



A Paz e a Guerra, a Guerra e a Paz em Marsílio de Pádua

The Peace and the War, the War and the Peace in Marsilio of Padua

Moisés Romanazzi Tórres¹

Resumo: Marsílio de Pádua, no *Defensor Pacis*, desenvolve uma idéia de paz que representa uma ruptura radical com a tradição cristã, vendo-a, de uma forma puramente natural, como tão-somente a ausência de discórdia e conflito na *civitas*. Esta, diretamente relacionada a um igualmente novo e naturalizado conceito de lei, é garantida pelo desenvolvimento harmônico de todas as partes de sociedade política, sob o poder pleno do príncipe e sem a intromissão do clero na política. Na grande *civitas* que é a *Christianitas* é o sacro imperador romano e germânico quem deve submeter e ordenar, usando para tanto dos princípios da lei, todos os homens, clérigos e leigos. A importância da guerra surge apenas no *Defensor Minor*. Ela é o instrumento de extensão do poder do imperador sobre toda a *Humanitas*, quer dizer, também sobre os infieis, para que, agora sob o regime de uma lei mundial, da qual ele seria simultaneamente legislador, juiz e polícia, a paz possa de fato reinar sobre todos os homens.

Palavras-chave: Marsílio de Pádua, Paz, Guerra.

Abstract: Marsiglio of Padua, in *Defensor Pacis*, develops a peace idea that represents a radical rupture with the Christian tradition. Your peace, natural, is so-only the discord absence and conflict absence in the *civitas*. This, directly related to an equally new and naturalized law concept, it is guaranteed by the harmonic development of all the parts of political society, under the full power of the prince and without the interference of the clergy in the politics. In the great *civitas* that is *Christianitas* the Sacred Roman and Germanic Emperor is who should to submit and to order, using for so all elements of the law, all the men, clergymen and lay. The importance of the war just appears in *Defensor Minor*. She is the instrument of extension of the emperor's power on the whole *Humanitas*, also on the infidels, so that, now under the regime of a world law, of the which the emperor would be simultaneously legislator, judge and police, the peace in fact can reign on all the men.

Keywords: Marsiglio of Padua, Peace, War.

¹ Professor Efetivo da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)

I. A Paz e a Guerra

Marsílio de Pádua, no *Defensor Pacis*, desenvolve um novo conceito de paz (*pax*), naturalizando-o. Com efeito, toda a obra gira em torno desta idéia central. Ela é sua grande preocupação-motivação e o grande objetivo a ser alcançado na *Christianitas*. A Guerra, no entanto, entendida como algo nocivo, enquanto a quebra da ordem, a discórdia na sociedade civil, não merece aqui maiores considerações; surge, no entanto, indiretamente, em relação ao “Grande Conceito”.

I.a) O Conceito Marsiliano de Paz (*Pax*):

A *Prima Dictio* (*Primeira Parte*) do *Defensor Pacis* (Defensor da Paz) apresenta, em linhas gerais, três temas fundamentais: a) a origem e finalidade da cidade (*civitas*); b) a teoria da lei (*lex*) como fundamento do Estado; c) a teoria das partes da cidade (*civitas*), entre as quais está o sacerdócio. A idéia de paz (*pax*), por sua vez, sendo o princípio inspirador, não somente da *Prima Dictio*, mas de todo o Tratado, aparece direta ou indiretamente em todo o texto.

Nos filósofos áticos, em Platão e em Aristóteles, a idéia de paz relacionava-se diretamente ao bem-estar individual. Era compreendida, em oposição às dissensões sociais e à guerra, como a harmonia entre o indivíduo e a comunidade, bem como entre as comunidades, sendo a condição de felicidade individual e de uma comunidade humana (*pólis*) ideal. Em Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), nas *Filípicas*, a “*pax est tranquillas libertas*”.

