

## **ESTADO E GOVERNO NO PENSAMENTO DE MARSÍLIO DE PÁDUA: RAÍZES MEDIEVAIS DE UMA TEORIA MODERNA**

*José Luiz Ames*

### **Sinopse**

O estudo explicita os conceitos de Estado e de Governo no pensamento de Marsílio de Pádua apontando as intuições profundamente modernas presentes na reflexão desse filósofo medieval. Procuramos mostrar que Marsílio reflete com categorias aristotélicas, mas propõe uma concepção de Estado e de Governo que se distancia do lugar comum da reflexão política medieval ao insistir na necessidade do consentimento dos súditos como critério de legitimidade política.

**Palavras-chave:** Marsílio de Pádua; teoria política medieval; Estado; governo; filosofia medieval

### **Abstract**

This study brings light to the concepts of State and Government in the thought of Marsilio de Padua pointing out to profoundly modern institutions present in the reflection of this medieval philosopher. We attempt to show that Marsilio de Padua reflects based on Aristotle's categories, but proposes a State and Government conception different from that common place of medieval politics as he insists on the need of the popular consent as a criterion of political legitimacy.

**Key-words:** Marsilio de Padua; medieval political theory; State; government; medieval philosophy.

Tratar da idéia de "Estado" na obra de um pensador medieval como Marsílio de Pádua<sup>1</sup> exige, no mínimo, um esclarecimento inicial. É sabido por todos que devemos a Maquiavel a primeira utilização do termo "Estado" no sentido moderno.<sup>2</sup> Gewirth, na sua tradução do "Defensor da Paz" para o inglês,<sup>3</sup> chama a atenção ao fato de que na Idade Média a palavra "status" significava ainda uma espécie de condição fixa ou estável de pessoas e grupos, sem qualquer conotação política. Em lugar da palavra "Estado", Marsílio utiliza o termo "regnum". A questão inicial parece ser, então, saber o que Marsílio entende por "regnum", se ele o emprega ou não no mesmo sentido de seus predecessores e se há alguma significação neste termo que autorize sua aproximação à idéia moderna de Estado.

Marsílio quer definir os diversos significados da palavra reino "a fim de evitar equívocos, face à multiplicidade dos termos".<sup>4</sup> Ele aponta quatro acepções, que vamos sucintamente apresentar, para escolher a última na qual, parece, podemos constatar nuances do sentido moderno da palavra Estado.

Conforme o primeiro significado, "reino" corresponde "a muitas cidades ou províncias unidas sob um mesmo regime".<sup>5</sup> Quer dizer, um determinado âmbito territorial e populacional mais amplo do que uma cidade singular submetida a uma forma de governo única, seja ela qual for. De acordo com este sentido, podemos dizer que "regnum" significa sociedade política em geral tal como a "polis" aristotélica.

Na segunda acepção, "reino" significa "um certo tipo de constituição ou regime político misto".<sup>6</sup> Neste sentido, reino pode existir tanto numa só cidade como numa reunião de cidades.

Por tratar-se de um tipo de constituição ou regime político determinado, este sentido de “regnum” não equivale a de sociedade política em geral.

O terceiro significado é mais difuso e resulta de “uma combinação dos conceitos anteriormente aludidos”.<sup>7</sup> Indica, pois, uma pluralidade de formas de governo justas. O quarto significado é o mais importante, porque será o adotado pelo paduano: “reino designa algo de comum a toda espécie de regime misto que se aplica a uma ou a muitas cidades”.<sup>8</sup> De acordo com esse sentido, reino prescinde tanto da quantidade de território (uma ou várias cidades), quanto de população, captando apenas o que há de comum a todas as constituições mistas.

Em que consiste esse “algo de comum” às variadas formas de governo misto? No capítulo dedicado ao confronto entre as diversas constituições, Marsílio evoca a distinção entre formas de governo “temperadas” e “corrompidas” classificadas assim segundo a busca ou não do bem comum, tal como em Aristóteles. No entanto, acrescenta um elemento novo que não existe em Aristóteles que é, precisamente, no que consiste esse “algo de comum”: o governo “de acordo com a vontade dos súditos”.<sup>9</sup> Depois de declarar que não via a necessidade de “apontar qual das formas de governo bem temperado é a melhor, ou qual dentre as corrompidas é a pior”,<sup>10</sup> ele aponta o critério que vale em absoluto: “o consenso dos súditos é o indicativo melhor que diferencia [uma forma de governo] da outra”.<sup>11</sup> O “algo de comum” é, pois, o consenso. Por consenso deve-se entender aquilo que faz com que uma certa multidão de pessoas se transforme numa sociedade política, num “reino”: “os habitantes de uma cidade ou província constituem uma cidade ou reino, porque desejam um governo único quantitativamente”.<sup>12</sup>

Há algo de novo na forma como Marsílio utiliza o termo “regnum” em relação aos seus predecessores? De um modo geral, antes de Marsílio a palavra “regnum” era entendida ou como a sociedade política em geral ou então como a sociedade política justa da constituição monárquica. O paduano, ao invés disso, entende por “regnum” qualquer regime.

