médico e biológico, nas quais se compara a cidade a um animal, tanto em seus aspectos fisiológicos como psicológicos.

A partir dessa visão orgânica de Estado e de como ela redonda numa teoria da ação humana, sendo a análise desta última, a ação humana, o principal objetivo de nosso trabalho, pretendemos discorrer sobre a visão de Marsílio acerca da nefasta ação do papado, sua pretensão ao exercício do poder espiritual e civil (a conhecida *plenitudo potestatis*), especialmente na Itália no final do século XIII e início do século XIV<sup>1</sup>.

Nossa meta final é identificar o que o autor chama de a “causa singular de discórdia”, que ele afirma ser “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”(DP I, XIX, 12)<sup>2</sup>, e como coibir a sua ação nociva na cidade por meio do uso lei, como um dos instrumentos mais eficazes no controle dos atos humanos decorrentes da “inteligência e da vontade”.

---

<sup>1</sup> Vale lembrar que o *Defensor da Paz* foi concluído em 24 de junho de 1324

<sup>2</sup> Essa aparente hesitação quanto ao apetite pervertido do papa, que notamos nessa frase, mas que não é presente no decorrer do texto d’ *O Defensor da Paz*, já que Marsílio realmente acredita que o papa tem um apetite pervertido, desaparece ao final do livro, onde nosso autor declara, entre tantas outras passagens, que é a ação do Papado a causa de dissídios na Itália, como observamos a seguir: “(...) Apontamos que a causa especial, que ainda persiste, da discórdia e intranqüilidade civil dos reinos e comunidades, e que irá se estender aos demais, se não for impedida a tempo, consiste na idéia, no desejo e no empenho (*extimationem, desiderium, atque conatum*) com que o Bispo de Roma, e em particular, a corporação de seus clérigos tendem a se apoderar dos principados seculares e a acumular excessivamente os bens temporais”. Cf. Cesar, 2004, p. 9, n. 14 e DP III, I.



Para isso, propomos uma leitura da principal obra de Marsílio com base na sua maneira de conceber a comunidade civil, a ação humana e seu possível controle. Para chegarmos a esse objetivo, seguiremos o percurso a seguir.

Primeiramente, faz-se necessário traçar um breve panorama sobre a vida de Marsílio de Pádua, sua possível formação e o contexto político em que se insere *O Defensor da Paz*, já que nosso autor é pouco conhecido, e o contexto político da crise entre o Sacro Império Romano Germânico e o papado no período aqui em questão (segunda metade do século XIII e início do século XIV) é de suma importância no contexto da obra que estamos analisando. Também cabe colocar que a influência de Marsílio não ficou relegada ao período em que ele escreveu *O Defensor da Paz*, mas sua doutrina, entre outras possíveis ressonâncias, lançou as bases do movimento conciliarista. Outro aspecto importante, e que também pretendemos esboçar no primeiro capítulo, é quanto a sua formação, pois é marcante a presença da Filosofia de Aristóteles em sua obra<sup>3</sup>, especialmente na *Dictio I*, possivelmente a presença de um Aristóteles ao qual teve acesso pelo estudo da Medicina.

Posteriormente passaremos ao levantamento e análise de algumas analogias (dentre as muitas presentes ao longo d'*O Defensor da Paz*) de origem médica e biológica (a maioria delas decorrentes da influência de Aristóteles, principalmente na primeira parte de seu principal tratado, como já dissemos), ao exame do papel dessas analogias, mais especificamente em relação ao tema que estamos tratando (a ação humana e o seu controle) e ao possível relacionamento dessas analogias com as questões políticas presentes no *O Defensor da Paz*, mais especificamente a noção de proporção, de necessidade de unidade de governo e relacionamento hierárquico entre as partes que compõem a cidade, o movimento e a implicação que essas noções terão em temas como a manutenção da comunidade política, a justiça e a lei.

Na parte seguinte, pretendemos partir do que foi disposto anteriormente (papel da analogia orgânica e influência da filosofia de Aristóteles) para discutir a ação do papado

---

<sup>3</sup> Embora se pretenda enfatizar a influência de Aristóteles, deve-se deixar claro que Marsílio cita continuamente os Padres da Igreja e a Bíblia, mas não se limita só a isso. Recorre de forma direta a outros escritores clássicos (além de Aristóteles) como Salústio, Cícero e indiretamente a Platão (cf. Vilari 1913, p. 372). Complementando essa informação, no que diz respeito à filosofia platônica na Idade Média, pouco era conhecido diretamente de sua obra até o século XIII, com exceção de um fragmento do *Timeu*, Platão era “conhecido somente de segunda ou terceira mão”. As fontes da filosofia platônica medieval foram, principalmente, Boécio e o “Pseudo- Dionísio”. O platonismo medieval difere muito do que hoje conhecemos,

dentro da comunidade política como fator de desequilíbrio (desproporção) entre as partes que constituem a cidade, explicando essa ação política do papado por meio de uma teoria da ação humana esboçada por Marsílio no capítulo V, parte I, e capítulo VIII, parte II d' *O Defensor da Paz*. Pretendemos, também, discorrer sobre a ação do papado como fonte dos problemas políticos enfrentados na Itália. Ela seria causada por um apetite pervertido e um erro do intelecto, pois, como já mencionamos anteriormente, a ambição da Igreja ao exercício do poder civil decorre da “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”. Além disso, também será examinada a questão da incontinência e da intemperança em Aristóteles (mais precisamente na *Ética a Nicômaco*).

Posteriormente, passaremos a analisar a possibilidade de moderação da ação humana dentro da comunidade política, identificando seus diversos mecanismos de controle para chegarmos à lei como uma das formas de controle da ação humana. Analisaremos os diversos sentidos de lei propostos por Marsílio, dando destaque à acepção de lei como preceito coercivo capaz de moderar a ação das pessoas e evitar a desproporção entre as partes constitutivas da cidade.

Finalizando esta proposta de trabalho, veremos como é possível a moderação da ação do Papado com a finalidade de restabelecer o equilíbrio dentro da comunidade política por meio da aplicação da lei como preceito coercivo, ou seja, o uso da força com o intuito de restabelecer a ordem política dentro do Estado.

---

pois, “omitia-se quase tudo que não tinha relação evidente com a religião, aumentava e realçava certos aspectos a expensa de outros” (Cf. Russel 1969, p. 129).

## Capítulo 1:

### Um breve histórico sobre Marsílio de Pádua e o contexto cultural e político de sua principal obra.

Traçar um panorama sobre a vida de Marsílio de Pádua antes do advento de sua principal obra, *O Defensor da Paz*, não é uma tarefa das mais fáceis, já que pouco se conhece acerca dos anos iniciais de sua vida e do início de sua educação acadêmica<sup>4</sup>. Além disso, também se faz necessário conhecer um pouco do contexto político do final do século XIII e início do século XIV, principalmente o conflito entre o Império e o Papado<sup>5</sup>, que levou Marsílio a escrever *O Defensor da Paz*.

Marsílio Mainardini nasceu em Pádua provavelmente entre 1270 e 1280, sendo difícil precisar a data exata de seu nascimento<sup>6</sup>. Sua família pertencia à classe administrativa de Pádua, exercendo grande influência sobre o governo da cidade

---

<sup>4</sup> A dificuldade acerca da reconstrução de um panorama sobre a vida e a formação de Marsílio de Pádua deve-se especialmente à escassez de documentos confiáveis, como é observado por Battaglia 1928, p. 22. Também outros conhecidos estudiosos da obra de Marsílio insistem na dificuldade de se fazer uma apreciação mais detalhada de sua biografia, como podemos ver em Brampton 1922, p. 501, Gewirth 1951, p. 20 e Nederman 1995, p. 12.

<sup>5</sup> Embora saibamos que o problema da interferência do Papado no governo civil não é algo recente, como o próprio Marsílio confirma em sua obra e que exporemos brevemente neste capítulo, cabe falar um pouco acerca do contexto histórico específico do problema entre o papa João XXII e Ludovico da Baviera. A interferência desse papa no governo secular se deu nas eleições imperiais de 1314. “Dos oito príncipes eleitores – um a mais porque a casa ducal da Saxônia estava dividida em dois ramos – cinco tinham votado em Luís da Baviera e três em Frederico da Áustria. Como ambos foram coroados e reivindicavam o direito ao trono, depois de sucessivos confrontos militares, apelaram ao papa João XXII para se manifestar por um deles, pois era costume defendido pelos canonistas que o papa confirmasse o novo imperador. Os interesses papais não permitiam a confirmação de Luís da Baviera, que apoiava os Gibelinos contra seus partidários, os Guelfos, no norte da Itália, e João XXII evocou para si a administração do império, alegando a vacância do trono, por considerar nula tal eleição, e acusando o príncipe bávaro de usurpador da coroa imperial. A vitória militar sobre seu rival e suas incursões no norte da Itália tornaram Luís da Baviera uma ameaça aos planos do papa, que recorreu à mais temida arma do período medieval: a excomunhão, que se oficializou em março de 1324. O imperador não se intimidou e pediu a convocação de um concílio geral para julgar o papa, que ele considerava herético. Depois de entrar em Roma, instalou uma comissão para escolher uma antipapa: Nicolau V. O litígio persistiu até a saída das tropas do imperador de Roma e posteriormente do norte da Itália, por volta de 1342.” (Barros 2001, p. 183, n. 50).

<sup>6</sup> A data provável do nascimento de Marsílio (entre 1275 e 1280) é mencionada por Gewirth 1951 p. 20 e C. Previté-Orton 1928, p. IX. Já Brampton 1922, p. 501, precisa o ano de nascimento em 1278 e Villari 1913, p. 371, cita o ano de nascimento de Marsílio por volta de 1270, muito embora reconheça que seu ano preciso de nascimento não é conhecido.

(Nederman 1995, p. 10). Seu pai Bonmateo e seu tio Conrado eram notários, sendo que o primeiro exercia o cargo na Universidade de Pádua. Seu irmão Giovanni<sup>7</sup> era juiz e, embora vivesse em um ambiente favorável ao exercício de funções cívicas, sabemos que “Marsílio não empreendeu uma carreira na Comuna, como era tradicional em sua família” (Pincin 1967, p. 22) .

Deduzimos que Marsílio cresceu num ambiente bastante culto e propício aos estudos<sup>8</sup>, e é provável que tenha iniciado sua vida acadêmica na área de Medicina em Pádua, muito embora essa não seja uma informação precisa. Segundo James Sullivan, é possível que Marsílio tenha se formado em Teologia em Paris e que dava aulas dessa disciplina, muito embora não possamos ter certeza acerca dessa informação. Sabemos que ele foi médico e que clinicava em Paris. Quando e onde se diplomou em Medicina é, no entanto, uma informação que permanece incerta (Sullivan, 1896/97, p. 411).

O pouco que se sabe acerca desse período inicial da vida de Marsílio é por meio de uma carta metrificada escrita por seu amigo pessoal, o poeta e historiador Albertino Mussato (1262 – 1329), sendo esse o primeiro documento que faz referência à carreira de Marsílio (Brampton 1922, p. 503). Um problema com relação a essa carta é que ela não é datada - provavelmente foi escrita em um período entre 1311 e antes de 1318<sup>9</sup>. Aparentemente Marsílio havia pedido um conselho para Mussato<sup>10</sup>, se ele deveria estudar Direito ou Medicina. Segundo o conselho dado por seu amigo, e que Marsílio parece ter acatado, ele deveria seguir uma carreira que conciliasse os estudos teóricos e práticos e, na época, a disciplina que unia essas duas áreas do conhecimento era a Medicina<sup>11</sup>. Aliás, a opção de Marsílio pela medicina “caracteriza sua formação em uma direção científica” (Pincin, 1967, p. 129).

Ainda com referência à sua formação, sabemos que Marsílio foi reitor da Universidade de Paris entre dezembro de 1312 e março de 1313. Quanto à sua estada em

---

<sup>7</sup> Ver sobre o parentesco de Marsílio: Pincin 1967, pp. 21-22 e 241 e Brampton 1922, p. 502-503.

<sup>8</sup> Ver Souza 1995, p.14.

<sup>9</sup> Ver discussão acerca da data provável da carta de Mussato a Marsílio em Pincin 1967, pp 41-42 , Previté Orton 1923, pp. IX-X, nota 5, Siraisi 1973, p. 163, nota 113.

<sup>10</sup> Segundo C.K. Brampton, a carta de Mussato estava endereçada a Marsílio como “*ad Magistrum Marsilium Physicum Paduanum*” e, ainda segundo esse autor, essa referência deixaria claro que Marsílio tinha se qualificado em Medicina em Pádua (Brampton, 1922, p. 503).

<sup>11</sup> Segundo N. G. Siraisi, defendia-se, em muitas universidade medievais, que todas as artes liberais e a filosofia natural eram necessárias ao ensino de medicina. (Cf. Siraisi 1990, p. 66).

Paris, há referências a essa universidade no próprio *Defensor da Paz*<sup>12</sup>, sobretudo em DP II, XVII, 6<sup>13</sup>:

“Assim igualmente, o autor deste livro viu, presenciou e testemunhou que os estudantes da Universidade de Orléans, através de cartas levadas por seus mensageiros, se empenharam em obter da Universidade de Paris, a mais célebre e respeitada entre todas, suas regras, privilégios e estatutos, sem no entanto aquela universidade, apesar dos pedidos e súplicas de seus alunos, nunca haver nem antes nem depois se subordinado à Universidade de Paris quanto à autoridade e à jurisdição”<sup>14</sup>.

Falemos um pouco acerca da Universidade de Paris, pois ela foi de suma importância não só na elaboração d’*O Defensor da Paz*, mas também na difusão dos tratados políticos e morais de Aristóteles<sup>15</sup>, que tiveram grande repercussão sobre o pensamento político da época. Sua fundação remonta a fins do século XII; quanto ao aparecimento do curso de Medicina, “os mais antigos traços do ensino médico datam de 1213” (Siraisi 1990, p. 59).

O curso mais importante, e sem dúvida também o mais famoso, era o curso de Teologia, que, nessa universidade, estava ligado ao curso de Medicina (assim como em Oxford). Era comum, portanto, combinar o aprendizado médico e teológico (Siraisi 1990, p. 65). Além de Medicina e Teologia também havia em Paris a Faculdade de Artes<sup>16</sup> e, segundo N. G. Siraisi, a relação essencial entre as faculdades de Artes e Medicina não era institucional, mas sim intelectual. Nas universidades medievais, “todos os estudantes iniciavam e muitos terminavam suas carreiras acadêmicas na Faculdade de Artes”. Aliás, “entre as principais escolas de Medicina, não somente em Paris, mas também em Bolonha e

---

<sup>12</sup> Referências à Universidade de Paris em *O Defensor da Paz* encontram-se em DP II, XVIII, 6 e DP II, XXVIII, 27.

<sup>13</sup> Há comentadores que afirmam que esse trecho d’ *O Defensor da Paz* seria referente a uma possível passagem de Marsílio por Orleans e outros que dizem que as observações de Marsílio sobre Orleans foram feitas de Paris. Ver mais acerca desta discussão em Brampton 1922, pp. 504-505.

<sup>14</sup> Ver discussão acerca desta passagem d’ *O Defensor da Paz* em Previté-Orton 1923, p. 308, n. 3.

<sup>15</sup> Esse tema, a importância da obra de Aristóteles na composição d’*O Defensor da Paz*, será tratado noutro capítulo.

<sup>16</sup> O conteúdo do currículo de Artes entre os séculos XIII e XV era variável. Normalmente havia um intensivo treinamento em lógica, exercitada com debates formais (*disputatios*), uma instrução básica em Filosofia Natural, sobretudo baseada em Aristóteles. Uma visão geral de aritmética e geometria introdutória, astronomia e teoria musical. Também se estudava latim. A lógica e a filosofia natural aristotélica afetaram quase todas as disciplinas estudadas em Artes. Cf. Siraisi 1990, p. 66

Pádua, floresciam igualmente avançados centros de ensino de Artes e Filosofia” (Siraisi 1990, p. 66).

A importância de Paris para a formação de Marsílio pode ser enfocada sob alguns pontos principais. Em primeiro lugar, a Faculdade de Artes dessa Universidade educou ou originou alguns dos mais importantes pensadores políticos do final do século XIII e início do século XIV, sendo um renomado centro de estudos aristotélicos. Dentre os pensadores que estudaram, lecionaram ou mesmo compuseram suas obras em Paris, podemos destacar “Tomás de Aquino, Egídio Romano<sup>17</sup>, João de Paris e Pierre Dubois<sup>18</sup>” (Nederman 1995, p. 10). Outro dado importante sobre a Universidade de Paris, citado por Nederman, é que esses pensadores fizeram uso de recentes traduções dos escritos políticos e morais de Aristóteles (a tradução da *Ética a Nicômaco* aparece pouco antes de 1250 e a da *Política*, cerca de uma década depois), os quais tinham sido incluídos sem muita controvérsia no currículo de Artes daquela Universidade (Nederman 1995, p. 10).

Além dos pensadores citados no parágrafo anterior, também passou por Paris Pedro d’Abano, um renomado professor da Universidade de Pádua<sup>19</sup> e que certamente teve algum tipo de contato com Marsílio. Acredita-se que este tenha sido seu pupilo<sup>20</sup>. Pedro também iniciou sua vida acadêmica em Paris e essa relação entre ambos é um aspecto muito importante da vida de Marsílio, pois está diretamente ligado à questão de sua formação médica e da influência desta dentro de sua principal obra. Mas, voltando a Pedro d’Abano, antes de 1295 ele teria ensinado na Universidade de Paris e uma de suas principais obras, o *Expositio Problematum Aristotelis*, um comentário à obra *Problemata* - que na época, final do século XIII e início do século XIV, era atribuída a Aristóteles - foi

---

<sup>17</sup> Giles de Roma (Egídio Romano, membro da ordem agostiniana, falecido em 1316), foi tutor de Filipe IV, lecionou em Paris, mais especificamente na faculdade de Artes. Escreveu sobre Aristóteles, fez comentários sobre os tratados de lógica do Estagirita, usados em Pádua. Além dos tratados de lógica, também “escreveu comentários sobre a *Física*, a *Metafísica*, o *De Generatione et Corruptione*, o *De Anima*, o *Phisionimia* e o pseudo-aristotélico *De Causis*. Possivelmente também comentou o *Meteora*, o *De Caelo* e o *Parva Naturalia*”. Sabe-se que também escreveu sobre embriologia. Quanto à sua obra na área política, era defensor da plenitude de poder pleiteada pelo papado, afirmando, inclusive, que nenhum poder era exercido legitimamente, seja na esfera temporal ou eclesiástica, caso não fosse submetido ao papa que, para Egídio Romano, detinha a plenitude de poder. Idéia esta que, como veremos, é completamente oposta à defendida por Marsílio. Ver: Siraisi 1973, p. 63 e 118, id. 1990, p. 79 e Ullmann 1983, pp.120-124.

<sup>18</sup> Pierre Dubois (1255-1321) foi conselheiro de Felipe, o Belo, durante a disputa entre este último e o papa Bonifácio VIII. DuBois “combateu a reivindicação do papado ao poder temporal na Itália” e afirmava que o clero deveria transferir suas possessões seculares para o governo secular para, dessa forma, dedicar-se a questões espirituais, as quais, concordava, eram de responsabilidade do clero. Ver Savelle 1968, pp. 183-4.

<sup>19</sup> Pedro D’Abano teria ensinado em Pádua Medicina, Filosofia e Astrologia entre 1306 e 1316.

iniciada no tempo em que lá ensinou, embora tenha sido concluída em Pádua em 1310, já que Pedro também foi professor dessa Universidade. Esse famoso texto é levado, por intermédio de Marsílio de Pádua, ao conhecimento de Jean de Jandun que teria preparado uma versão desse trabalho (*Expositio Problematum Aristotelis*) para suas aulas na Faculdade de Artes de Paris<sup>21</sup>.

Mesmo outra obra de suma importância de Pedro e que durante muito tempo foi estudada pelos italianos, o *Conciliador das Diferenças (Conciliator Differentiarum Philosophorum et Precipue Medicorum)*, teria sido fruto de seus estudos em Paris (Siraisi 1990, p. 60).

Aliás, não só Pedro d'Abano, mas outros professores de Pádua foram treinados em Paris, sendo portanto essa universidade, juntamente com Bolonha, uma fonte de influências sobre Pádua, especialmente no que diz respeito à incorporação das obras de Aristóteles<sup>22</sup>. Com certeza, o pensamento político da época se beneficiou da difusão das idéias de Aristóteles pela afluência de estudantes que iam a Paris para estudar, muitos permanecendo por lá como professores (é o caso de Marsílio e Tomás de Aquino) e outros retornando para sua terra natal para difundir a filosofia de Aristóteles, como ocorreu com Pedro d'Abano, entre outros.<sup>23</sup>

Um outro aspecto sobre a Universidade de Paris, citado por Ullmann, é o envolvimento dessa universidade no conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV (conflito este que será descrito em seguida). Esse conflito “provocou uma literatura polêmica em defesa dos direitos do rei frente ao papa. Esses tratados foram escritos em parte por ministros do rei e em parte por mestres da Universidade de Paris, que se protegiam publicando suas obras anonimamente” (Ullmann 1983, p. 149). Lembremos que Marsílio publicou sua obra anonimamente e que também era estudante e professor em Paris.

Mas, retornando à vida de Marsílio, sabemos que foi reitor em Paris entre 1312 e 1313. É bem provável que tenha chegado à Paris alguns anos antes dessa data (a data precisa de sua chegada a essa cidade também é desconhecida) e que tenha realizado estudos

---

<sup>20</sup> Cf. N. Siraisi, *s.d.*, p. 323.

<sup>21</sup> A respeito deste assunto, o conhecimento da obra de Pedro D'Abano, *Expositio Problematum Aristotelis*, por Jean de Jandun por meio de Marsílio de Pádua e o relacionamento entre este último e Pedro D'Abano, ver Siraisi *s.d.*, p. 323, *id.* 1990, pp. 164-165, Vasoli *s.d.*, p. 210 e Brampton 1922, p. 506.

<sup>22</sup> Ver sobre estes dois últimos parágrafos: Siraisi 1973, pp.50, 115, 117, 139-140, 145 e *id.* *s.d.*, p. 334.

<sup>23</sup> Acerca da difusão da idéias morais e políticas de Aristóteles na Europa, ver Skinner 2003, pp.70 s.

também nessa universidade, a qual, como já vimos, era um grande centro de estudos aristotélicos. Acredita-se que após março de 1313, quando deixou de ser reitor da Universidade de Paris, Marsílio ainda tenha permanecido naquela universidade por mais algum tempo. Durante esse período continuaria seus estudos e exerceria a medicina. Foi em sua estada em Paris que Marsílio teve contato e fez amizade com autores com os quais geralmente é associado: Jean de Jandun (amigo e, para alguns comentadores, provável colaborador)<sup>24</sup> e Pedro d'Abano. Também foi provavelmente em Paris que se inteirou das doutrinas de Miguel de Casena, Ubertino de Casale e de outros espirituais franciscanos<sup>25</sup> que defendiam a doutrina da pobreza evangélica (Gewirth 1951, p.21). É provável que também tenha travado conhecimento com Guilherme de Ockhan nessa Universidade, muito embora, como nos mostra Sullivan, não há registros que possam comprovar as relações entre Marsílio e esses franciscanos, em especial Ockhan, em Paris (Sullivan 1896/97, pp. 416-17). Posteriormente, durante seu exílio na corte de Ludovico da Baviera, conviveu com esses franciscanos dissidentes e outros pensadores perseguidos pela Igreja, como o jurista Bonagratia de Bérgamo (Neederman 1995, pp.11-12). Cabe lembrar que tanto Ubertino de Casale, Miguel de Casena (que foi ministro geral dos Menores) e

---

<sup>24</sup> Atualmente sabe-se que *O Defensor da Paz* é obra de um único autor, Marsílio de Pádua. Entretanto, alguns estudiosos, entre eles Noël Valois e Marian Tooley defendiam que Marsílio foi auxiliado por Jean de Jandun (filósofo averroísta) na composição d' *O Defensor da Paz*, em especial os capítulos de 2 a 18 do Primeiro Discurso. A favor da unicidade acerca da autoria dessa obra temos Georges de Lagarde, C. W. Previtte-Orton e Alan Gewirth, principalmente. Este último realizou um minucioso confronto entre as obras de Jean de Jandun e *O Defensor da Paz* e, devido às diferenças entre os estilos desses dois autores, conclui que é impossível “outorgar a Jean de Jandun um papel protagonista na redação d' *O Defensor da Paz*”, sua colaboração estaria relegada a conselhos e assistência. Acerca deste tema ver Cue 1985, pp. 117-121 e Gewirth 1948, pp. 267-271.

<sup>25</sup> Os Espirituais eram uma divisão dentro da ordem franciscana (cujo nome oficial seria Ordem dos Frades Menores). Os franciscanos que, a princípio, defendiam a pobreza evangélica acabaram, segundo Hilário Franco Júnior, “por se envolver na política da Cúria Romana, por ocupar postos importantes nas nascentes universidades, por acumular riquezas”, o que acabou por provocar uma divisão dentro da Ordem. Numa tentativa de amenizar esse problema, em 1245 o papa Inocêncio IV (1243-1254) declarou “que todos os bens franciscanos eram de propriedade da Santa Sé e os frades tinham apenas seu usufruto”. No entanto, ainda de acordo com Hilário Franco Júnior, eram os próprios franciscanos que escolhiam aqueles que administrariam tais propriedades, e, do ponto de vista dos membros da ordem mais puristas, ocorriam abusos no usufruto de tais bens. Os franciscanos acabaram se dividindo. Dessa forma, surgiu, então, dentro da ordem, dois grupos, o dos Conventuais, “que não viam contradição entre a pobreza individual e a riqueza da comunidade” e os Espirituais, fiéis aos ensinamentos de seu fundador, “que defendiam a pobreza absoluta. Algumas de suas proposições foram consideradas heréticas pelo papa, e quatro deles foram queimados vivos em 1318” (cf. Franco Júnior 2001, pp. 79-81, 190).



Guilherme de Ockhan<sup>26</sup> foram educados em Paris<sup>27</sup> e que a convivência entre esses franciscanos e Marsílio na corte de Ludovico da Baviera nem sempre foi harmoniosa<sup>28</sup>

Há também, segundo C. Kenneth-Brampton, alguns indícios de que Marsílio tenha estudado Direito na Universidade de Orléans, porém não há registros nos anais daquela universidade sobre Marsílio<sup>29</sup>. Já José Antônio C.R. de Souza acrescenta que tudo indicaria que Marsílio teria estudado Direito em sua cidade natal, Pádua, ou mesmo em Bolonha<sup>30</sup>. E, embora a origem dos estudos de Marsílio na área do Direito seja incerta, também não se pode esquecer, como já dissemos, que entre seus parentes mais próximos encontravam-se advogados, notários e juízes (Nederman 1995, p. 10), o que também poderia ter influenciado seu conhecimento jurídico.

É após sua estada em Paris como reitor que encontramos mais algumas informações sobre sua vida. A data em que Marsílio retornou para sua cidade natal também é desconhecida, mas alguns eventos documentados nos fornecem indícios para acreditar que ele tenha retornado a Pádua, possivelmente praticando medicina, desde de 1315, ao menos. Um exemplo de evento documentado, que poderia nos fornecer tais indícios, ocorreu em 24 de maio de 1315, quando Marsílio testemunhou uma profissão de fé de Pedro d'Abano, que nesta época era professor na Universidade de Padua (Cf. Rosen 1953, p. 352).

Marsílio também esteve entre 1315-20 “a serviço de alguns potentados Gibelinos<sup>31</sup> da Itália Setentrional, entre os quais Mateus Visconde de Milão e Cangrande della Scalla de

---

<sup>26</sup> Juan R. G. Cue, ao comentar possíveis influências sobre Marsílio de Pádua, afirma ser problemática uma incidência do pensamento de Ockhan (em especial do nominalismo de Ockhan) sobre Marsílio, pois “as obras políticas do filósofo inglês aparecem após a publicação d’ *O Defensor da Paz*” e a convivência dele com Marsílio na corte de Ludovico de Baviera “tampouco oferece demasiada luz” sobre essa possível influência já que se deu ao final do período parisiense de Marsílio (Cf. Cue, 1985, p. 113).

<sup>27</sup> Ver Brampton 1922, pp. 505-506, n. 2.

<sup>28</sup> Ver Souza 1995, pp. 22-23.

<sup>29</sup> Ver a discussão acerca da possibilidade de Marsílio ter estudado Direito em Orleans em Brampton 1922, pp. 504-505.

<sup>30</sup> Ver Souza 1995, p.14.