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

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

Santo Agostinho, no *De Civitate Dei* (413-426), depois de analisar e articular entre si os elementos que integram as diversas dimensões e domínios da paz, desde o corpo até à cidade celeste, formulou, de modo profundo e conciso a definição geral de paz, reconhecida por toda a tradição cristã ocidental: “*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*” (a paz é a tranqüilidade da ordem de todas as coisas). Vejamos nas suas palavras:

Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, a ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os governantes e os governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*) (...). (SANTO AGOSTINHO, 1999: 402 e 403).

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

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

De fato, em Santo Tomás a idéia de paz assenta no reconhecimento e respeito de uma ordem já parcialmente estabelecida enquanto inscrita na própria natureza dos seres (ordem ontológica), mas, ao mesmo tempo, numa permanente invenção (ordem ética e social) pela prática sincera e promoção decidida da verdade, da justiça, da solidariedade, da liberdade e desenvolvimento material e cultural, componentes maiores de uma paz que se pretende sólida e eficazmente estabelecida.

Mas, como analisa Omaggio, a reflexão de Santo Tomás, que dedica ao tema da paz uma *quaestio* inteira, estabelece uma distinção entre a concórdia pura e simplesmente e o que seria uma paz verdadeira, conferindo à concórdia um papel qualitativamente inferior. Esta consiste numa simples relação com os

outros enquanto convergência das vontades numa decisão única. Já a paz é compreendida enquanto reordenação hierárquica das vontades em cada pessoa, antes mesmo do que nas relações externas (OMAGGIO, 1996: 18).

Em Dante Alighieiri a paz foi sempre a preocupação central. Esta se afirma, no seu *De Monarchia* (1310), como condição necessária e sinal distintivo da vida perfeita, em beatitude, da qual as formas sociais são a expressão. Desta maneira, a exigência da Monarquia ou Império dá-se pelo afastamento da guerra neste mundo. É julgando sabiamente as querelas e disputas entre reis, reinos, senhores feudais, cidades, que o imperador irá gerar a harmonia e a concórdia necessárias ao perfeito desenvolvimento humano.

Este princípio, entretanto, é de imediato metafísico. De fato o gênero humano deve, na medida em que a natureza lhe permite, reproduzir a bondade divina, uma vez que é ótimo tudo quanto se adapta à intenção do agente primeiro ou Deus. O gênero humano, segundo Dante, mais imita Deus quanto mais se unifica, daí a Monarquia ou Império ser considerada a forma de governo terrestre que melhor pode reproduzir os caracteres do céu, uma vez que, logicamente, o gênero humano alcança o máximo da unidade quando, por inteiro, se une num só homem, num único príncipe. Esta é, em última análise, a importância e a função do princípio dantesco de unidade: reproduzir na terra a paz divina.

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

Em Marsílio, ao contrário, o conceito de *pax*, repensado diretamente a partir do princípio aristotélico, baseia-se em concepções puramente naturais, segundo uma idéia de paz que corresponde ao estado terreno perfeito, e tão-somente à ausência de conflito, possível de ser realizada apenas no interior da sociedade civil (a cidade – *civitas*). No *Defensor Pacis*, Marsílio discorda de maneira límpida da paz enquanto obra da caridade em relação a Deus e ao próximo.

Discorda, portanto, que a ordem moral seja o pressuposto da aspiração à paz. Esta é pensada de uma forma nova, na dependência de um interesse recíproco de natureza biológica e econômica que, longe de legar os seres humanos ao destino ultraterreno, se funde com a idéia de *civitas* e constitui uma relação

fecunda de circularidade com a lei positiva (*lex*) da qual é, ao mesmo tempo, origem e consequência.

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

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

Com efeito, em Aristóteles, a idéia de paz encontra-se, devido às experiências históricas dos atenienses, intimamente vinculada por um lado ao “espectro” da *stásis* (da discórdia, perturbação, desordem, sedição que pode levar a destruição da comunidade política, da *pólis*) (1) e, por outro, às constantes guerras entre *póleis* e, muito especialmente, à Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) (2).