Este sentido novo com o qual Marsílio emprega o termo “regnum” em relação aos seus predecessores levou alguns estudiosos a traduzi-lo por “Estado”. É caso, entre outros de Battaglia: “o que é o Estado é o primeiro problema que o paduano enfrenta e resolve de modo original. O Estado de Marsílio não é mais a polis aristotélica ou a Comuna italiana,... não é o Império com as suas pretensões universalistas,... é o Estado moderno, certamente na sua infância, mas já forte nos seus traços fundamentais”.<sup>13</sup> Opinião semelhante sustenta Gewirth, para quem Marsílio não fala explicitamente de Estado no sentido moderno. No entanto, a supremacia da lei atribuída por ele ao legislador implica o conceito moderno de soberania. Além disso, continua esse estudioso, Marsílio não identifica o legislador com o governo. Ao contrário, sustenta que a totalidade da comunidade age através das ações do governo. Com isso se aproxima muito ao conceito moderno de “personalidade” do Estado, atribuindo a esta personalidade um caráter impessoal, como acontece na sociedade moderna.<sup>14</sup> Também Berti, num estudo recente, defende a idéia de que “em Marsílio está já contida em germe a distinção moderna entre Estado e sociedade civil, por isso sob tal aspecto seu conceito de “regnum” é estreitamente afim àquele moderno de Estado”.<sup>15</sup>

Na nossa opinião, as considerações feitas justificam a legitimidade da utilização do termo moderno “Estado” para expressar a idéia de sociedade política marsiliana. Isso não significa que estejamos entendendo que Marsílio tenha utilizado o termo “status” no sentido que, por exemplo, o empregará Maquiavel alguns séculos mais tarde. Também não queremos insinuar que a interpretação daqueles que aproximam o “regnum” de Marsílio ao Estado moderno seja sem contestação.<sup>16</sup> Nosso propósito é colher aqueles aspectos do pensamento político de Marsílio, sobretudo aqueles expressos na Primeira Parte do “Defensor da Paz”, que evidenciem sua proximidade com a moderna compreensão de Estado.

É sabida a profunda influência de Aristóteles, especialmente de sua “Política”, sobre o pensamento de Marsílio.<sup>17</sup> Sem pretender alongar-nos sobre a forma como Marsílio se serviu da obra de Aristóteles, é preciso reconhecer que o paduano procura “suavizar” o naturalismo aristotélico: admite o impulso natural até o Estado, mas omite que ele exista por natureza. A pretensão de Marsílio é demonstrar racionalmente que o Estado é naturalmente necessário: “é sabido que todos os homens que não se acham acometidos por qualquer doença ou por outro empecilho buscam naturalmente obter a vida suficiente e da mesma forma evitam e fogem do que

os prejudica”.<sup>18</sup> O seu começo está na união de homem e mulher que formam o lar. Este evolui para a aldeia e desta posteriormente “surgiu a comunidade perfeita denominada cidade”.<sup>19</sup> Se os homens se associam eles o fazem para defenderem sua existência. No entanto, a união não atua unicamente no sentido da ação comum, no sentido de um generoso consenso e comunidade fraternas. Há rixas e conflitos: “entre os homens assim reunidos ocorrem rixas e contendas que se por acaso não estivessem regulados por uma norma de justiça, teriam sido a causa da guerra e da separação dos seres humanos e finalmente ocorreria a própria destruição da cidade”.<sup>20</sup> Estamos diante de uma teoria do conflito: as discórdias recíprocas solucionadas através da comunidade ou a destruição final da comunidade na ausência da regulação; o conflito como veículo da coesão social e a formação do Estado ou o conflito como motor da autodestruição dos indivíduos. A solução vem por meio do próprio homem: ele inventa os diferentes ofícios e os reúne numa comunidade. Nas palavras de Marsílio, “sempre é oportuno que os indivíduos se associem de modo a poder tirar proveito das habilidades pessoais de cada um e a evitar os prejuízos causados pelos fatores que lhes são adversos”.<sup>21</sup>

“Esta associação a tal ponto perfeita, e possuindo por si mesmo em seu interior a sua suficiência”,<sup>22</sup> diferencia-se em múltiplas partes, cada uma das quais, em abstrato, pode ser exercida em função de si própria, mas que, concretamente, concorrem para uma superior vida unitária. Seis são as partes que estão organicamente unidas ao todo da cidade, segundo Marsílio: a agricultura, destinada a “produzir e manter as ações nutritivas”;<sup>23</sup> o artesanato, responsável pela adaptação do homem ao mundo e a criação de melhores condições de existência; a parte judicial ou conciliativa, encarregada de “regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade”;<sup>24</sup> o exército, responsável pela segurança externa e a ordem interna; a financista, encarregada de administração das riquezas, a provisão das necessidades futuras e o gerenciamento das atividades internas; e, por último, o clero: embora sua existência não corresponda a nenhuma necessidade vital neste mundo, tem uma utilidade moral na medida em que infunde a idéia de que Deus “atribuirá um prêmio aos bons e um castigo aos maus”.<sup>25</sup> Marsílio, como notamos, não eliminou o clero de sua idéia de Estado. Os cidadãos são fiéis. Por isso, mesmo que todos os fins perseguidos pelo Estado sejam mundanos, não pode deixar de preocupar-se com os seus membros. O agir reto, a “saúde” das suas almas, coincide com o agir adequado neste mundo.

