

A defesa da paz em Marsílio de Pádua

Érica Nishikawa*

Resumo: Autor da Idade Média tardia, Marsílio de Pádua se volta ao combate à causa singular e inimiga da paz de seu tempo: “a falsa interpretação que alguns bispos de Roma, e talvez seu perverso desejo de governar, que eles se atribuem pela plenitude de poder que possuem, segundo dizem, conferida por Cristo”. Tal propósito leva o autor a esclarecer que o alcance da paz só pode ser compreendido no interior da própria comunidade política, cuja direção ou governo deve ser única e baseada no consentimento de todos os cidadãos. É esse o fundamento que deve ser considerado no estabelecimento do governante, responsável pela manutenção da paz.

Palavras-chave: causa inimiga da paz – comunidade política – governante – consentimento dos cidadãos.

1. Da paz e seu contrário

Não deve ser pouca a importância dada ao tema da paz para um autor que a insere no título de sua obra. De fato, a paz é exaltada desde o início do *Defensor Pacis* e retomada ao final, onde Marsílio de Pádua justifica o título de seu tratado: “Este tratado se chamará *Defensor da Paz*, porque nele são tratadas e explicadas as principais causas pelas quais a paz civil ou a tranquilidade ocorre e se mantém e, também, aquelas mediante as quais a discórdia, seu oposto, surge, se impede e se suprime”¹ (Pádua 3, p.611).

Embora Marsílio não tenha sido o primeiro a adotar o tema da paz (cf. Lagarde 2), importa diferenciar o seu sentido: trata-se aqui de uma paz

* Mestranda no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: eri@mxbr.com.br.

civil, entendida como elemento indispensável para o viver e o viver bem de uma cidade ou reino. A paz, em Marsílio, consiste na boa disposição das partes da cidade, de modo que cada uma delas possa realizar bem sua função, conforme sua razão e instituição (Pádua 3, p.12)². É esse o sentido da paz ou tranqüilidade que Marsílio utiliza como sinônimos, compreendido no *Defensor Pacis*: uma definição que toma de empréstimo a analogia aristotélica do ser animado ou vivo.

Essa definição, retomada por Marsílio ao final da *Prima Dictio*³, compreende a tranqüilidade em sua natureza, essência geral – tranqüilidade é a boa disposição da cidade ou reino – e em sua finalidade – para que cada parte da cidade possa realizar bem sua função.

Não há como falar estritamente em causa eficiente da tranqüilidade, porque isso é próprio de compostos, mas pode-se entendê-la perfeitamente se considerarmos aquilo que permite o alcance da paz no interior da comunidade. Assim, inúmeras são as causas eficientes, “tais como a convivência dos cidadãos, a troca de suas obras, o auxílio e a ajuda mútua, e em geral a capacidade, não tolhida externamente, de executar suas tarefas próprias e comuns e ainda a participação dos benefícios e das dificuldades comuns, conforme a medida conveniente a cada um e finalmente aquelas outras coisas vantajosas e desejáveis ...” (Pádua 3, p. 126). E, na medida em que conserva todos os benefícios anteriores, a ação do governante é considerada como a causa eficiente da tranqüilidade (cf. *id.*, *ibidem*).

Tal concepção marsiliana distancia-se, portanto, da noção de paz compreendida por muitos de seus antecessores medievais, que partilhavam, apesar de suas diferenças, de uma tradição agostiniana em torno do conceito de paz (cf. Ghisalberti 1). Diferentemente, Marsílio não busca uma conceituação que envolva intrinsecamente a instância ética e teológica da paz, seu alcance não se configura num plano abstrato e transcendente como o era na *tranquillitas ordinis* do agostianismo.

A aspiração à paz em Marsílio faz referência a esse mundo mesmo, ela deve ser constituída no interior da cidade ou reino. Embora o primeiro capítulo contenha seis passagens bíblicas⁴ para exaltar a paz, não se deve pensar que o Autor adote uma noção puramente evangélica, “da paz de Cristo como relação de harmonia interior entre o homem e Cristo” (Ghisalberti 1, p. 69).