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

Falando de um modo geral, a circunstância principal que leva os cidadãos a se inclinarem para a revolução (...) Aqueles que desejam igualdade se engajam na luta entre facções se pensam que têm muito pouco, apesar de serem iguais aos que têm mais, enquanto os que desejam igualdade ou superioridade fazem o mesmo se supõem que, apesar de serem desiguais, não têm senão uma participação igual ou menor que a dos que lhes são inferiores; estas pretensões às vezes são justas, mas às vezes são injustas porque os que estão em situação de inferioridade se revoltam para obter a igualdade, e os que já desfrutam de igualdade lutam para chegar à superioridade. Dissemos, então, quais são os sentimentos que levam os homens a revoltar-se. Os objetivos pelos quais os homens se revoltam são o desejo de ganho e honrarias, ou o contrário disto, pois os homens também se engajam em revoluções nas cidades para livrar-se a si mesmos e a seus amigos de desonra e de perdas (ARISTÓTELES, 1997: 165).

A vigorosa análise aristotélica enfatiza um estado de espírito, uma disposição psicológica favorável à mudança. As outras causas não têm a mesma importância. São elas o atrativo do ganho e o desejo das honras, bem como os seus contrários (perda de dinheiro ou privação de honras alcançadas). Aristóteles coloca no mesmo plano a desigualdade das honras e a desigualdade dos bens materiais sem atribuir nenhuma preponderância ao móvel econômico.

Ele não se esquece de modo algum que os homens se levantam uns contra os outros, não só com o propósito de adquirir bens e honras para si próprios, mas também porque vêem outros homens, de maneira ora justa, ora injusta, deterem uma parte privilegiada destes bens.

Mas, após apresentar a “circunstância principal”, ao longo do Livro V da *Política* Aristóteles enumera diversas outras causas da sedição: a intemperança (e a cupidez) dos dirigentes, o excesso de superioridade de um ou de alguns deles, o medo, o desprezo (desprezo da maioria pelos que se acham no poder, maioria esta que acaba por sentir que é a mais forte, numa oligarquia; desprezo dos ricos pela desordem, numa democracia), o crescimento desproporcional de alguma parte da cidade, como, por exemplo, o número de pobres numa democracia.

E ainda: as manobras eleitorais, a incúria, a desatenção a pequenas mudanças que insensivelmente acabam por provocar uma grave alteração (a de todo o sistema institucional, de todo o regime), a disparidade ou heterogeneidade da população e até da posição geográfica. Pois qualquer objeto de desacordo é para a cidade um motivo de desunião, observa sentenciosamente Aristóteles.

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

Todas as constituições caem por causa de movimentos de dentro para fora ou de fora para dentro, quando há uma forma oposta de constituição em cidades próximas, ou distantes, mas poderosas. Isto acontecia no tempo em que os atenienses e os lacedemônios lutavam pela hegemonia da Hélade; os atenienses aboliam oligarquias em toda parte, e os lacedemônios aboliam as democracias. Já mencionei mais ou menos as causas determinantes das revoluções e dissensões nas cidades (ARISTÓTELES, 1997: 181).

Depois das causas da “doença”, os “remédios” correspondentes ou, antes (o que, aliás, estava em consonância com a medicina helênica da Época Clássica, voltada muito mais para a prevenção do que para a terapêutica), as medidas necessárias para evitar estas “doenças”. Tais medidas foram agrupadas por Aristóteles em seis categorias principais.

Há, primeiramente, um princípio elementar e de importância fundamental que convém repetir sempre, segundo o qual a fração da cidade que deseja manter o conjunto das leis responsável por sua ordenação deve ser mais forte do que aquele que pretende alterá-la (sem desprezar o fato de que o fator qualitativo intervém, simultaneamente, com o fator quantitativo, entendendo-se por qualidade a condição de liberdade, a riqueza, a educação, a nobreza de raça).

Em segundo lugar, há alguma coisa que se costuma perder de vista: a justa medida. A palavra de ordem é, portanto, moderação na aplicação do princípio em que repousa cada forma de governo. Incumbe ao Legislador saber quais são, dentre as instituições de “caráter popular”, aquelas que preservam a democracia e as que a destroem; dentre as instituições de caráter oligárquico, as que preservam a oligarquia e as que a destroem. Seria um erro crasso adotar às cegas medidas que levassem a um excesso na direção de um ou outro grupo social. Afinal de contas, nem democracias, nem oligarquias podem subsistir sem a presença simultânea de ricos e pobres. Deve, pois, a democracia tratar com deferência os ricos. A oligarquia, ao menos na aparência, deve favorecer os interesses do *demos*.