Muito embora seja por um impulso natural, quase por uma necessidade biológica, que os homens se reúnem em sociedade para alcançar a felicidade ou a vida suficiente neste mundo, este fim só é realizado pela introdução de uma entidade criada racionalmente pelos homens: o Estado. Enquanto as comunidades da casa e da aldeia permanecem ainda como que numa condição natural na qual rege unicamente a autoridade do pai de família através das leis naturais, o Estado exige regulamentos racionais para evitar que as contradições e conflitos entre os cidadãos o levem à ruína. Assim, apesar do “desejo natural do homem pela vida em sociedade”,<sup>26</sup> o Estado não é uma decorrência inevitável da natureza, mas criação, invenção racional. O que justifica a necessidade dessa criação humana é, segundo Marsílio, a própria natureza do homem corrompida pelo pecado: “Adão foi criado ainda no estado de inocência ou justiça original ou de graça (...). Se ele tivesse permanecido naquele estado, não teria sido necessário instituir para si mesmo e para a posteridade os diferentes cargos existentes na cidade”.<sup>27</sup> Em consequência do pecado de Adão, “toda a humanidade ficou enferma da alma, desde o momento em que vem ao mundo, embora tivesse sido planejada para nascer no estado de graça, inocência e saúde perfeitas”.<sup>28</sup>

Os homens são, pois, essencialmente falhos. Isso explica a necessidade de “estabelecer uma norma que determine o que é justo e de instituir um guardião ou executor da justiça no intuito de facilitar a convivência social”.<sup>29</sup> O governo é, diz Marsílio repetindo Aristóteles, “entre todos os ofícios o mais importante para a cidade”,<sup>30</sup> pois sem ele os homens viveriam num estado de guerra e anarquia tais que resultaria na destruição da cidade. A finalidade da instituição do governo é, portanto, tripla: estabelecer o equilíbrio entre o justo e o injusto, reparar a injustiça cometida contra os outros e manter a paz e a tranqüilidade entre os homens e sem as quais o bem viver ou a vida suficiente não seriam realizadas.

Marsílio extrai da doutrina aristotélica os fundamentos teóricos para a organização do Estado

descrita por ele: a aceitação de uma causa primeira que move sem mover-se e a distinção entre forma e matéria. Segundo esses elementos, todo organismo vivo possui um princípio movente que determina todas as suas partes e funções: “defendemos a opinião segundo a qual através de determinado princípio ou causa motora (...) primeiramente (...) é formada uma parte do organismo vivo e nesta parte, uma força ou poder natural simultaneamente a um calor que age como princípio ativo. (...) Aquela parte inicialmente formada é o coração”.<sup>31</sup> Ora, como “a criatividade humana, neste aspecto, imita corretamente a natureza”, continua Marsílio,

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 eles todos imprimem uma força ou forma com poder ativo ou autoridade para instituir os outros grupos sociais da cidade. Este órgão é o governo.<sup>32</sup>

Da física aristotélica Marsílio assume o fundamento segundo o qual aquele que determina uma forma, deve também determinar seu substrato:

considerando que compete ao conjunto dos cidadãos engendrar a forma, isto é, a lei por meio da qual todos os atos civis devem ser regulados, veremos mais adiante que é igualmente de sua alçada determinar o sujeito ou a matéria desta forma, quer dizer, escolher o príncipe a quem cabe ordenar, segundo aquela forma, as ações civis dos seres humanos.<sup>33</sup>