Pois a citação a seguir, segundo Marsílio, é aristotélica⁵ e é nessa acepção que ele desenvolve o conceito de paz e seu contrário, a discórdia; comparação aristotélica que, aliás, era muito comum em sua época: tal como a doença no animal é a falta de saúde, a má disposição de seus órgãos; a intranquilidade consiste na má disposição das partes da cidade, impedindo a troca recíproca entre elas.

Por isso, a cidade, instituída segundo a razão, deve promover a tranquilidade e combater com todas as forças o seu contrário. Marsílio observa que por meio da tranquilidade, as comunidades civis usufruem inúmeras vantagens e progridem; ao contrário, a exemplo de sua pátria italiana, da discórdia⁶ decorrem inúmeros inconvenientes, podendo levá-las à mais cruenta destruição.

Tudo aquilo que impede a eficiência da tranquilidade deve ser considerado como causa de discórdia e intranquilidade. Das diversas modalidades dessa causa, diz Marsílio, Aristóteles tratou em sua *Política* (Pádua 3, p. 8 e 127). Mas há uma causa particular de seu tempo, cuja origem e natureza, Aristóteles ou qualquer outro filósofo de seu tempo não poderia apontar.

Essa causa foi “ocasionalmente originada em razão do efeito produzido pela causa divina, fora de toda sua ação regular sobre as coisas” (*id.*, *ibid.*, p. 127)⁷. Ela tem impedido o príncipe de atuar no reino da Itália, gerando grandes discórdias e inconvenientes, e tende a se espalhar por todos os reinos. Marsílio propõe-se, então, a denunciar essa causa, zelando pela justiça e pelo amor à verdade (*id.*, *ibid.*, p. 136-7).

2. Da causa particular de discórdia

2.1. A plenitude de poder

A natureza da causa particular de discórdia consiste na opinião errônea que alguns bispos de Roma possuem a respeito da plenitude de poder conferida por Cristo aos seus apóstolos, e no perverso desejo de governar que aqueles se atribuem, sob o pretexto de manter a paz entre os fiéis (*id.*, p. 135)⁸.

Fazendo uma má interpretação de algumas determinadas passagens da Sagrada Escritura, os sucessivos bispos de Roma foram arrogando para

si a “plenitude de poder”, pela qual tencionaram sujeitar ao seu domínio, os demais sacerdotes, os fiéis e até mesmo o imperador.

O que significa, então, “plenitude de poder”? Em DP, DII, XXIII, 3, Marsílio fornece oito modalidades para o termo, considerando-o somente como “poder universal advindo da vontade”; e busca mostrar que nenhuma dessas acepções pode ser atribuída ao poder do papa.

Compreendendo-o como o “poder hiperbólico de fazer tudo aquilo que se desejar” (1ª) ou como a “capacidade através da qual alguém agindo voluntariamente pode exercer qualquer ato sobre outrem ou um objeto, ou ainda a capacidade através da qual alguém tem o poder total sobre tal ato mas não em relação a outrem ou a um objeto sujeito ao controle humano, ou ainda a capacidade eminentemente voluntária pela qual alguém pode fazer apenas um ato de espécie ou maneira determinada em relação a cada pessoa ou a cada coisa submetida ao controle humano” (2ª), a aplicação do termo só cabe a Cristo ou Deus.

Quanto ao supremo poder de jurisdição coerciva, seja sobre principados, povos, comunidades, grupos e indivíduos (3ª) ou sobre os clérigos (4ª), o Papa também não o possui e mesmo que houvesse tal concessão, esta deveria ser conferida pelas leis humanas ou pelo legislador.

No que se refere à absolvição ou condenação, este poder é limitado pela Lei Divina; e a excomunhão e o lançamento de interditos sobre um príncipe ou comunidade (5ª) não podem ser exercidas senão de acordo com a determinação da Lei Divina ou do Concílio Geral.