Em terceiro lugar, é necessário que mesmo as melhores leis obedeçam a costumes e a uma educação consentâneos com o espírito da *pólis*: democráticas se as leis são democráticas e oligárquicas se elas são oligárquicas.

Em quarto lugar, é importante que as magistraturas ou funções públicas jamais se transformem em fontes de renda. Isto em qualquer regime, mas de um modo todo especial nas oligarquias, pois nada desperta mais a ira da multidão, já excluída das dignidades públicas (fato com que, a rigor, ela ainda se conforma, pois isto lhe confere a possibilidade de dedicar-se aos seus próprios negócios), do que a idéia de ver o tesouro pilhado pelos magistrados.

Em quinto lugar, cumpre impedir que um cidadão aumente excessivamente o seu poder. É mais conveniente conferir dignidades medíocres, mas duradouras, do que dignidades consideráveis, mas efêmeras. A razão deste princípio é que os homens facilmente se deixam corromper e poucos dentre eles são capazes de suportar a prosperidade.

Em sexto lugar, Aristóteles dá mostras de seu realismo quando ministra àqueles que vigiam pela *pólis* o conselho de manter os cidadãos sempre receosos e preocupados, de sorte que estes, como sentinelas noturnas, guardem fielmente os seus postos e não se descuidem da vigilância.

Marsílio de Pádua, tendo logicamente vivido em uma época bastante diferente da vivenciada por Aristóteles, ainda que considere todas estas “etiologias” e “medidas preventivas” (estudaremos, por exemplo, o papel fundamental que Marsílio atribui à harmonia entre as diversas partes da *civitas*), encaminhou seu discurso fundamentalmente na “cruzada” contra um outro grande mal: a *plenitudo potestatis papalis*.

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

Todo reino deve buscar a tranqüilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências. É ela que, multiplicando a raça dos mortais, mediante uma sucessão regenerada, aperfeiçoa as possibilidades e cultiva os costumes, sugerindo-nos a idéia de que o ignorante desconhece tais bens porque jamais os procurou (CASSIODORO *apud* MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 67) (3).

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

“Daí ser necessário desmascarar o sofisma que existe por detrás daquela causa já mencionada [a plenitude do poder pontifícia], única em sua espécie, geradora das disputas que ameaçam todas as comunidades e reinos com prejuízos incomensuráveis.

Qualquer pessoa tem a obrigação de saber que a utilidade e o bem comum são necessidades indispensáveis a todos, e por isso, a sociedade em geral deve ter um cuidado e solicitude diligentes para consegui-los. Assim sendo, se este sofisma não for desmascarado, essa peste com seus efeitos perniciosos não serão evitados e tampouco extirpados de todos os reinos ou sociedades civis” (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 70 e 71) (4).

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

A condição da vida suficiente é dada pelo funcionamento não conflituoso da organização civil. No desenvolvimento perfeito entre as diversas partes da

sociedade política, cada uma com suas funções específicas, reside a condição de saúde da *civitas*. Tal condição é chamada *bene vivere*. Nela encontram-se, formando uma unidade, a *tranquilitas* e a *sufficiencia vitae*.

Observa Marsílio, seguindo os passos do Filósofo e de acordo com a concepção organicista de sociedade característica da Idade Média, que a saúde do corpo assim como a paz da cidade é *unum et idem* com a boa disposição da cidade, pela qual cada uma de suas partes pode cumprir perfeitamente as operações que dela se espera segundo a razão e sua instituição:

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 as partes integrantes da cidade deverão estar organizadas com o propósito de propiciar a tranqüilidade a 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 (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 76 E 77) (5).