O governo é a matéria ou o sujeito da forma que é a lei. Estabelece e determina as outras partes da cidade em razão de seu papel fundador e arquitetônico. Nas palavras de Marsílio, o governo desempenha no Estado o mesmo papel formador que o coração realiza no organismo: “é por tais motivos que a atuação do príncipe no interior da cidade, à semelhança da atividade cardíaca no organismo vivo, jamais deverá ser interrompida”.<sup>34</sup> Todos os grupos que compõem o Estado “são regulados pelo governo e a ele se subordinam (...). Por conseguinte, tem competências para instituir os outros grupos sociais, determiná-los e conservá-los e todos lhe estão subordinados”.<sup>35</sup> Contudo, apesar desta primazia, a autoridade do governante não é originária e sim derivada: “a causa eficiente primária é o legislador. A secundária, ao contrário, executora ou instrumental, é o príncipe”.<sup>36</sup> Uma vez que o governo procede da vontade humana, está claro que o melhor será aquele estabelecido pela vontade dos súditos e o pior será o suportado por eles, contra a sua vontade. Para obter um governo conforme esta vontade, o melhor procedimento é o da eleição. Pouco importa que seja uma monarquia, uma aristocracia ou uma república. O essencial é que seja fundada sobre o princípio da eleição, que torna legítimas todas as formas de governo temperadas: “os principados são estabelecidos de acordo com, ou em desacordo com, a vontade dos súditos. No primeiro caso, se enquadram as formas ou regimes temperados, no segundo, pelo contrário, os corrompidos”.<sup>37</sup> Observamos um deslocamento do critério moral (a busca do bem comum) para o procedimental (o consenso popular) na definição do princípio de legitimidade do poder governativo. Marsílio acrescenta a isso um novo critério de ordem objetiva:

a causa que torna alguém efetivamente governante não são a ciência das leis e tampouco a prudência ou a virtude moral, embora, como tivemos a ocasião de comprovar, essas virtudes sejam necessárias para termos um príncipe ideal. Entretanto, muitos homens possuem as sobreditas virtudes, mas falta-lhes aquela autoridade para exercer o poder, de modo que só podem ser considerados príncipes em potência.<sup>38</sup>

A passagem de potência a ato é determinada pela vontade do legislador humano: é dele o poder originário e o único apto a transferi-lo.

A concepção orgânica do Estado, que permite a Marsílio indicar os órgãos e funções do corpo estatal, lhe permite também fixar o princípio da unidade. O governo é único mesmo que

composto por vários membros: “tendo em vista, pois, a unidade quantitativa da ação realizada por aquelas pessoas é que se considera tal governo unitário, pouco importa se exercido por um ou por vários indivíduos”.<sup>39</sup> Marsílio aduz três argumentos em favor da tese da unidade.

Primeiro, dado que a tarefa fundamental do governante é apreciar e julgar os atos civis, como poderá ele exercê-la se a sua autoridade não é exclusiva? A conseqüência da ausência de uma autoridade única é funesta: “como as injustiças praticadas pelos homens ficariam impunes, tal fato geraria inicialmente a luta, a divisão e finalmente a destruição da cidade ou do reino”.<sup>40</sup>

Em segundo lugar, “a pluralidade de governantes (...) é supérflua e desnecessária”.<sup>41</sup> Consequentemente, é inútil buscar na pluralidade o que pode ser melhor obtido por um só.

Em terceiro lugar, a melhor organização requer a unidade do princípio que a preside: “num lugar ou província ou agrupamento de homens onde não há unidade governamental, é impossível que tudo esteja bem organizado”.<sup>42</sup> Somente é possível um governo exercer o poder coercivo se a autoridade política não estiver dividida. Pouco importa se esta unidade se encarna ou não na pessoa real, pois “trata-se efetivamente de uma unidade de ordem, não de uma unidade absoluta, quer dizer, de muitos homens considerados um”.<sup>43</sup> Uma comunidade é única no sentido que a pluralidade de indivíduos converge para a unidade que a governa: “os habitantes de uma cidade ou província constituem uma cidade ou reino, porque desejam um governo único quantitativamente”.<sup>44</sup>

A exigência de unidade requer a universalidade do poder? Quer dizer, reivindica Marsílio a existência de um governo único para todos os Estados ou reinos do mundo? Na primeira parte do *Defensor da Paz* ele parece descartar o problema. A passagem-chave é a seguinte:

Se convém à totalidade dos homens vivendo em sociedade e espalhados por todo mundo ter apenas um principado ou governo, mais importante em relação aos outros, quantitativamente único, ou ao contrário, se é oportuno, num determinado período de tempo, haver muitos principados nas várias regiões do mundo, (...) é um assunto que merece uma reflexão profunda, à parte do que está sendo agora examinado.<sup>45</sup>

Na segunda parte, quando torna a discutir a questão, não parece decidir-se definitivamente a favor de um universalismo, como interpreta Quillet: “a comunidade perfeita, para ser tal, requer um juiz ou príncipe universal”.<sup>46</sup> A leitura da passagem na qual essa intérprete se apoia parece não autorizar tal conclusão:

Considerando ainda que será um grave inconveniente que o príncipe secular não tenha um superior ou igual, o qual deverá ser supremo em sua esfera de atuação, porque a pluralidade de governantes foi descartada face a sua nocividade, no capítulo XVII da Parte I, tudo indica, pois, que seja da competência do Bispo de Roma exercer sobre ele a jurisdição coerciva e não vice-versa.<sup>47</sup>