<sup>31</sup> A origem do termo Gibelino, assim como o termo Guelfo, remonta ao século XII. Mais especificamente, tem seu início em 1125, com a morte de Henrique V, imperador do Santo Império Romano. A partir de sua morte, a disputa para sucessão do Império divide-se entre duas facções rivais, as quais ficaram conhecidas como Guelfos (os partidários de Henrique, o Orgulhoso, que perdera a eleição para imperador) e Gibelinos (os partidários e da família Hohenstaufen). Na época de Marsílio, os partidários dos papas, “inimigos naturais de todos os imperadores alemães, foram analogamente denominados ‘Guelfos’, chamando-se ‘Gibelinos’ os partidários imperiais. A disputa foi assim levada para a Itália, tal como na Alemanha, e na Itália envolveu-se em assuntos da política local que nada ou pouco tinham que ver com a discórdia que dera origem às duas facções”, (Cf. Savelle 1968, p. 177).

Verona”<sup>32</sup>. Ainda acerca desse período da vida de Marsílio, Previté-Orton afirma que poderia se datar daí a concepção do *Defensor da Paz*<sup>33</sup>. É provável que Marsílio tenha retornado a Paris após servir a esses já referidos potentados gibelinos, onde passou a escrever *O Defensor da Paz* (Rosen 1953, p. 352).

Em agosto de 1316, é eleito como papa o francês Jacques d’Euse (provavelmente nascido em 1249, na cidade de Cahors, na França e falecido em 4 de dezembro de 1344, em Avignon), recebendo o nome de João XXII. Exerceu seu pontificado em Avignon, entre 1316 e 1334 (mais especificamente, até 4 de dezembro de 1334). Esse papa teria estudado Medicina em Montpellier e Direito em Paris. Iniciou seu mandato como papa com uma idade já avançada: “ele contava com setenta anos quando iniciou seu pontificado e oitenta e oito anos quando cessou de ocupar a cadeira apostólica” (Brampton, 1922, p. 506). A eleição desse papa inicialmente não apresentou problemas para Marsílio. Em 14 de outubro de 1316 Marsílio foi apontado para um benefício eclesiástico (canonicato) na cidade de Pádua. Dois anos depois, em 15 de abril de 1318, João XXII reserva para Marsílio o primeiro benefício que se encontrasse vago dentro do Bispado de Pádua<sup>34</sup>.

João XXII foi um dos sete papas do período conhecido como Cativo de Avignon, nome concebido, segundo Hilário Franco Júnior, por analogia ao Cativo da Babilônia sofrido pelos hebreus na Antigüidade. A sede do papado foi mudada em 1309 de Roma para Avignon (que era uma possessão da Igreja localizada ao sul da França) pelo papa Clemente V, devido à pressão de Filipe IV, o Belo, rei da França<sup>35</sup>. Mas qual o motivo desta mudança e da pressão exercida por Filipe? Sabendo-se que Filipe, o Belo, travava uma batalha contra o então papa Bonifácio VIII, passemos a discorrer brevemente sobre os motivos dessa disputa, à qual Marsílio faz referência em várias partes d’ *O Defensor da Paz*.

---

<sup>32</sup> Souza 1995, p.16.

<sup>33</sup> Ver Previté-Orton 1928, p. X.

<sup>34</sup> Sobre esse período da vida de Marsílio ver Previté-Orton 1923, pp. 20-21, Gewirth 1951, pp. 20-21 e Brampton 1922, pp. 506-507. Este último autor, além de apresentar uma cronologia semelhante aos demais sobre estes benefícios concedidos a Marsílio por João XXII, também apresenta a versão de que há discordância sobre serem a mesma pessoa Marsílio Mainardini, cônego de Pádua e Marsílio o reitor da Universidade de Paris.

<sup>35</sup> Acerca da mudança da corte papal de Roma para Avignon, M. Savelle coloca que tal mudança “representou grave golpe para o papado, pois o resto da Europa passou a encarar o papa, então, como um cativo do rei da França”, dando “impressionante prova do enorme crescimento do poder do rei francês” ( Savelle 1968, p. 165).

O principal motivo dessa contenda entre Filipe IV e Bonifácio VIII foi o fato de o primeiro, haja vista a necessidade crescente de recursos financeiros, taxar o clero na França.<sup>36</sup> Bonifácio VIII reagiu a essa ação do rei francês, proibindo o clero de pagar qualquer tributo sem a prévia autorização do Papa. Por sua vez, Filipe proibiu a saída de quaisquer recursos da Igreja em território francês para a Cúria Romana. Melhor dizendo, proibiu a saída de recursos da França sem a autorização prévia do rei.

Esse conflito acabou sendo resolvido, mas, não contente, em 1300 Bonifácio VIII baixa um decreto “intitulado *Ausculda Fili*, no qual asseverava a supremacia do papa sobre todos os governantes terrenos” (Savelle 1968, p. 164). Filipe reagiu; pretendia colocar a opinião pública a seu favor e para tanto convocou, em 1302, a reunião dos Estados Gerais.<sup>37</sup> Bonifácio VIII, em represália, publicou a famosa bula *Unam Sanctam*<sup>38</sup>, reafirmando a supremacia do poder espiritual do papa sobre todos os governantes temporais<sup>39</sup>. Além disso, o papa também ameaçou excomungar Filipe, caso o desobedecesse.

Quanto ao rei da França, este enviou Guilherme de Nogaret, ministro de seu governo, à Itália com a finalidade de intimidar o papa. Esse enviado de Filipe chegou mesmo a aprisionar o papa, liberado após uma revolta popular na cidade de Anagni (cidade onde, então, se encontrava Bonifácio VIII). Pouco depois, Bonifácio veio a falecer e seu sucessor Bento XI (1303-1304) morreu alguns meses após assumir a cadeira papal (cf. Savelle 1968, pp.162-164)..

---

<sup>36</sup> Problema semelhante pôde ser observado em Pádua e também em outras cidades italianas. O clero de Pádua recusava-se a pagar impostos, em represália o governo da Comuna praticamente retirou a proteção aos clérigos. Ver acerca desse assunto em Previté-Orton 1923, p. 3 e Skinner 2003, p. 37.

<sup>37</sup> Acerca da reunião dos Estados Gerais, Savelle afirma que essa instituição “era um desenvolvimento da corte que o rei habitualmente mantinha como senhor feudal, à qual eram convocados os principais vassallos do rei, incluindo bispos e abades”. Mas, essa reunião se diferenciava das outras que normalmente ocorriam, pois Filipe também “convidou representantes das cidades dotadas de cartas régias. Por essa razão, a reunião dos Estados Gerais de 1302 foi de especial significação, porque transformou essa instituição, de uma assembléia feudal num corpo nacional comparável ao Parlamento inglês” (Savelle 1968, p. 164).

<sup>38</sup> Transcrevemos aqui parte dessa bula, na qual Bonifácio VIII afirma que os poderes secular e espiritual pertencem à Igreja: “(...) os dois poderes, o espiritual e o temporal, estão nas mãos da Igreja: o primeiro lhe pertence, e o segundo há de atuar em seu proveito. O primeiro deve ser usado pelos sacerdotes, e o segundo pelo rei enquanto o sacerdote o queira e o permita. A autoridade temporal, pois, deve inclinar-se ante a espiritual. A sabedoria divina concede a essa última a missão de criar o poder temporal e a de julgar se ele é necessário. E por isso dizemos, declaramos e estabelecemos que para toda criatura humana é condição indispensável de salvação a submissão ao Romano Pontífice (...)”, (conforme *Corpus iuris canonici*, apud Cue, 1985, p. 116 e DP I, XIX, 10, DP II, XX, 8, DP II, XXII, 20).

<sup>39</sup> Acerca desse tema, a pretensa autoridade do Papado sobre os reis e especialmente sobre os imperadores (a doutrina hierocrática da Igreja), ver Ullmann 1983, pp. 72-124

Com a pretensão de cessar o conflito com o Papado, Filipe conseguiu eleger como papa o arcebispo de Bordéus, seu partidário, que assumiu o nome de Clemente V. Até esse momento, a sede da Igreja ainda se encontrava em Roma, mas a eleição desse francês não foi muito bem recebida e, atemorizado pela possibilidade de perseguição na Itália ou mesmo por pressão de Filipe IV, Clemente V acabou por transferir a sede da Cúria Romana para a cidade de Avignon<sup>40</sup>.

O chamado Cativo de Avignon (denominação dada pelos italianos) durou aproximadamente setenta anos e todos os papas eleitos nesse período eram franceses. Mesmo o colégio de cardeais era formado por uma grande maioria de prelados franceses. Aliás, os papas de Avignon, como sustenta Juan R. G. Cue, seriam pontífices sob a tutela do rei da França, pregando freqüentemente seus interesses. Foram papas do chamado ‘Cativo de Avignon’: Clemente V (1305-1314), João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342), Clemente VI (1342-1352), Inocêncio VI (1352-1362), Urbano V (1362-1370) e Gregório XI (1370-1378). Esse período se caracterizou tanto pela simonia como pela extrema corrupção do clero<sup>41</sup>.

Mencionamos que tanto Marsílio como Jean de Jandun receberam benefícios com a eleição de João XXII. Em face disso, Brampton pergunta o motivo pelo qual mudaram de opinião e escreveram um tratado, trocando sua segurança “por uma carreira perigosa e incerta” (Brampton 1922, p. 507). Ainda de acordo com Brampton, se Marsílio atuou dentro da Igreja, conhecia o seu funcionamento interno, “o que o teria convencido da necessidade de reformá-la.”

---

<sup>40</sup> Ver acerca deste assunto, a disputa entre Filipe IV e Bonifácio VIII em Savelle 1968, pp.163-64, 232-33 e Franco Jr. 2001, pp. 81-2. Com relação à interferência de Bonifácio VIII na Itália, já que este papa, assim como outros papas antes e depois dele, se atribuía o direito à plenitude de poder não só para o território francês, mas para toda a Cristandade, ver Q. Skinner 2003, p. 36.

<sup>41</sup> Após esse período conhecido como Cativo de Avignon, seguiu-se o Grande Cisma ou Cisma do Ocidente que perdurou de 1378 a 1417. Esse grande cisma ocorreu porque muitos acreditavam que Avignon não era o local mais adequado para ser a sede da Igreja. Em 1378, um colégio de cardeais se reuniu em Roma e elegeu o papa italiano Urbano VI. Os cardeais franceses não aceitaram essa eleição, dizendo terem sido intimidados pelo povo romano. Retiraram-se, então, para um local mais seguro e elegeram um papa francês, que reassumiu a sede de Avignon. Essa também foi uma época conturbada, com existência simultânea, em algumas épocas, de dois papas, um em Roma e outro em Avignon, chegando mesmo a um terceiro papa vivendo em Pisa. A Europa acabou por ficar dividida, uma parte da cristandade reconhecia o papa de Avignon (França, Espanha, Portugal), a outra parte (Itália, Alemanha, Inglaterra), o papa de Roma. Essa crise começa a ter seu fim quando, sob a liderança da Universidade de Paris, inicia-se o chamado movimento conciliar. A maioria dos cardeais de cada papa convocou o Concílio de Pisa, em 1400, sendo que resultado desse concílio foi a eleição de um terceiro papa” (cf. Savelle, 1968, pp. 233-234). Afinal, após o Concílio de

Além de conhecer o funcionamento da Igreja, Marsílio esteve em Avignon e viu a extrema corrupção em que se encontrava a corte papal e dessa observação, segundo C. Pincin (1967, pp. 29-30), resultaria uma passagem do *Defensor da Paz*, na qual Marsílio claramente aludia à decadência da corte do papa em Avignon. Essa passagem se encontra em DP II, XXIV,17:

“Quanto a mim, que nele estive [refere-se a corte papal em Avignon] 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: ela tinha a cabeça de ouro, os braços e o peito de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro, e os pés, metade de ferro, metade de barro.

Com efeito, o que é essa enorme estátua, senão o próprio comportamento das pessoas que vivem na Cúria do Sumo Pontífice, isto é, da estátua que outrora encheu de terror os perversos, mas que atualmente se reveste dum terrível aspecto para as pessoas virtuosas?(...)”

Acrescentamos ainda uma outra passagem, constante desta mesma parte d’ O *Defensor da Paz*, na qual Marsílio fala sobre a corrupção da Cúria Romana (que, como vimos, estava em Avignon), chamando-a de “covil de ladrões”, em analogia a uma passagem do *Evangelho de Mateus* (Mt XXI,13). Essa passagem encontra-se em DP II, XXIV, 16:

“Ora, o que lá encontraríamos além da afluência dos simoníacos de toda parte, da balbúrdia dos rábulas, das insídias dos caluniadores, dos padecimentos dos justos? Naquele lugar, a justiça dos inocentes está relegada ao abandono ou é de tal modo protelada – dado que não podem obtê-la por dinheiro – que eles, fatigados e extenuados por seus inumeráveis padecimentos, são finalmente constrangidos a abandonar seus justos e miseráveis pleitos. De fato, na Cúria Romana as leis humanas são proclamadas em voz alta, enquanto os ensinamentos divinos ou não são anunciados ou raramente são proferidos (...)”.

---

Constança, consegue-se por fim ao cisma, “afastando os reclamantes em conflito” e elegendo em 1417 um único papa, Martinho V(1417-1431).

Não podemos esquecer que Marsílio esteve na França, estudando e lecionando na Universidade de Paris, embora não se saiba ao certo a data de sua chegada a essa cidade, e pode muito bem se ter inteirado do conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV (descrito anteriormente), do qual este último saiu vencedor.<sup>42</sup>

O problema da pretensão do papado à plenitude de poder<sup>43</sup> não surgiu somente na Itália e muito menos apenas com a ascensão ao papado de João XXII. O próprio Marsílio afirma a pretensão do Sumo Pontífice de interferir em assuntos seculares era um problema que já assolava a Europa havia tempos. Isso pode ser observado claramente, entre outras passagens, em DP I, XIX, 3-4:

“No entanto, há uma determinada causa insólita da intranqüilidade ou discórdia que existe nos reinos ou cidades, ocasionalmente originada em razão do efeito produzido pela Causa divina, ao extrapolar sua atuação regular sobre todos os seres (...). Esta causa, há muito e ainda agora, ao impedir que o príncipe atue no reino da Itália como dele se requer, o tem privado e o priva da paz ou tranqüilidade e daquelas outras vantagens anteriormente ditas provenientes da mesma, bem como o tem perturbado e o perturba com todos os prejuízos, cumulando-o com quase a totalidade de misérias e desgraças.”

Ora, qual seria, então, o problema que tanto afligia a Itália? Por que essa pretensão do papado ao exercício do poder secular era, segundo Marsílio e outros pensadores da mesma época, tão nociva? Vejamos um pouco do contexto político italiano entre os séculos XI e XIV.<sup>44</sup>

A Itália de Marsílio fazia parte do então Santo Império Romano e, embora as cidades italianas tivessem uma forma de governo que se poderia classificar como autônoma,

---

<sup>42</sup> Marsílio refere-se a esse conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo em DP I XIX, 10, DP II VIII, 9, XX, 8, XXI, 9, 13, XXII 1, 20 e XXV, 18.

<sup>43</sup> Quanto a essa crescente interferência do papado em assuntos seculares, Skinner apresenta em *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 34 s., a gradativa montagem de um esquema ideológico para dar suporte a essa pretensão da Igreja. Ele afirma que em 1140 tem início, com Graciano, o “código de direito canônico”, seguindo-se então “uma série de papas juristas que continuaram a sofisticar e ampliar a base legal para a pretensão do papado a exercer sua assim chamada *plenitudo potestatis*, ou a plenitude de poder tanto temporal como espiritual”. Skinner apresenta, também, como papas que defenderam e expandiram essa doutrina teocrática: Alexandre III, Inocêncio III, Inocêncio IV e, principalmente, Bonifácio VIII (Cf. Skinner 2003, p. 36).

“continuavam, porém, de direito, a ser consideradas vassalas do Santo Império Romano” (Skinner, 2003, p. 26). Os imperadores do Santo Império Romano, que na realidade só compreendia a Alemanha e parte da Itália (na época que estamos tratando), tentaram por dois séculos subjugar as cidades italianas que, por sua vez, também lutavam para manter sua independência frente ao Império. As cidades italianas chegaram a se valer da ajuda do papado com a finalidade de enfrentar as pretensões imperiais.

O que então aconteceu para que ocorresse essa mudança tão radical de partido? Por que os italianos, que antes tinham recorrido ao papa, agora estavam tão preocupados com as pretensões seculares da Cúria Romana?

Skinner nos apresenta a resposta. O Papado começou a ter pretensões de governar a Itália. Assim, as cidades daquela região, que tanto prezavam por sua ‘liberdade’, acabariam por se submeter a um outro senhor ainda pior do que o imperador do Santo Império Romano, a Igreja. E realmente a Igreja conseguiu, em fins do século XIII, “assumir o controle direto e temporal sobre uma vasta parte do centro da Itália, assim como considerável influência sobre a maioria das principais cidades do *Regnum Italicum* (Skinner, 2003, p. 26). É nesse contexto de fragmentação política e domínio da Itália, que Marsílio escreve *O Defensor da Paz*, contra as pretensões seculares do papado e apoiando e orientando o imperador do Santo Império Romano, a quem dedica sua obra<sup>45</sup> e de quem recebe proteção quando se torna pública a autoria do *Defensor da Paz*.

O período seguinte da vida de Marsílio, segundo C. Kenneth-Brampton, embora importante, é também obscuro, e este autor divide-o em três fases principais: a conclusão do *Defensor da Paz*, a fuga de Marsílio e de Jean de Jandun para a corte de Ludovico da Baviera, e a excomunhão de ambos pelo Papa João XXII.

---

<sup>44</sup> A Itália a que aqui se refere, tal como Marsílio a concebia, não deve ser entendida em suas delimitações atuais, mas apenas a uma parte da Itália, mais especificamente o norte. Ver Skinner, 2003, p. 627, n. 1.

<sup>45</sup> A dedicatória a Ludovico, o Bávaro, encontra-se em DP I, I,6: “(...) em respeito ao Doador, bem como desejoso de propagar a verdade, ardendo de amor por minha pátria e por meus irmãos, movido de compaixão pelos oprimidos os quais devem ser protegidos, no fito de afastar do erro os opressores e aqueles que favorecem essa situação, e querendo especialmente estimular aquelas pessoas que podem e devem se lhes opor, escrevi (o que se segue), isto é, os principais resultados de minhas reflexões, erguendo meu semblante a ti, mui ilustre Luís, Imperador dos Romanos, que na condição de particular ministro de Deus, espero, darás a este empreendimento o resultado que necessita receber de fora, em razão quase de um antigo e privilegiado direito de sangue, (...), 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 a parte, fortalecendo-a, registrei neste livro a soma das idéias que advieram após um tempo de aplicada e criteriosa investigação, persuadido de que as mesmas poderão oferecer um modesto auxílio à tua majestade vigilante (...)”.

Sabemos, com certeza, que *O Defensor da Paz* foi concluído em 24 de junho de 1324, mas sua autoria somente se tornaria conhecida dois anos mais tarde. Gewirth afirma que, entre a conclusão do *Defensor da Paz* e a descoberta de sua autoria, Marsílio teria continuado seus estudos e exercido a função de professor. Preparava-se para dar um curso de teologia, quando teve de fugir com Jean de Jandun (já que este tinha sido identificado como seu auxiliar na composição d' *O Defensor da Paz*) para a Alemanha, ficando sob a proteção do Imperador Ludovico. Logo após a divulgação d' *O Defensor da Paz*, segundo Ullmann, a obra tornou-se alvo de atenção da Inquisição. Quando da descoberta da autoria, Marsílio e Jean de Jandun foram perseguidos pela Igreja, e por esse motivo se refugiaram na Alemanha, sob a proteção de Ludovico, o Bávavo.

O tratado escrito por Marsílio derrubava sistematicamente todas as pretensões papais ao exercício da plenitude de poder<sup>46</sup>. Para Marsílio, a função da Igreja era cuidar dos assuntos espirituais e se ater apenas a eles. Também questionava a prerrogativa de um bispo sobre os demais. Segundo ele, todos os bispos tinham os mesmos direitos e prerrogativas<sup>47</sup>, e o Bispo de Roma, o papa, era apenas um bispo a mais. Além de atacar frontalmente todos os argumentos canonistas, Marsílio ainda colocava o Concílio dos fiéis acima do papa<sup>48</sup> e

---

<sup>46</sup> Cabe aqui apresentar alguns dos antecedentes históricos da doutrina da *plenitudo potestatis*. Essa doutrina “surgiu no âmbito eclesiástico quando o bispo de Roma conseguiu consolidar seu primado sobre os demais patriarcas, por volta da metade do século V, assumindo a função de sumo pontífice da comunidade cristã. Baseando-se na falsa *Epístola Clementis* – datada do início do século II, na qual o bispo de Roma, Clemente, informava ao de Jerusalém, Tiago, a vontade testamentária de Pedro de que o prelado romano deveria sucedê-lo na liderança da comunidade dos cristãos – Leão I (440-461) reclamava para ele e seus sucessores a herança das funções petrinas. Argumentava que, ao ter escolhido Pedro para ser o alicerce de sua Igreja, dando-lhe as chaves de seu reino, Cristo havia ao mesmo tempo fundado a comunidade dos cristãos e estabelecido a forma apropriada para seu governo: a *plenitudo potestatis*. A partir do princípio de sucessão, consagrado pelo direito romano, o bispo de Roma reivindicava o poder das chaves, que lhe garantia, na condição de legítimo representante de Deus na Terra, plenos poderes sobre os fiéis, uma vez que estes passavam a pertencer, depois do Batismo, ao rebanho de Cristo, destinado a ser pastoreado pelo sucessor de Pedro. O primado do bispo Romano foi assim estabelecido em termos jurídicos por intermédio dos conceitos do direito romano, que deram forma legal às passagens evangélicas”. (Barros, 2001, p. 168-169, e n. 12, 13, 14).

<sup>47</sup> Ver acerca dessa discussão sobre as atribuições do papa e dos demais bispos em Ullman 1983, pp. 104-105.

<sup>48</sup> Podemos afirmar que as bases do movimento conciliarista que teve como seus principais representantes Francesco Zabarella (1360-1417), Jean Gerson (1363-1429), que também foi reitor da Universidade de Paris, e Pierre d'Ailly, já estavam presentes na obra de Marsílio de Pádua. Aliás, W. Ullmann afirma que o movimento conciliar era uma síntese das teses defendidas por Marsílio, das teses de um jurista, seu contemporâneo, Bartolo de Sassoferrato e a teoria corporativa dos juristas canônicos. O chamado movimento conciliar adveio graças aos graves problemas enfrentados pela Igreja durante o período conhecido como o Grande Cisma. Como justificar o papado como uma monarquia detentora de poderes ilimitados numa época em que chegaram a existir três papas simultaneamente, sendo que cada um deles “fulminava os outros dois, depunha seus rivais e excomungava a quem os seguisse”? Foi nesse contexto conturbado que frutificou o conciliarismo. Em resumo, o movimento conciliarista colocava a Igreja acima do papa. O concílio detinha o



demonstrava ser do “legislador humano cristão, sobre o qual não há nenhuma outra autoridade, ou a quem ele delegar” (DP II, XXI,1) o direito de convocar um concílio, concílio que, caso o papa fosse considerado herege, teria o direito de destituí-lo de suas funções. Também era dever do conjunto dos fiéis a escolha dos ocupantes de cargos eclesiásticos mais importantes. A escolha do bispo de uma determinada localidade, por exemplo, não era atribuição exclusiva do bispo de Roma, mas uma prerrogativa do conjunto dos fiéis. Seguindo seu conselho, Ludovico IV, em 12 de maio de 1328, convoca uma comissão que elege como papa, (ou melhor, como “antipapa”) Pedro de Corvara, que recebe o nome de Nicolau V, já que para o imperador e seus partidários João XXII era um herege.

Em 3 de abril de 1327 tanto Marsílio quanto Jean de Jandun<sup>49</sup> são declarados heréticos, sendo chamados, segundo Ullman, entre outros adjetivos, de “filhos do diabo”, “filhos de Belial”, “homens pestíferos” pelo Papa João XXII, que, como vimos, nessa época residia em Avignon. O papa posterior (Clemente VI) os classificou, em 1343, como “os piores hereges”. Ainda de acordo com Ullmann, a Cúria Romana tentou obter a extradição de Marsílio da corte do Imperador Ludovico, onde havia se refugiado, mas os intentos da Igreja fracassaram (cf. Ullmann 1983, p. 195) e Marsílio continuou sob a proteção de Ludovico até a sua morte.

Pouco se sabe sobre a vida de Marsílio depois do *Defensor da Paz*. Parece ter vivido na Bavária como médico e conselheiro na corte do Imperador Ludovico. Por volta de 1341-1342 compôs o *Defensor Menor* e o *Tractatus de Iurisdictione Imperatores in Causis Matrimonialis*. Também é de sua autoria o *De Translatione Imperii*<sup>50</sup> (escrito poucos anos após a publicação d’*O Defensor da Paz*). A morte de Marsílio<sup>51</sup> torna-se

---

direito não só de depor o papa, e realmente o fez no Concílio de Constança, mas de eleger os novos pontífices, interpretar dogmas e passagens dúbias das Escrituras, entre outras questões relacionadas à Igreja. O papa deixava de ser um monarca absoluto e passava a ser algo como um “funcionário da Igreja”. Aliás, a própria convocação de um concílio “independia do papa”. Acrescentemos ainda que Marsílio de Pádua era “citado por Francesco Zabarella e usado por Dietrich de Niehm na controvérsia sobre o Cisma”. Ver Ullmann 1983, pp.208-11, Skinner 2003, pp. 318-28 e Previtte-Orton 1923, p. 15.

<sup>49</sup> Jean de Jandun falece pouco tempo depois de ter fugido para a Alemanha e ser declarado herético (por volta de setembro de 1328). Já para J. A. C. R. Souza, Jean de Jandun veio a falecer em 15 de setembro de 1328, enquanto fugia, juntamente com Marsílio, para Munique.

<sup>50</sup> Para saber mais acerca dessa obra de Marsílio, uma reescrita crítica de um tratado de Landolfo de Colona (*De statu et mutatione Romani imperii*), ver Pincin 1967, pp. 115-127e 286, Sullivan 1896/97, p.416-17, Souza 1995, p. 24 e Rubinstein 1965, pp. 44-45, n. 2. Esse texto de Marsílio já se encontra traduzido ao português. A tradução, ainda não publicada, foi feita pelo Profº Dr. José Antônio C. R. de Souza.

<sup>51</sup> Ver: Gewirth, 1951, pp.22/23, Souza 1995, Neederman 1995, p. 14 e Brampton 1922, p. 515.

conhecida através de uma alocução<sup>52</sup> proferida pelo Papa Clemente VI, datada de 10 de abril de 1343, onde se refere a esse autor como “o pior herético o qual já tinha encontrado”. Acredita-se que tenha vindo a falecer no final de 1342 ou no princípio 1343.

Até o momento, traçamos um breve panorama sobre a vida de Marsílio de Pádua, sua formação e o contexto cultural e político em que foi concebido *O Defensor da Paz*. Esse percurso, ainda que conciso, fez-se necessário, pois esses elementos (culturais e políticos) estão presentes por toda a principal obra de Marsílio. Por exemplo, o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, o crescimento da doutrina de *plenitudo potestatis*, o conhecimento, por nosso autor, da Filosofia de Aristóteles, sobretudo da filosofia natural do Estagirita. Conhecimento esse que, é bem provável, teve contato através de seus estudos na área de Medicina. Aliás, acreditamos que também outros autores clássicos foram conhecidos por Marsílio em seus estudos médicos (ainda que indiretamente), embora, não tenhamos condições, no momento, de desenvolver esse tema aqui. Separar sua formação pessoal de todo o contexto cultural e também do panorama político do período que aqui nos reportamos, dificultaria o entendimento de muitas passagens d’ *O Defensor da Paz*.

Na parte seguinte, passaremos a discorrer sobre um tema mais específico, o uso da analogia orgânica no *O Defensor da Paz*, para, posteriormente, analisarmos a ação humana, suas implicações a possibilidade de controle dessa ação.

---

<sup>52</sup> Na introdução à edição brasileira d’*O Defensor da Paz*, J.A.C.R de Souza transcreve o trecho do documento do papa Clemente VI que faz alusão ao falecimento de Marsílio: “...*ipse enim Marsilium de Padua et Iohanem de Jandun heresiarcos et heresi condemnatos sustinuit et traxit usque ad mortem eorum...*”. (Souza, 1995, p. 24)

## Capítulo 2:

### **Algumas analogias médicas e biológicas no *Defensor da Paz*.**

#### **2.1: Tranqüilidade versus desequilíbrio: o diagnóstico de uma crise.**

*O Defensor da Paz* foi concluído, como vimos, em 24 de junho de 1324. A obra, segundo Cue, divide-se em três partes. A primeira parte apresenta dezenove capítulos. Nela temos, basicamente, uma teoria do Direito do Estado. Ali Marsílio desenvolve o conceito de *regnum*, discute a origem e estrutura da sociedade civil, estabelece o conceito de lei e também examina diferentes regimes políticos. Ainda nessa parte desenvolve sua teoria da unidade e exclusividade da soberania. A segunda parte é bem maior que a primeira, conta com trinta capítulos onde são analisados temas como o poder eclesiástico, a igualdade de atribuições entre todos os bispos da Igreja, a doutrina conciliar, a crítica à plenitude de poder pleiteada pelo Papado, entre outras coisas. Em suma, nessa segunda parte está desenvolvida uma teoria sobre a Igreja e a política religiosa. A terceira parte, irrelevante se comparada às outras duas, apresenta apenas três capítulos onde são recolhidas as principais conclusões das partes anteriores, além de explicar o sentido do título do livro<sup>53</sup>. A obra inicia-se com uma apologia dos benefícios advindos da tranqüilidade ou da paz<sup>54</sup>. Uma nação que se encontre em paz tende a prosperar, e seu povo alcança uma vida suficiente. Tranqüilidade é definida basicamente como a “boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares, conforme a razão e o motivo graças aos quais foram instituídas” (DP I, II).