Assim, a falta de tranqüilidade é dada pela má organização da cidade (sociedade política, *civitas*), seja uma cidade (comuna) ou um reino (6), como se ela estivesse acometida por uma doença, pela qual todas ou algumas de suas partes são impedidas no cumprimento das operações que lhe são pertinentes, operações necessárias ao completo e perfeito funcionamento da *civitas*:

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 do 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 (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 77) (7).

A paz não pode continuar a ser apenas um objeto de reflexão intelectual, prerrogativa de poucos homens sábios. Muito ao contrário, compreendida como a tranqüila composição dos interesses em vistas à *sufficiëntia vitae*, ela pertence tematicamente à *universitas* dos homens.

Assim, conclui Marsílio, é preciso esclarecer todos os espíritos com relação ao risco que existe por detrás da pretensão eclesiástica e papal ao governo político, ou seja, efetivamente a discórdia e as dissensões que conduzem ao imperfeito funcionamento da sociedade política ou cidade (*civitas*) e, conseqüentemente, impedem a paz (*pax*) de reinar.

Marsílio vai de fato tentar demonstrar que esta pretensão carece mesmo de espaço legítimo no interior da *civitas*. Foi por isto que ele organizou toda a *Prima Dictio* ao redor das verdadeiras necessidades da *universitas civium* (o conjunto dos cidadãos) (8), necessidades que, segundo os padrões aristotélicos, designou por *bene vivere*.

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

Em Marsílio o conceito de paz (*pax*) integra-se com o de cidade (*civitas*), uma vez que a primeira é simultaneamente instrumento e condição da vida suficiente fundada sobre o “viver bem”, ou seja, instrumento e condição do estado de saúde da *civitas*. Ambos os conceitos, no entanto, dependem de um terceiro: o de lei (*lex*).

I.b) A Lei (*Lex*) enquanto Geradora e Mantenedora da Paz:

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

De acordo com Omaggio, o esquema de “relativização” dos princípios temáticos morais empreendido por Marsílio ocorre também a propósito da lei que, não mais *opus virtutis*, mas discernimento do útil do danoso, reabilita constitutivamente o “povo” (*populus*) (9), que vai encontrar o seu papel

enquanto elemento de legitimação (OMAGGIO, 1995: 21). Segundo Bertelloni, a *universitas civium* marsiliana tem sua própria lei: ela é um conjunto de cristãos autogovernados por sua própria vontade, que assim tomam a função governamental daquele que, até então, havia pretendido exercê-la: o papa (BERTELLONI, 1997: 27).

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

O clero, assim, não só perde a exclusividade de suas competências jurisdicionais (mediante a transferência da *potestas iurisdictionis* para a *universitas civium*), mas igualmente sua preeminência no interior da *civitas* ao ser concebido, baseando-se na idéia de harmonia das diversas partes da *pólis* retirada da filosofia natural de Aristóteles, apenas como uma das partes (a *pars sacerdotalis*), de mesma importância que as outras e da mesma forma subordinada à vontade da *universitas civium* (10). Desta forma, recolocando o clero como uma parte entre as partes, o poder torna-se uno e indivisível, com o que desaparecem as possibilidades de conflito entre os poderes espiritual e temporal.

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

Yves Congar salienta que, de fato, pelo princípio aristotélico, o sujeito político em Marsílio é de fato o próprio “povo” (o ideal da *pólis*); mas, pela idéia do *valentior pars* (parte preponderante), ele deve delegar o poder a seus representantes e finalmente ao governante ou príncipe. É este que incarna a autoridade absoluta do Estado. É igualmente à totalidade dos cidadãos da *civitas*, aos seus representantes, finalmente ao governante, que incumbe fazer as leis (CONGAR, 1970: 287 e 288).