A passagem parece fornecer a chave de interpretação: a unidade de poder refere-se a um determinado âmbito, a uma certa “esfera de atuação”, e não ao mundo inteiro. No interior de um reino ou Estado a autoridade precisa ser una e indivisível, como de resto o próprio Marsílio deixa explícito na Parte I do *Defensor da Paz*: “de fato, Roma, Mongúcia e as demais comunidades se constituem num Reino ou num Império único, no tocante ao número, todavia o contrário não acontece, porque cada uma daquelas cidades está voluntariamente ordenada a um governo supremo quanto ao número”.<sup>48</sup> Essa linha interpretativa é coerente com uma outra passagem da segunda parte do *Defensor da Paz*: “o argumento de que, da mesma maneira como numa única Igreja, não há senão um só bispo, assim também deve ser para a totalidade dos fiéis espalhados pela orbe terrestre”,<sup>49</sup> poderia levar “à conclusão de que é preciso um só administrador em quantidade para o mundo inteiro, o que, aliás, não é verdade e muito menos útil”.<sup>50</sup> Marsílio é explícito e enfático na sua rejeição a um governo mundial único.

Já mostramos anteriormente que a razão fundamental da necessidade de um poder único e indivisível, dentro de sua “esfera de atuação”, reside na função julgadora atribuída ao governante: se ele não tiver a autoridade máxima, argumenta Marsílio, como pode exercer efetivamente o poder coercivo? Em que consiste precisamente a função de julgar? Marsílio reconhece a

multiplicidade de significados e se encarrega de explicitá-los.

No primeiro sentido, “juiz se refere a toda pessoa que discerne ou conhece, especialmente no tocante a um hábito especulativo ou prático, e a palavra julgamento se refere ao ato de conhecer ou de discernir feito por tais pessoas”.<sup>51</sup> No segundo sentido, “juiz se refere à pessoa que possui a ciência do direito político ou civil, a qual também costuma ser designada por advogado, embora em muitos países, e especialmente na Itália, ele seja chamado de juiz”.<sup>52</sup> Finalmente, no terceiro sentido “a palavra juiz se aplica ao governante ou ao príncipe, e o termo julgamento se refere à sentença do governante detentor da 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 ditar e executar as sentenças que proferiu”.<sup>53</sup> É esse sentido que Marsílio assume.

O governante é o juiz num sentido bem preciso: é o único que possui legitimamente um poder de jurisdição coerciva. O que lhe confere a legitimidade desse poder? Não é nem sua capacidade de discernimento (o primeiro sentido), nem seu domínio da ciência do direito (segundo sentido). A fonte de sua autoridade está no legislador humano: é a totalidade dos cidadãos, ou sua parte preponderante, que delega ao governante o poder coativo. Conseqüentemente, seu poder não é arbitrário, o governante não pode exercê-lo ao seu bel-prazer. O príncipe de Marsílio está longe de um tirano ou déspota absoluto. Sua função é meramente “executora ou instrumental”, exercendo o poder coativo “graças à autoridade que recebeu do legislador, de acordo com a forma, isto é, a lei, mediante a qual deve sempre, na medida do possível, regular e dirigir as ações civis”.<sup>54</sup> Conseqüentemente, o príncipe está submetido em seus julgamentos à lei. O poder coativo do qual está investido está estreitamente ligado à lei, a qual está encarregado de fazer respeitar.

Para Marsílio, “o que torna alguém efetivamente governante não são a ciência das leis e tampouco a prudência ou a virtude moral”.<sup>55</sup> A questão que pode ser levantada é a seguinte: se a legitimidade do exercício do poder coercivo não depende do discernimento, nem do conhecimento do direito e nem mesmo do caráter virtuoso do governante, do que depende ela então? Para compreender a resposta de Marsílio, é preciso considerar a distinção que faz entre as qualidades do “príncipe ideal”, que tornam alguém apenas um “príncipe em potência”, e o mecanismo institucional de sua indicação, que produz o consenso indispensável ao “príncipe de fato”. Examinemos brevemente estas qualidades apresentadas por Marsílio no capítulo XIV da primeira Parte do *Defensor da Paz*.

Primeiro, “a prudência é necessária ao futuro governante, porque ela o torna perfeitamente apto a exercer seu cargo que consiste em julgar acerca da utilidade das coisas e do cumprimento da justiça no interior da cidade”.<sup>56</sup> Ser prudente é ser inteligente e justo. Isso é complementado pela segunda qualidade: “a bondade moral, a virtude e especialmente a justiça são igualmente necessárias ao governante, porque se ele for moralmente corrupto, a sociedade política sofrerá as conseqüências disso, mesmo que esteja informada pelas leis”.<sup>57</sup> Soma-se às virtudes acima mencionadas, “a eqüidade, que o conduz principalmente conforme seu sentimento naqueles casos em que a lei é omissa”.<sup>58</sup> Pela eqüidade a particularidade da ação é integrada à universalidade da lei. Ser justo e eqüitativo é ser capaz de um julgamento reto. Muito embora “todo julgamento, na medida do possível, deva sempre ser determinado e proferido conforme a lei (...) não se condicionando ao arbítrio”,<sup>59</sup> há casos omissos em que as virtudes, particularmente a eqüidade, é essencial para haver um julgamento isento de paixões. Por fim, Marsílio arremata o conjunto das qualidades do príncipe ideal dizendo que “o futuro governante deve possuir igualmente um devotamento especial para com a sociedade civil e os cidadãos, de maneira que a bondade e a solicitude de suas ações promovam o bem comum e o de cada indivíduo”.<sup>60</sup>