A cidade é formada essencialmente por seis partes distintas, sendo que essa divisão em partes, de acordo com Marsílio, já se encontra no livro VII, capítulo VI da *Política* de Aristóteles (mais especificamente em 1328 b). São elas: “a agricultura, o artesanato, o

---

<sup>53</sup> Cf. Cue 1985, p. 120

<sup>54</sup> Quanto à definição de paz apresentada por Marsílio, que diverge muito de seus predecessores, ela concerne às relações internas de um Estado. Refere-se às relações internacionais apenas quando discute a função e utilidade da parte financeira da cidade (DP I, V, 9). Também se refere à “paz ou tranqüilidade Civil” (DP III, III). A paz é tratada apenas em seus aspectos temporais. E, por fim, é na esfera dos atos transitivos que a paz ou tranqüilidade será discutida. Acerca desse assunto ver A. Gewirth 1951, pp. 95-97 e Previté-Orton 1928, p. XV.

exército, a financista, o sacerdócio e a judicial ou consiliativa”<sup>55</sup> (DP I, V). Essas partes se organizam com a finalidade de fornecer aos cidadãos uma “vida suficiente” e assim a cidade estará em paz quando cada uma dessas já citadas partes cumprir com suas devidas atribuições, não devendo uma extrapolar o campo de atuação da outra. Cabe ao exército defender o reino, e à agricultura, abastecê-lo com produtos alimentícios. Dando-se ao primeiro outras atribuições, a cidade ficaria vulnerável a ataques externos; desviando-se os agricultores de suas funções, haveria uma crise no abastecimento de alimentos. Em suma, qualquer alteração ou desvio das atribuições de qualquer parte da cidade causar-lhe-ia sérios problemas. Algumas dessas partes, colocadas em desequilíbrio, acarretariam problemas mais graves do que outras, mas, de qualquer modo, a menor perturbação dessa ordem geraria alguma espécie de desequilíbrio. Assim, se a paz é a “boa organização da cidade” (DP I, II), o oposto da tranqüilidade é a intranqüilidade, a discórdia, da qual “provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo o reino ou sociedade civil” (DP I, I, 2). Marsílio define a intranqüilidade como má organização dessa cidade, que ocorre quando uma de suas partes deixa de funcionar ou acumula funções que não são de sua competência. Isso gera “discórdia”, “intranqüilidade”, compromete o funcionamento adequado de toda a comunidade, impede aos cidadãos o acesso a uma “vida suficiente” e por isso os cidadãos devem “suportar continuamente os sacrifícios mais duros” (DP I, I).

Preocupado com a situação que aflige a Itália devastada pelo que ele denomina “disputas internas” (DP I, I) as quais impedem seu povo de alcançar uma vida suficiente, Marsílio procura então as causas da discórdia. Estas “são múltiplas e estão seguramente inter-relacionadas”. Mais ainda: Marsílio afirma que as discórdias mais freqüentes já foram descritas por Aristóteles na *Política*, sendo, portanto, desnecessário apontá-las novamente (DP I, I, 7). Porém, apesar disso, há uma outra causa ainda não descrita por Aristóteles ou qualquer outro filósofo antigo:

---

<sup>55</sup> Embora essa divisão da cidade em partes não fosse novidade entre os pensadores aristotélicos da época (meados do século XIII e início do século XIV), a inovação de Marsílio, de acordo com Gewirth, consiste em tornar o sacerdócio parte constitutiva da cidade, uma parte como qualquer uma das outras partes. Em outras palavras, a singularidade de Marsílio está em abordar a Igreja como parte do Estado e não o inverso. A Igreja não teria mais uma posição dominante, como reivindicavam os defensores da doutrina hierocrática papal. Marsílio é o primeiro pensador medieval a usar essa divisão da cidade em partes “como trampolim” para discutir o problema do que Gewirth denomina “Igreja-Estado”. Ver Gewirth 1951, pp. 92-93 e também notas 6 e 9.

“(…) única em sua espécie, que, sendo bastante dissimulada, atormentou por muito tempo e ainda continua a afligir o Império Romano. Essa causa terrivelmente contagiosa e não menos propensa a insinuar-se camufladamente em todas as sociedades civis e reinos tem avidamente penetrado na maior parte deles. Nem Aristóteles e nenhum outro filósofo de sua época ou que os tenha precedido puderam descobrir sua origem ou natureza.” (DP I, I, 3)

Identificar essa “causa singular de discórdia”, desmascará-la e propor uma maneira de controlá-la, ou nas palavras de Marsílio, “extirpar esta peste” do seio da sociedade, será o principal objetivo do autor.

Fica claro no decorrer do texto d’*O Defensor da Paz* que essa “causa singular” se refere à parte sacerdotal, que não está funcionando adequadamente. Ela se corrompeu de tal maneira que não é somente o Papado que se encontra desmoralizado. Para Marsílio, “não é absolutamente impossível que todo o Corpo Místico de Cristo esteja enfermo” (DP II, XXIV). É exatamente o sacerdócio, apenas um entre os ofícios necessários à consecução de uma vida suficiente dentro da cidade, que está rompendo o equilíbrio, gerando a discórdia, açambarcando tarefas que não lhe competem.

Caso a chamada *pars sacerdotalis* cumprisse sua missão, que consiste em regular as ações das pessoas dentro da comunidade com vistas à conquista da vida eterna ou por medo do castigo divino, o sacerdócio seria “indubitavelmente útil à vida neste mundo” (DP I, IV,4), uma vez que, como já dissemos, colaboraria, como todas as outras partes da cidade, para proporcionar aos cidadãos uma vida suficiente, o “viver bem” temporal. Todo o problema do sacerdócio resumia-se a atribuir tarefas que não eram da sua esfera de atuação, como o exercício do poder coercivo secular.

O sacerdote, como Marsílio demonstra no decorrer do *Defensor da Paz*, não possui poder para punir ninguém neste mundo<sup>56</sup>. O poder coercitivo sobre as ações humanas

---

<sup>56</sup> Marsílio afirma em DP II, VIII, que a lei evangélica também se apresenta como um preceito coercitivo, “pois atribui recompensas e/ou castigos na outra vida, não nesta vida, mas isto acontecerá de acordo com os méritos e deméritos daquelas pessoas que as observaram ou as transgrediram durante a sua vida terrena”. Mas o problema está justamente em ser essa lei (a lei evangélica) um preceito cujo castigo só é dado na outra vida. Logo, a lei divina não se encaixaria no conceito de lei humana como regra passível de ser infligida a quem possa, porventura, transgredi-la. Outro problema que se apresenta quanto à lei evangélica é que seu juiz, o sacerdote, não possui poder coercitivo neste mundo. Todo julgamento referente a assuntos religiosos proferido por um sacerdote não implicam punição nesta vida. Sua função seria, como “mestre da Lei Divina”,

erradas cabe unicamente ao governante. É ele o detentor da autoridade para punir alguém. Mas também essa punição só pode se dar sobre os atos humanos que não são restritos ao agente e que afetem a outrem ou a comunidade, os chamados atos transitivos (*transeuntes*). Caso a pessoa, por exemplo, deixe de ir à missa ou não observe algum sacramento, não é de competência do governante julgá-la, e muito menos puni-la. Essa seria uma ação cujo julgamento caberia ao sacerdote, bem como a aplicação de uma pena. Mas, ainda assim, essa pena não se aplicaria à vida neste mundo e diria respeito apenas a aspectos espirituais. E, segundo nos parece, a preocupação imediata de Marsílio não é com a vida eterna, muito embora ele não negue sua importância e até afirme ser ela superior, mas com viver bem neste mundo. Não é a ação imanente (*immanentes*), restrita ao agente, a sua maior preocupação, mas sim a ação transitiva, já que é esse tipo de ato que está na esfera de atuação do governo secular.

Essa divisão entre o que é espiritual e o que é secular é um dos grandes problemas que Marsílio enfrenta. A definição apresentada por ele para os termos espiritual e temporal encontra-se em DP II, II, 4-7. Segundo Gewirth, a definição para esses termos diverge da tradição canonista, já que Marsílio “não indica nenhum ponto ou continuidade entre os respectivos lados de cada uma dessas distinções”, não estabelece um vínculo entre o que é espiritual e o que é temporal. Além disso, para Marsílio, o Papado ampliou “de modo pouco adequado e impróprio o significado da palavra espiritual” (DP II, II, 5). Ainda de acordo com Gewirth, Marsílio apresenta três formas válidas de distinção entre esses termos (espiritual e temporal). Em primeiro lugar, temporal refere-se ao que é corpóreo. Por oposição, espiritual se refere às substâncias incorpóreas; temporal também diz respeito às ações praticadas por causa da vida presente e, neste caso, espiritual é tudo o que os homens devem fazer para obter a vida eterna; por fim, temporal “pode significar os atos transitivos, neste caso, o espiritual se refere aos atos imanentes” (Gewirth 1951, pp. 102-103). É nesta última acepção de temporal, que Marsílio emprega em DP II, II, 4 como “as ações ou paixões humanas voluntárias e transeuntes, ordenadas em benefício ou em prejuízo de outra pessoa distinta do agente”, que será o campo de atuação do legislador humano.

Enquanto o governo, mediante a lei, pode coibir e reduzir às devidas proporções apenas as ações transitivas, o sacerdócio atua sobre as ações imanentes e, a partir dessas

---

observar aos fiéis “o que fazer e evitar com o intuito de alcançar a vida eterna e fugir do castigo derradeiro”

ações, também atuará sobre as ações transitivas. Aliás, Marsílio afirma em DP I, VI, 1 que o objetivo do verdadeiro sacerdócio, ou seja, do sacerdócio cristão, “consiste em moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo”. A partir do momento em que uma pessoa é educada pelo sacerdote a seguir mandamentos bíblicos como não matar, não furtar ou não cometer adultério, para assim salvar sua alma, também não cometerá (ou não deveria cometer) esses crimes na esfera secular. Dessa forma, por meio da educação dos fiéis, o sacerdócio age como um órgão a mais da cidade na manutenção da paz, mantendo o seu equilíbrio.

O problema que surge com a parte sacerdotal, para descrever de maneira bastante simples, é que os defensores do Papado (entre eles podemos citar James de Viterbo e Egídio Romano) afirmam que os atos transitivos têm raízes imanentes, subordinam o governo secular ao espiritual, ou antes, o Estado à Igreja e, falando da analogia orgânica, assunto deste capítulo, subordinam o corpo à alma. Já Marsílio, como vimos anteriormente, não estabelece um vínculo entre as esferas secular e temporal. Se esse vínculo foi concebido por seus adversários, não passa de uma ampliação equivocada ou exagerada dos termos (espiritual e temporal). A preocupação de Marsílio é manter a paz e evitar a discórdia e, segundo nos mostra Gewirth, “paz e discórdia envolvem atos transitivos, não imanentes, dessa forma eles são temporais, não espirituais” (Gewirth 1951, p. 103), logo, a manutenção da paz, reduzindo às devidas proporções as ações de seus habitantes, mantendo o equilíbrio do Estado<sup>57</sup>, cabe ao governante secular, não ao sacerdote.

E é justamente essa *pars sacerdotalis*, cuja função é indireta na organização da cidade, que estaria tomando terreno das demais partes e, sobretudo, o terreno da parte responsável pelo governo da cidade. Dessa forma, as partes que formam a cidade não estão bem organizadas, e não é possível manter o equilíbrio na cidade nem alcançar a tranqüilidade no reino.

Como ocorre com um organismo doente, a discórdia traz consigo uma série de problemas internos à cidade que acabam por enfraquecê-la. Aqui entra em cena um tema

---

(DP II, IX) e somente dessa forma indireta poderia auxiliar no controle do excesso na ação humana.

<sup>57</sup> Embora Estado não seja o termo usado por Marsílio - ele se serve de termos como reino (*regnum*) e cidade (*civitas, civitatis*) - dois famosos estudiosos de sua obra, Alan Gewirth e C. W. Previtte-Orton empregam esse termo (Estado) ao comentar *O Defensor da Paz*.

relevante na obra de Marsílio de Pádua: a relação entre concórdia e saúde, por um lado, e discórdia e doença, por outro. Temos a paz, que é definida, por analogia, à saúde. O mesmo ocorre com a perturbação, a discórdia, que é comparada a uma doença. Temos a analogia de saúde que, é possível, seja uma conseqüência de uma analogia maior: a visão orgânica de *civitas*. Temos a definição de paz como a boa disposição e organização das partes da cidade. Essa definição é praticamente a mesma de saúde como “a boa disposição do organismo humano, mediante a qual cada um dos órgãos executa perfeitamente as funções peculiares à sua natureza” (DP I, II). Quando uma parte não exerce a função que lhe é devida, este organismo está doente; na cidade ocorre o mesmo: quando não há uma boa disposição de suas partes, também a cidade se encontraria numa situação que poderia ser comparada a uma doença. Essa visão também fica evidente numa outra analogia, onde Marsílio compara a cidade bem organizada a um ser vivo saudável:

“Ao analisarmos a questão da tranqüilidade e o seu oposto, procederemos de conformidade com Aristóteles em seu livro intitulado *Política*, partes I e V, capítulos II e III. O Filósofo descreve a cidade como um ser animado ou vivo. De fato, todo vivente bem constituído, segundo sua natureza, se constitui de partes distintas proporcionais e ordenadas umas às outras, cada uma delas exercendo suas funções numa permuta recíproca em função do todo.

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

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

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



Analogamente, a tranqüilidade 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.

Tendo em vista que uma boa definição esclarece tudo, inclusive os termos contrários, a intranqüilidade consiste, pois, na 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 das partes da cidade de executarem as funções que lhe são próprias, senão total ou quase completamente. Esta é uma comparação figurada entre a tranqüilidade e seu oposto, a intranqüilidade.” (DP I, II, 3)

Essa é uma da série de analogias que o autor nos apresenta no decorrer d’ *O Defensor da Paz*, muitas delas ligadas à saúde, doença e mesmo à anatomia ou à fisiologia de um animal, para sermos mais específicos, de um ser humano. Nas próximas seções, examinaremos mais de perto essas analogias.

Por ora, cabe lembrar que a visão do crescimento desordenado da autoridade papal, crescimento que não teve início no contexto em que foi escrito *O Defensor da Paz*, mas que já perturbava a Itália há algum tempo, assemelha-se mais à descrição do quadro evolutivo de uma doença do que apenas à narração de fatos ocorridos.

Ainda nessa visão orgânica de Estado, Marsílio estabelece a hierarquia entre cada uma das partes da cidade, pois, embora todas sejam úteis, o grau de necessidade de cada uma delas apresenta variações, havendo primazia da parte governamental sobre as demais. Observamos em DP I, XV, 5 - 6, quando Marsílio discute a importância do governo para a cidade comparando a parte governamental com o coração. Cabe ao governo, que para nosso autor, assim como o coração do animal, é a parte mais importante da cidade, a primeira a ser instituída e a que institui as demais, o de reduzir os atos humanos a devida equidade:

“(…) Esta parte, o coração, formada inicialmente, é a mais nobre e perfeita em suas qualidades e disposições do que as demais que constituem o organismo vivo. A natureza, ao gerá-la, nela estabeleceu uma força e instrumento pelos quais as outras partes são formadas a partir da matéria que lhes convém, estão separadas, diferenciadas e ordenadas umas às outras, mantidas em suas

disposições e preservadas de dano, na medida em que a natureza pode fazê-lo. Paralelamente, quando tais partes se enfraquecem, por causa de certas doenças ou devido a um fator qualquer, se recuperam, graças à força do coração.

O processo que convém ser aplicado à cidade, conforme a razão, é importante que seja idêntico. Assim, mediante o sentir do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante, é ou deve ser formado primeiramente, em seu interior, um órgão análogo ao coração, no qual todos eles imprimem uma força ou forma com poder ativo ou autoridade para instituir os outros grupos sociais da cidade.

Esse órgão é o governo. Sua força universal relativa à causalidade é a lei. Seu poder ativo é a autoridade para julgar, ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e justo na cidade.”

Marsílio ainda acrescenta que, sem governo, não é possível que a comunidade política sobreviva. Afirma isso ao se reportar à necessidade de se controlar as divergências que existem entre os homens, como ele mesmo aponta: “(...) as divergências, as injustiças cometidas entre os homens reciprocamente, as quais se não forem julgadas ou reparadas conforme a lei, a regra do justo, e pela ação do governante, cuja tarefa precípua é fazer justamente isso, de acordo com a lei, seguramente advirão, no início, a luta e a divisão entre os homens vivendo em sociedade e, depois, a destruição da cidade paralelamente à privação da vida suficiente”

Também nesse ponto, em que é estabelecida a supremacia do governo sobre as demais partes constitutivas da cidade, há uma analogia com o ser vivo. Marsílio afirma que o coração é a parte mais importante do corpo e, quando as outras partes desse organismo “se enfraquecem por causa de certas doenças ou devido a um outro fator qualquer, se recuperam graças à força do coração” (DP I, XV). Sendo o coração o órgão mais importante do corpo, analogamente será o governo a parte mais importante da cidade, como é observado por Marsílio, na analogia que já citamos, ao afirmar que na cidade “deve ser formado um órgão análogo ao coração”, e, mais adiante, que “este órgão é o governo” (DP I, XV).

Essa visão orgânica da *civitas* não é uma inovação que surge com Marsílio, mas estava presente em outros autores da época (século XIII e início do século XIV), entre eles podemos citar Pedro d’Abano, famoso médico paduano que escreveu textos sobre a obra de

Aristóteles, em especial um comentário *aos Problemas*, e com o qual nosso autor certamente manteve contato<sup>58</sup>. Além disso, como o próprio Marsílio afirma, essa visão orgânica de Estado já se encontrava em Aristóteles. Essa teoria orgânica da sociedade civil é possivelmente tirada mais diretamente do interesse que ele tinha pela Medicina<sup>59</sup>. Por esse motivo, acreditamos que a sua formação em Medicina e o tempo que esteve em Paris foram fatores importantes na elaboração e no desenvolvimento da teoria política marsiliana.

## 2.2: O papel da analogia biológica em *O Defensor da Paz*.

Por que fazer um estudo, ainda que breve, sobre o papel das analogias médicas e biológicas presentes na principal obra de Marsílio de Pádua? O uso que ele faz dessas analogias indicam, em primeiro lugar, a possibilidade de integração entre a política e a Medicina, área que, não por acaso, era a formação de Marsílio de Pádua. Em segundo lugar, o uso da analogia, ou pelo menos desse tipo de analogia que concebe o Estado como um ser orgânico, deixa clara a filiação intelectual de nosso autor a Aristóteles. Inclusive, há comentadores que afirmam que essa teoria orgânica da sociedade civil talvez decorra diretamente do seu interesse em medicina. Aliás, como Aristóteles. Marsílio de Pádua classifica essa área do conhecimento entre as artes (Carr 1982, p. 15), e, veremos, as artes também são uma das formas de moderação da ação humana.

Ora, Marsílio adota essa posição aristotélica da cidade como um organismo. Ele concebe a chamada comunidade perfeita como um ser vivo, um organismo dotado de partes, a cada uma das quais compete uma missão própria (Cue 1985, 124).

Ao longo de todo *O Defensor da Paz*, Marsílio nos apresenta muitas analogias, as quais, claramente inspiradas em Aristóteles, não só na *Política*<sup>60</sup> mas também em outras de suas obras, são de cunho médico ou biológico. Diga-se de passagem, Aristóteles é uma presença constante em todo o Primeiro Discurso d' *O Defensor da Paz*<sup>61</sup>, não ficando

---

<sup>58</sup> Cf. Nederman 1995, p.6. e Cue 1985, p. 124.

<sup>59</sup> Cf. Carr, 1982, p. 15.

<sup>60</sup> Aqui, pretende-se privilegiar apenas alguns textos de Aristóteles. Além da *Política*, a *Ética a Nicômaco*, os *Problemata* (especificamente parte do problema X) e *Motu Animalium*.

<sup>61</sup> Acerca da importância de Aristóteles para Marsílio, Francisco Bertelloni afirma que “o pensamento de Aristóteles foi o instrumento metodológico que tornou possível que o edifício argumentativo da *prima dictio* surgisse como uma verdadeira *renovatio* política fundada exclusivamente no *locus a ratiōe*”. Ainda de acordo com esse estudioso, a renovação marsiliana não teria ocorrido se antes não tivesse acontecido um dos

relegado apenas às analogias biológicas. Quanto às analogias biológicas, comparam a cidade a um animal, a paz à saúde, o governante ao coração, entre muitas outras. Aqui privilegiar-se-á a análise das analogias que nos permitam entender como a cidade se comporta como um animal, mais especificamente com um ser humano e, dessa forma, comportar-se como tal. Assim, à luz dessas analogias, pretende-se explicar a ação do papado dentro da cidade, por meio de uma teoria da ação humana. Além disso pretende-se mostrar a forma, ou antes, uma das formas possíveis de extirpar esse mal, de curar essa doença que aflige o reino da Itália.

Fazer uma análise sobre a função do uso da analogia na obra de Marsílio de Pádua e, sobretudo, do uso de analogias médicas e biológicas não é uma tarefa das mais fáceis, dadas as diferentes opiniões dos comentadores a esse respeito. A seguir apresentaremos uma breve visão de alguns comentadores sobre do uso desse recurso no *O Defensor da Paz*<sup>62</sup>.

Em primeiro lugar, podemos afirmar, como Piero Di Vona, que Marsílio faz uso das analogias “para estabelecer seus mais importantes conceitos políticos”, remetendo-se à visão orgânica aristotélica de Estado (Di Vona 1974, 217). A analogia não teria caráter meramente ilustrativo, como alguns acreditam, mas um papel fundamental na construção da teoria política marsiliana.

---

fenômenos histórico-culturais mais relevantes para o desenvolvimento das idéias políticas medievais, quer dizer, a introdução no Ocidente e a tradução para o latim das obras aristotélicas e, em especial, a recepção dos tratados ético-políticos do Estagirita”. Ver Bertelloni 1995, p. 30.

<sup>62</sup> Acerca dessa visão orgânica de Estado apresentada em *O Defensor da Paz*, há comentadores que afirmam se tratar de analogias, outros, como Neederman, se reportam a elas em alguns momentos como metáforas orgânicas, embora também faça uso do termo analogia com maior frequência. Adotamos aqui o termo analogia ao nos referirmos ao uso dessa comparação entre a cidade pensada e vivenciada por Marsílio e a sua semelhança biológica e, em alguns momentos, psicológica, com um organismo vivo. Quanto ao tipo de analogia usado por Marsílio, P. Di Vona comenta que no campo político e religioso nosso autor emprega a analogia de proporcionalidade. Nesse caso, se enquadram analogias como a do governante e o coração; a Igreja como um monstro, que citaremos na conclusão; a ação física e a ação jurídica, questão apresentada em DP II, VIII e que comentaremos no capítulo 3; a disposição das partes da cidade como a de um organismo vivo; a contaminação do Corpo Místico de Cristo e a crítica a *plenitudo potestatis* papal, entre outras. Já a analogia de atribuição seria empregada por Marsílio no campo metafísico e físico. Ainda outro comentador de Marsílio, C. Dolcini, afirma que, para este último (Di Vona), o uso da analogia seria o centro de coesão do pensamento de Marsílio. Sua originalidade consistiria em ter operado “a passagem da analogia de atribuição (analogia de um termo) – válida no setor metafísico – para a analogia de proporcionalidade (analogia a mais termos), fielmente aplicada à questão política”. Temos ainda a visão de Gewirth, que afirma que a analogia na obra de Marsílio, limita-se aos fenômenos físicos e biológicos, não se estendendo aos morais e teológicos. Essa posição é criticada por Di Vona, que afirma ser essa visão muito restrita quanto ao valor da analogia na obra de Marsílio. Ver, acerca desse assunto, Gewirth, 1951, p. 51; Dolcini, 1975/76, pp. 93-94; Di Vona, 1974, pp. 217-220, 225-26, 232, 236.

George Rosen afirma que *O Defensor da Paz* é, antes de mais nada, um poderoso e bem fundamentado ataque à supremacia de poder pretendida pelo papado, e uma tentativa de destruir como um todo a estrutura da jurisdição eclesiástica descrita na lei canônica (Direito Canônico), a famosa *plenitudo potestatis* (Rosen 1953, p. 353). Essa pretensão Marsílio descreve como “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” (DP I, XIX, 10-2), deixando claro que a plenitude de poder tanto temporal como espiritual que o Papado se atribuía como um direito era, na verdade, um erro do intelecto ou uma perversão do apetite do Papado. E, já que concebemos a cidade como um ser animado, que pensa e age como tal, poderíamos transportar essas características dos seres orgânicos para uma instituição que faz parte da constituição da cidade.

Para descrever a cidade, a maneira como ela é organizada e algumas das formas pelas quais pode ser dissolvida, Marsílio faz uso da *Política* de Aristóteles, adaptando a experiência grega para a situação italiana. Ainda de acordo com Rosen, Marsílio segue Aristóteles, “desenvolvendo uma teoria naturalista de Estado baseada sobre a biologia e o caráter social dos homens”. Além disso, em vários pontos de *O Defensor da Paz* Marsílio se refere a médicos e assuntos médicos. Para esse comentador, “essas alusões são ilustrativas, servindo para render alguns pontos em seu argumento, tornando-o mais vívido, concreto e convincente” (Rosen 1953, p. 354). Portanto, para Rosen, as referências médicas utilizadas por Marsílio teriam apenas a função retórica de clarificar o entendimento de sua principal obra.

Outro famoso estudioso da obra de Marsílio de Pádua, Alan Gewirth, sustenta que o aspecto orgânico presente em *O Defensor da Paz* não significa que Marsílio conceba o Estado como um organismo biológico, como “algumas das mais extremas interpretações das analogias orgânicas” (Gewirth 1951, p. 51). O Estado é, ele reconhece, “um produto da razão e da arte que avança além da natureza” (Gewirth 1951, p. 51). O Estado não é um organismo biológico, mas a vida dentro do Estado giraria em torno desses fatores biológicos, além de aspectos econômicos implicados na satisfação desses fatores, ou, antes, necessidades biológicas. Dessa forma, a posição de Marsílio “sobre a base biológica da política desempenhou um longo remate na ligação entre biologia e política” (Gewirth 1951, p. 51). Marsílio tornaria biológica a moral e a política. Ainda de acordo com Gewirth, “é a

natureza biológica que é a fonte dos fatores físicos e apetitivos, de onde surge a necessidade da lei e do governo” (Gewirth 1951, p. 51) dentro da comunidade política, reduzindo a vida social a seu aspecto biológico e econômico, desvinculando-a de toda instância ética ou teológica<sup>63</sup>.

Para Cary J. Nederman, Marsílio faz uso das analogias orgânicas para comparar a organização política da sociedade com a organização fisiológica de um corpo animado, o que, como já foi dito, era lugar-comum entre os pensadores desse período. Mas, ainda de acordo com Nederman, Marsílio introduz as analogias orgânicas como um “modelo de diagnóstico delineando a boa saúde do corpo político e remediando as causas da doença política quando esta infecta o organismo”. Essa concepção, de caráter mais próximo à Medicina, seria decorrência direta de sua educação e treinamento nessa área (Nederman 1995, 132-33).

Creemos que a inovação de Marsílio não estaria apenas no uso de analogias biológicas, mas na sua aproximação com a Medicina. Marsílio não só trata a cidade como um todo orgânico, mas parece diagnosticar a doença de um paciente e propor um tratamento. Nesse sentido concordamos com Nederman. A seguir tentaremos explorar essa hipótese.

### **2.3: Análise de algumas analogias biológicas e suas implicações no contexto político d’ *O Defensor da Paz*.**

Já vimos brevemente o contexto em que Marsílio escreve o *Defensor da Paz*, a sua possível formação e a visão de alguns comentadores de sua obra acerca das analogias biológicas. Passemos, então, à questão da análise e do papel de algumas dessas analogias médicas e biológicas em sua principal obra.