O poder irrestrito também não se confere aos bispos para a instituição dos ministros eclesiásticos, a pregação e a ministração dos sacramentos (6ª) pois isso não está corretamente determinado pela Lei Divina. Os cargos eclesiásticos e a distribuição dos benefícios competem ao fundador ou doador dos mesmos, ou do legislador cristão, ou a quem tiver sido confiada essa tarefa.

Ainda, o poder para interpretar a Sagrada Escritura e regulamentar a liturgia (7ª) e poder sobre o cuidado pastoral das almas (8ª) também não lhes competem irrestritamente. Marsílio afirma que a interpretação das Sagradas Escrituras, principalmente naquelas passagens que forem duvidosas, é da alçada do Concílio Geral que, em suas deliberações, recebe a graça do Espírito Santo; daí que a liturgia e demais atos obrigatórios só

podem ser definidas pelo Concílio Geral ou pelo legislador cristão ou a quem ele conferiu tal autoridade. E suas determinações só podem ser modificadas por ele.

O Concílio Geral, diz o Autor, representa verdadeiramente por sucessão a congregação dos fiéis, dos Apóstolos e dos anciãos. Quem o convoca é o legislador humano cristão e ninguém possui uma autoridade maior que a do Concílio, a não ser que o legislador lhe confie tal autoridade.

Assim sendo, o Bispo de Roma ou qualquer outro prelado não possui tal “plenitude de poder”, seja de acordo com a Lei divina ou humana, a não ser que o Concílio Geral lhe tenha atribuído.

Mas, então, em que se baseiam para afirmar a “plenitude de poder”? Marsílio mostra que essa pretensão não é somente do atual bispo de Roma (João XXII), mas se ampliou sucessivamente. Talvez tenha se iniciado pela errônea interpretação sobre algumas passagens da Sagrada Escritura segundo a qual a Pedro teria sido confiado “*tudo o conjunto de ovelhas*”. Assim, fazendo mau uso dessas passagens, eles alegam, que a todos os bispos de Roma, por extensão, na condição de sucessores de Pedro, teria sido atribuída a “plenitude de poder” sobre todo o universo dos fiéis.

Ora, Marsílio mostra que Pedro não dispunha de nenhuma autoridade especial sobre os demais Apóstolos, seja para a pregação do Evangelho, ou distribuição dos ministros eclesiásticos, ou bens temporais, ou qualquer outra atividade. Em nenhuma passagem das Escrituras encontra-se que Cristo tenha escolhido Pedro como superior aos demais Apóstolos, e sim, que todos receberam a mesma autoridade. A citada preeminência de Pedro sobre os demais Apóstolos é caracterizada por Marsílio como acidental e não essencial: “Por isso, convém esclarecer que os santos chamavam Pedro de príncipe, não porque tivesse algum poder que lhe teria sido imediatamente conferido por Cristo sobre os demais apóstolos, mas talvez porque era o mais velho, ou porque fora o primeiro a testemunhar que Jesus era o verdadeiro Filho de Deus, ou ainda, porque sua fé era a mais fervorosa e mais constante, ou ainda porque ele sempre era distinguido pelo Senhor, que o convocava mais freqüentemente para os conselhos e conversas secretas” (*id., ibid.*, p. 346).

Portanto, o Bispo de Roma não pode pretender ter uma preeminência sobre os demais baseando-se nessa prerrogativa.

2.2. As consequências da “plenitude de poder”

Propagando essa falsa doutrina, os bispos de Roma e seus cúmplices passaram a atingir cada vez mais clérigos e leigos, províncias e Império. A menção de seus atos nefastos se repete ao longo do *Defensor Pacis*, juntamente com a indignação de seu Autor; e são bastante claras a partir do capítulo XIII da *Secunda Dictio*⁹.