Estas são as qualidades que pertencem à imagem do príncipe ideal. Contudo, ninguém se torna necessariamente príncipe por possuí-las. Tê-las faz de alguém apenas um “príncipe em potência”, já que num reino inúmeras pessoas são capazes de possuir tais qualidades. Por esse motivo, a mera discussão sobre as qualidades é supérflua. O bom governo é definido em função de dois critérios: sua origem e seu exercício. O primeiro refere-se ao consentimento popular, que pode ser tácito como no caso das monarquias hereditárias, ou explícito por meio da eleição. O segundo critério diz respeito à finalidade: “os principados são estabelecidos de acordo, ou em desacordo com, a vontade dos súditos”.<sup>61</sup> É inegável que Marsílio prefere a forma eletiva: “consenso dos súditos é o indicativo melhor que diferencia uma [forma de governo] da outra”.<sup>62</sup>

Ele dedica todo capítulo XVI da Parte I do *Defensor da Paz* à refutação dos argumentos dedicados à defesa da monarquia hereditária sobre a eletiva.

Sem proceder ao exame detalhado de cada um dos seis argumentos arrolados por Marsílio, queremos chamar a atenção diretamente sobre a diferença profunda anotada pelo paduano entre monarquia hereditária e eletiva. Muito embora também os monarcas não eleitos possam visar o bem comum, comandar os súditos que voluntariamente se submetem e aceitam a dependência, os eleitos estão mais próximos do povo, o comandam com maior segurança e proporcionam mais estabilidade ao reino. Nas palavras de Marsílio, o argumento decisivo é o seguinte:

Todas as qualidades antes mencionadas como absolutamente indispensáveis para um monarca hereditário exercer o poder quase sempre também serão consideradas por ocasião de uma nova escolha, mas o fato oposto não acontece na maioria das vezes. Assim, os cidadãos poderão vir a designar por meio de indicação o herdeiro e sucessor do antigo monarca, desde que seja virtuoso e prudente, mas, caso tenha se revelado carente de tais qualidades, uma nova escolha possibilitará que se dê atenção a alguém que preencha tais quesitos. A monarquia com direito à sucessão hereditária não oferece contrariamente essa oportunidade.<sup>63</sup>

A posição ressoa moderna: contra o rigidismo dos esquemas medievais propõe o dinamismo da eleição periódica do governante sugerindo que o eleitor se orientará pelas qualidades dos pretendentes. Esse mecanismo traz competição entre os candidatos, pondera Marsílio, o que possibilita a escolha do mais habilitado.<sup>64</sup> Além disso, o mecanismo da eleição permite igualmente a deposição do eleito, “se tal medida for útil ao bem comum”,<sup>65</sup> toda vez que “atuar em desacordo com a lei. (...) Caso contrário, todo governo se transformaria num despotismo, os cidadãos seriam reduzidos a escravos e não obteriam a vida suficiente”.<sup>66</sup> Além disso, Marsílio deixa claro que o acesso ao cargo está aberto a todas as camadas sociais. Assim, mesmo “pessoas pobres, mas virtuosas”<sup>67</sup> podem pleitear o posto com o mesmo direito que a aristocracia nobiliárquica. Em princípio, uns e outros são apenas “príncipes em potência”, caso possuam as qualidades mencionadas. A nobreza não confere privilégios na disputa do cargo e a pobreza não implica em impedimentos. A habilitação é dada pelas qualidades de cada um, “pela prudência e pela virtude moral, de modo particular pela justiça”, seja plebeu ou nobre, mas a ascensão ao posto dependerá da eleição pelo “legislador ou o conjunto da população”.<sup>69</sup>

Marsílio tem consciência de que, por mais cuidadosa que seja a escolha, não se deve esquecer “que o príncipe é um ser humano, dotado de inteligência e vontade, e como tal poderá receber outras formas, por exemplo, uma opinião falsa ou sentir um desejo mau ou até ambos, por meio dos quais possa vir a atuar em desacordo com o que determina a lei”.<sup>70</sup> Para evitar que se “transforme num despotismo” que “escraviza os cidadãos” e impossibilita “a vida suficiente”,<sup>71</sup> o legislador tem a autoridade “de julgar o príncipe delinqüente, face aos seus deméritos ou à violação da lei, e ordenar a execução de qualquer medida punitiva contra ele”.<sup>72</sup> Assim, embora a autoridade do governante seja única e máxima “em sua esfera de atuação”, está submetido à lei e se ele “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”.<sup>73</sup>

Concluindo, é imprescindível que exista um chefe, seja ele um indivíduo, ou um grupo. O chefe personifica formalmente a unidade do Estado e mesmo que a soberania esteja no povo, de modo visível é o chefe quem a representa. Esta exigência unitária é indispensável ao poder executivo, particularmente para o exercício da autoridade coativa. A afirmação da unidade administrativa e jurisdicional é nova em relação ao esfacelamento do poder feudal: as diversas partes (funções) do Estado possuem uma unidade personificada no governante, que delega as tarefas a funcionários passíveis de demissão. Essa atividade do príncipe não deve cessar jamais. Morto ou deposto, deve ser imediatamente instituído um próximo sob pena de o Estado perder a direção unitária da qual não pode prescindir sob hipótese alguma.