As analogias a serem analisadas aqui serão não apenas as que corroboram a visão orgânica da *civitas*, mas também as que permitam explicar, pela ação humana, a ação política que gera o desequilíbrio, ou a desproporção dentro da cidade. Para tanto,

---

<sup>63</sup> Juan R. G. Cue comenta a posição de Alan Gewirth como um dos autores que estudam a comparação que Marsílio faz entre a ordem civil e natural, afirmando ser esse naturalismo “um dos mais destacados aspectos do pensamento político marsiliano” (Ver Cue 1985, p.148).

elegeremos inicialmente algumas analogias, as quais, além de recorrentes em *O Defensor da Paz*, em especial na *Dictio I*, nos parecem melhor servir a este propósito: a noção de tranqüilidade relacionada à saúde, intranqüilidade à doença, a analogia entre a cidade e um animal e, finalmente, a analogia entre a necessidade de unidade no governo de uma comunidade política e o coração como unidade de comando do organismo.

Para iniciarmos nossa análise dessas analogias, relembremos a longa citação, já exposta na página 28. Nessa passagem Marsílio evidencia que a cidade bem organizada é comparada a um organismo vivo e saudável. Assim como no animal, onde seus órgãos estão dispostos organizadamente, cada um executando suas funções peculiares, a mesma coisa deve ocorrer na cidade, suas partes devem estar dispostas de forma organizada, e, assim, propiciar a tranqüilidade aos cidadãos.

Nederman afirma que essa comparação entre um organismo e a cidade tem o propósito de “definir e distinguir entre tranqüilidade e intranqüilidade”. Além disso, defende a tese de que, para Marsílio, a comparação da comunidade com um corpo animado seria devida à semelhança estrutural e funcional de ambas (Nederman, 1995, p. 132). Vejamos.

Primeiramente, Marsílio afirma que, ao analisar a definição de tranqüilidade dentro de uma comunidade política e o seu oposto, a intranqüilidade, procederá como procedeu Aristóteles fez na *Política*, em especial no livro V. O objeto desse livro são as causas que levam à desagregação de uma cidade<sup>64</sup> e a transformação de um regime político legítimo em sua forma corrompida.

Isso não significa que a definição de tranqüilidade se encontre nessa obra de Aristóteles. Há, sim, uma visão orgânica de Estado, englobando a fisiologia e a biologia, transportados do animal para um enfoque orgânico (e também fisiológico) da comunidade política. Aristóteles se refere constantemente à desproporção das partes que formam o animal, e que retira a funcionalidade do animal ou mesmo pode transformá-lo em outro. Um exemplo fornecido na *Política*, em 1305a é o de um animal cujo pé atingisse o tamanho de “quatro côvados” (aproximadamente um metro e setenta e cinco centímetros) e tivesse a altura de “dois palmos” (cerca de quarenta e cinco centímetros). Tal animal poderia andar,

---

<sup>64</sup> Embora Marsílio cite Aristóteles, e portanto pensemos no modelo de governo da *pólis* grega, sabemos que o modelo que serviu aos intentos de Marsílio era o das cidades-estado italianas. Sobre esse tema, ver Rubinstein 1965, pp.44-75. Previtte-Orton 1923, pp. XIV-XIX.

seria funcional? O mesmo pode ser transportado para o Estado: a ausência de uma classe (ou antes, parte da cidade, que é termo utilizado por Marsílio) ou o seu crescimento exagerado pode comprometer o funcionamento de todo o organismo social. Vemos aqui não só o uso de Aristóteles como autoridade, mas também como base para um procedimento argumentativo dentro d' *O Defensor da Paz*, já que a análise que Marsílio faz da organização da cidade como a organização de um animal procede, como nosso autor mesmo afirma em DP I, II, 3, da *Política* de Aristóteles.

Em seguida, ao analisar a tranqüilidade, Marsílio a compara a um organismo saudável, em que cada parte cumpre o papel que lhe é devido. Quando em um organismo todos os órgãos trabalham proporcionalmente para o bem do conjunto, o corpo, esse animal está saudável. Da mesma forma, quando as partes constitutivas da cidade trabalham para o bem do conjunto, cada uma cumprindo a função que lhe é peculiar, a cidade estará, como o animal, saudável. O oposto, a intranqüilidade na cidade, se dá quando o equilíbrio entre as partes que a constituem é, de algum modo, quebrado. Da mesma forma, quando um órgão qualquer do animal não funciona de acordo com a sua função, sobrecarregando os demais, esse animal encontra-se doente.

Falamos em partes constitutivas da cidade, mas não explicamos quais seriam essas partes. Em DP I,V, 1, Marsílio enumera seis partes constitutivas da cidade, seguindo o disposto na *Política* de Aristóteles<sup>65</sup>: “a agricultura, o artesanato, o exército, a financeira, o sacerdócio e a judicial”. Uma cidade em que faltasse uma dessas partes, ou mesmo se uma parte aqumbarcasse a tarefa que era destinada a outra, estaria com o equilíbrio rompido, o que caracterizaria, como no animal, a doença.

Marsílio também faz uso de uma analogia orgânica semelhante a essa da boa disposição das partes que formam o organismo<sup>66</sup>, ao comentar a decadência do clero e a doutrina da *plenitudo potestatis* arrogada pelo Papado. Para ele a Igreja se corrompeu de tal forma, com o papa tomando para si o comando incondicional de toda a esfera eclesiástica (comentaremos isso mais tarde), que o que ele denomina “Corpo Místico de Cristo” está

---

<sup>65</sup> *Pol.*, VII, cap. VII, 1328 b: “Em primeiro lugar a cidade deve ter um suprimento de alimentos; depois, artífices capazes, pois para viver necessitamos de instrumentos; em terceiro lugar, armas,(...); deverá haver também certa disponibilidade de dinheiro, de forma a assegurar recursos bastantes para as necessidades internas e para as emergências da guerra; em quinto lugar, mas como se fosse o primeiro, os serviços religiosos – as chamadas funções sacerdotais; em sexto lugar na enumeração, mas o mais necessário de todos, os meios para decidir as questões que envolvam interesses e direitos recíprocos dos cidadãos (...).”



enfermo e acabou por transformar-se num monstro, pois não há correta disposição de seus membros. Marsílio insiste que também é preciso respeitar a correta disposição do corpo no “regime eclesiástico”, o que, ele afirma, não está acontecendo. Observamos mais essa analogia, a qual, segundo P. Di Vona, trata-se de uma analogia de proporcionalidade, em DP II, XXIV, 12:

“Discorrendo agora sobre a forma desse Corpo [a Igreja], a qual deve consistir na organização de seus membros e na correta disposição que cada um deles ocupa em relação aos demais, se o examinarmos atentamente, veremos que se parece com um monstro disforme.

De fato, ninguém duvida de que num vivente, se cada um dos membros estiver imediatamente ligado à cabeça, trata-se de algo monstruoso, além de ser uma coisa inútil para a efetivação adequada de suas funções. Se o dedo ou a mão estiverem ligados diretamente à cabeça. Ao invés de estarem no lugar correto, não terão igualmente força e movimento, e não poderão realizar suas atividades específicas. (...)”

Voltando a questão da analogia entre a correta disposição das partes da cidade e a proporção entre as órgãos que formam o animal, temos uma noção de saúde em que cada órgão contribui equitativamente para o bem-estar do conjunto (o organismo) e também uma noção de doença, de falta de saúde (a noção de desequilíbrio se refere ao fato de algum órgão não agir em função do todo), transportada do animal para a situação política da Itália na época de Marsílio. A saúde é análoga à tranquilidade, e o seu oposto, a doença, corresponderia à intranquilidade, como está bastante claro na passagem citada d’ *O Defensor da Paz*. Mas, além dessa noção de saúde/paz e doença/intranquilidade, o modelo que Marsílio apresenta ao longo de sua principal obra corresponde a um diagnóstico sobre a situação política, que aqui poderíamos convencionar chamar de doente, em que se encontrava a Itália entre o final do século XIII e início do século XIV, como já descrevemos brevemente na parte anterior. Primeiramente, ele define o que é doença e o que é saúde para, depois, identificar o modo de curar o mal que aflige a cidade. E aqui concordamos com Nederman, para quem “a metáfora orgânica é introduzida por Marsílio como um modelo de diagnóstico, a via de delineamento da boa saúde do corpo político e

---

<sup>66</sup> Essa passagem se encontra em DP I, II, 3 e já a citamos na página 28.

de remediar as causas da doença política que infecta o organismo” (Nederman, 1995, p. 133).

A próxima analogia a ser analisada compara a função do governante na cidade à função do coração no organismo de um animal, reforçando a noção de composição orgânica da *civitas*, com funções subordinadas como os membros de um animal (Pincin 1967, p. 132). Essa analogia eleva a um outro estágio a analogia orgânica. Na primeira citação descreve-se principalmente a noção de saúde-tranqüilidade, doença-intranqüilidade e de órgãos ou partes trabalhando em conjunto para o bem da cidade ou para a saúde do animal, o que Nederman chama de uso dos princípios naturalistas num nível “macrocósmico”, que seria a comparação geral do corpo político sadio com o doente (Nederman 1995, p. 133). Agora, Marsílio estende esse princípio naturalista a um nível “microcósmico”, ou seja, aos elementos internos da cidade<sup>67</sup>, comparados aos órgãos constitutivos do animal numa relação que aqui se convencionará chamar de relação hierárquica de mando e obediência.

Na analogia anterior (a qual já citamos) não se menciona qual das partes da cidade seria a mais importante e deveria comandar as demais. Apenas se nota que se elas estiverem em equilíbrio, cada uma exercendo devidamente a sua função, a cidade estará em paz e, portanto, permitirá aos seus habitantes alcançar a vida suficiente. Por outro lado, a analogia presente em DP I, XV, 5-6, entre o governante da comunidade política e o coração no organismo vivo (que também já expusemos), deixa evidente a necessidade de unidade de comando, estabelecendo uma relação hierárquica entre as partes da cidade. Uma relação hierárquica semelhante à existente entre os órgãos constitutivos do organismo. Nesse sentido, o coração no animal corresponde a parte responsável pelo governo na cidade.

Nederman afirma que Marsílio toma por base Aristóteles, mais especificamente a obra *De Partibus Animalium*. Aliás, Marsílio cita literalmente, na parte em que essa analogia aparece (DP I, XV) o capítulo XVI desse tratado aristotélico, além de uma outra obra de Galeno, *Sobre a Origem dos Animais (De Zogonia - De Foetuum Formatione)*. Ainda segundo Nederman, o interesse de Marsílio nessa obra de Aristóteles (nesse ponto em questão) deve-se ao fato de nela aparecer um órgão principal, ou antes, inicial, ao redor do qual os demais órgãos se organizam, formando o corpo. Esse órgão mais importante entre

---

<sup>67</sup> Esses termos “microcósmico” e “macrocósmico” são utilizados por Nederman e ele também acrescenta que é nesta esfera microcósmica que Marsílio desenvolve sua teoria “derivada da biologia aristotélica em vez da Filosofia Política ou da Teologia Cristã”. Ver Nederman 1995, p.133.

todos que formam o organismo é o coração. Marsílio descreve a importância do funcionamento do coração no animal (pela visão que se tinha desse órgão na época, inclusive como sede da sabedoria), comparando-o à do a do governante na cidade.

Essa analogia deixa evidente a necessidade de comando, seja no animal ou na cidade. Por exemplo, a cidade é constituída por seis partes, que devem trabalhar harmoniosamente, cada uma exercendo uma função determinada, de acordo com a sua natureza. Caso uma parte seja desviada de sua função para exercer outra, diversa de sua vocação natural, isso com certeza trará transtornos à vida da comunidade política. Digamos que o exército seja desviado da função que lhe é peculiar para uma outra, diversa da sua vocação natural, como a manufatura de produtos (o artesanato). Provavelmente esse desvio de função de uma parte da cidade acarretará sérios problemas, pois causará desequilíbrio entre as partes, com uma delas açambarcando a tarefa que, por natureza, é devida a outra. Isso gera uma produção deficiente de produtos e uma cidade desprotegida. Seria preferível a inexistência dessas partes, pois a questão da falta de um exército poderia ser resolvida com a contratação de tropas mercenárias, a manufatura de produtos, com a importação. É claro que essa não é uma situação ideal, mas essas partes podem ser substituídas, ainda que com algum prejuízo. É isso que Marsílio afirma em DP I, XV:

“se por qualquer motivo não fosse possível obter a suficiência originária das atividades dos outros grupos sociais ou ofícios da cidade, isto poderia ser conseguido de outro lugar, por meio da navegação e de outras maneiras de comércio, se bem que de modo insatisfatório”.

Mas, para Marsílio, existe uma parte da cidade que é insubstituível e sem a qual a comunidade política não pode subsistir: o governo. O governo será análogo ao coração, pois, sem ele, o animal também não sobrevive. Assim como o coração do animal coordena os órgãos, imprimindo em cada um deles a sua devida atribuição, o mesmo ocorre com a cidade: cabe ao governante coordenar, manter as partes da cidade funcionando de acordo com as suas atribuições. É preciso de algo na cidade capaz de manter a ordem interna, regulando a cidade como o coração faz com o corpo. O governo é insubstituível para o corpo político assim como o coração é insubstituível para o organismo do animal. Todas as

partes da cidade podem ser substituídas, ainda que de modo insatisfatório, mas o governo não.

Ora, qual o principal motivo, além dos que já citamos, de tal importância outorgada por Marsílio à *pars principans*, a ponto de compará-la ao coração do animal, de julgá-la insubstituível?

Em DP I, V, Marsílio afirma que é preciso “regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade” (DP I, V, 7), atos estes que Marsílio denomina de ações transeuntes. Para tanto, faz-se necessário criar um grupo na cidade “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” (DP I, V, 7). Ao governo cabe regular a vida na cidade evitando o excesso dos atos humanos que prejudiquem a outros, evitando, ou antes, julgando, as disputas decorrentes dos atos humanos transeuntes e aplicando a pena cabível.

Essa visão da importância do governo como regulador das ações transeuntes seria, segundo Gewirth, consequência imediata da base biológica da política de Marsílio. Temos aqui, então, um elo entre a visão orgânica da política marsiliana e o controle da ação humana. É o governante o supremo juiz imbuído com poder coercivo e autoridade, os quais lhe foram conferidos pelo conjunto dos cidadãos<sup>68</sup>, para aplicar a lei e assim controlar a ação dos homens dentro da comunidade política, reduzindo essa ação à devida proporção, e mantendo o equilíbrio dentro da cidade. Da mesma forma, também cabe ao governante coordenar as funções de cada grupo social e, assim como o coração age no corpo animal, age o governo no corpo político.

Marsílio ainda fará mais uma comparação entre o governante e o coração em DP I, XVIII. Nesse capítulo, nosso autor discorre sobre o julgamento e a punição de um governante que transgrida as leis. Usando mais uma vez a analogia orgânica, Marsílio afirma que são os atos do governante a medida reguladora de toda ação civil, como bem podemos observar:

---

<sup>68</sup> Vemos aqui que, para nosso autor, o poder temporal tem, portanto, origem humana e a analogia que estamos comentando (citada na página 30), também apresenta isso.

“(…) reiteramos efetivamente que o príncipe, agindo conforme a lei e graças à autoridade que lhe foi confiada pelo legislador humano, é a regra e a medida de todo o ato civil, da mesma maneira que o coração é o principal órgão do corpo (...). Ora, se o príncipe não agir em desacordo com o que determina a lei e a sua autoridade, e desejar sempre atuar em consonância com a mesma, jamais estará fazendo algo indevido que o torne suscetível de vir a ser julgado e castigado por qualquer pessoa. É por esse motivo que ele e seus atos se constituem na medida reguladora de toda ação civil, pouco importa quem a realize, pois o governante nunca deveria ser castigado por terceiros, do mesmo modo que um coração normal não recebe nenhuma forma que o impulsione a agir contrariamente àquilo que provém de sua força e calor naturais de modo a poder executar sempre e espontaneamente sua atividade regular, jamais oposta. Daí o coração regular e mensurar, por meio de sua influência ou atividade, as outras partes do organismo e nunca ser controlado pelas mesmas ou delas receber alguma determinação”.

Mesmo essa citação afirmar que o governante não deve ser punido por outrem, Marsílio também observa nesse mesmo capítulo, que o príncipe é um ser humano dotado de inteligência e vontade, “e como tal, poderá receber (...) uma opinião falsa ou sentir um desejo mau”, logo, poderá transgredir a lei, e dependendo do grau da falta ou de sua regularidade, deverá ser punido, mas julga-se o homem que transgrediu a lei, não o cargo exercido por este homem.

Então, para que a cidade alcance a vida suficiente para seus cidadãos, é preciso que nela haja uma só parte a comandá-la, assim como no animal a coordenação do organismo cabe a um só órgão ao qual todos os demais estão subordinados. Marsílio não admite a intromissão do poder espiritual no governo da cidade. A *pars sacerdotalis* é uma parte da comunidade política e, como tal, além de estar subordinada ao governo temporal, deve restringir-se ao cumprimento de suas devidas atribuições e nunca extrapolá-la. Uma outra analogia orgânica, em DP I, XVII, 8, corrobora essa visão de indivisibilidade do poder político. Ela nos permite ver a necessidade de unificação dos comandos políticos. Agora, é o movimento do organismo vivo que nos permite refletir sobre a necessidade de um único princípio ser responsável pela coordenação do organismo, possibilitando a sua ação<sup>69</sup>:

---

<sup>69</sup> É nosso intuito discorrer no próximo capítulo acerca da concepção de Marsílio sobre a ação humana conforme descritas em DP I, V e DP II, VIII. Nesses capítulos, Marsílio concebe a ação humana em função de

“Ora, no organismo vivo composto há um primeiro princípio que o dirige e move, a partir duma atividade que, de acordo com o lugar, é una, segundo está escrito no livro intitulado *Sobre o Movimento dos Animais*.

Entretanto se houvesse muitos princípios e dessem ordens contrárias ou diferentes ao mesmo tempo, aquele organismo vivo teria que necessariamente ou se dirigir para lugares distintos ou permanecer completamente imóvel e, nesta última circunstância, não conseguiria obter tudo que lhe é oportuno e indispensável como tal.

A mesmíssima coisa deve acontecer numa cidade bem organizada, a qual há de ser idêntica a um organismo vivo perfeitamente constituído de acordo com a natureza (...). Daí, considerando-se que nos organismos vivos a multiplicidade de princípios é não somente inútil mas também nociva, igualmente temos de admitir paralelamente, a pluralidade governamental também o é à cidade.”

Para Marsílio, a pluralidade governamental sem uma hierarquia a ser obedecida é extremamente nociva, a ponto de tornar impossível a sua atuação dentro da cidade como princípio ordenador e detentor de poder de julgar os cidadãos e aplicar as leis. Isso seria decorrente da impossibilidade de o cidadão saber a quem deveria obedecer, assim como o animal que, tendo mais de um princípio a dirigi-lo, permaneceria imóvel. Uma pessoa não saberia a quem obedecer, pois não se pode seguir a dois senhores simultaneamente (aqui lembramos Mateus VI, 24). A consequência imediata dessa pluralidade de governantes é a obstrução das normas justiça e a impossibilidade da correta ordenação das partes que compõem a cidade, pois, neste último caso, segundo Marsílio, “cada pessoa por auto-iniciativa escolherá a ocupação, uma ou muitas, que deseje exercer, caso não haja quem regule e ou distinga tais ofícios e ocupações” (DP I, XVII, 7). Essa situação traria à cidade males, segundo nosso autor, difíceis, senão impossíveis, de se enumerar.

Não que Marsílio não admita a existência de esferas de poder inferiores, mas sim que haja subordinação dessas esferas a um governo superior<sup>70</sup>. É preciso que exista um grupo ao qual os demais estejam subordinados, assim como no organismo vivo, para que funcione

---

alteração quantitativa e qualitativa, como também qualquer mudança de lugar. Conseqüentemente, não só os movimentos externos e internos do corpo, mas também um pensamento e um desejo são, em sua opinião, atos humanos (Ver Cesar, 2004, p. 4).

<sup>70</sup> Falaremos mais acerca desse assunto no próximo capítulo, quando discorreremos sobre os textos de Aristóteles que influenciaram a visão da cidade como um organismo vivo.

adequadamente, há apenas um órgão que o organiza, mantendo cada um dos demais órgãos em suas devidas atribuições.

Como observamos no decorrer deste capítulo, Marsílio faz fortes referências à necessidade de equilíbrio entre os diversos grupos sociais da comunidade política e a um princípio único a gerir essa mesma comunidade. Sabemos que o que está gerando essa instabilidade entre as partes que formam a cidade e a divisão do poder secular é a intromissão da Papado em assuntos políticos, assuntos esses que, Marsílio deixa claro em várias partes d' *O Defensor da Paz*, não dizem respeito à Igreja. No próximo capítulo exporemos a concepção de Marsílio da ação humana e como é possível controlá-la. Também exporemos a atuação do Papado como a principal causa de discórdia dentro da comunidade política e como controlar esse “mal” que contaminou a Itália, e pode se alastrar por todo o mundo.

### Capítulo 3:

#### **A teoria da ação humana esboçada em *O Defensor da Paz* e a lei como forma de controle dessa ação.**

A questão fundamental que aqui pretendemos tratar é como a visão orgânica do Estado se baseia numa possível teoria da ação humana. É preciso ver como, com base nessa visão de Estado, Marsílio identifica a “causa singular de discórdia” e a forma possível de controlar sua ação na Itália. Nesse ponto, é importante discutir a influência da ação política do papado como fator de desequilíbrio (desproporção) entre as partes que constituem a cidade e também explicá-la na cidade a partir de uma teoria da ação esboçada em *O Defensor da Paz*, mais especificamente no capítulo V do Primeiro Discurso e no capítulo VIII do Segundo Discurso, teoria esta de influência aristotélica.

Sabemos que Marsílio concebe o papado como a “causa singular de discórdia” e que essa causa decorre da ação política da Igreja na Itália, ao menos na época em que é tratado o problema no *O Defensor da Paz*. Então, quais implicações trariam essa visão orgânica de Estado e uma teoria da ação humana dentro da principal obra de Marsílio de Pádua?

Notemos, em primeiro lugar, que há, possivelmente, uma relação entre a teoria da ação proposta por Marsílio e a de Aristóteles, mais especificamente a teoria da ação presente não só na *Ética a Nicômaco* e na *Política* (obras de referência para o pensamento político da época e modelo de sociedade), mas também em textos da filosofia natural aristotélica, em especial, no *De Motu Animalium* e *De Anima*.

Em segundo lugar, talvez seja possível estabelecer uma relação entre a ação do papado dentro da cidade com a questão da incontinência e da intemperança na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

Passemos, então, a tratar a presença da obra de Aristóteles em Marsílio, a ação em termos psicológicos e morais sob a perspectiva do filósofo grego e, finalmente, para encerrarmos este item, a concepção de ação que nosso autor esboça - concepção centrada essencialmente em dois capítulos de *O Defensor da Paz* (DP I, V,4 e DP II, VIII, 2-3).



Posteriormente, examinaremos a ação política do Papado e se há possibilidade de moderá-la.

### 3.1. A presença da obra de Aristóteles em Marsílio de Pádua.

A obra de Marsílio de Pádua deve muito a Aristóteles. É de Aristóteles que Marsílio deriva uma concepção orgânica de *civitas*, na qual as funções das partes da cidade são subordinadas à vida do todo, como os membros de um animal. Marsílio estudou de Aristóteles, sobretudo de Aristóteles estudioso da natureza, uma atitude científica e um método que lhe permitiu criticar o mesmo Aristóteles<sup>71</sup>. Além disso, a obra do Estagirita serviu aos intentos de Marsílio para que ele “atacasse a Igreja com o vocabulário de uma autoridade” (Condren, 1977, p. 213).

De fato, vejamos, conforme nos apresenta C. W. Previté-Orton, as obras do filósofo grego<sup>72</sup> que Marsílio utiliza. A *Política*, por exemplo, é citada oitenta e uma vezes na *Dictio* I e duas vezes na *Dictio* II. Também utiliza a *Ética a Nicômaco* (citada catorze vezes na *Dictio* I e cinco na *Dictio* II), a *Retórica*, a *Física*, a *Metafísica*, *Dos Argumentos Sofísticos*, os *Analíticos Posteriores*, *De Generatione et Corruptione*, *Econômico*, *De Anima* (DP I, V, 2 e I, XV, 7), *De Partibus Animalium*, *De Motu Animalium* (DP I, XVII, 8), *De Caelo et Mundo* (estas três últimas obras citadas uma vez, apenas na *Dictio* I) e, finalmente, *Os Problemas*, obra citada uma vez na *Dictio* II, mais especificamente em DP II, XXIV, 10, (Previté-Orton 1927, p. 417).

Embora a *Política*, seguida pela *Ética a Nicômaco*, seja a obra mais citadas por Marsílio, é possível que os tratados de filosofia natural de Aristóteles tenham sido tão importantes quanto suas obras ético-políticas na elaboração d’ *O Defensor da Paz*. Corroborando essa hipótese, Nederman apresenta sua posição acerca do aproveitamento dos textos sociais de Aristóteles por alguns autores do final da Idade Média (no período entre 1250 e 1500). Lembremos que “o estilo típico de argumentação política na Idade Média” fundava-se no argumento de autoridade “em lugar da demonstração racional”

---

<sup>71</sup> Cf. C. Pincin, *Marsilio*, p. 129.

<sup>72</sup> No *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, ed de C. W. Previté-Orton, é apresentada a exata localização, nessa obra de Marsílio de Pádua, das citações dos textos de Aristóteles. Ver Previtte-Orton 1923, p. 508.

(Neederman 1987, p. 31). Ainda segundo Neederman, os pensadores desse período, em sua maioria, “raramente assentavam seus pontos de vista se não pudessem citar as Escrituras, os Padres da Igreja ou aos filósofos pagãos” (ibid., p. 31). As obras de Aristóteles, em especial *Política* e “menos extensamente, a *Ética*, proveram o modelo de sociedade humana após 1250” para esses escritores (ibid., p. 31). Portanto, Aristóteles seria, após as Sagradas Escrituras, a principal fonte de autoridade para aquela época. Dessa forma, era necessário fazer corresponder os escritos políticos à principal autoridade pagã do período a que aqui nos reportamos.

Nederaman sustenta que conceitos apresentados tanto na *Política* como na *Ética* (com as palavras do autor, nas seções políticas da *Ética*) não eram suficientes, ou melhor, não se enquadravam nas condições políticas da fragmentada sociedade da Europa feudal. Neederman analisa o uso de textos aristotélicos não concernentes exclusivamente à área política por autores como Pierre d’Auvergne, Pierre Dubois, Marsílio de Pádua e John Fortescue. A *Política* era o tratado mais popular de Aristóteles e a obra de referência no pensamento político do final da Idade Média, mas não fornecia parâmetros para algumas discussões políticas do período, já que havia diferenças entre o sistema político da *polis* grega e uma sociedade em que começavam a surgir governos centralizados, mas que ainda apresentava resquícios de feudalismo. Por exemplo, em Pierre d’Auvergne e Dubois, quando esses autores discutem problemas concernentes à taxa real, Neederman coloca que “apesar da popularidade da *Política*”, esse tratado não podia prover muita “assistência no problema da taxa”, pois o “mecanismo financeiro da histórica *polis* grega não era muito desenvolvido, e a *Política* é virtualmente privada de referências na matéria de receita pública”. Nesse caso, a solução encontrada por esses autores era derivar “do relato aristotélico de causalidade” presente na *Física* e na *Metafísica*, o respaldo para suas obras. Já Fortescue, de acordo com Neederman, em algumas partes do *De laudibus legum anglie*, onde a *Política* não fornecia elementos, apela “para o estilo antitético descrito na *Retórica*, como uma fonte de autoridade para a comparativa análise política” (Cf. Neederman, 1987, pp. 31-44).

Vimos que a *Política*, mesmo apresentando o modelo de sociedade para a época, não fornecia todos os elementos necessários para alicerçar os escritos de autores como Marsílio

de Pádua. Então, como corresponder a referência da época, Aristóteles, com a situação real da Europa?

Caso não fosse possível fazer a correspondência com suas obras sociais, a *Política* e a *Ética*, sempre restaria a alternativa do uso de outras de suas obras e, assim, ainda utilizar uma autoridade consagrada. Falemos um pouco mais a respeito disso.

Nederman indica qual o meio para superar essas dificuldades: o emprego de outros textos do *corpus aristotelicum*, que tratavam de “metafísica, natureza e linguagem em vez de filosofia política”. (Nederman, 1987, p. 32). Dessa forma, teríamos o uso da autoridade de referência para a política daquela época, Aristóteles, sem, contudo, usar o texto da *Ética a Nicômaco* ou da *Política*, que não correspondiam totalmente à real situação vivida por esses autores.

É possível observar esse procedimento principalmente no Primeiro Discurso, capítulo XVII<sup>73</sup> d’ *O Defensor da Paz*. Aqui, a principal referência não é a *Política*, mas sim outro texto de Aristóteles, *De Motu Animalium* (embora Marsílio também cite, nesse capítulo, a *Física* e a *Metafísica*). E, como Nederman bem nos lembra, Marsílio era médico e como tal estava “familiarizado com a filosofia natural de Aristóteles”. Nesse capítulo d’ *O Defensor da Paz*, funda a necessidade de unidade de governo, a “introdução de uma ordem unitária entre formas inferiores e superiores de jurisdição”, não nos tratados sociais de Aristóteles, mas em suas obras biológicas. Marsílio, mais uma vez, emprega a analogia orgânica e a ação do animal, melhor dizendo, o movimento animal, para justificar a necessidade de um governo centralizado, porém admitindo unidades inferiores de autoridade<sup>74</sup>.