No Império, os bispos de Roma procuraram impedir a efetivação da escolha do imperador e arrogar a si o poder durante a vacância do trono imperial. Assim, lançaram diversos editos conflitantes com as leis civis, o que provocou uma tremenda desorganização no Império.

Provocaram também diversos males às pessoas nas mais diversas cidades. Abusando desta preeminência, os bispos de Roma passaram a se atribuir o poder de absolver ou castigar até mesmo na vida futura, poder esse que só diz respeito a Cristo ou a Deus. Sob o pretexto da misericórdia e do perdão divinos, impuseram não só jejuns, mas passaram gradativamente a estabelecer preceitos concernentes, inclusive, aos atos civis, isentando das obrigações públicas ou punindo com anátemas e excomunhões aqueles que lhes fossem favoráveis ou não.

Para aumentar seus rendimentos, excluíram da participação dos sacramentos da Igreja e excomungaram clérigos e leigos que não foram capazes de saldarem suas dívidas.

Essa corrupção atingiu inclusive o corpo da Igreja. Aboliram a eleição para a escolha de seus ministros e passaram a nomear quaisquer pessoas, até os ignorantes nas Sagradas Escrituras, visando aumentar seus domínios e agradar alguns poderosos de seus interesses. A nomeação arbitrária dos sacerdotes e também as isenções e os privilégios concedidos pelos superiores a qualquer clérigo, sem respeitar a hierarquia eclesiástica, provocaram uma enorme desorganização entre os membros da Igreja. Marsílio compara esse corpo a um monstro disforme (*id., ibid.*, p. 459). Além disso, passaram a utilizar os bens temporais para suas extravagâncias.

Marsílio se vê escandalizado com tamanha corrupção e trata de mostrar o engano em que repousam essas pretensões, causador de um “enorme prejuízo às almas e aos corpos, e ainda uma grande perda dos bens materiais” (*id., ibid.*, p. 135).

Se Cristo e seus Apóstolos viveram na pobreza e humildade, e ensinaram a não se imiscuir nos assuntos temporais (*id., ibid.*, p. 158-77), o Papa e demais sacerdotes deveriam fazer o mesmo, seguindo seu exemplo. Pois, “Cristo não veio a este mundo para organizar um reino temporal, ou segundo a carne, ou para proferir julgamentos coercivos, mas para edificar um reino espiritual ou celeste (...)” (*id., ibid.*, p. 164).

E Cristo também ensinou a seus Apóstolos a pagarem os tributos e se submeterem à jurisdição secular no que se refere aos bens temporais, o que Marsílio busca comprovar, por exemplo, pelas palavras: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt., 22, 17; 20-21); “Toda alma, pois, esteja submissa aos potentados superiores, quer dizer, naquilo em que efetivamente são superiores, isto é, no âmbito das coisas deste mundo” (Collect., PL 191, 1503 A-B; Pádua 2, p. 167 e 183).

3. A eliminação da jurisdição coercitiva do Papa

3.1. Os fins humanos

A solução marsiliana para os conflitos e confusões provocados pelo embate entre Papado e Império começa com a distinção que faz entre o que é do âmbito temporal e o que é do âmbito espiritual; o que corresponde às leis humanas e às divinas. Em *DP*, DII, II, 4 e 5, mostra as acepções desses termos: numa primeira acepção, temporal se refere “a todas as coisas corpóreas, naturais e artificiais” que o ser humano usufrui nesta vida para a satisfação de seus desejos; por temporal também se entende “todo hábito, ação ou paixão humana, realizada pelo sujeito em si mesmo ou em relação a outrem, com vista a alcançar um objetivo neste mundo ou nesta vida”.

Por espiritual entende-se: “todas as substâncias incorpóreas e as suas ações”, ações e paixões que resultam da capacidade de conhecer ou querer imanes (por exemplo, as imagens ou as coisas sensíveis); e espiritual também designa todos ensinamentos referentes à Lei Divina.