Nossa análise do texto do *Defensor Pacis*, entretanto, mostra uma divergência com a leitura de Congar. Por um lado, as leis devem ser elaboradas pelos representantes imediatos da comunidade dos cidadãos da *civitas*, ou seja, por homens prudentes e experimentados que formam a *valentior pars*. Por outra, a

missão do governante é, pelo seu poder coercitivo, zelar pelo cumprimento das leis; e somente usar de seu arbítrio em aspectos das ações humanas civis não regulados pela lei. Vejamos o que diz o Paduano em duas passagens não seqüenciais:

Por tal razão é oportuno e muito útil que o conjunto dos cidadãos confie a homens prudentes e experimentados não só a procura, a descoberta e a elaboração das regras, futuras leis ou estatutos, relativos ao que é justo e útil à cidade, mas também a reflexão a respeito do que lhe é nocivo e acerca das responsabilidades comuns a todos (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 143) (11).

...foi necessário confiar ao arbítrio dos governantes a competência para julgar determinados aspectos das ações humanas civis, no caso, as que não estavam reguladas pela lei em si mesmas, ou segundo determinada circunstância ou modalidade, mas naqueles outros aspectos fixados pela lei, de maneira que o dever do príncipe consiste em cumprir à risca sua determinação (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 147) (12).

Marsílio vai mesmo caracterizar o conjunto dos cidadãos ou sua representatividade imediata, o *valentior pars*, como o “fiel legislador humano”: “O legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante” (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: 692) (13). Mas, num sentido mais amplo, como aliás comenta Congar na observação citada acima, o próprio poder do governante ou príncipe também provém do consenso dos cidadãos.

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

A representação da *civitas* para Marsílio está baseada num modelo de relação do todo com suas partes. A paz (cuja determinação das condições é o objeto teórico de sua “Obra Maior”) é atingida e assegurada se, e somente se, cada parte da *civitas*, como já dito, se limitar à execução das tarefas que lhe cabem.

Assim, se a parte sacerdotal, encarregada da prática diária das coisas ligadas à Salvação (cumprir os ofícios divinos, distribuir os sacramentos, etc), se incumbir do governo da cidade, há o risco da guerra. E este risco não está apenas no plano teórico, é o que se tem verificado através de toda a Idade

Média, o conflito dito do Sacerdócio e do Império e sua repercussão por outras unidades políticas, especialmente pelas cidades italianas.

Já que se encontra determinada a causa da discórdia civil; falta apenas determinar as condições da harmonia. Segundo o que nos diz Gérard Mairét é, com efeito, para evitar a quebra da unidade do corpo social que Marsílio pensa na totalidade como unidade. E é da noção de unidade do corpo social que será deduzida a de unidade propiciada pela parte governante: uma sociedade uma conduzida por um só chefe (MAIRET, 1993: 766 e 767).

Este único chefe é o governante ou príncipe, aquele que representa, conforme comentamos, o fiel legislador humano. Mas, como salienta Jeannine Quillet, o poder deste príncipe está, de fato, duplamente fundado: de um lado, sem dúvida sobre o assentimento popular; mas, de outro, também sobre a vontade divina (QUILLET, 1972: 106 e 107).

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

Com efeito, a Segunda Parte da “Obra Maior” procura, a luz desta nova Filosofia Política mas discutindo eclesiologicamente, desmontar cada um dos argumentos hierocráticos, quer dizer, daqueles regularmente veiculados pela Santa Sé. A “Grande Conclusão” é que, justamente, o papa ou qualquer outra dignidade eclesiástica não tem qualquer poder coercitivo e este cabe somente ao governante ou príncipe. Assim, muitíssimo ao contrário, é o governante que deve subordinar a *pars sacerdotalis* e, no conjunto do Ocidente, na *Christianitas*, é o imperador que deve subjugar o Papado. De fato, é exatamente no sentido de corroborar a legitimidade de tal perspectiva que Marsílio discorre a respeito do que entendia por governante perfeito.

Em resumo: o governante perfeito devia possuir determinadas qualidades, a saber: a prudência, a virtude moral e, principalmente, a justiça. Ele devia também ter um devotamento especial ou amor para com a sociedade civil e os cidadãos, de maneira que a bondade e a solícitude de suas ações promovessem o bem comum e o de cada indivíduo.