Isso não quer dizer, em absoluto, que a *Política* e a *Ética a Nicômaco* não tenham sido importantes na elaboração d’ *O Defensor da Paz*. Foram, e muito, sendo “por excelência as fontes da Primeira Parte” (Souza 1995, p. 25). No entanto, onde elas não conseguiam fornecer os parâmetros de comparação com contexto social em que Marsílio estava inserido, entrariam em cena outros textos de Aristóteles, especialmente, no nosso caso, os concernentes à sua filosofia natural.

Analisemos, em linhas gerais e seguindo o raciocínio de Nederman no artigo já citado, o que se discute nesse capítulo XVII, Primeiro Discurso, e o motivo pelo qual

---

<sup>73</sup> O tema central tratado nesse capítulo é a necessidade de um único princípio a comandar a cidade, assunto sobre o qual já discorreremos brevemente no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>74</sup> Cf. Nederman 1987, p. 32 e 36.

Marsílio faz uso do *De Motu Animalium* no lugar da *Política*<sup>75</sup>. Essa breve análise nos auxiliará a justificar nossa hipótese de que, por trás da teoria política de Marsílio e de uma visão biológica do Estado por ele apresentada, haveria uma teoria de ação humana baseada em Aristóteles, teoria esta que não estaria centrada apenas em textos exclusivamente, ou antes, diretamente, relacionados à política.

Marsílio, em DP I, XVII, prega a necessidade de unidade de governo. Isso já foi dito, mas devemos lembrar que ele vivia numa sociedade em que ainda persistia uma série de unidades descentralizadas e inferiores de governo, muito embora, no final da Idade Média, já emergissem alguns “Estados ‘nacionais’”. Era intolerável para escritores dessa época, como Marsílio, a “continuação de um sistema feudal de poderes inteiramente descentralizados”, mas, ainda assim, não era possível “erradicar todas essas jurisdições inferiores”.<sup>76</sup>.

Em *De Motu Animalium* é possível inferir como um corpo composto por partes distintas é capaz de se mover, exigindo um princípio único, que coordene essas partes em vistas de um determinado fim. Também nesse mesmo texto, Aristóteles afirma que um animal, assim como uma cidade, embora necessite de um órgão central a lhe comandar, admite a existência de órgãos realizando suas tarefas de forma independente. Vejamos como isso é posto por Aristóteles.

No capítulo X do *De Motu Animalium*, Aristóteles faz a comparação entre um organismo vivo, melhor dizendo, um animal, e uma comunidade bem organizada com um governo competente. Ele sustenta que, assim como uma cidade organizada, onde cada parte cumpre adequadamente sua função, não sendo necessário um administrador específico para cada uma dessas partes, também ao animal basta uma boa organização central para que cada órgão exerça a atividade que lhe é peculiar. Nos termos da obra aqui em discussão:

“(…) falta representar a constituição do animal sobre o modelo de uma cidade bem policiada (bem governada). Na cidade, com efeito, uma vez que os regulamentos são

---

<sup>75</sup> Nederman afirma que é da “cinesiologia de Aristóteles, em vez de sua filosofia política como modelo, que Marsílio providenciará uma fórmula teórica para acomodar a continuada divisão da sociedade feudal com a emergência de mais centralizadas expressões de unidade política” (Nederman 1987, p. 37).

<sup>76</sup> Cf. Nederman, 1987, pp.35-6.

colocados em seu lugar, não há mais a necessidade de um monarca separado para presidir sobre cada tarefa diferente (para intervir em cada eventualidade), mas todo cidadão executa, por sua parte, a sua tarefa em conformidade com o regulamento, e a tal ato seguem outros atos segundo o costume. Nos animais o processo é o mesmo por natureza, de fato, cada um dos órgãos que constituem o animal naturalmente exercem, cada um, a função que lhe é própria, não havendo a necessidade de uma alma em cada um (desses órgãos), mas de fato, que a alma existe dentro de um princípio do corpo, as outras partes vivem graças a sua união natural com ela e exercem, por natureza, as funções que lhes são próprias” (MA, X, 703 a-b).

Com relação a Marsílio, ele não só prega a necessidade de um governo único, como também admite que esferas inferiores de jurisdição continuem a existir, desde que estejam subordinadas a um governo supremo<sup>77</sup>. Para isso, ele não usa a *Política*, mas sim explica, por meio de uma teoria sobre o movimento do animal, a possibilidade da existência dessas esferas inferiores de jurisdição comandadas por um único governante. O que Marsílio não admite é “uma pluralidade de governantes não subordinados entre si” (DP I, XVII). Por isso, faz uso mais uma vez da analogia orgânica, analogia esta que, nesse caso, é retirada da filosofia natural de Aristóteles, não da *Política*. A cidade pode ser comparada a animal e, em linhas gerais, um animal não pode ter mais de um princípio a gerir-lo, embora tenha órgãos distintos. Por exemplo, se um órgão manda o animal se mover para um lado e outro exige que se mova para outro lado, esse animal não saberá para onde ir, permanecendo imóvel (situação que já observamos no capítulo anterior). Nos reportando à situação política vivida na Itália à época de Marsílio, o papa João XXII autorizava a desobediência ao imperador (Ludovico da Baviera) e Marsílio dedica várias passagens d’ *O Defensor da Paz* a essa questão, em especial, o aludido capítulo XVII do Primeiro Discurso (embora nesse capítulo, ele não faça alusão direta ao problema da jurisdição temporal do clero, mas prepara o terreno para fazê-lo mais tarde). O imperador ordena uma coisa, o papa diz outra. O que o súdito deveria fazer, obedecer ao imperador ou ao papa? O problema está em termos, dentro da cidade, dois órgãos tentando comandá-la. Uma pluralidade de

---

<sup>77</sup> Podemos ver essa necessidade por várias partes d’ *O Defensor da Paz*, em especial em DP I, XVII, 1: “Afirmamos que numa só cidade ou num único reino deve haver apenas um principado. Se houver muitos em número ou espécie, tal como isto parece convir às grandes cidades, e em particular a um reino, entendido de

governantes (ou juízes) dificulta a aplicação da justiça e então, “como as injustiças praticadas pelos homens ficariam impunes, tal fato geraria a luta, a divisão e finalmente a destruição da cidade ou do reino” (DP I, XVII,3).

Esse exemplo, portanto, confirma a nossa hipótese, tomada de Neederman, de que não só a *Política*, embora essa seja a grande referência de Marsílio e de diversos autores contemporâneos a ele, foi importante para alicerçar a teoria política expressada no *O Defensor da Paz*. Também as obras de filosofia natural de Aristóteles, tiveram sua importância como autoridade, nas situações em que os tratados sociais do Estagirita não correspondiam à realidade da época<sup>78</sup>.

### 3.2: A teoria de ação humana em *O Defensor da Paz*

Até o momento enfatizamos a necessidade de consultar outras obras de Aristóteles, além da *Política* e da *Ética a Nicômaco* para melhor entendermos o uso da analogia orgânica e da filosofia de Aristóteles por Marsílio de Pádua em *O Defensor da Paz*. Passemos, agora, a discorrer sobre a teoria de ação humana esboçada por nosso autor principalmente em dois capítulos de sua mais famosa obra, o capítulo V do Primeiro Discurso e o capítulo VIII do Segundo Discurso d’ *O Defensor da Paz*, recorrendo a Aristóteles.

Inicialmente discorreremos sobre a ação em algumas obras de Aristóteles (*De Anima*, *Motu Animalium* e *Ética a Nicômaco*) e, visto ser esse um assunto muito longo, o faremos de forma concisa, abordando apenas alguns aspectos dessa já referida teoria. Acreditamos ser necessária essa explanação, ainda que breve, pois é um aspecto que está diretamente relacionado com o assunto que estamos discutindo, embora seja pouco explorado pelos comentadores aqui utilizados da obra de Marsílio de Pádua. Não que eles não se refiram ao uso de Aristóteles por Marsílio, o fazem e muito, mas não acerca da importância de uma teoria de ação aristotélica para o nosso autor. Embora existam diversos comentários que

---

acordo com a primeira acepção dessa palavra, aí deve haver então um supremo governante, a quem os demais estejam subordinados e por quem sejam dirigidos”.

<sup>78</sup> Ver mais acerca do afastamento metodológico entre Marsílio e a filosofia moral de Aristóteles em Bertelloni 1995, pp. 26-35.

exploram temas como a lei, a soberania popular, aspectos históricos relacionados ao contexto político d' *O Defensor da Paz*, e mesmo sobre a influência de Aristóteles sobre nosso autor, pouco tem sido comentado sobre uma teoria de ação aristotélica utilizada por Marsílio. Alguns, como Jeannine Quillet e J. P. Canning, afirmam ser Marsílio um “exemplo de aristotelismo medieval” ou “a mais radical expressão do aristotelismo medieval”<sup>79</sup>; outros, como Cary J. Nederman defendem, que o pensamento de Marsílio era inovador, não uma mera repetição das idéias de Aristóteles; outros ainda, que ele não se utilizava o filósofo grego para fundamentar sua obra, mas do vocabulário de uma autoridade para, assim, corroborar suas teses. No entanto, pouco tem sido explorado dos aspectos psicológicos envolvidos na ação humana e esta como a fonte de discórdia na Itália a que Marsílio se reporta.

Acreditamos que a teoria de ação que Marsílio esboça em *O Defensor da Paz* é baseada em Aristóteles. Segundo o filósofo grego, e Marsílio concorda com essa posição, as ações voluntárias dos animais se pautam pela fuga do doloroso e pela perseguição do alvo de seu desejo. No entanto, o homem pode agir de forma diferente dos outros animais: ele pode muito bem abster-se voluntariamente da busca do que lhe é prazeroso, caso assim o queira. E caso não queira, pode ser educado a agir bem. Uma das formas de habituar uma pessoa a agir bem seria a imposição de normas que regulem sua conduta social. Essas regras devem impor aos seus transgressores uma punição superior ao prazer gerado pela consecução do objeto desejado, já que há pessoas que agem guiadas pelo apetite, como os outros animais. Também cabe dizer que Marsílio concebe que a ação voluntária humana, a que afeta a comunidade, ocorre devido às faculdades cognitiva e apetitiva. Ora, se nos voltarmos a Aristóteles, veremos que ele também concebe, em parte, a ação dessa forma. Tem-se algo que desperta o desejo no animal; esse animal calcula os meios necessários para a obtenção daquilo que deseja e move-se em direção a ele, mas como dissemos, pode abster-se de agir voluntariamente, ou pode ser impingido à inação. Outro problema é o excesso de um apetite envolvido na ação, de um apetite errado. Aristóteles afirma que o excesso na percepção de um objeto pode destruir o animal, pois não pode existir uma desproporção muito grande entre o objeto e o órgão responsável pela sua percepção. Marsílio diz que a cidade, como um animal, é formada por partes e a desproporção entre essas partes pode destruir a cidade, ou

---

<sup>79</sup> Cf. Nederman 1995, pp. 29 e 48, n. 2.

melhor, pode impedir os seus cidadãos de obter uma vida suficiente. Vamos, agora, falar um pouco da ação nas obras de Aristóteles *De Anima*, *Motu Animalium* e *Ética a Nicômaco* para depois nos reportarmos à ação em *O Defensor da Paz*.

### **3.2.1: Um breve esquema para ação nas obras Aristóteles *De Anima*, *Motu Animalium* e *Ética a Nicômaco*.**

Um esquema simples para a ação animal é que todo movimento dos “corpos sensíveis é intencional e, portanto, tem um objeto de desejo ou fuga. O objeto da ação animal é fixado pelo intelecto, imaginação e desejo, em resumo, pelas funções que pertencem à alma”, (Nederman 1987, p. 36)<sup>80</sup>. Explicitemos um pouco mais essa afirmação de Nederman acerca da teoria do movimento animal de Aristóteles.

Em primeiro lugar, caberia, antes de se propor um esquema para a ação em algumas obras de Aristóteles, as quais já citamos, pensar sobre que causa ela repousa. Poder-se-ia afirmar que a ação (ou movimento) teria como base a percepção. Sem esta, não existiria o movimento. Mas, qual o motivo de se colocar a sensação como princípio do movimento animal?

Ora, a ação se dá sempre com vistas a fim, seja este um bem verdadeiro ou aparente. O problema, neste momento, estaria em saber como, para o homem, esse fim é colocado.

Em *De Anima* II, 3, 414 a29, observa-se que, dentre as potências da alma presentes nos seres animados, apenas nos animais subsiste a faculdade perceptiva e dela decorrem outras capacidades, como a desiderativa (o desejo) e esta última estaria associada ao prazer e a dor. Tem-se a sensação, dela decorre o desejo; o animal visa sempre perseguir o que lhe dá prazer (o objeto do desejo) e fugir daquilo que lhe provoca dor<sup>81</sup> lembrando ainda que o homem, assim como os outros animais, também busca (na maioria das vezes) o prazer e se afasta do que lhe nocivo.

Continuando no contexto do *De Anima*, a sensação sempre ocorre entre um objeto percebido, um meio e o órgão responsável pela percepção desse objeto. Para que ocorra a

---

<sup>80</sup> Essa discussão do movimento animal se encontra em *De Motu Animalium*.

<sup>81</sup> De acordo com o disposto em DA II, 414 a 29, onde é posto que existe a faculdade perceptiva da alma “também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração (...) e naquele que subsiste percepção sensível, nele subsiste prazer e dor, e [percebe] o prazeroso e o doloroso”.



percepção de algo que é exterior ao sujeito, é preciso que exista um “intermediário”, ou antes, um “meio” entre quem percebe e o que é percebido. Além disso, para que um objeto seja percebido, é necessário que algumas condições sejam atendidas. Primeiramente, “a alteração produzida pelo objeto no meio deve possuir uma certa intensidade” (Ross, 1987, p. 145), pois, por exemplo, não se é capaz de perceber, pela visão, coisas muito pequenas, ou pela audição sons muito baixos<sup>82</sup>. Outra condição a ser estabelecida para que ocorra a percepção é que a intensidade do objeto percebido deve, de certa maneira, diferir do órgão da percepção. Por exemplo, “a mão não percebe como quente ou frio aquilo que possui a mesma temperatura que ela” (Ross 1987, p. 145). E, finalmente, a terceira condição para haver a percepção é guardarem-se as devidas proporções entre o sujeito que percebe e o objeto percebido. Aristóteles afirma que o excesso na sensação, ou melhor, a desproporção extrema entre as “qualidades contrárias” poderia destruir não apenas o órgão responsável pela percepção, mas também o próprio animal<sup>83</sup>.

Além dessas três condições para que a percepção ocorra, Aristóteles também divide os objetos da percepção em três classes: os sensíveis próprios, percebidos por um único sentido e em cuja percepção não há erro; os sensíveis comuns, captados por mais de um sentido, ou por todos os sentidos, ao mesmo tempo; e, finalmente, os sensíveis por acidente, nos quais algo que é dado não só através dos sensíveis comuns e próprios, mas percebe-se algo que não está na percepção propriamente dita. Um exemplo de algo que é percebido por acidente é fornecido em DA 418 a21, onde a percepção de uma figura humana branca é associada como o filho de alguém. Percebe-se a figura de um homem e que ele é branco, mas apenas acidentalmente que o que foi percebido é o filho de Diáres. O fato de esse objeto da percepção ser o filho de alguém não está dado na sensação diretamente, como a cor ou a forma.<sup>84</sup>

No entanto, não se poderia pensar o movimento apenas sob a perspectiva da sensação, embora ela seja necessária. Uma justificativa para a impossibilidade de a sensação

---

<sup>82</sup> O problema de não se conseguir perceber sons muito baixos, partes muito pequenas, é descrito por Aristóteles em *De Sensu*, 446a.

<sup>83</sup> Em DA 424 a 28 observa-se que “os excessos nos objetos perceptíveis destroem os órgãos sensoriais (pois, se o movimento for mais forte que o órgão sensorial, a determinação se rompe – e essa seria a percepção sensível – assim como a afinação e o tom das cordas se fortemente batidas)” e em 435b4 também observamos que “o excesso dos tangíveis não somente destrói o órgão sensorial, mas também todo o animal”.

<sup>84</sup> A divisão dos objetos da percepção em classes encontra-se em DA 418 a 7-25. Ver também acerca desse assunto, *De Sensu* 442 b e Ross 1992, pp. 144-147.

isoladamente ser o motor da ação é a existência de animais que não se movem. Ora, todos os animais possuem sensação (essa é uma faculdade distintiva entre os animais e outros seres animados, como as plantas). Caso a percepção fosse o motor da ação, todo e qualquer animal se moveria, o que não ocorre com todos os animais (DA 432 b). Não sendo a percepção o motor da ação, passemos para uma próxima capacidade da alma, que poderia ser a causa do movimento, o intelecto.

Ocorre que o intelecto também não pode produzir movimento, pois este se limita à contemplação e “nada diz a respeito do que deve ser evitado ou buscado” (DA 432). E, mesmo que a razão fornecesse os parâmetros daquilo que deveria ser buscado ou evitado, há pessoas que agem sem levar em consideração a razão. Além disso, os animais irracionais agem inclusive voluntariamente, e nem por isso possuem intelecto.

Excluindo-se a percepção e a razão, passemos ao desejo. Este também não poderia ser considerado como princípio da ação, pois, da mesma forma que existem pessoas que ignoram a razão no momento de agir (os incontinentes, que discutiremos depois), há também aqueles que agem contra o desejo, ou antes, contra sua forma irracional, o apetite<sup>85</sup>.

Percepção, desejo e intelecto não poderiam ser, isoladamente, motores da ação. Mas e se fossem combinados?

Primeiro é necessário que exista um objeto que desperte o desejo<sup>86</sup>. No entanto, esse objeto não precisa ser necessariamente dado pela percepção imediata. A fantasia teria o poder de fazer o papel da percepção quando da ausência do objeto desejado, sendo esse objeto um bem ou um bem aparente. Nesse momento, não importa se nos reportamos a um desejo racional ou irracional. Importa que o desejo move o animal, mas o desejo dado por um determinado objeto. O objeto desejado desperta a faculdade desiderativa da alma e esta move o animal em direção a esse objeto. Digamos que o animal é movido pelo desejo, mas que este se move porque foi movido antes pelo objeto que o despertou.

O interessante de se observar nesse primeiro esquema para a produção de uma ação é que, nessa cadeia “objeto, sensação e desejo”, é justamente o objeto desejado que move a

---

<sup>85</sup> Em DA 433 a, é afirmado que “tampouco o desejo é responsável por este movimento, pois os [indivíduos] continentais, mesmo desejando e tendo apetite não fazem isso pelo desejo que têm.

<sup>86</sup> Segundo D. Ross, o desejo se subdividiria em duas espécies, o desejo racional ou a vontade “que deseja o bem” e o desejo irracional (o apetite), “que deseja o bem aparente”. Ainda de acordo com Ross, “a vontade tem por desejo o bem futuro, enquanto o apetite reporta-se ao prazer presente confundido com o prazer absoluto e com o bem absoluto”. Ver Ross 1992, p. 153.

faculdade desiderativa e, em consequência, o animal. Assim, não se poderia dizer que apenas o desejo é o motor da ação no indivíduo, não só pelos motivos já dados, mas pelo fato de que o desejo também é ele mesmo movido. Ele não é propriamente o motor da ação, que residiria no objeto desejado, muito embora não se possa afirmar que exista movimento sem desejo, mas sim movimento em que um desejo é despertado por alguma coisa dada na percepção<sup>87</sup>. Dessa forma, temos, nesse esquema inicial da ação, um objeto que desperta a faculdade desiderativa da alma que, por sua vez, impulsiona o animal da direção do objeto desejado<sup>88</sup>.

Também nesse caso, não se pode excluir o intelecto, muito embora não se possa utilizar o intelecto contemplativo. Pode-se fazer uso do intelecto prático, ou no cálculo dos meios necessários para se obter o objeto desejado (e que provoca prazer) ou para fugir dele (no caso de produzir dor). Neste último caso, dizemos que a ação é movida pelo apetite, já que apenas calculam-se os meios de sua obtenção. Esse tipo de ação não é própria do homem, mas compartilhada com outros animais. No entanto, quando se faz uso do intelecto prático não só para calcular os meios para se atingir um bem, mas também para julgar se esse objeto é um bem verdadeiro ou aparente ou as consequências implicadas na obtenção desse bem, dizemos que é uma ação particular do homem e não é compartilhada com os animais inferiores.

Após esse esquema para a ação animal, que se encontra em *De Anima e De Motu Animalium*, principalmente, a ação será agora analisada sob a perspectiva da *Ética a Nicômaco*. Até o momento nos referimos à ação em seus aspectos físicos e psicológicos, muito embora não possamos falar, em relação a Aristóteles, de um ação puramente física ou

---

<sup>87</sup> Embora o desejo, ou antes, a coisa desejada seja a causa do movimento, não poderíamos excluir do esquema aqui apresentado a imaginação (ou fantasia). Segundo D. Ross, o “desejo pressupõe a imaginação do bem ou o prazer a ser atingido”. A imaginação, dependendo do seu objeto, o bem ou o prazer, seria classificada, respectivamente, em deliberativa ou sensitiva. A imaginação perceptiva é comum a todos os animais que fazem uso de imagens nos procedimentos que culminam na ação (perseguição do que causa prazer ou fuga do que provoca dor). Já na imaginação deliberativa, ainda segundo Ross, “os bens imaginados são medidos por contraste uns com os outros”. Decorreriam daí, então, três possibilidades de ação. “A ação irracional, proveniente do apetite (incontinência); a ação proveniente do desejo naturalmente superior, a saber, a vontade”. Ver Ross 1992, p. 153.

<sup>88</sup> Sabe-se que o movimento ocasionado pelo desejo será sempre em direção ao objeto, desde que ele lhe cause prazer ou, em oposição, o movimento será de fuga, caso o objeto lhe provoque dor, mesmo assim, não se entrou no mérito do problema da ação contrária ao apetite, que é aquela praticada pelo indivíduo continente, ou aquela ação contrária à razão, praticada pelo acrático.

psicológica, mas psicofisiológica<sup>89</sup>, pois ambos aspectos estão imbricados quando nos reportamos à ação.

De maneira bastante simples, é possível dizer que o homem e a maioria dos animais agem voluntariamente e são passíveis de movimentos involuntários (levando-se aqui em conta o movimento involuntário principalmente em seus aspectos fisiológicos, descritos em *De Motu Animalium* e sobre os quais não nos deteremos aqui). Mas a questão é estabelecer a distinção entre a forma de agir dos homens e dos outros animais e os motivos pelos quais somente aos primeiros caberia a punição ou a recompensa pelos atos praticados, já que podem ser responsabilizados por suas ações, principalmente pelas ações que praticam voluntariamente.

Aristóteles distingue entre dois tipos de ação involuntária, as que ocorrem por coação e as que ocorrem por ignorância. Ações involuntárias por coação, ou, conforme o termo presente na *Ética a Nicômaco*, por compulsão, são aquelas que ocorrem sem que o agente em nada contribua para que o ato seja consumado. Uma ação é considerada um ato compulsório ou forçado, quando “o princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão” (EN, 1110 a).

Um outro tipo de ação que aparentemente poderia ser chamada de involuntária seria aquela em que o agente é coagido mediante grave ameaça, “para evitar maiores males ou com algum nobre propósito” (EN, 1110 a), os chamados atos mistos. Por exemplo, alguém que pratica uma ação tendo seus familiares como reféns, ou o capitão de um navio que, durante uma tempestade, joga a carga ao mar para evitar um mal maior, ou seja, o navio vir a afundar. Em ambos os casos o problema é o mesmo: o indivíduo, sendo de certa forma compelido a realizar tais atos, poderia, caso quisesse, agir de forma diferente. Está fisicamente em poder da pessoa agir de forma contrária, caso assim o queira. O princípio está no agente, muito embora em circunstâncias diferentes jamais agiria, como o capitão do navio, jogando bens ao mar. Dessa forma, entende-se por ação involuntária por coação apenas aquela em que o princípio motor da ação se encontra em fatores externos à pessoa, o que não ocorre nos atos mistos aqui citados.

Age-se também de forma involuntária por ignorância. Para Aristóteles, “tudo o que se faz por ignorância é não-voluntário e só o que produz dor e arrependimento é involuntário”

---

<sup>89</sup> Ver sobre a psicofisiologia da ação em Aristóteles em Muñoz 2002, pp.273-324.

(EN, 1110b). Uma ação é classificada como involuntária por ignorância quando aquele que age se arrepende e sofre com as conseqüências de seu ato e, caso tivesse conhecimento dessas conseqüências, certamente agiria de forma contrária.

Mas, quando uma pessoa agiria por ignorância? A ação por ignorância se dá quando o agente não tem conhecimento (ignora) de quem ele próprio é, o que está fazendo, sobre que coisas ou pessoas está agindo, e às vezes também qual é o instrumento que usa, com que fim (...) e de que maneira age” (EN, 1111 a). A pessoa que age involuntariamente “por ignorância” é digna de “perdão e piedade”, já que ela se arrepende devido ao sofrimento que a ação lhe causou, como no caso de Mérope, que mata o filho, confundindo-o com um inimigo.

Outra é a situação de agir “na ignorância”. O exemplo é o de um homem embriagado ou enfurecido. A pessoa que comete um ato passível de reprovação sobre o efeito do álcool ou da raiva não age por ignorância, visto que a culpa pelo excesso na bebida, por exemplo, é do próprio agente. Digamos que ele assumiu os riscos de seus possíveis atos, pois sabia que o álcool poderia lhe trazer alterações indesejáveis. Nesse caso, mesmo agindo involuntariamente, não teria cometido um ato errado caso estivesse sóbrio - e estava em seu poder não ter bebido (a ação de beber foi voluntária). Esse é um tipo de ação que merece censura e é passível de castigo.

E, finalmente, há um outro tipo de ação, as ações não-voluntárias. Essas são ações que, muito embora o agente não quisesse ou não tivesse a intenção de realizar, não sente nem dor nem arrependimento com as conseqüências de sua ação e, em alguns casos, pode até obter vantagem.

As ações involuntárias e não-voluntárias podem ocorrer por ignorância, no entanto somente no primeiro caso o agente sente dor e arrependimento com o resultado de seu ato e, caso pudesse, agiria de forma diferente. Já aquele cuja ação é não-voluntária procederia sempre da mesma forma, ignorando ou não as conseqüências do seu ato.

Examinado o problema da ação involuntária, passemos para uma breve análise da ação voluntária. É no âmbito da ação voluntária que os homens podem ser responsabilizados por seus atos, sofrendo castigos ou sendo recompensados. Mas o que se entende por ação voluntária?

Conforme a descrição fornecida por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, uma ação é voluntária quando o seu “princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato” (EN, 1111 a). No entanto, a proposta aqui é estabelecer a distinção entre a ação humana e de outros animais, já que é a ação do ser humano a que interfere na vida de uma comunidade política. Resumindo, o homem é o único animal que pode avaliar as conseqüências envolvidas na consecução de seu apetite e agir, de forma voluntária, contrariamente a esse já referido apetite, coisa que não acontece com os outros animais. Embora eles também ajam voluntariamente, essa ação se dá apenas com vistas à satisfação de seu apetite. Além disso, é a ação humana voluntária a que traz os piores problemas para uma comunidade, quando esta é errada e também benefícios, quando correta. É a ação humana que pode ser corrigida e controlada. Não que a ação dos outros animais também não possa ser controlada, mas um animal só age contrariamente a seu apetite quando a dor provocada por um castigo for superior ao prazer obtido com a consecução do alvo de seu desejo irracional. Mas, a seguir, explicitaremos isso um pouco melhor.

A ação voluntária não seria privilégio do ser humano: animais também agem voluntariamente e da mesma forma também o fazem as crianças. Agir voluntariamente, em linhas gerais, é buscar o objeto de prazer e fugir do que é nocivo, que é justamente a descrição de movimento que temos nos tratados de filosofia natural de Aristóteles. Todos os animais, pensando-se dessa forma, agem voluntariamente ao realizar essa busca. Seria, então, também da alçada do homem seguir seu desejo ou mesmo o seu apetite. O próprio Aristóteles afirma que “as paixões irracionais não são consideradas menos humanas que a razão; por conseguinte também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem” (EN, 1111 b). Além de essas ações serem compatíveis com os seres humanos, também são ações as quais praticam voluntariamente. Tanto as boas quanto as más ações podem ser voluntárias. O homem que age de acordo com a sua vontade age tão voluntariamente quanto aquele que segue seu apetite. Uma diferença entre a ação voluntária humana e a dos outros animais residiria justamente no fato de o homem ter a liberdade de agir contrariamente a seu apetite, o que não ocorreria naturalmente com os outros animais. Um cavalo que esteja com fome não só vai perseguir o objeto de seu apetite (o alimento), como não hesitará em satisfazê-lo. A única coisa que, porventura, poderia impedir o cavalo

de ir em busca do objeto desejado seria um castigo que lhe infligisse uma dor superior ao prazer gerado pela satisfação de apetite. Aqui, o que estaria em jogo seria um conflito entre apetites, ou antes, a busca do prazer sendo sobrepujada pela necessidade de se fugir da dor. Não só a ação dos animais irracionais, mas também a ação humana pode ser controlada através da imposição de uma sanção que torne o prazer gerado pela satisfação de um desejo inferior à dor causada pelo castigo, tema de que trataremos mais tarde, quando nos reportarmos à lei como forma de controle da ação humana em *O Defensor da Paz*.