Esses dois âmbitos se direcionam aos dois fins do homem: beatitude terrestre e beatitude eterna. Assim, os meios pelos quais se atinge tais fins dizem respeito às leis humanas e às leis divinas.

No primeiro caso, as leis são estabelecidas pelos próprios homens para que a cidade se mantenha regulada e alcance sua autarquia, sua suficiência. Portanto, as leis são feitas neste mundo, visando o bem viver neste mundo; e disso decorre que qualquer transgressão da lei humana só pode ser julgada neste mundo por aqueles que possuem a autoridade legislativa, ou por aquele ao qual foi confiada a tarefa de manter a ordem na cidade (*id.*, *ibid.*, p. 224).

No que diz respeito às leis divinas, o único juiz é Cristo (*id.*, *ibid.*, p. 246) e não, como pretenderam alguns sacerdotes, o bispo de Roma. Pois essas leis visam alcançar a beatitude no outro mundo e somente Cristo ou Deus poderá julgar se um cristão é pecador, isentá-lo ou puni-lo. Tudo o que se deve fazer nessa vida para alcançar a salvação eterna está contido nos mandamentos divinos e os sacerdotes devem ensinar, aconselhar, convencer o pecador de sua culpa acerca das sentenças divinas, mas jamais devem usar uma força coerciva (*id.*, *ibid.*, p. 220 e p. 231-40). Ou seja, a nenhuma transgressão religiosa pode ser imposta uma coerção neste mundo.

Assim, aquele que desrespeita a lei divina, não a humana, será castigado no outro mundo. Do mesmo modo, quem desrespeita a lei humana, não a divina, será julgado coercitivamente neste mundo, e não no outro; e ainda poderá haver casos de transgressão e punição referente a ambas (*id.*, *ibid.*, p. 250) pois algumas prescrições podem ser idênticas, dada a enorme diversidade dos atos humanos. Mas, se a lei humana estatuir algo contrário à lei divina, deve-se respeitar essa última, porque ela contém uma verdade infalível e também condiciona o infrator a um castigo eterno, mais temível que o castigo temporal. Trata-se, pois, de respeitar o que é do âmbito de cada uma delas, pois cada qual possui seus legisladores, juízes e competências.

3.2. O governante e o legislador

E a quem cabe fazer as leis temporais? Eis aqui uma das concepções mais destacadas pela crítica no pensamento do paduano; porque Marsílio confere ao *universitas civium* a soberania legislativa. A competência para fazer as leis, diz ele, não cabe somente a um homem ou a alguns, mas ao todo da comunidade para a qual dirigem-se essas leis. Um homem só respeita as leis que ele impõe a si próprio, por isso, a determinação das leis não deve ser restritamente atribuída a poucos homens, mesmo que eles

fossem os mais sábios e experientes. O autor argumenta ainda que o conhecimento de um homem não é nada se comparado ao do todo, no qual se incluem os sábios. Se as leis não fossem assim determinadas, elas provavelmente não seriam respeitadas, ou seriam suportadas de má vontade, o que acarretaria num grande mal para a comunidade civil. Ele define, assim, a figura do legislador: “Nós diremos então que o legislador, ou seja, a causa eficiente, primeira e própria da lei é o povo ou a totalidade dos cidadãos, ou sua parte preponderante através da eleição ou sua vontade expressa verbalmente ao seio da assembléia geral dos cidadãos prescrevendo ou determinando que qualquer coisa deva ser feita ou omitida concernente aos atos humanos civis sob pena de sanção ou punição temporal.” (*id., ibid.*, p. 63)¹⁰.

Por cidadão entende-se: todos aqueles que participam “na comunidade civil, do governo, ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto” (*id., ibid.*, p. 64)¹¹, excluídos as crianças, os servos, os estrangeiros e as mulheres. Quanto à parte preponderante da cidade, deve ser entendida “sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade”, de acordo com a honra costumeira da cidade.