Seu próprio poder e, simultaneamente, a garantia de que as supracitadas qualidades fossem por ele praticadas e legadas aos seus herdeiros, deveriam

provir da vontade consensual do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante ou, em outras palavras, o monarca se encontrava legitimado pelo processo da eleição. Assim, para Marsílio o governo perfeito era a monarquia régia eletiva.

Finalmente, desde que devidamente possuidor das sobreditas qualidades, o príncipe é visto por Marsílio como o sujeito ou a matéria das leis humanas. Isto é, como estudado, ele deve governar em obediência às leis, sendo delas o juiz e a polícia. Nisto, ele encontra inclusive uma nova legitimidade, uma vez que as leis também devem resultar do consenso dos cidadãos ou da sua parte preponderante.

Isto significa que, com respeito a quem deve estabelecer ou determinar os demais grupos ou ofícios existentes na cidade, regular e dirigir as ações civis, por em prática as disposições legais, isto é, efetivamente governar, Marsílio estabelece uma distinção central. Com efeito, com relação a todas estas funções que, efetivamente, correspondem ao próprio governo da *civitas*, a causa eficiente primária, ou seja, legislativa, deve pertencer aos cidadãos ou à sua parte preponderante, e a secundária, isto é, executora ou instrumental, ao príncipe. Em outras palavras, é somente por intermédio do poder que recebeu do legislador que o príncipe pode governar.

Com tais teses, Marsílio, em nossa opinião, quer determinar uma regra geral, aplicável a qualquer *civitas* e seu governante, mas simultaneamente aludir ao caso específico da Cristandade e do imperador. Com elas, dois aspectos fundamentais do conceito imperial marsiliano foram determinados.

Em primeiro lugar, o sacro imperador, uma vez escolhido pelos príncipes eleitores, a verdadeira representação eleitoral dos cidadãos da Cristandade (a *valentior pars* da *Cristhianitas* nesta função), assume legitimamente a totalidade de seus poderes enquanto príncipe e imperador. O que, efetivamente, equivale a dizer que a aceitação papal não acrescenta nada de essencial à dignidade imperial.

Mas, em segundo lugar, efetivamente o poder do governante deve estar de certa forma limitado tanto pela obediência às leis quanto pela própria comunidade da *civitas*, ou seja, por governar segundo às leis e pela responsabilidade que o príncipe tem para com aqueles que o escolheram e a ele delegaram seus poderes.

O poder imperial é, assim, também de alguma maneira restringido, tanto pela obediência à Lei Divina e a uma lei geral do Império (*lex*), ou seja, tanto pela justiça, quanto pelo fato do imperador reinar, não em proveito próprio, com o

intuito apenas de satisfazer sua majestade e interesses pessoais, mas em favor da paz e do bem comum de seus súditos, isto é, da Cristandade (*Christianitas*). Com efeito, segundo Marsílio, três eram os objetivos que todo e qualquer príncipe (e, inclusive, o imperador) não poderia deixar de satisfazer para que ele e seu reino pudessem ser considerados perfeitos: justiça, paz e bem comum.

A razão fundamental que levou Marsílio a limitar o poder do príncipe foi o medo de que um governante, desrespeitando as leis, viesse a se tornar injusto e cruel para com seus súditos, gerando ódio e sedição, quebrando a ordem da paz. Para o Paduano, se isto viesse a ocorrer, o príncipe deveria ser julgado e punido, de acordo com a lei, por intermédio do legislador humano, ou seja, o corpo de cidadãos. O legislador humano devia também, como medida preventiva, durante o período de julgamento, afastar o príncipe de seu cargo.

Em resumo, o *Defensor Pacis* desenvolve a tese que somente o governante tem jurisdição coercitiva sobre qualquer pessoa de qualquer condição, seja leigo ou clérigo. Assim se dá no interior de um feudo, de uma comuna ou reino, onde impera o poder do legislador local, ou seja, a do conjunto total de seus cidadãos e, da mesma forma, do governante já que o mesmo foi incumbido, por eleição, a representar tal conjunto.