A ação humana voluntária teria como diferencial o fato de ser precedida por dois fatores que não estariam desenvolvidos em outros animais: a deliberação e a escolha. A escolha, de acordo com a *Ética a Nicômaco*, III, 2, “não pode visar a coisas impossíveis”, relaciona-se com os meios necessários à consecução de um fim e, por último, “a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder”. Em suma, a escolha relaciona-se com coisas que estão em poder do homem realizar, que são possíveis e dos meios para se alcançar um fim desejado. Aristóteles afirma que a pessoa pode desejar coisas impossíveis ou coisas que não podem ser alcançadas por meio de esforços pessoais, como a imortalidade, mas não pode escolhê-las. Pode-se desejar ser imortal, mas não se pode escolher ser imortal. Só se escolhe o que se pode realizar.

Outro exemplo sobre o problema de o desejo relacionar-se com um fim e a escolha com os meios para se alcançar um fim é o da saúde e o da felicidade. Deseja-se ser feliz e ser saudável, mas só se pode escolher praticar ações que possam viabilizar esse desejo. A saúde e a felicidade, propriamente ditas não podem ser escolhidas.

Quanto à deliberação, que mais se assemelha a um processo investigativo, também se dá exclusivamente acerca dos meios que precedem a escolha da realização de um determinado ato. Assim, como na escolha, a deliberação possui algumas características próprias. Não se pode deliberar sobre o que não está em poder do agente realizar, acerca de coisas sobre as quais não há dúvida, a eternidade, as ciências teóricas, eventos cíclicos da natureza ou eventos que envolvem o acaso ou a sorte, entre outros. A deliberação se dá sobre os meios que o homem tem o poder de realizar para alcançar um determinado fim. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles afirma que um médico não delibera se vai curar ou não um paciente, que seria o fim da arte do médico, mas sim sobre o que pode fazer, qual terapia seria a mais eficaz para alcançar a cura de seu paciente.

Em conclusão, tendo um fim qualquer já estabelecido, é a partir dele que se inicia a investigação acerca dos meios que mais levarão o agente à obtenção deste fim. Um problema que se apresenta acerca desse fim é se ele poderia ser um bem verdadeiro ou aparente.

### **3.2.2: Formas corrompidas da ação humana em Aristóteles: a incontinência e a intemperança.**

A ação humana voluntária tanto pode ser virtuosa, pautada pela mediania, ou melhor, pela moderação, quanto viciosa, e neste caso a ação se pauta pelo apetite e não pela racionalidade<sup>90</sup>. O problema estaria em identificar as causas possíveis dessa corrupção da ação e as maneiras possíveis de se corrigi-la.

Um esquema genérico para a ação seria “objeto – sensação – desejo”, no qual último elo dessa cadeia (o desejo) é que move o animal, mas move porque foi movido pelo objeto que o despertou. Assim, o animal se move (ou antes, age) com vistas a perseguir algo que lhe cause prazer ou para fugir daquilo que lhe desagrade.

A base do movimento dos animais repousa sobre a base do prazer e da dor, principalmente se pensado em seus aspectos fisiológicos. Mas o problema aqui em questão é como ocorre a corrupção da ação, mais especificamente, da ação do homem, já que nem todos os seres humanos praticam uma ação apenas com vistas à satisfação de um apetite ou para garantir a sobrevivência.

Vejam os exemplos do alcoólatra. Este não se contenta com um cálice de vinho, mas beberá a garrafa inteira, mesmo que o vinho não seja o líquido mais adequado para saciar a sede e que apenas uma dose sirva para esse fim ou mesmo para a satisfação de um desejo que não é uma necessidade elementar de sobrevivência. Não é ação de beber vinho que é passível de reprovação. Ora, um cavalo necessita comer o capim, o leão precisa, para

---

<sup>90</sup> Ross, ao comentar a ação voluntária no contexto do livro III da *Ética a Nicômaco*, afirma que “sendo as atividades virtuosas não apenas voluntárias, mas também de acordo com a escolha, segue-se que a virtude e o vício estão ao nosso alcance” e como o homem é o produtor de suas ações (em oposição ao defendido por Sócrates que, segundo o historiador da filosofia aqui em pauta, afirmava que “nenhum homem é voluntariamente mau”, para acatarmos isso teríamos de aceitar também que “o homem não é a fonte e o produtor de suas ações”). Ainda acerca da ação humana voluntária, não se poderia convencer o homem de “não sentir frio ou fome”, mas seria possível educá-lo, através da lei, com a finalidade de agir bem, já que, como Ross afirma “a virtude e o vício estão ao nosso alcance” (Ross 1992, pp. 206/207).



garantir sua sobrevivência, matar outros animais para se alimentar. O problema não estaria na satisfação de um apetite, mas sim na maneira como ele é satisfeito. Enquanto o cavalo e o leão apenas visam a garantir a sobrevivência com a satisfação de um apetite, o homem nem sempre age dessa forma em relação ao objeto de seu desejo.

O problema da ação humana, pelo menos da ação humana que aqui se convencionará chamar de incorreta, não está na satisfação de um desejo, ou antes, de um apetite. O próprio Aristóteles afirma que nem todos os prazeres merecem reprovação<sup>91</sup>. A questão da ação humana não reside na satisfação de um apetite, mas em seu excesso, ou antes, na sua corrupção, principalmente quando não relacionada à satisfação de necessidades básicas. O mesmo podemos observar na *Política*, 1267 a, quando Aristóteles afirma que “os maiores crimes têm origem evidentemente no desejo de superfluidades, e não na satisfação de necessidades”.

Para se adentrar na questão de como é possível uma pessoa agir de forma errada ou correta é necessário, primeiramente, fazer uma breve explanação sobre o problema da intemperança e da incontinência, temas estes relacionados ao excesso de um apetite como fator determinante na ação humana, tratados no livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Passemos a uma breve definição do que seria uma pessoa incontinente e uma pessoa intemperante. Por incontinente entenda-se a pessoa que “sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão” (EN, 1145 b). Em outras palavras, poder-se-ia classificar como incontinente aquela pessoa que sabe que está agindo de forma errada, mas que mesmo assim pratica a ação, ou antes, o incontinente é aquele que delibera de forma correta e no entanto escolhe de forma errada.

Já o intemperante, segundo Aristóteles, é aquele “que busca o excesso das coisas agradáveis ou busca em demasia as coisas necessárias, fazendo-o deliberadamente, por elas próprias e nunca tendo em vista algum outro fim (...). Tal homem será necessariamente inacessível ao arrependimento e, por conseguinte, incurável, pois quem não pode arrepender-se não pode ser curado”(EN, 1150 a).

---

<sup>91</sup> Em EN VII, 4, 1 148 a, Aristóteles afirma que “dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobres e boas – pois algumas coisas agradáveis são por natureza dignas de escolha, enquanto outras lhes são contrárias e outras ainda ocupam uma posição intermediária (...). Exemplos da primeira classe são a riqueza, o lucro, a vitória a honra. E com referência a todos os objetos dessa espécie ou da intermediária não são censurados os homens por desejá-los e amá-los, mas por fazerem-no de certo modo – isto é, indo ao excesso.”

Ora, enquanto para o incontinente a busca do excesso dos prazeres decorre de um “erro epistêmico”, por assim dizer, já que ele sabe o que é certo, mas age de maneira errada, o que lhe ocasionará um arrependimento posterior, o intemperante não acredita que está agindo errado, logo, não se arrepende, sua ação não lhe causa nenhum sofrimento. Não há, no intemperante, o conflito entre desejos que ocorre com o incontinente. Digamos que o incontinente, após comer uma caixa de chocolates, sentirá grande arrependimento, pois sabe que não deveria ter se excedido na ingestão deste tipo de alimento. Já o intemperante, assim como as crianças “que vivem à mercê dos apetites” (EN, 1119 b), acredita que seguir seus desejos é a forma correta de agir. Um homem intemperante vai comer a caixa inteira de chocolates e sua ação não lhe causará arrependimento.

Acerca dessa observação (o fato de o incontinente se arrepender de seu ato e o intemperante não), Aristóteles também afirma que, se a intemperança e a incontinência forem comparadas à doenças, a última é passível de cura enquanto a primeira não. Ele ainda compara o indivíduo incontinente com aquele que sofre de uma doença intermitente, enquanto o intemperante sofre de um mal crônico (EN VII, 1150b 30-35). O intemperante sempre agirá de forma inadequada, visto que, para ele, sua ação é correta, enquanto o incontinente o fará apenas quando um apetite superar o desejo de agir corretamente. Em outras palavras, a ação do incontinente será má somente quando dois desejos conflitantes estiverem em jogo, sendo que um deles será mais forte e ‘vencerá’ o outro no momento da ação. O incontinente tem “consciência” de que seu ato é errado (pelo menos depois que ele ocorreu). O problema é que não consegue se controlar. O incontinente não conseguiu disciplinar adequadamente seus desejos para que sejam subordinados a um “princípio racional”.

Pelo disposto até o presente momento, não há grandes esperanças de cura para o indivíduo intemperante. Ele sempre pautará sua ação pelo excesso. Sendo esse tipo de pessoa contumaz, não há muito o que se possa fazer para convencê-la a agir corretamente, pelo menos não através da utilização de argumentos racionais. Ele não pode ser curado, é um doente crônico. A forma pela qual se poderá controlar a ação de um indivíduo portador disso que aqui se convencionará chamar desvio de conduta, será, talvez, o emprego da força.

E como ficaria o indivíduo incontinente? Ele lamenta o mal que porventura comete, sua ação lhe provoca dor e arrependimento, assim como no caso da ação involuntária por ignorância (tema já explanado anteriormente). O problema é que o incontinente, além de saber a forma correta de agir, age voluntariamente. Onde estaria, então, o seu erro?

Mas há ainda um outro problema no que diz respeito ao problema da incontinência. Já se afirmou que, se comparada a uma doença, a incontinência, além de não ser contínua, é passível de cura. Mas qual seria a cura para esse desvio de conduta que se guia não apenas pelo fato de se desejarem os prazeres, coisa que Aristóteles não considera vil, mas sim pelo excesso na busca desses prazeres? Como curar o incontinente? E, sendo a incontinência, como já se viu, uma doença, seria esta disposição de caráter “contagiosa”?

Segundo A. Muñoz, uma alternativa para a “cura”, ou antes, para a correção da ação incontinente, seria a educação. Porém, não estamos falando na educação em seu caráter cognitivo, onde o indivíduo aprenderia a melhor forma de deliberar e, em consequência, de agir corretamente. Aliás, “no caso da ação excelente, não há aprendizado possível, embora haja treinamento” (Muñoz 2002, p. 270). Não bastaria treinar a pessoa para agir bem. Estamos nos reportando à educação com caráter punitivo que ocorre com a lei. Esta visa habituar a pessoa a agir bem através de um sistema de recompensas e castigos e, não falamos que o animal pauta sua ação pela busca daquilo que lhe proporciona prazer ou pela fuga do que lhe é nocivo?

O problema da incontinência não diz respeito à deliberação apenas, o incontinente também delibera<sup>92</sup>. O problema é fazer que escolha o correto. O incontinente sabe o que é certo, mas escolhe o errado, pois sua ação se pauta pelo apetite, aliás, por um apetite corrompido. Aristóteles compara o incontinente a uma cidade “que aprova todos os decretos apropriados e tem boas leis, mas não as põe em prática” (EN, 1152 a). Quanto a tornar a ação de uma pessoa boa, na *Ética a Nicômaco* X, 9 são descritas as três formas de se tornar um homem bom: a natureza, o hábito e o ensino. Poucos são os homens naturalmente propensos à virtude. A educação só convenceria àqueles que tivessem uma predisposição natural para serem virtuosos. Temos ainda uma última maneira de tornar um

---

<sup>92</sup> Segundo Alberto A. Muñoz, “um incontinente delibera e muitas vezes delibera bem, o que significa que conhece os fins gerais que um ser humano deve perseguir, tanto quanto os fins particulares naquela circunstância e os meios disponíveis para sua obtenção. Entretanto, falta a ele justamente a associação entre um desejo forte desses fins e os próprios fins” (Muñoz 2002, p. 271).

homem bom: o hábito. A melhor forma de educar um indivíduo para agir bem, ou antes, habituá-lo a agir bem, seria a educação pelas leis (pensando-se na lei como “a ciência, a doutrina ou julgamento universal acerca do que é útil e justo e de seus contrários” e também em seu aspecto punitivo, como Marsílio sustenta em DP I, X, 4 (concordando com o disposto por Aristóteles em EN 1180 a). Essa possível cura, ou antes, a possibilidade de se corrigir a ação de uma pessoa pautada pela perversão de um apetite será desenvolvida posteriormente, quando analisarmos o controle da ação sob a perspectiva de Marsílio de Pádua.

Falamos da ação e de suas formas corrompidas, segundo Aristóteles. Passemos, agora, a analisar a ação sob a perspectiva de Marsílio.

### **3.2.3: A ação humana em *O Defensor da Paz*.**

A ação humana está delineada, ou antes, esboçada, essencialmente em dois capítulos da principal obra de Marsílio de Pádua: capítulos V (Primeiro Discurso) e VIII (Segundo Discurso). Enquanto no capítulo V (DP I, V) um dos principais objetivos é “provar quais são as partes da cidade necessárias para a moderação das atividades ou paixões humanas” (Cesar 2004, p. 4), o capítulo VIII (DP II, VIII) visa a “introduzir a discussão acerca das diferenças entre a lei humana e a lei divina, juízes e julgamentos, apresentando as espécies de atos com que eles se ocupam” (ibid.). Após essa breve explanação sobre alguns dos assuntos tratados nesses dois capítulos, passemos, então, ao exame dessas passagens para posteriormente vermos de que forma uma teoria acerca da ação humana se relacionaria com o controle da ação corrompida do papado na cidade.

Inicialmente vemos que Marsílio admite que as ações e paixões humanas (nesse capítulo ele ainda não utiliza o termo ação, mas atividade), dividem-se em duas espécies, as que “provêm de causas naturais sem ocorrer a intervenção da inteligência”, e também as que são “geradas em nós e por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva” (DP I, V, 4). Vemos aqui, intelecto e desejo como fonte dessas últimas atividades humanas, mas vamos esclarecer um pouco mais esse tema.

Dentre as atividades e paixões cujas causas Marsílio chama de naturais e para as quais não ocorre “a intervenção da inteligência”, temos a nutrição e tudo aquilo que é produzido “pelos elementos de nosso organismo, devido à alteração de suas qualidades”. Também classifica nessa espécie de atividade as transformações decorrentes da “ingestão de outras substâncias”. Ele dá como exemplos desse tipo de alteração a ingestão de “alimentos, bebidas, medicamentos, venenos e elementos similares a esse” (DP I, V, 4).

Mas o que nos interessa aqui é a segunda espécie de atividades e paixões, as que fazem uso do intelecto e da vontade, ou, nas palavras de nosso autor, aquelas “atividades e paixões geradas em nós e por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva”. Marsílio divide essas atividades em iminentes (*immanentes*) e transeuntes (*transeuntes*).

Para Marsílio, são atividades iminentes todos os “pensamentos”, “os atos da vontade” ou as “inclinações e paixões humanas” que, embora façam uso do intelecto e da vontade, não passam de um agente para outro e também não se utilizam de nenhum “órgão externo ou membros locomotores”. Quanto às atividades transeuntes, ele afirma nesse capítulo V do Primeiro Discurso apenas que “de certa maneira ou sob determinada circunstância, são diferentes” das atividades iminentes. Uma definição um pouco mais detalhada desse tipo de atividade é fornecido pelo nosso autor no capítulo VIII do Segundo Discurso que analisaremos a seguir.

Marsílio afirma que entre os atos humanos<sup>93</sup> provenientes do intelecto e da vontade, “uns acontecem sem que a mente interfira (*absque mentis imperio*), enquanto outros ocorrem sob o comando da mesma (*per humanae mentis imperium*)”.

Por ações que acontecem sem o comando da razão, nosso autor afirma que são elas:

“(…) os conhecimentos, os desejos, as afeições e os prazeres que se produzem em nós e por nós mesmos, sem que haja um comando ou uma ordem do intelecto ou do apetite volitivo sobre o mencionado ato. Tais são os conhecimentos e as afeições em que nos encontramos quando estamos profundamente adormecidos ou que em nós se produzem de outra maneira, sem que haja a intervenção da nossa mente (*absque nostrae mentis imperio*).” (DP II, VIII, 2)

---

<sup>93</sup> Nesse capítulo da tradução em língua portuguesa (edição brasileira) d’ *O Defensor da Paz*, ele não usará mais o termo atividades humanas, mas sim atos humanos (*actuum humanorum*).

Quanto a esses atos, que não estão sob o “mando expresso da razão”, não há muito o que se possa fazer a respeito deles: “absolutamente não dispomos de liberdade para fazer ou não os atos não controlados” (DP II, VIII, 3). Mas, como já dissemos anteriormente, há uma segunda espécie de atos, os que são controlados pela mente humana e, de acordo com o nosso autor, “conforme a religião cristã, dispomos completamente de liberdade para executar os atos comandados pela mente” (DP II, VIII, 3).

Esses atos controlados pela mente, e que está em poder dos homens realizá-los ou não, serão subdivididos, nesse capítulo aqui em questão, em dois tipos, os atos imanentes (*immanentes*) e atos transitivos (*transeuntes*).

Vejamos a definição de atos imanentes dada por nosso autor em DP II, VIII, 3:

“Os atos imanentes são as afeições e os sentimentos controlados e aqueles hábitos correspondentes produzidos pela mente humana. São chamados assim porque não ocorrem noutra pessoa senão no próprio agente”.

Os atos imanentes se encontram restritos ao próprio agente e, embora ocorram sempre naquele que age e não em outra pessoa, não deixam de ser um tipo de ato controlado pela inteligência. Lembremos novamente que os atos imanentes não fazem uso de nenhum órgão externo ou membro locomotor, mas são comandados pelo intelecto e pelo “apetite volitivo”, assim como o serão também os atos transitivos.

Quanto aos atos transitivos, são esses que acarretariam os maiores problemas na cidade, pois não se encontram restritos àquele que age. É na esfera desse tipo de ato que se pode atingir a outrem ou a toda comunidade. Passemos à descrição dos atos transitivos encontrada no capítulo VIII, do Segundo Discurso d’ *O Defensor da Paz*:

(...) os atos transitivos são designados assim porque consistem na procura de todas as coisas desejadas e ou no evitar os seus opostos, como é o caso das privações e dos movimentos feitos por algum órgão externo do corpo humano, máxime daqueles movidos por um movimento local.” (DP II, VIII, 3).

Note-se que a descrição desse tipo de ato se aproxima muito da descrição do movimento animal (e aqui temos presente, mais uma vez, a analogia orgânica) encontrada na filosofia natural de Aristóteles (como vimos no item anterior), na qual um objeto desperta o desejo e este move o animal em direção ao que é desejado.

Mas, quanto aos atos transitivos, haverá também uma espécie de subdivisão entre os atos que só dizem respeito ao agente e aqueles que afetam a outros indivíduos. Quanto aos primeiros, nosso autor afirma que há atos transitivos “que são realizados pelo agente sem que este cause prejuízo ou cometa injustiça contra uma pessoa, um grupo ou uma comunidade” (DP II, VIII, 3). Esses atos, embora se utilizem de órgãos ou membros externos e realizem algum tipo de movimento, esse movimento está restrito ao próprio agente. Os exemplos dados para esses tipos de atos são:

“(…) todos os tipos de coisas factíveis, a peregrinação, a autoflagelação com látego ou quando se é golpeado por outrem ou ainda quando acontece de maneira diferente e demais ações semelhantes a essas”. (DP II, VIII, 3)

Em suma, tudo o que afeta somente o agente, nunca outras pessoas ou a comunidade. Esse tipo de ação transitiva não é a que causa maiores problemas à cidade; caso gere alguma consequência, como já foi observado, esta se restringe àquele que a pratica.

O problema reside nos atos transitivos que não são restritos àquele que age. Esses atos são os “realizados pelo agente causando prejuízo e cometendo injustiças contra terceiros”. Temos, como exemplo desse tipo de ato, “a perseguição, o furto, a rapina, o falso testemunho e muitas outras ações de maneira e tipo variado” (DP II, VIII, 3). São as ações desse tipo as que ocasionam os maiores problemas à uma comunidade política e, caso não sejam impedidas, ou antes, de alguma maneira controladas, podem concorrer para que não seja possível a obtenção da vida suficiente para os cidadãos, rompendo-se o equilíbrio dentro da cidade.

Voltemos ao problema da ação humana em *O Defensor da Paz*. Após nossa análise da maneira como Marsílio concebe os atos humanos em Marsílio, podemos inferir que, para nosso autor, não somente os movimentos corporais, sejam eles realizados por órgãos externos ou internos, são considerados atos humanos. Além deles, também são atos dos

seres humanos os “pensamentos, os atos da vontade, as inclinações humanas” (DP I, V, 4). Como bem observa F. J. Cesar: “Marsílio concebe a ação em termos de cada tipo de alteração qualitativa e quantitativa, tanto quanto qualquer mudança de lugar. Portanto, não somente o movimento do corpo, mas também um pensamento e um desejo são, em sua opinião, atos humanos” (Cesar, 2004, p. 4). Por trás de uma ação, ou daquilo que Marsílio considera ação, estão não apenas aspectos físicos, mas também psicológicos, aliás, esses aspectos psicológicos também são considerados ações e, como veremos mais tarde, serão eles que moverão a ação papal. E, se nos voltarmos mais uma vez para Aristóteles, comparando sua teoria de ação com a de Marsílio, o desejo é movido e move o animal.

Vimos também que, num primeiro momento, Marsílio estabelece uma diferença entre as ações sobre as quais não temos controle, em que não há “um comando ou uma ordem do intelecto ou do apetite volitivo” (DP II, VIII, 2) e que portanto não temos liberdade para evitar fazê-las ou não, e as que são controladas pelo intelecto, ou nas palavras do autor, “geradas em nós por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva” (DP, I, V, 4). Sendo esse tipo de atividade decorrente do intelecto e da vontade, podemos inferir que são eles, intelecto e vontade, a base das ações controladas, tanto das ações imanes quanto das transitivas. Novamente concordamos com a observação de F. J. Cesar, segundo a qual “intelecto e apetite, conseqüentemente, aparecem como a fonte de um certa espécie de atividades e paixões humanas” (Cesar, 2004, p. 5).

O intelecto e o apetite são o fundamento das ações controladas, é aqui que reside o problema a ser discutido no próximo item: como controlar esses atos sobre os quais temos controle, quando a sua fonte está corrompida. Como controlar a ação da “causa singular de discórdia”, geradora da inquietude, da desproporção entre as partes que constituem a cidade e reduzir à equidade uma ação cuja fonte é um apetite pervertido e um erro do intelecto<sup>94</sup>?

#### **3.2.4. Possibilidades de moderação da ação humana propostas em *O Defensor da Paz*.**

---

<sup>94</sup> Como já citamos antes, “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”(DP I, XIX, 12).



Vimos, no item anterior, a breve teoria de ação humana delineada por Marsílio e os tipos de ação que apresenta. Nosso autor divide os atos humanos em imanes e transitivos. Os atos imanes não são os que mais o preocupam, pelo menos numa visão inicial de sua principal obra. Os atos imanes não são os mais perigosos à comunidade política (pelo menos aparentemente), pois são restritos ao agente. Não atingem a comunidade de forma direta. Um problema seria pensarmos que os atos transitivos tenham razões imanes. Os papalistas defendiam essa visão. No entanto, não discutiremos isso aqui, já que, mesmo que os atos transitivos tenham raízes imanes, Marsílio está preocupado com o que afeta a comunidade de forma direta, e os atos que estão na esfera de atuação do governo secular que afetam a comunidade são os transitivos. A preocupação central é com os atos comandados pelo intelecto e que “passam” de um agente para o outro, podendo causar prejuízos à comunidade. São esses atos, os quais Marsílio denomina transitivos e que estão em poder do agente realizá-los ou não, o nosso problema central. Esses atos são voluntários, decorrentes do intelecto e do desejo e estão sob “o mando expresso da razão”. A questão é justamente que esses atos voluntários, que não são restritos àquele que age, quando corrompidos, geram problemas nefastos à comunidade. Vejamos, então, a proposta apresentada em *O Defensor da Paz*, de moderar, ou antes, controlar esses atos. Para tanto, recorreremos principalmente aos dois capítulos que utilizamos para delinear a ação humana proposta por Marsílio de Pádua, o capítulo V do Primeiro Discurso e o capítulo VIII do Segundo Discurso.

Como já dissemos anteriormente, o objetivo do capítulo V do Primeiro Discurso de *O Defensor da Paz* é demonstrar a necessidade das partes que constituem a cidade para moderar a ação humana. A preocupação de Marsílio é justificar o que é necessário para que o homem possa viver bem, alcançando uma vida suficiente dentro da comunidade política. O ponto interessante aqui é que nosso autor descreve o que é necessário para o viver bem neste mundo. Não que ele despreze a vida eterna, mas o que lhe interessa é o governo civil. Como Ullmann afirma, ele parte do axioma de que os laços entre a natureza e Deus são matéria de fé, portanto, não seriam demonstráveis racionalmente. A ciência política, a que ele se dedica, se propunha finalidades mais modestas e não correspondia ao espírito científico da política inquirir como haviam chegado a ser o que são as coisas naturais, mas sim como a natureza, em seu sentido empírico e observável, tinha efeitos sobre o governo

humano. Para Marsílio, é impossível provar racionalmente a vida eterna e nem há evidências de que Deus tenha instituído um governo para os homens<sup>95</sup>. Em suma, o que lhe interessa, ao estudar a comunidade política, é este mundo, não a vida eterna. Não há vínculo entre essas duas esferas (o governo temporal e o espiritual), como já vimos brevemente no segundo capítulo desta dissertação. Assim sendo, em Marsílio, quando falamos em moderação dos atos humanos, nos referimos apenas a incidência desses atos dentro da comunidade política. Mas vamos explicitar um pouco mais as possibilidades de moderar a incidência negativa dos atos humanos decorrentes da inteligência e da vontade na cidade.

Voltemos à questão da instituição das partes da cidade como forma de moderar a ação humana. Marsílio, no capítulo V do Primeiro Discurso d' *O Defensor da Paz*, nos apresenta, além de um breve esboço de ação humana, uma das possibilidades de controlá-la. A instituição das partes da cidade se devem a esse propósito. Ele afirma que,

Visto que a natureza sozinha não podia suprir todas as atividades e paixões humanas, a fim de que as mesmas fossem efetivadas e reguladas, foram estabelecidos vários tipos de ocupações e cultivadas inúmeras virtudes (...). (DP I, V, 5)

Das seis partes da cidade, que, como já vimos, Marsílio toma da *Política* de Aristóteles, algumas delas são úteis para suprir as necessidades básicas dos cidadãos, ou como ele mesmo diz, para “produzir e manter as ações nutritivas” (DP I, V, 5) e para “conservar em equilíbrio as atividades e paixões humanas quanto aos elementos e efeitos que exercem exteriormente sobre nós” (DP I, V, 6). Partes como a agricultura e o artesanato se prestariam a satisfazer essas necessidades. No entanto, como já dissemos antes, não é para fugir da fome ou se proteger do frio que os homens cometem os piores crimes.

Marsílio fala que é necessário regular os atos humanos decorrentes do apetite e do intelecto e que há uma parte da cidade cuja função é controlar esses atos. Bem entendido, e isso é essencial para Marsílio, regular esses atos neste mundo. Podemos observar isso quando nosso autor comenta a importância, para a cidade, da parte governamental:

---

<sup>95</sup> Cf. Ullmann, 1983, 195-6.

Para regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade, mediante forças que agem conforme o lugar, os quais designamos por ações transeuntes, e que podem ser realizadas neste mundo em proveito ou em detrimento ou prejuízo de outrem, por quem as pratica, foi imprescindível estabelecer um ofício ou grupo incumbido de corrigir e reduzir à equidade ou à devida proporção tais excessos, pois de outra forma adviriam o conflito e, em seguida, a divisão entre os cidadãos, e, por fim, a destruição da cidade e a ausência da vida suficiente. (DP I, V, 7).