Não se deve, contudo, compreender a figura do legislador como uma mera agregação das pessoas no interior da comunidade. Se a soberania popular é significativa na concepção marsiliana, deve-se em parte ao seu caráter político, enquanto uma capacidade coletiva, distinta da mera agregação.

O legislador atua como a causa eficiente das partes da cidade, ele é a autoridade primeira, quem institui todas as partes e, inclusive, a governante (*id., ibid.*, p. 85). O fundamento do poder do governante é, assim, o *universitas civium*, e somente como causa remota, Deus. Porque Deus não age sempre de maneira imediata, na maior parte das vezes e após o governo de Moisés, ele estabelece os principados “por meio das mentes dos homens, aos quais conferiu o livre-arbítrio para efetivar tal instituição” (*id., ibid.*, p. 40)¹².

Sendo uma instituição humana, a melhor forma para estabelecer o governo é a eleição (*id., ibid.*, p. 43-7). Através dela se pode obter do governante que zele pela coisa pública, ou bem comum, e de acordo com a vontade ou o consenso dos cidadãos. Esses elementos são essenciais na argumentação de Marsílio, na medida em que vão contra a ação de gover-

nar que se faz conforme a vontade e o interesse de um ou alguns, e portanto, contra a ação do papa.

Assim, a autoridade e jurisdição do governante dependem da autorização e delegação da autoridade primeira, o legislador. Se o governante pode agir coercitivamente sobre os homens é porque esse poder lhe foi conferido pela própria comunidade política, a fim de regular a justiça e o bem comum. É essa a fundamental diferença entre a competência do Papa e do Imperador. Somente este último possui o consentimento dos cidadãos, através da expressão de um voto ou verbalmente. Disso resulta que qualquer ação do governante deve ser compreendida como a expressão das ações de todos (*id.*, *ibid.*, p. 87).

A fim de realizar um bom governo, o príncipe deve se pautar nas leis estabelecidas pela comunidade política, prevenindo-se dos maus julgamentos que poderiam ser ocasionados pela ignorância ou um sentimento perverso. Outras qualidades requeridas são virtude e prudência, além de vir a se constituir de uma força armada, a fim de punir os transgressores da lei (*id.*, *ibid.*, p. 82).

Esse governo também deve consistir numa unidade, não numérica, mas objetiva. Do contrário, surgiriam inúmeras confusões e a comunidade não prosperaria. A unidade do governo é outro elemento bastante ressaltado na filosofia política de Marsílio. Em sua argumentação, ela revela exatamente aquela que parece ser a situação de seu tempo. Ao pretender uma jurisdição sobre o império, comunidades e pessoas, o papa é causador de inúmeros conflitos. Diante de dois juízes, argumenta Marsílio, ninguém sabe a quem se deve respeitar, podendo não obedecer a nenhum deles. É preciso, pois, eliminar esse grande mal, a fim de evitar a completa destruição das comunidades políticas.

4. Conclusão

Se o impedimento da paz repousa, basicamente, na falsidade propagada pelo papa e seus cúmplices fazendo uso da suposta “plenitude de poder”, a única maneira que Marsílio encontra para combater essa causa é tentar desfazer seu sofisma baseando-se tanto em seus argumentos políti-

cos, quanto nas palavras da Sagrada Escritura. Pois em relação aos seus desejos perversos não há nada que se possa fazer, senão esperar que eles se dêem conta dessa perversão.

Marsílio não pode aceitar a intromissão papal porque, como vimos, ainda que brevemente, ele compreende a organização das comunidades civis como uma regulação dos próprios homens que as compõem por meio da determinação das leis e da instituição do governante. O autor se afasta, portanto, da explicação teológica sobre a origem do poder; sendo o legislador a única autoridade coercitiva no domínio civil.

Em última instância, essa autoridade resulta na concessão do poder e jurisdição sobre o Império ao imperador (Luís de Baviera). Ainda que essa passagem não seja tão simples, constatamos a esperança de Marsílio, contra a ação do papa, na figura do imperador ao longo de sua obra.