Os poderes executivo, judiciário e legislativo aparentemente concentrados nas mãos do governante, estão, na verdade, hierarquizados, o que lhes confere um modo próprio de separação. Com efeito, encontramos-nos diante de uma teoria na qual não apenas o poder judiciário está absorvido no executivo, mas este ainda está subordinado ao legislativo, centro da soberania

exercida efetivamente pelo povo enquanto legislador e, de acordo com o estabelecido na lei, quando eleger o príncipe. Marsílio manifesta a exigência de que um poder se imponha sobre os demais e que prevaleça aquele que melhor representa a soberania e este, por sua vez, exprima os outros dois. A teoria da separação dos poderes na sua formulação moderna em Locke ou Montesquieu encontra em Marsílio uma prefiguração muito sugestiva.

Observamos que o novo da análise política marsiliana não está num acento pretensamente profético, de prenúncio de elementos que encontrariam sua confirmação nos séculos XVII e XVIII. O instigante de suas reflexões está em ajudar-nos a entender e manejar os problemas perenes da Filosofia Política. Na análise em questão, percebemos que suas idéias repercutirão em divergentes e opostas tradições filosóficas, dentre as quais destacamos três.

Primeiro, concebe o Estado como produto da razão e que existe com a finalidade de proporcionar a felicidade ou o bem viver. Nesta perspectiva, aproxima-se da visão racionalista e idealista, para a qual o Estado é explicado pelos fins morais: somente é legítima a autoridade política que se resolva no caráter virtuoso do homem.

Segundo, entende que na ordem de importância das tarefas compete à autoridade política em primeiro lugar a resolução dos conflitos. Nesta perspectiva, aproxima-se da posição positivista e legalista, segundo a qual o Estado é visto como um regulador do conflito sendo a meta da autoridade política o exercício do poder coercivo em vista da manutenção da ordem, como o caracterizam, por exemplo, Maquiavel e Hobbes.

Terceiro, sustenta que a única fonte de poder político legítimo é a vontade ou consentimento do povo. Nesta perspectiva, aproxima-se da concepção voluntarista e republicana, segundo a qual a única fonte de legitimidade política é o consenso do povo, como o expressa claramente Rousseau.

## **Notas**

(1) Marsílio de Pádua nasceu em torno de 1285 em Pádua, na Itália. Filho de Bonmatteo, notário da Universidade de Pádua, teve formação em Direito, Filosofia e Medicina. Além de sua obra principal *O Defensor da Paz*, é autor de outros trabalhos como *Defensor Menor*, *De Translatione Imperii* e *Sobre a jurisdição do Imperador em questões matrimoniais*. Acusado de herético e excomungado pelo papa João XXI em virtude das teses defendidas no *Defensor da Paz*, refugiou-se na corte do Imperador Luís da Baviera, a quem serviu como conselheiro político até a morte, provavelmente em 1343.

(2) “*Tutti gli stati, tutti e’ dominii che...*”. MACHIAVELLI, N. *Il Principe*. Cap. I.

(3) GEWIRTH, A. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*. New York: Columbia Univ. Press, 1956.

(4) MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução de José Antonio C.R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997, Primeira Parte, Capítulo II, § 2, p. 75. Para facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição, nas próximas referências citaremos o título desta obra seguido do número em romano indicando a Parte (*Dictio*) e em arábico o número correspondente ao capítulo e ao parágrafo, respectivamente. O número da página é referente à edição brasileira.

(5) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 2, § 2, p. 75.

(6) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 2, § 2, p. 75.

(7) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 2, § 2, p. 76.

(8) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 2, § 2, p. 76.

(9) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 8, § 2, p. 104.

(10) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 8, § 4, p. 106.

(11) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 9, § 5, p. 111.

(12) MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*, I, 17, § 11, p. 189.

(13) BATTAGLIA, F. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*. Firenze: Le Monnier, 1928, p. 55-6.



(14) GEWIRTH, A. Marsilius of Padua, The Defender of Peace, p. 76-8.

(15) BERTI, E. "Il 'regnum' di Marsilio tra la 'polis' aristotelica e lo 'stato' moderno". Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale. Padova, V (1979), p. 181.