As duas outras partes restantes, a parte financista e o exército, também moderam a ação humana, mas o fazem auxiliando as outras partes da cidade<sup>96</sup>. Por exemplo, o exército, além da defesa da cidade, serviria para fazer valer a autoridade coerciva do governante<sup>97</sup>. Já o grupo social encarregado de cuidar das riquezas da cidade teria a função de administrar os bens e utilizá-los em momentos de necessidade. Caso a agricultura, por um motivo qualquer, não fosse capaz de fornecer os alimentos necessários para proporcionar uma vida suficiente aos cidadãos, o dinheiro acumulado poderia ser utilizado para importar víveres para esse momento de escassez<sup>98</sup>.

A última parte da cidade a ser aqui comentada é a parte sacerdotal. Para Marsílio, embora seja uma parte constitutiva da cidade e, portanto, necessária à consecução de uma vida suficiente para a comunidade política, não há consenso, entre os filósofos antigos, quanto a sua necessidade, visto que “não se compreende, através de uma demonstração, sua principal e verdadeira razão de existir e nem se trata de algo evidente de per si” (DP I, V 10). No entanto, todas as outras partes são indispensáveis. Ao sacerdócio, neste momento não estamos ainda falando especificamente do sacerdócio cristão, o único aceito como verdadeiro por Marsílio, cabe regular as ações das pessoas dentro da comunidade política,

---

<sup>96</sup> Marsílio discute a necessidade das partes da cidade como forma de moderar a ação, relacionando-as com a alma humana (e aqui temos mais uma vez o uso não só de obras de Aristóteles não concernentes à área da política, mas também a analogia orgânica). Aliás, Marsílio contesta a divisão entre corpo e alma, utilizada pelos papalistas e a substitui pela “doutrina biológica aristotélica que a alma é a forma do corpo vivo e, conseqüentemente, o princípio de todas as suas funções: nutritiva, sensitiva, cognitiva, locomotiva. Conseqüentemente, todas as partes do Estado estão preocupadas com a alma do homem”. No entanto, a parte financista e o exército não são relacionadas com partes da alma, enquanto a agricultura, o artesanato o governo e o sacerdócio o são. Mas isso se dá porque a função do exército e da parte financista é auxiliar essas outras partes (Cf. Gewirth 1951, p. 100-101 e n. 60).

<sup>97</sup> Vemos isso em DP I, V, 8.

<sup>98</sup> Ver DP I, V, 9.

devido ao medo de punições divinas e por esperarem, igualmente, recompensas por terem agido bem.

Quanto à instituição do verdadeiro sacerdócio, o sacerdócio cristão, Marsílio nos afirma que:

Seu objetivo consiste em moderar os atos humanos imanes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade (*imperatorum per cognitionem et appetitum*), através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo. (DP I, VI, 1)

Mais uma vez, insistimos no ponto em que Marsílio coloca o sacerdócio como parte da cidade e, como todas as outras partes, também é responsável pelo controle da ação humana - mas a sua meta é a vida eterna e a política diz respeito ao âmbito secular. Apesar disso, a religião é abordada por Marsílio pela sua utilidade neste mundo, mesmo tratando de questões espirituais<sup>99</sup>. As pessoas agem bem na cidade para serem recompensadas na outra vida. O sacerdócio, para nosso autor, contribui tanto para a manutenção da vida suficiente, pela moderação dos atos humanos quanto as outras partes, como vemos a seguir:

(...) a finalidade do sacerdócio como instituição reside na instrução e educação dos homens, de acordo com a Lei Evangélica, no tocante ao que é necessário acreditar, fazer e evitar, de modo a obter a salvação eterna e livrar-se do seu contrário. Neste ofício se enquadram corretamente todas as doutrinas provenientes da criatividade humana, tanto as teóricas quanto as práticas, moderadoras dos atos humanos imanes ou transitivos, oriundos da inteligência e da vontade (*ab appetitu et cognitione provenientium*). (DP I, VI, 8-9)

Temos, então, nesse primeiro momento, como forma de impedir que as ações transitivas ocasionem problemas dentro da cidade, a moderação dessas ações pela

---

<sup>99</sup> Gewirth, ao comentar averroísmo de Marsílio de Pádua, afirma que nosso autor tem uma abordagem completamente secular “de todos os aspectos do Estado, incluindo aqueles relacionados com a religião, teologia e a Igreja” (Gewirth 1951, p. 43). Isso nos interessa, pois Marsílio inclui a Igreja como parte do Estado, subordinando-a ao governante secular, além atribuir-lhe uma utilidade dentro da comunidade política. Ora, “religião é, com efeito, o ópio do povo, mas Marsílio prontamente admite a utilidade deste ópio” (Gewirth, 1951, p. 84).

satisfação das necessidades básicas das pessoas, evitando o que é prejudicial e proporcionando uma vida suficiente. Digamos que essas atividades, satisfazendo o apetite das pessoas, pelo menos em suas necessidades mais elementares, acabariam por auxiliar no controle de algumas dessas ações transitivas. Mas nem todas as ações transitivas ocorrem com vistas apenas à satisfação de necessidades básicas. Existem as ações que, embora sejam comandadas pelo intelecto e pela vontade, acabam por prejudicar outras pessoas e, portanto, precisam ser reguladas, mas não é fornecendo alimentos ou abrigo que se controla essas ações.

Como, então, podemos controlar essas ações que nem sempre estão ligadas à satisfação de uma necessidade elementar?

A religião até poderia ajudar no controle dessas ações por motivos que já expusemos, assim como as “doutrinas em função da alma” (DP I, VI, 9). A Filosofia, por exemplo, também serviria a esse propósito. Mas, como também já vimos, a religião age no controle das ações transitivas de forma indireta, pois seu objetivo é a vida eterna e, veremos mais adiante, ela não possui poder de coerção, já que as penas impostas pelos sacerdotes só dizem respeito à outra vida. O problema do sacerdócio é que, embora à lei divina (a lei qual o sacerdócio se reporta) contenha um preceito coercitivo, este não é aplicado nesta vida.

Uma outra maneira que Marsílio enxerga para moderar a ação humana e assim obter-se a vida suficiente é a instituição de regras que estabeleçam o modo como o homem deve agir. Não só devem ditar as normas a serem seguidas, mas estas normas devem ser passíveis de punição para quem as transgredir ou de recompensas para quem as observar. Tanto a punição quanto a recompensa devem ser estabelecidas nesta vida. As regras que atendem essas exigências são relacionadas por Marsílio como todas “leis e costumes sociais humanos” (DP II, VIII, 4). Essa outra forma de controle da ação, a lei, é abordada por Marsílio em diversas passagens de *O Defensor da Paz*, sendo um tema importante dentro de sua obra e muito estudado por vários de seus comentadores. No entanto, não nos referiremos a todas elas, pois não é nossa intenção principal, neste momento, a descrição de um assunto tão extenso como uma teoria da lei na obra de Marsílio de Pádua. Importa-nos, sim, examinar como a lei humana pode coibir uma ação pervertida. Para tanto, apresentaremos genericamente a concepção lei no *O Defensor da Paz*, enfatizando seu

poder de coerção como uma das maneiras de controle da ação humana, especialmente da ação proveniente do intelecto e da vontade que não está ligada à satisfação de necessidades elementares.

No capítulo X do Primeiro Discurso, Marsílio apresenta quatro acepções para o vocábulo lei - aliás, o tema desse capítulo é “a distinção e conceituação da palavra lei” - e, isso fica claro no decorrer do capítulo, a acepção mais adequada aos propósito de seu tratado.

Marsílio, neste capítulo, retoma que cabe à parte governamental “regular os atos civis dos cidadãos”, mas, para que o governante exerça sua autoridade coibindo ações que prejudiquem toda a comunidade política, é necessário existirem regras que forneçam esses parâmetros para o controle das ações das pessoas. O problema é que o termo lei apresenta vários significados, e nosso autor não quer deixar dúvidas quanto a acepção exata do termo.

Os dois primeiros significados de lei, aos quais Marsílio faz pouca referência e que logo descartada, visto considerá-las “leis em um sentido impróprio” (Cue, 1985, p.142), se referem a, numa primeira acepção, como “uma predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento”. A acepção seguinte do vocábulo lei diz respeito “a todo hábito operante, e, em geral, a toda forma de algo produzível, existente na razão, donde, como se se tratasse de um modelo, provém a forma das coisas produzidas, através da habilidade criadora” (DP I, X, 3).

Mas, o que nos interessa de fato são as duas acepções finais que Marsílio dá para lei: a lei divina e a lei humana. A lei é definida, em seu terceiro sentido, como “a regra que contém os preceitos estabelecidos para regular os atos humanos direcionados para a recompensa ou para o castigo no outro mundo” (DP I, X, 3). Finalmente, de acordo com a última definição de lei, justamente a que mais nos interessa, “ ‘lei’ indica a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e seus contrários” (DP I, X, 3). Essa última acepção de lei, a lei humana, tem, para nosso autor, dois aspectos distintos. A lei revela “o que é justo ou injusto, útil ou nocivo” e também é um preceito coercivo que “impõe recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo” (DP I, X, 4). Explicitemos um pouco mais esses conceitos de lei, visto que a diferença entre a lei humana e a lei divina é fundamental nessa obra de Marsílio.

Enquanto a lei divina se refere ao que se deve observar para a obtenção da vida eterna, a lei humana estabelece o que deve ser feito e evitado para a consecução da vida suficiente dentro da comunidade política, portanto neste mundo. Segundo Cue, a diferença estabelecida por Marsílio entre esses dois tipos de lei é, primeiramente, o fato de a lei divina ser entendida como um mandato direto de Deus relativo ao destino ultraterreno dos homens, enquanto a lei humana consiste em regular a conduta dos homens na sociedade política. Cue ainda acrescenta que Marsílio não estabelece nenhuma relação entre as leis divina e humana e que a lei humana é desprovida de qualquer traço teológico ou mesmo ético. Também não estabelece relação entre a lei humana e o Direito Natural e, caso alguém estabeleça esse vínculo, trata-se de um engano<sup>100</sup>. Além disso, a lei humana é detentora de poder de coerção, bem entendido, coerção neste mundo. Enquanto a lei divina, ele afirma, terá, sim poder de coerção, mas não nesta vida. Marsílio também enfatiza que a lei humana apresenta dois aspectos: não só é uma regra sobre o que é justo e útil, mas também uma norma passível de castigo para quem a transgrida. Não basta a lei ser uma norma sobre o justo e útil para a comunidade política, não basta “ter a forma da lei”, caso não tenha um castigo a ser imposto a quem a transgrida, não servirá ao propósito de regular a ação humana. Ele mesmo afirma isso ao discorrer sobre “causa eficiente e demonstrável das leis humanas” e a quem compete legislar (assunto sobre o qual não nos deteremos aqui por motivos que já expostos):

(...) o conhecimento e a verdadeira descoberta do justo e útil e de seus opostos não consiste efetivamente na lei, de conformidade com o último significado que se lhe dá, isto é, concebendo-a como medida reguladora dos atos humanos civis, se um preceito coercivo quanto ao seu cumprimento não tiver sido estatuído, ou se a lei não tiver sido promulgada por seu intermédio que pode e deve, por força de sua autoridade, punir os seus transgressores (...) (DP I, XII, 8).

Além de tratar as maneiras de controlar a ação humana dentro da comunidade política, no entanto, além da lei, é preciso também quem a aplique, ou seja um juiz, que deve possuir poder coercivo. No entanto, assim como o termo lei em *O Defensor da Paz* apresenta quatro significados, mas apenas um deles concerne à consecução da vida

---

<sup>100</sup> Cf. Cue 1985, p. 141.

suficiente na cidade e à moderação da ação humana de forma direta, Marsílio também apresenta para o vocábulo “juiz”, três acepções distintas, mas apenas uma nos interessará mais de perto. Juiz seria, numa primeira acepção, um especialista em determinado assunto e a respeito desse assunto compete seu julgamento. É o caso do “geômetra”. Ele “é juiz e julga a respeito das figuras geométricas e suas peculiaridades” (DP II, II, 8). Juiz também “se refere” à pessoa que possui a ciência do direito político ou civil, a qual também costuma ser designada por advogado” (DP II, II, 8). No entanto, a acepção do termo que nos interessa nesta discussão é aquela definição de juiz como governante. Vejamos como Marsílio expõe esta última acepção para o termo juiz:

Ademais, a palavra “juiz” se aplica ao governante ou ao príncipe, e o termo “julgamento” se refere à sentença do governante detentor de autoridade para julgar a respeito do justo e do útil, conforme as leis e os costumes, e graças ao seu poder coercivo, à competência para executar as sentenças que proferiu. (DP II, II, 8)

A lei serviria para regular os atos humanos não só porque é uma norma passível de castigo. Afirmou-se, quando se tratou da ação humana em algumas obras de Aristóteles, que o homem muitas vezes age conforme a maioria dos animais, buscando o prazer e fugindo da dor, mas não é só pela obtenção do objeto desejado (embora também por ele) que a ação humana é regulada. Estão envolvidos na ação não só a fuga e a perseguição do objeto de desejo ou aversão, mas também o intelecto. Uma ação que aqui convencionamos chamar de errada não seria aquela que apenas visa à satisfação de um desejo. A proteção contra o frio é a satisfação de um apetite. O problema estaria no excesso proveniente de um apetite corrompido. Assim como no animal, segundo Aristóteles muito bem observa em *De Anima* 424 a 28 e 435 b 4, o excesso na percepção pode destruir não só o órgão responsável pela percepção de determinado objeto, mas o animal todo. O desejo extremo também deve ser controlado, caso contrário o agente poderá prejudicar outras pessoas ou mesmo toda uma comunidade. Nesse caso, entraria a lei, tal como Marsílio a concebe em sua quarta acepção, justamente para coibir tais excessos.

Resumindo o que foi tratado até o momento, é preciso controlar a ação. A lei é uma das maneiras de controle da ação, bem entendido, a lei com um princípio de coação, aliás é característica essencial da lei ser um preceito coercivo. Mas não é qualquer tipo de ação



que cabe à lei regular. Marsílio afirma que há ações sobre as quais não temos controle e ações que são comandadas pelo intelecto. É justamente em relação a estas últimas que a lei servirá como parâmetro para a moderar a ação, pois o indivíduo tem controle sobre elas, podendo agir de forma diferente, caso o queira.

Para que a cidade possa proporcionar aos seus habitantes uma vida suficiente é preciso que a ação humana voluntária seja moderada por meio dessa regra “para os atos humanos transitivos controlados, os quais podem redundar em benefício ou prejuízo, direito ou injustiça para outrem distinto de quem os faz” (DP II, VIII, 5). Mas só a lei é insuficiente para que as normas que regulam a ação sejam seguidas. É preciso de alguém que as aplique e puna seus transgressores. O juiz (conforme a terceira acepção do termo), por meio das leis, como Marsílio aponta,

“foi estabelecido para fazer justiça com vista a restaurar a igualdade ou a proporção necessária para manter a paz ou a tranqüilidade e a convivência ou a associação comum dos homens, e finalmente alcançar a suficiência da vida humana” (DP II, VIII, 7)

Caberá, agora, verificar a possibilidade de moderação ação do papado com a finalidade de restabelecer o equilíbrio dentro da comunidade política. Além disso, um dos pontos a serem desenvolvidos no próximo item consistirá em examinar a moderação da ação do Papado dentro da comunidade política pela aplicação da lei como preceito coercivo, ou seja, uso da força como única alternativa para restabelecer a devida proporção, restaurando o equilíbrio entre as partes da cidade. De fato, partindo da visão orgânica que Marsílio tem da *civitas*, é preciso observar, para manter a comunidade funcionando adequadamente, o devido equilíbrio entre as partes que a formam, assim como no animal, para que este esteja saudável, é necessário que haja proporção entre suas partes. Dessa forma, podemos controlar a ação das pessoas estabelecendo regras de conduta e impondo-lhes castigos ou recompensas, a fim de cumprirem as metas estabelecidas para a obtenção da vida suficiente, já que, como a maioria dos animais, nossas ações se pautam pela busca do prazeroso e pela fuga do que consideramos nocivo.

### 3.3: A ação do papado na *civitas* e o seu controle.

Para comentarmos o problema da ação do Papado dentro da *civitas*, comecemos pelo contexto político a que Marsílio se reporta. Ele afirma que a Itália se encontra esfacelada devido a disputas internas e em razão dessas disputas, “os italianos foram seduzidos pelo erro e privados de uma vida suficiente” (DP I, I, 2). Além da apologia aos benefícios advindos da paz, assunto do qual tratamos brevemente no segundo capítulo desta dissertação, também faz referência aos males advindos da falta dessa paz dentro da *civitas*. Enquanto a paz é a boa organização das cidade, a discórdia, por oposição, se dá quando alguma parte constitutiva da comunidade política não está agindo em consonância com o todo. Na cidade, como no animal, é preciso que todas as suas partes estejam em harmonia, sendo que uma não pode extrapolar o campo de atuação da outra.

Marsílio pretende identificar o que está causando a intranqüilidade na Itália e propor um remédio para esse princípio gerador de instabilidade dentro da comunidade política. É essa causa de discórdia o problema aqui a ser resolvido. Sabemos, e isso é claro no decorrer d’ *O Defensor da Paz*, que é a interferência do Papado o que está gerando a intranqüilidade na Itália. Muitos comentadores identificam essa causa singular de discórdia como a doutrina de plenitude de poder da qual os papas do período a que aqui nos reportamos faziam uso<sup>101</sup>, mas não a ligam a uma teoria de ação humana.

Marsílio faz a análise sobre a teoria papal de plenitude de poder entre os capítulos XXIII e XXVI do Segundo Discurso d’ *O Defensor da Paz*, para, posteriormente, contestar o uso que foi feito dessa doutrina. Melhor dizendo, ele sistematicamente derruba todos os argumentos papais a favor do exercício do poder supremo, tanto civil quanto religioso, pelo Sumo Pontífice. Da mesma forma que os vocábulos lei e juiz possuem, várias acepções e no entanto apenas uma delas diz respeito à consecução de uma vida suficiente na comunidade política, Marsílio também apresenta diversos sentidos para a questão da plenitude de poder (mais especificamente, são oito modalidades de plenitude de poder apresentadas em DP II, XXIII, 3)<sup>102</sup>, e no entanto, a interpretação e o uso que os papas têm feito dessa doutrina é

---

<sup>101</sup> Apud Cesar, 2004, pp. 2 e 8 (n. 13).

<sup>102</sup> As oito modalidades de plenitude são: 1. Como o poder hiperbólico para realizar voluntariamente qualquer ato possível, poder este que, a rigor, só corresponderia a Cristo; 2. Como possibilidade de levar a cabo qualquer ato [voluntário], porém, referindo-se unicamente ao controle humano; 3. Como o poder de “jurisdição coerciva, exercido sobre todos os principados do mundo, povos, comunidades grupos ou

um erro e a doutrina da plenitude de poder açambarcando ambas esferas (espiritual e temporal) não diz respeito ao papa, pelo menos não segundo a forma como o Papado e seus auxiliares, os juristas canônicos, a interpretam. Caso o Papado possuísse a plenitude de poder, ela estaria restrita à esfera espiritual, que, como vimos, não está relacionada diretamente à consecução da vida suficiente na comunidade política. Mas, mesmo assim, Marsílio comprova que também no âmbito religioso não existe essa plenitude de poder do papa sobre toda a Igreja. Isso pode ser observado em diversas passagens d' *O Defensor da Paz*, entre as quais citamos DP II, XXII. Nesse capítulo, nosso autor discorre acerca do sentido “em que a Igreja e o Bispo de Roma são a cabeça e a liderança dos demais prelados e igrejas”. Mesmo admitindo que a Igreja necessite de um líder em casos especiais, ainda assim Marsílio demonstra que esse líder está subordinada ao concílio dos fiéis ou ao legislador humano cristão, conforme observamos na passagem a seguir:

Mas aquela idéia, segundo a qual uma igreja ou um bispo sejam ou tenham sido estabelecidos como chefe e condutor dos demais bispos e igrejas, pode ser entendida corretamente desde que isso venha ocorrer mediante a autoridade do Concílio Geral ou do legislador humano cristão, a fim de que esta seja a sua função, mas de comum acordo com o grupo clerical, se ambos desejarem associá-la nessa tarefa, isto é, na hipótese de surgir uma dúvida relativa à fé, ou uma necessidade explícita de interesse dos fiéis, e esta dúvida, em face da qual aparentaria ser absolutamente útil convocar um Concílio Geral para tratar da mesma. (DP II, XXII, 6)

O fato de o Bispo de Roma estar fazendo uso de uma doutrina calcada em especial no conhecido Primado de Pedro, no Poder das Chaves e na posse, pela Igreja, dos dois gládios (o poder espiritual e o poder temporal) entre outras passagens do Novo Testamento<sup>103</sup>,

---

indivíduos, ou ainda, apenas sobre alguns deles, obedecendo, todavia, ao impulso da vontade”; 4. Como o poder de outorgar ou privar de cargos e benefícios eclesiásticos, ou seja, com poder supremo sobre o clero; 5. Como poder penitencial e poder de excomunhão; 6. Como o poder de conferir ordens sacras e ministrar os sacramentos da Igreja; 7. Como poder de interpretação das Escrituras; 8. Como poder supremo, tanto espiritual como temporal, “o que correspondia a todas as outras acepções”. Cf. Cue 1985, p. 135 e DP II, XXIII, 3, pp. 527-529.

<sup>103</sup> Segundo F. J. Cesar, Marsílio desconsidera concessões imperiais feitas aos papas ao longo do tempo, como, por exemplo, a Doação de Constantino, ou mesmo a interpretação papal sobre a Translação do Império como parte da doutrina da plenitude de poder. Essa doutrina diz respeito apenas aos poderes que Cristo transmitiu a Pedro e seus supostos sucessores: “A primazia do bispo de Roma como vigário de Cristo constitui a essência da doutrina papal de plenitude de poder, tanto quanto das diferentes formas que ela toma

segundo Marsílio, não poderia estabelecer, entre outras coisas, que o papa seria o sucessor direto de Pedro; que os poderes que Cristo relegou a Pedro também se aplicariam a todos os seus pretensos sucessores; que o papa seria detentor de poder supremo em ambas esferas, a eclesiástica e a secular, e muito menos que um bispo (no caso, o papa) fosse superior aos demais, devendo chefia-los. Tudo o que era competência do Bispo de Roma, também era de outros bispos. Então temos, além de uma visão igualitária entre os sacerdotes (todos têm as mesmas atribuições), também o fato de uma interpretação “equivocada” sobre o que é a plenitude de poder, interpretação esta que, segundo nosso autor, levava a maioria dos cristãos a acreditar que o papa realmente possuísse essa plenitude de poder por causa da “mistura fictícia dos textos divinos com os humanos” (DP II, XXVI, 19). Marsílio também insiste que os papas, inicialmente, utilizaram-se do sentido de plenitude de poder como sua prerrogativa no cuidado espiritual dos fiéis, ampliando seu escopo, para finalmente açambarcarem todas as modalidades dessa doutrina (que ele relaciona em DP II, XXIII, 3). E em especial, fizeram uso do sentido de plenitude de poder “como a autoridade universal e a suprema jurisdição ou o poder coercivo exercido sobre todos os príncipes, povos e bens temporais” (DP II, XXV, 17).

A plenitude de poder, conforme já dissemos, consiste para Marsílio num erro interpretativo do papado, um erro do intelecto. Mas, além disso, temos um outro aspecto dessa causa singular de discórdia, “o perverso desejo de governar”. Podemos então dizer, que o duplo aspecto a que nos referimos no início deste item consistiria num apetite pervertido e num erro do intelecto. Com referência a este último, isto é, ao fato de o papa pensar que tem plenitude de poder, Marsílio demonstra em diversas passagens d’ *O Defensor da Paz* que isso é um equívoco. Na realidade ele açambarcou de forma gradativa e ilícita esse poder no decorrer dos séculos, fazendo uso de “interpretações alegóricas” de passagens bíblicas, publicando decretais e bulas de conteúdo duvidoso, como a *Unam Sanctam*, à qual Marsílio se refere literalmente ou a doutrina que ela prega (observamos

---

da época de Constantino até a época do papa João XXII”, o principal alvo de Marsílio. Para tanto, nosso autor cita apenas algumas passagens do Novo Testamento (Jo XXI, 17: “Jesus disse a Pedro: ‘Apascenta minhas ovelhas’”; Mt XVI, 19: “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” e Lc XXII, 38: “‘Senhor, eis aqui duas espadas’. Cristo respondeu: ‘É suficiente’”), como autoridades em favor dessa doutrina defendida pela Igreja (Cf. Cesar, 2004, p. 3). A alusão a essas passagens em *O Defensor da Paz*, as quais nosso autor cita e aceita, mas comprova que o uso que os papas fizeram dessas passagens não passa de um erro, de interpretações alegóricas falsas de passagens que têm sentido literal, encontra-se em DP II, XXIII, 5.

referências essa bula em DPI, XIX, 10, DPII, XVI, 5, DPII, XX, 8, DP II, XXI, 9, DP II, XXII, 20 e DP II, XXVI, 18) . O papado não tem poder sobre a comunidade política, muito menos autoridade coerciva sobre os fiéis neste mundo. Também não lhe estão submetidos os governantes seculares, ao contrário, a Igreja é uma parte do Estado e está submetida a seu governante temporal. Finalmente, passemos ao segundo aspecto da “causa singular de discórdia”: “o perverso desejo de governar a que se atribuem”. Temos aqui um apetite pervertido como fonte de uma ação transitiva do papado na comunidade política, mas nos detemos um pouco mais nesse segundo aspecto partindo da interpretação de F. J. Cesar e do texto d’ *O Defensor da Paz*.

Marsílio, em DP II, XXV, descreve o uso inapropriado que os papas tinham feito da doutrina da plenitude de poder, “para além do âmbito eclesiástico”, ou seja, os papas estavam, ao interferir em assuntos civis, inadequadamente fazendo uso dessa doutrina. Marsílio ainda afirma que, inicialmente, os papas (assim como todo o clero) estavam submetidos ao governo secular. No entanto, Marsílio diz, “houve Bispos de Roma que foram conduzidos, ou melhor, seduzidos a buscar um caminho diverso e longínquo daquele trilhado por Cristo”. Ele ainda acrescenta que “a cobiça e a avareza invadiram a mente desses bispos”. Foi a partir de Simplício, “que decretou que nenhum clérigo devia receber investidura de um leigo”, que os papas foram seduzidos pelo erro. Ele usa uma série de adjetivos para referir-se a esses papas de apetite pervertido, como veremos a seguir, que começaram a incursão em assuntos civis (em DP II, XXV, 7, cita como os primeiros papas a se imiscuírem nos assuntos civis que não eram de sua alçada, Simplício, Pelágio I, Adriano III).

Como dissemos no parágrafo anterior, Marsílio utiliza uma série de adjetivos para se referir ao apetite pervertido dos papas e a ação do Papado move-se devido a esse apetite corrompido, o desejo insaciável de poder. Por exemplo, na questão de distribuição de cargos eclesiásticos, que Marsílio afirma não ser de competência do bispo de Roma, mas sim do “concílio e do legislador humano” ou do “príncipe cristão, mediante delegação de competência”, ele qualifica o papa de “avarento”, “orgulhoso”, “desejando governar o mundo todo”. Também afirma que tem “avareza insaciável” e que o “desejo de satisfazer suas ambições” o leva a distribuir cargos, não importando se as pessoas que designa estão aptas as exercê-los. Distribui-os, isso sim, a pessoas que “poderiam querer apoiá-lo na

efetivação de seus desejos insaciáveis” (DP II, XXI, 12). Marsílio cita o fato de o papa designar para algumas províncias bispos que nem ao menos falavam o idioma desses povos e um desses bispos, segundo nosso autor, espoliou sua diocese e fugiu para sua terra natal com o dinheiro que pertencia à comunidade<sup>104</sup>. Não que faltassem pessoas aptas para exercerem esses cargos, mas, como destaca Marsílio, a simonia chegara a tal ponto que o papa negociava esses cargos eclesiásticos, distribuindo-os a quem mais lhe fosse conveniente. Em DP II, XXIV, 10, lemos que podiam ocupar cargos eclesiásticos pessoas de índole e cultura duvidosas, criminosos e até mesmo jovens e crianças. Não interessava ao papa que pessoas competentes em assuntos religiosos ocupassem cargos na Igreja, mas que pudessem auxiliá-lo na satisfação de seu perverso desejo de governar.