Uma passagem belíssima encontra-se em DII, XXIV, 17 na qual, lamentando a corrupção do Pontífice e de alguns membros da Cúria Romana, ele diz parecer ver “aquela estátua terrível, a respeito da qual o livro de Daniel, capítulo II, 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”.

Ele compara o aspecto de que se reveste a estátua com o comportamento dos membros da Cúria Romana: o olhar (cabeça), o sentir (peito) e o abraçar (braços) ao ouro, a prata e as obras humanas; “o ventre e as coxas de bronze” ao tumulto dos litígios seculares, as simonias e as fulminações lançadas àqueles que se recusam a sua submissão e a doação de bens, a luxúria; “as pernas de ferro, e os pés, metade de ferro, metade de barro”, as conquistas e invasões dos principados, reinos e províncias, aos enganos com os quais arrastam os homens a maldição, e a inconstância da Cúria Romana.

E seguindo a metáfora da estátua, uma pedra há de cair sobre ela, ou seja, um rei, destruindo-lhe os pés de barro, base de sofisma e iniquidade; o ferro que corresponde ao “falso poder ímpio e atroz”; o bronze que simboliza a alegação da “autoridade para amaldiçoar príncipes e povos”, extinguindo os tumultos gerados pelas usurpações e igualmente a luxúria e as vaidades; a prata e o ouro, a cobiça e a rapina. E assim, todos os vícios e abusos do Pontífice Romano e seus cúmplices serão eliminados.

Não precisamos ir muito longe para perceber a defesa imperial tomada por Marsílio. Sua esperança em Luís de Baviera para o estabelecimento da paz pode ser percebida logo no início da obra: "... erguendo meu semblante para ti, mui ilustre Luís, Imperador dos Romanos, que na condição particular de ministro de Deus, espero, darás a este empreendimento o resultado que necessita receber de fora, em razão quase de um antigo e privilegiado direito de sangue, não tanto devido à tua natureza singular e heróica e à tua virtude preclara, 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 tranqüilidade por toda parte, fortalecendo-a ..." (*id.*, *ibid.*, p. 8).

Abstract: Author of late Middle Ages, Marsilio de Pádua leads up to the fight against the singular and enemy cause of the peace of his time: the "wrong interpretation of certain Roman bishops, and also perhaps their perverted desire for rulership, which they assert is owed to them because of the plenitude of power given to them, as they say, by Christ". Such intention takes the author to clarify that the reach of the peace alone can be understood in the interior of the proper community politics, whose direction or government must be only and based on the consent of all the citizens. That's the fundamental that must be considered in the establishment of the ruler, responsible for the maintenance of the peace.

Key-words: enemy cause of the peace – community politics – ruler – consent of the citizens.

NOTAS

¹ MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*, DIII, III, 1, Ed. Richard Scholz (*Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannover: 1932): “Vocabitur autem tractatus iste Defensor Pacis, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas et hee eciam propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur”. Estamos seguindo a edição latina de Scholz, cotejada com as seguintes traduções: *O Defensor da Paz*. Trad. J. A. Souza. Petrópolis, Vozes, 1997; *El Defensor de la Paz*. Trad., introd. y notas de L. M. Gomez, Madrid, Tecnos, 1989; *Le défenseur de la paix*. Intr., trad. et notes par J. Quillet, Paris, Vrin, 1968. A citação aqui é feita com base no número do Discurso, seguido do número do capítulo e do parágrafo respectivamente. Agradeço a Floriano Jonas Cesar pelos comentários e pelas sugestões a este texto.

² DP, DI, II, 3: “Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona dispositio animalis, qua potest unaqueque suarum partium perfecte facere operationes convenientes sue nature; secundum quam siquidem analogia erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum partium facere perfecte operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem”.