(16) Para ilustrar a posição contrária à versão "modernizante" de Marsílio, podemos citar Quillet e de Lagarde. Para a primeira, ainda que admitamos que "o *regnum* ou a *civitas* designam o tipo mesmo de qualquer organização da sociedade humana", somente no século XVIII a sociedade política será chamada "Estado" (Cf. QUILLET, J. La philosophie politique de Marsile de Padoue. Paris: Vrin, 1970, p. 77). Para o segundo, no tempo de Marsílio a palavra "Estado" estava ainda longe da maturidade e, por isso, era impossível que "regnum" expressasse essa idéia (DE LAGARDE, G. La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, III. Le Defensor pacis. Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 94ss).

(17) Cf. VASOLI, C. "La 'Politica' di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova". Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale. Padova, V (1979), p. 237-257.

(18) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 4, § 3, p. 82-3.

(19) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 3, § 5, p. 81.

(20) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 4 § 4, p. 84.

(21) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 4, § 3, p. 84.

(22) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 4, § 5, p. 85.

(23) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 5, § 5, p. 89.

(24) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 5, § 7, p. 89.

(25) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 5, § 10, p. 91.

(26) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 13, § 2, p. 137.

(27) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 6, § 1, p. 95.

(28) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 6, § 2, p. 96

(29) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 4, § 4, p. 84.

(30) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 6, p. 156.

(31) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 5, p. 155.

(32) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 6, p. 156.

(33) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 3, p. 153-4.

(34) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, §13, p. 160.

(35) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, §14, p. 161.

(36) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 4, p. 154.

(37) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 9, § 5, p. 111.

(38) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 1, p. 152.

(39) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 2, p. 182.

(40) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 3, p. 182.

(41) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 6, p. 185.

(42) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 9, p. 187.

- (43) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 11, p. 188.
- (44) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, §11, p. 189.
- (45) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 10, p. 187.
- (46) QUILLET, J. La philosophie politique de Marsile de Padoue. Paris: Vrin, 1970, p. 110.
- (47) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 3, §15, p. 229.
- (48) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 17, § 11, p. 188.
- (49) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 28, § 15, p. 629.
- (50) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 28, § 15, p. 630.
- (51) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 2, § 8, p. 222.
- (52) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 2, § 8, p. 223.
- (53) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, II, 2, § 8, p. 223.
- (54) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 4, p. 154.
- (55) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 1, p. 152.
- (56) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 14, § 3, p. 146.
- (57) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 14, § 6, p. 148.
- (58) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 14, § 7, p. 148.
- (59) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 11, § 1, p. 120.
- (60) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 14, § 7, p. 148-9.
- (61) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 9, § 5, p. 111.
- (62) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 9, § 5, p. 111.
- (63) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 16, §12, p. 168.
- (64) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 16, § 21, p. 177.
- (65) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 2, p. 152.
- (66) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 18, § 3, p. 191.
- (67) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 14, § 8, p. 150.
- (68) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 16, § 11, p. 167.
- (69) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 15, § 2, p. 152.
- (70) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 18, § 3, p. 191.
- (71) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 18, §3, p. 191.
- (72) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 18, § 3, p. 191.
- (73) MARSÍLIO DE PÁDUA. Defensor da Paz, I, 18, § 2, p. 190.

## **Bibliografia**

- BARANI, Francesco. Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 259-78.
- BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*. Firenze, Le Monnier, 1928.
- BERTI, Enrico. Il "regnum" di Marsilio tra la "polis" aristotelica e lo "Stato" moderno. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 165-81.
- DOLCINI, Carlo. *Introduzione a Marsilio da Padova*. Roma, Laterza, 1995.
- GEWIRTH, Alan. Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 23-48.
- GHISALBERTI, Alessandro. Sulla legge naturale in Okcham e in Marsilio. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 303-15.
- GOGACZ, Mieczyslaw. L'homme et la communauté dans le "Defensor pacis" de Marsile de Padoue. Le problème de l'inconséquence de l'averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 189-200.
- GRIGNASCHI, Mario. L'ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento? *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 201-22.
- KÖLMEL, Wilhelm. "Universitas civium et fidelium": Kriterien der Sozialtheorie des Marsilius von Padua. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. V, 1979, pp. 49-80.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. O Defensor da Paz. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis, Vozes, 1997.
- POPPI, Antonino. Appunti sullo Stato e la persona nel "Defensor pacis". *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. VI, 1980, pp. 347-54.
- QUILLET, Jeannine. *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris, Vrin, 1970.
- SOUZA, José A. de C. R. de. Marsílio de Pádua e a plenitudo potestatis. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. XXXIX, 1983, pp. 119-69.
- SOUZA, José A. de C. R. de. Marsílio de Pádua e o De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. *Leopoldianum*. Santos, vol. XI, 1984, pp. 145-91.
- STRUVE, Tilman. Die Rolle des Gesetzes im "Defensor pacis" des Marsilius von Padua. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*. Vol. VI, 1980, pp. 355-78.