Outras passagens d’ *O Defensor da Paz* também estão repletas de adjetivos referentes a esse perverso desejo de governar do papa e as implicações de suas ações corrompidas para a sociedade civil. No capítulo XXVI, Segundo Discurso, onde o assunto é justamente o uso dessa doutrina de plenitude de poder pelo Papado com referência ao Império Romano e seus imperadores<sup>105</sup>, Marsílio deixa claras as conseqüências nefastas para a comunidade política da ação da instituição eclesiástica em assuntos civis. O papa fomentava a discórdia e instigava a guerra ao tentar impedir o imperador eleito de ocupar seu cargo. Desobrigava os fiéis de obedecerem ao príncipe legitimamente eleito. Além disso, excomungou Ludovico da Baviera e proibiu a celebração de ofícios divinos nas comunidades que o apoiavam. O papado visava, por meio dessas ações, como Marsílio diz, a “a morte civil” do imperador, tirando a estabilidade da comunidade política e, com isso, impossibilitando os cidadãos de obterem uma vida suficiente. Ele ainda afirma que os papas que iniciaram essa busca pervertida pelo poder secular, e João XXII em especial (embora ele não o cite literalmente em *O Defensor da Paz*), “sabem muito bem que, por causa dos escândalos que suscitaram na Itália (...), ocorreram guerras terríveis e milhares de cristãos foram exterminados pela violência” (DP II, XXVI, 19). Ainda nesse capítulo, Marsílio afirma que os bispos de Roma

---

<sup>104</sup> Ver DP II, XXIV, 3: “(...) pois, desrespeitando as eleições episcopais já realizadas, ou negligenciando as que deviam ser feitas, dentre todas as monstrosidades que cometeu e ainda comete, nomeou dois bispos de sua própria região, a ocitana, um para Winchester, na Inglaterra, e o outro para Lund, na Dinamarca, ciente de que ambos não falavam a língua desses povos. Quem eram essas pessoas, quanto à sua erudição e aos seus costumes, não interessa ao nosso propósito. Contudo, é sabido que o bispo de Lund espoliou sua igreja e sua diocese de todo o gado necessário ao cultivo do campo, em face das necessidades do país, vendendo-o. Depois, tendo amealhado uma soma considerável de dinheiro e abandonando sua igreja, fugiu retornando à sua terra natal.”

tentam usurpar o poder secular, especialmente em relação ao Império Romano, “compelidos pela cobiça ou avareza, pela soberba e ambição”, mas também que essa ação nefasta não ficará por muito tempo restrita ao Império Romano. Sendo “terrivelmente contagiosa” se alastrará para outros reinos, caso não seja impedida. É necessário que a ação do papa seja coibida antes que contamine o mundo todo. O problema está em como coibi-la.

Vemos que a ação do papa é pautada por um desejo perverso. O papa ignora que não é da alçada do chefe da Igreja distribuir cargos eclesiásticos e que ele não tem plenitude de poder (o erro do intelecto que nos referimos anteriormente), e isso causa sérios problemas à comunidade política. Ao mesmo tempo, o papa chama para junto de si pessoas semelhantes a ele, com o mesmo apetite pervertido, e com isso contamina todo o Corpo de Cristo. E aqui podemos estabelecer mais um vínculo com a filosofia natural de Aristóteles. Citando os *Problemas*, mais especificamente o *Problema X*<sup>106</sup>, Marsílio confirma que o papa chama para junto de si pessoas de apetite corrupto, como o dele, que agem como ele e que vão apoiar todas as suas decisões. Quanto a essa obra suposta obra de Aristóteles, os *Problemas*, caso Marsílio não tenha conhecido o texto propriamente dito, com certeza conheceu o comentário que Pedro d’ Abano fez a essa obra.

O clero, segundo Marsílio, está totalmente tomado pela corrupção, e por isso, não há como os membros da Igreja (aqui entendido o clero, não o conjunto dos fiéis) corrigirem a ação do Papado. Como um concílio desses prelados, todos aliados do papa, haveria de corrigi-lo ou mesmo depô-lo? É o papa quem convoca o concílio, é sua prerrogativa nomear todas as pessoas que o formam. Toda a Igreja deve se dirigir diretamente ao papa. As eleições episcopais foram gradativamente abolidas e, de acordo com nosso autor, essa seria “a única e melhor maneira através da qual, com certeza, se pode fazer uma boa escolha dos ministros da Igreja”. Marsílio ainda se refere não só ao alto clero, também os “prelados hierarquicamente inferiores” estariam corrompidos, “a maior parte deles não leva uma vida

---

<sup>105</sup> Cf. Cesar, 2004.

<sup>106</sup> Observamos a seguinte passagem, na qual Marsílio afirma que a corrupção simoníaca chegou a tal ponto que toda Igreja estaria infectada, não havendo mais como extirpar a causa singular de discórdia sem o uso da força em DP II, XXIV, 10: “Assim os maiores e mais importantes bispados são enlameados (*sic infectis*) com a promoção, ou melhor, com a intrusão de pessoas desta espécie” (os aliados do papa, ou antes, seus cúmplices, que possuem índole semelhante a dele), “bem como as outras circunscrições eclesiásticas menos importantes ou os demais cargos, cuja atribuição é da competência dos mais altos dignatários da Igreja, são maculados pelo contágio, pois tais pessoas têm prazer em estar em companhia daqueles que se lhe assemelham, do mesmo modo que a presença de um ser humano agrada a outro e a dum cavalo a um outro cavalo [Problemata, X, 52].

decente nem possui um preparo razoável” (DP II, XXIV, 6). Em consequência, em DP II, XXIV, 11 e 12, em mais algumas comparações de cunho orgânico, Marsílio afirma que “dado que o regime eclesiástico se corrompeu dessa maneira (*sic infecto*), não é absolutamente impossível que todo Corpo Místico de Cristo esteja enfermo”. Esse “Corpo”, pelo fato de o papa controlar toda a Igreja diretamente, nomeando todo o alto clero, abolindo as eleições episcopais, não se submetendo ao governo secular, não admitindo que crimes cometidos por clérigos fossem julgados na esfera civil, ou seja, submetendo toda a Igreja à jurisdição direta papa, transformou o Corpo Místico de Cristo, que agora ele afirma, “está integralmente corrompido”, em um monstro disforme e pouco funcional, onde todos os membros estão ligados à cabeça, já que não há, como num corpo saudável, a correta disposição de suas partes .

Vimos, até o momento, que a ação do Papado se guia pela convicção de que o bispo de Roma possuía plenitude de poder, o que Marsílio demonstra ser um erro. A plenitude de poder arrogada pelo papa era, antes de mais nada, uma farsa engendrada pelo Papado e por seus cúmplices e que tomou força ao longo do tempo. Também vimos que a ação de João XXII na Itália também era movida por um apetite pervertido. Apetite este que compartilhava com todo o clero, já que o Papado abolira as eleições episcopais e a simonia tornara-se a regra. É preciso, então, controlar essa ação transitiva do papa dentro da comunidade política. Mas como fazer isso? Mostrar que ele está errado parece, segundo nosso autor, que não surtirá resultados. Marsílio mostra, utilizando-se muitas vezes das mesmas autoridades que o Papado, que a pretensão à plenitude de poder não procede. Convencer o papa por meio de argumentos não parece a melhor saída para controlar sua ação dentro da comunidade. Demonstrar e comprovar que ele está errado, mostrar-lhe seu erro, não poderia convencê-lo. Aliás, *O Defensor da Paz* faz isso, aponta todos os erros quanto a interpretação da doutrina da plenitude de poder. Marsílio afirma que, entre os objetivos de seu livro está mostrar aos opressores da Itália seu erro, como podemos observar em DP I, I, 6:

(...) em respeito ao Doador, bem como desejoso de propagar a verdade, ardendo de amor por minha pátria e por meus irmãos, movido de compaixão pelos oprimidos os quais devem ser protegidos, no fito de afastar do erro os opressores e aqueles que favorecem essa situação, e querendo especialmente estimular aquelas pessoas que podem e devem se lhes opor, escrevi (o que segue) (...).



Para que isso acontecesse, ou seja, para afastar o papa do caminho do erro e convencê-lo a agir corretamente, seria necessário que ele não tivesse “um apetite pervertido, o que não é o caso” (Cesar 2004, p. 6). Apenas conhecer seu erro não seria suficiente para demovê-lo de suas ambições seculares e, para Marsílio, o papa sabe muito bem disso, “ele não ignora que prejudica, perturba e ataca injustamente o Império Romano e seu príncipe”, também não ignora que seus atos e de seus antecessores ocasionaram “guerras terríveis” (DP II, XXVI, 19) na Itália. Logo, mostrar o erro não funciona para controlar essa ação nefasta, já que por trás dela também subjaz um apetite perverso. E, como parece que todo o clero está contaminado com essa ambição do Papado, esperar uma reação eclesiástica como medida para corrigir o papa também não é uma saída. Como já dissemos, é o papa que controla diretamente todo o clero, pois eliminou as eleições episcopais. É ele quem convoca o concílio. Como então reagir a isso? Por vias racionais isso não é possível, já que o papa não ignora seu erro e as conseqüências dele. Resta saber se ele acredita que está agindo errado.

O papa é contumaz em seu erro. Não seria ele como o intemperante que age de forma incorreta, pois acredita ser essa a forma correta de agir? O problema é que o apetite do Papado pelo exercício da plenitude de poder é excessivo. Sua ação é pautada por esse excesso de um apetite. Como, então reduzir essa ação externa do Papado, que é movida por elementos internos, intelecto e desejo, à devida proporção?

Lembremos um pouco a função de juiz, o qual identificamos com o governante. Para Marsílio, entre suas funções está a correção da conduta humana, não para a sua educação moral, mas para reduzir seus atos às devidas proporções. O governante, ou melhor, o juiz coercivo existe para reduzir à igualdade, ou melhor, restituir à devida proporção os atos humanos, corrigindo as condutas injuriosas das pessoas e julgando suas disputas. Essa interpretação dada por A. Gewirth para a função do governante sugere ser uma conseqüência imediata da base biológica da política marsiliana, “sua imersão nos atos transitivos, sua ênfase sobre a inevitabilidade da disputa”<sup>107</sup>. Essa disputa e esses atos, acrescentamos devem ser regulados, caso contrário gerariam a desproporção entre as partes da cidade. Isso acabaria por impossibilitar aos seus cidadãos a consecução de uma vida suficiente, e uma das conseqüências da ação do papa na cidade é justamente esta: coibindo a atuação da

---

<sup>107</sup> Cf. Gewirth, 1951, p. 106.

justiça no controle dos atos civis, desautorizando o governante legítimo, acaba por ocasionar “a destruição das sociedades políticas”<sup>108</sup>.

Temos, então, um governante imbuído de poder de coerção, poder este que lhe é conferido pelo conjunto dos cidadãos ou pelo legislador humano cristão (para Marsílio esses termos são sinônimos<sup>109</sup>), e que encontra respaldo para sua ação política nas leis da comunidade civil. É ele a pessoa capaz de moderar a ação humana, mas moderar amparada na lei, que é dada pelo legislador. Aliás a lei regula até mesmo os atos o governante<sup>110</sup>. Ele não está acima delas. Assim como o governante está sujeito às leis e deve ser punido caso as transgrida<sup>111</sup> - bem entendido, a pessoa que ocupa a função, não o cargo em si - também o estão os membros da Igreja<sup>112</sup>. Um clérigo que cometa um crime deve ser julgado e punido pelas leis civis<sup>113</sup>. Também não podemos deixar de lembrar que a Igreja é parte do Estado e está subordinada ao seu governante secular. A questão a ser aqui respondida é como esse governante pode usar a lei, ou antes, usar força contra o Papado, controlando a sua ação na cidade.

Marsílio parece não ter esperanças de que o papa e seus partidários abandonem o caminho do erro, já que eles têm o apetite pervertido e conselhos não são suficientes para corrigi-los<sup>114</sup>. Parece-nos que o único meio possível para se controlar a ação do Papado é o uso da força e Marsílio sugere isso em DP I, XIX,13, “todas as pessoas com discernimento e poder para impedir a sua difusão têm o dever de se engajar nessa luta”.

Mas voltemos ao contexto do capítulo XXVI, do Segundo Discurso d’ *O Defensor da Paz*. Ali é proposta a convocação de um Concílio Geral, mas nos moldes que Marsílio

---

<sup>108</sup> Ver DP I, XIX.

<sup>109</sup> Cf. Previtte-Orton 1923, p. 8

<sup>110</sup> Segundo Previtte-Orton, a lei é impingida e aplicada pelo governante, a chamada *pars principans*. Mas, “quem deveria ser o governante e como ele deveria ser nomeado?” O governante deveria ser nomeado pelo legislador. Tanto a autoridade do governante é derivada do legislador, como também as leis são por ele definidas. O governante é meramente o instrumento executivo do legislador, e, muito embora seus poderes “sejam e devam ser amplos, tanto quanto o possível, a lei deve prescrever seu exercício”. Além disso, a força necessária para compelir à obediência, que o governante deve possuir, “deveria pertencer ao ofício, não ao seu portador” (Cf. Previtte-Orton 1923, p. 8).

<sup>111</sup> Em DP I, XVIII, Marsílio trata desse tema, a punição de um governante.

<sup>112</sup> Segundo Marsílio, um clérigo que cometa um crime, “deve subordinar-se ao julgamento desse juiz [o príncipe secular], pois ser ou não ser padre é algo acidental ao infrator da lei perante o juiz, do mesmo modo como ser ou não camponês ou arquiteto (...)”, (DP II, VIII, 7).

<sup>113</sup> Ver DP II, VIII, 6-9.

<sup>114</sup> Cf. Cesar, 2004, pp. 6-7.

afirma serem os corretos<sup>115</sup>. Cabe ao príncipe, por delegação de competência, convocar o concílio. E esse concílio dos fiéis, de comum acordo, deveria coibir a ação desse papa herege<sup>116</sup>. A Igreja é parte da cidade. Os seus membros, assim como todos os componentes da comunidade política, estão subordinados a um governante e sujeitos às leis. Essas leis, imbuídas de poder de coação e de uma pessoa que as façam ser cumpridas, estabelecem o parâmetro da ação humana, punindo seus transgressores e premiando quem as obedece. Logo, mediante a convocação de um Concílio Geral, pode-se controlar a ação do Papado com o uso da força. O papa é um herege, ele transgride as leis da comunidade política, da qual faz parte, então ele pode e deve ser destituído por essa mesma comunidade, a qual tem o direito de escolher um novo papa.

O uso da força para controlar a ação corrompida do Papado na comunidade política é a única saída para restituir a equidade entre as partes constitutivas da cidade. Esse é o conselho que Marsílio dá aos governantes temporais, mais precisamente ao imperador Ludovico da Baviera. Esse conselho foi seguido. Inspirado nas idéias d' *O Defensor da Paz*, Ludovico IV, assim que conseguiu invadir Roma e expulsar os guelfos, “tratou de obter sua confirmação como Rei dos Romanos, mediante um referendo popular”. Também foi inspirado por Marsílio que o imperador “instalou uma comissão incumbida de escolher um novo papa”, já que João XXII fora considerado herege, acusado, julgado à revelia e deposto<sup>117</sup>.

Dessa forma, concluindo este capítulo, temos uma teoria de ação humana, teoria essa a qual Marsílio toma em especial da filosofia natural de Aristóteles, explicando a ação corrompida do Papado que está causando graves problemas à comunidade civil, a “causa singular de discórdia”. Essa ação é decorrente, como já mencionamos várias vezes no decorrer desta dissertação, de um erro do intelecto e de um apetite pervertido, “a opinião

---

<sup>115</sup> Em DP II, XX, 2, Marsílio, ao comentar ser da competência do Concílio Geral interpretar passagens dúbias das Sagradas Escrituras, descreve a forma correta de se convocar um concílio: “Todas as províncias ou comunidades relevantes do mundo, de acordo com a determinação de seu legislador humano, (...), e conforme sua proporção em quantidade e qualidade de pessoas, devem escolher fiéis, primeiramente entre o clero e depois entre os leigos idôneos (...), os quais na condição de juízes, de acordo com a primeira acepção do termo, por força da mencionada autoridade que lhes foi confiada pela totalidade dos cristãos, a se reunir num determinado lugar do mundo, o mais adequado segundo a decisão da maioria deles.”

<sup>116</sup> Cf. DP II, XXVI, 19.

<sup>117</sup> Sabemos que o desfecho histórico em parte favoreceu João XXII, pois o sucesso militar do imperador durou pouco tempo, já que seus inimigos se reorganizaram, e, auxiliados por tropas francesas, “investiram contra Roma, e, a 4 de agosto de 1328, Ludovico IV e seus aliados foram obrigados a abandonar a Cidade dos Césares”. A crise entre o Império e o Papado prosseguiu. Cf. Souza 1995, pp. 20-21.

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”. O papa acreditava possuir a plenitude de poder, que Marsílio afirma, nenhum governante possui, quanto mais o chefe da Igreja<sup>118</sup>. Nosso autor, então, aconselha que a forma para restituir o equilíbrio na comunidade política, e impedir que o Papado tome conta não só da Itália, mas de todos os demais principados do mundo, já que essa causa é extremamente contagiosa e não pode ser convencida por argumentos, o uso da força. O papa deve ser destituído, já que é um herege e outro deve ser nomeado para ocupar sua função.

---

<sup>118</sup> Em DP III, II, ao resumir tudo que foi tratado ao longo d’ O Defensor da Paz, Marsílio afirma que “nenhum governante, muito menos uma corporação particular ou uma pessoa singular, pouco importa sua condição, tem a plenitude do poder ou das decisões sobre as ações privadas ou civis de outrem, sem a autorização do legislador humano” (DP III, II, 13).

## Conclusão

Nossa conclusão, após o que expusemos, é que a teoria política de Marsílio de Pádua presente em *O Defensor da Paz* pode ser entendida por meio de uma teoria de ação humana. Dizemos isso, pois, segundo nosso autor, o que estava causando grandes problemas à Itália era a interferência do Bispo de Roma em assuntos civis que, como já vimos, não eram de sua competência.

Por trás dessa ação do Papado entendemos que subjaz não só a concepção de Estado como um organismo vivo, pensado em seus aspectos biológicos e psicológicos, no qual é necessário que exista boa disposição de suas partes para que ele funcione adequadamente, mas também a ação de uma parte da cidade que está tentando subjugar as demais. A ação dessa parte apresenta-se sob dois aspectos: origina-se de um equívoco, um erro do intelecto e de um apetite pervertido.

É preciso corrigir essa ação da Instituição Eclesiástica. No entanto, essa correção não é possível por meio de argumentação racional. Para reduzir essa ação as devidas proporções, um outro modo de controle apresentado por nosso autor é o uso da força.

A Igreja, como parte do Estado, está, ou deveria estar, sujeita às suas normas de conduta. Cabe ao governante, como aquele que foi instituído para aplicar as leis, corrigir a ação do Papado. A correção se dá pela convocação de um Concílio responsável por julgar o papa que, se for considerado herege, deve ser destituído.

No entanto, não estamos falando em depor toda uma instituição. Não é a intenção de nosso autor combater o sacerdócio cristão, o único que ele afirma ser verdadeiro. O que se quer é reduzir a ação corrompida do Papado à devida equidade. É possível, dessa forma, combater quem ocupa a função. Como já dissemos, é possível diferenciar entre o cargo e a pessoa que o ocupa. Assim, pode-se depor quem foi eleito papa, sem, porém, extinguir sua função, como fez Ludovico IV, seguindo as orientações de Marsílio, ao julgar João XXII e substituí-lo por outro papa (no caso, antipapa), Nicolau V (um frade franciscano chamado Pedro de Corvara). Então, concluímos que a saída para a redução às devidas proporções da ação política do Papado é o uso da força, que o submete ao arbítrio das leis e de um juiz imbuído de autoridade para fazer que essas leis sejam cumpridas.

Finalmente, não poderíamos esquecer de salientar não só a originalidade de Marsílio de Pádua, mas também a repercussão futura de sua obra.

Marsílio declara ser a Igreja parte do Estado e todos os membros do clero, seja o papa ou um simples padre de uma província de menor importância, devem estar subordinados “ao poder daquele que governa”<sup>119</sup>. Para tanto, nosso autor fará uso, entre outros argumentos, da principal autoridade para a Igreja, as Sagradas Escrituras. Nenhum membro da Igreja está isento do poder coercivo do governante e, contrariar essa tese, é estar em desacordo com os ensinamentos bíblicos. Nosso autor fará uso, para corroborar sua tese, entre outras partes das Escrituras, da famosa passagem bíblica presente na *Epístola de São Paulo aos Romanos*, Capítulo XIII, 1 -7<sup>120</sup>. Sabemos que essa passagem, mais tarde, foi fundamental na Reforma, em especial no debate de como deveria ser a relação entre o governo secular e a Igreja. Esse assunto, como vimos, já se encontrava presente em Marsílio<sup>121</sup>.

Outro aspecto que consideramos inovador e que cabe ser destacado, é o fato de Marsílio separar a pessoa que exerce a função governamental do cargo por ela ocupado. Para Marsílio, a força necessária para que o governante possa compelir os cidadãos à obediência, pertence ao ofício do governante, não ao seu portador<sup>122</sup>. Nosso autor também defende que um crime pode ser cometido por um governante, visto que ele é um ser humano e, portanto, sujeito às mais diversas paixões. Caso o crime cometido por aquele que exerce a função governamental seja grave, o ocupante do cargo pode e deve ser submetido ao arbítrio das leis da comunidade civil. Para tanto, esse governante deve, em primeiro lugar, ser afastado da função enquanto durar o julgamento e, se necessário, punido. Aliás, como é o conjunto dos cidadãos quem delega a competência para que o governante seja o portador do poder

---

<sup>119</sup> Cf. DP II, IV e V.

<sup>120</sup> Transcrevemos aqui essa famosa passagem bíblica (*Epístola de São Paulo aos Romanos*, XIII, 1-7), a qual Marsílio faz referência em várias partes de *O Defensor da Paz*: “Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo seu ofício. Daí a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida”.

<sup>121</sup> Cf. Skinner 2003, p. 41.

<sup>122</sup> Previté-Orton 1923, pp. 8-9.

coercivo, também cabe aos cidadãos destituir o governante. Mas, novamente, não é o imperador que está sendo julgado e punido, mas o homem que ocupa essa função.

Essa tese, a separação da pessoa da função que ela exerce, também já estava presente em Marsílio e, mais tarde, estaria presente em doutrinas políticas dos séculos XVI e XVII.

Vemos em Marsílio, a presença da doutrina conciliar. *O Defensor da Paz* apresenta uma série de argumentos a favor do conciliarismo. Seu pensamento também é presente na Reforma, onde são adotadas e difundidas as idéias de que o poder coercivo é sempre secular e que os cidadãos devem submeter-se ao governante<sup>123</sup>. É possível observar a presença de Marsílio em Nicolau de Cusa, nos conciliaristas do século XV, no período da Reforma, em especial entre os seguidores de Henrique VIII da Inglaterra. Acredita-se, embora não existam evidências conclusivas, que tenha sido lido por Maquiavel e Hobbes. Também é possível que tenha influenciado Locke<sup>124</sup>. Dessa forma, relegar Marsílio à sua época é diminuir a importância de sua obra. O pensamento de nosso autor, embora pouco conhecido, ecoou entre diversos e importantes autores políticos posteriores a ele.

---

<sup>123</sup> Cf. Skinner 2003, pp. 41, 319.

<sup>124</sup> Cf. Gewirth 1951, pp.303-304.

## BIBLIOGRAFIA

ANGIONI, L., *Acrasia e Silogismo Prático*, Colóquio Ética e Psicologia Moral na Antigüidade, realizado na Faculdade de Ciências Letras e Filosofia da Universidade de São Paulo, 8 – 10 de setembro de 2004.

ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. De Maria Cecília Gomes dos Reis, 2003.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicômaco*, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A . Pickard - Cambridge, col. Os Pensadores, 1ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_, *Mouvement des Animaux*, trad. Pierri Louís, Paris: Societé D'Édition Les Belles Lettres, 1973.

\_\_\_\_\_, *On the Motion of Animals*, The Great Books, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

\_\_\_\_\_, *Política*, trad., introd. e notas de Mario da Gama Kury, 2ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_, *Problèmes*, trad. Pierri Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1991, (tomo I, Problema VII).

BARROS, A. R., *A Teoria da Soberania de Jean Bodin*, São Paulo: Unimarco Editora, 2001, (cap. 4: Antecedentes da teoria bodiniana da soberania, pp.163-195).

BATTAGLIA, F., *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*, Firenze: Felice le Monnier Editore, 1928. (Cap. II, pp. 22-50).



BRAMPTON, C.K., *Marsiglio of Padua: Part I - Life*, English Historical Review XXXVII (1922), pp. 501-516, (artigo).

CARR, D. R., *Marsilius of Padua: The use and image of History in Defensor Pacis*, Conal Coldren & Roslyn Pesman Cooper (ed.), Altro Polo, a volume of Italian Renaissance Studies, Frederick May Foundation for Italian Studies, University of Sydney, 1982, pp.13-28, (artigo).

CESAR, F. J., *Marsilius of Padua: intellect, appetite and action*, São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2004, (artigo).

CONDREN, C., *Marsilius of Padua's Argument from Authority – A Survey of its Significance in the Defensor Pacis*, *Political Theory*, University of New South Wales, Sage Publications Inc., vol. 5, pp. 208-218, maio 1977, (artigo).

CUE. J. R. G., *Teoria de la Ley y de la Soberania popular en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua*, *Revista de Estudios Políticos*, 43, 1985, pp. 107-148, (artigo).

DI VONA, P., *I Principi de Defensor Pacis*, Nápoles: Morano Editore, 1974, (cap. II, pp. 215-72).

DOLCINI, C., *Osservazioni sul Defensor Minor di Marsilio da Padova*, *Atti della Accademia delle Scienze dell' istituto di Bologna, classes de scientia morais, Rendiconti* 64, 1975/1976, pp.87-102.

FRANCO JR., H., *A Idade Média: O Nascimento do Ocidente*, 2ª ed. rev. e ampl., São Paulo: Brasiliense, 2001.

GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua – The Defender of Peace, Vol. I, Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1951 (pp.20-31, 32-67, 78-84, 92-115).

\_\_\_\_\_, *John of Jandun and The Defensor Pacis*, University of Chicago, *Speculum*, 23, 1948, (artigo).

MARSÍLIO DE PÁDUA, *O Defensor da Paz*, trad. e notas José Antônio C. R. de Souza, Introd. José Antônio C.R. de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Piaia – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. – (Clássicos do Pensamento Político).

\_\_\_\_\_, *The Defensor Pacis of Marsilius Of Pauda*, ed. C.W. Previtte-Orton, Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

MUÑOZ, A. A., *Liberdade e Causalidade – Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*, São Paulo: Discurso Editorial, 2002, (cap. IV, pp.273-324).

NEDERMAN, C. J., *Aristotle as authority: Alternative Aristotelian sources of Late Mediaeval Political Theory*, *History of European Ideas*, vol. 8, nº 1, pp. 31-44, 1987, Grã Bretanha (artigo).

\_\_\_\_\_, *Community and Consent – The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Estados Unidos: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1995 (pp.1-25, 53-55, 131-141).

PINCIN, C. *Marsilio*, Turim: Edizioni Giappichelli, 1967 (pp.21-54, 127-48).

PREVITTE-ORTON, C.W., *Marsiglio of Padua, Part II – Doctrines*, *The English Historical Review*, nº CXLIX, 1923 (pp.1-17), (artigo).

\_\_\_\_\_, *The Authors Cited in the Defensor Pacis*, H.W.C. Davis (ed.), *Essays in History presented to Reginald Lane Poole*, Oxford: Oxford at Clarendon Press, 1927, pp. 405-420, (artigo).

ROSEN, G., *The Historical Significance of Some Medical References in the Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, *Sudhoffs Archiv – Für Geschichte der Medizin Und Der Naturwissenschaften*, Weisbaden, 1953 (pp.350-356), (artigo).

ROSS, D., *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

RUBINSTEIN, N., *Marsilius of Padua and Italian political thought of his time*, in J. R. Hale, J. R. L. Highfield e B. Smalley (eds.), *Europe in the late middle ages*, London, Faber and Faber, 1965, pp. 44-75.

RUSSEL, B., *História da Filosofia Ocidental - Livro Segundo - A Filosofia Católica*, trad. Brenno Silveira, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 3ª ed., 1969.

SAVELLE, M (coordenador), *História da Civilização Mundial*, trad. Milton Amado, Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda., 1968 (terceira parte, capítulos 17-21).

SIRAIISI, N. G., *Arts and Sciences at Padua – The Studium of Padua Before 1350*, Toronto, Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.

\_\_\_\_\_, *Medieval & Early Renaissance Medicine – An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

\_\_\_\_\_, *The Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano*, s.d., pp.321-339, (artigo).

SKINNER, Q., *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 4ª reimpressão, 2003 (pp.25-86,316-28, 394-403).

SULLIVAN, J., *Marsiglio of Padua and Willian of Ockam*, *American Historical Review*, II (1896/97), pp. 409-26, 593-610.

ULLMANN, W., *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, trad. Rosa Vilaró Piñol, Barcelona: Editorial Ariel, S.<sup>a</sup>, 1<sup>a</sup> ed., 1983 (pp.97-124, 148-165, 190-211).

VASOLI, C., *Marsilio da Padova – 1. La formazione di Marsilio tra Padova e Parigi*, s.d., pp. 207-214.

VILARI, P., *Marsilio da Padova e il Defensor Pacis*, Roma: Nueva Antologia, vol. CLXIV, série V, 1<sup>o</sup> de abril de 1913, pp. 369-379, (artigo).

ZINGANO, M., *Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica*, Colóquio Ética e Psicologia Moral na Antigüidade, realizado na Faculdade de Ciências Letras e Filosofia da Universidade de São Paulo, 8 – 10 de setembro de 2004.