³ DP, DI, XIX, 2: “Erat enim tranquillitas bona dispositio civitatis seu regni, qua potest unaqueque suarum partium facere opera convenientia sibi secundum rationem et suam institutionem. Ex qua siquidem descriptione apparet ipsius natura. Enim dicitur *bona dispositio*, notatur ipsius intrinseca quidditas generalis. In eo vero quod *per ipsam* dicitur *unaqueque partium civitatis posse agere sibi opera convenientia*, significatur eius finis, qui eciam ipsius propriam quidditatem seu differentiam intelligere facit”.

⁴ DP, DI, I, 1: *Habeto pacem et per hanc habebis fructus optimos* (Jó, 22, 21); *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis* (Lc., 2, 14); *Venit Iesus et stetit in medio discipulorum, et dixit: Pax vobis* (Jo., 20, 19); *Pacem habete inter vos* (Mc., 9, 50); *Intrantes autem in domum salutate eam, dicentes: Pax huic domui* (Mt., 10, 12); *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* (Jo., 14, 27).

⁵ DP, DI, I, 2: “Verum quia *contraria per se factiva sunt contrariorum*” (Arist., *Pol.*, VIII, 8).

⁶ DP, DI, II, 3: “Et quia bene diffiniens contraria consignificat, erit intranquillitas prava dispositio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut aliquae partes illius facere opera sibi convenientia, simpliciter vel in complemento”. “A discórdia impediria as partes da cidade de realizar suas funções, senão de maneira absoluta, ao menos de maneira completa”. Quillet discute a diferença de sentido das traduções. In complemento pode ter um sentido final ou causal. Se final, a discórdia será um obstáculo completo ao funcionamento das partes da cidade, impedindo-as absolutamente de realizar suas funções. Para a tradutora, é o sentido adotado. Numa outra perspectiva, causal, seria como uma causa exterior que dificultaria seu funcionamento normal, mas não impediria a realização de suas funções, na medida em que ela se acrescenta do exterior. Cf. QUILLET, *Le défenseur de la paix*, DI, II, 3, note 5.

⁷ DP, DI, XIX, 3: “Est tamen intranquillitatis seu discordie civitatum seu regnorum insolita causa quedam, occasionaliter sumpta propter effectum a divina causa productum preter solitam omnem eius actionem in rebus (...)”.

⁸ DP, DI, XIX, 12: "Hec itaque Romanorum quorundam episcoporum extimacio non recta et pervers fortassis affccio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt, per Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularis illa, quam intranquillitatis seu discordie civitatis aut regni factivam diximus."

⁹ Seleccionamos apenas algumas, a título de exemplo.

¹⁰ DP, DI, XII, 3: "Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciolem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali (...)"

¹¹ DP, DI, XII, 4: "Civem autem dico, secundum Aristotelem 3º Politice, capitulis 1º, 3º et 7º, eum qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum. Per quam siquidem descriptionem separantur a civibus pueri, servi, advene ac mulieres, licet secundum mudum diversum. Pueri namque civium cives sunt in propinqua potencia, propter solum etatis defectum. Valenciolem vero civium partem oportet attendere secundum policiarum consuetudinem honestam, vel hanc determinare secundum sententiam Aristotelis 6º Politice, capitulo 2º".

¹² DP, DI, IX, 2: "Alia vero est principatum institutio, que scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tanquam a causa remota, qui omenm principatum terrenum eciam concedit, ut Iohannis 19º habetur, et aperte dicit apostolus ad Romanos 13º et beatus Augustinus 5º De Civitate Dei, capitulo 21º, quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institucionis concessit arbitrium".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. GHISALBERTI, A. "L'aspirazione alla pace como fundamento della politica in Marsilio da Padova" in G. Tarugi (ed.). *Homo Sapient Homo Humanus. Atti del XXVII-XXX Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici*, 1990, I, p. 65-77.
2. LAGARDE, G. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol.III: Le Defensor pacis*. Louvain, Nauwelaerts, 1970.
3. PÁDUA, M. *Defensor Pacis*. Ed. Richard Scholz. *Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannover, 1932.