Da mesma forma ocorre na Cristandade. Marsílio, como vimos, considerava que a principal causa da intranqüilidade reinante na Europa derivava das interferências da Igreja nos assuntos da política e acreditava que somente afastando o papa destes assuntos seria restaurada a *pax*. O conflito se perpetuaria enquanto duas cabeças com poderes soberanos persistissem na luta pelo poder. Por isto, era necessário que houvesse apenas um poder a quem todos estivessem subordinados: o do imperador. O imperador, a quem Marsílio chama *Minister Dei* (Ministro de Deus) e, aludindo aos antigos césares e a Frederico II *Hohenstaufen*, a *lex animata in terris* (o guardião das leis) é, assim, a cabeça que comanda, num governo unificado e indivisível (normalmente associado à idéia de governo perfeito), o corpo formado pela Cristandade (*Christianitas*).

II. A Guerra e a Paz

Na “Obra Menor”, no entanto, Marsílio reorienta seu discurso em relação à Guerra. Esta, no entanto, ganha uma nova dimensão. Com efeito, agora sua preocupação não é mais somente com a *Christianitas*, mas com toda a *Humanitas*. Nesta dimensão alargada a Guerra alcança sua razão de ser, desde que, uma vez mais, vise, através do império da lei, prioritariamente a paz.

II.a) O *Defensor Minor* e a Função da Guerra:

O *Defensor Minor*, como obra fundamentada basicamente no *Defensor Pacis*, não traz nenhuma consideração realmente nova que viesse a alterar fundamentalmente os princípios políticos e eclesiológicos marsilianos. Collete Jeudy e Jeaninne Quillet observam mesmo que no *Defensor Minor* se encontra o mesmo conjunto de teses eclesiológicas já desenvolvidos no *Defensor Pacis*. De 1324 a 1340, o pensamento marsiliano precisou-se e fortaleceu-se em função das necessidades da polêmica, mas, fundamentalmente, respondeu ao objetivo principal precisado no exórdio do *Defensor Pacis*: destruir até nos fundamentos a doutrina da *plenitudo potestatis papalis* (JEUDY; QUILLET, 1979: 168).

Toda a discussão elaborada no *Defensor Minor* tem por tema, pensam Jeudy e Quillet, o problema da autoridade espiritual: ela não possui dois poderes, onde um é subordinado ao outro; o detentor do poder coercitivo, ou seja, do poder verdadeiro, detém o pleno exercício deste poder tanto ao temporal quanto ao espiritual.

Nada o impede, quer dizer, o clero e seu chefe, o papa de Roma, de exercer as prerrogativas que são suas por direito. O único poder que deve se exercer em todos os domínios, civil, político, religioso cabe ao supremo príncipe, ao *legislator humanus fidelis superiorem carens*, ao imperador (JEUDY; QUILLET, 1979: 168).

Mas, apesar de Marsílio não ter constituído no *Defensor Minor* princípios políticos e eclesiológicos realmente novos, precisamos fazer ainda, com relação ao tema da Guerra e, na relação deste, ao da Paz, algumas abordagens complementares. Principalmente com relação à primeira parte do opúsculo, ou seja, os doze capítulos iniciais.

Com efeito, é aí que encontramos a visão marsiliana a respeito das Cruzadas, ou melhor, reporta-se a algumas considerações, por ele observadas, à propósito das Cruzadas. Para Marsílio, não há nada nas Sagradas Escrituras que justifique um não cristão dever ser compelido a abraçar a fé romana, assim a “viagem ultramarina” só é meritória se tem a intenção de constranger os infiéis a obedecer, de alguma forma, ao imperador, a fim de que possa vir a ser estabelecida a paz entre todos os homens que vivem em sociedade. Vejamos nas palavras do Paduano:

De acordo com o que foi dito mais acima, afirmo que não se pode comprovar pela Escritura Sagrada que um não cristão deve ser compelido a abraçar a fé católica. Demonstramos isso através do texto bíblico e das palavras dos santos nos capítulos 4, 5 e 9 da 2ª parte do *Defensor da Paz*.

Disso resulta que, se a Cruzada se realiza ou é organizada para combater os infiéis e obrigá-los a abraçar a fé cristã, a mesma não é absolutamente meritória. Mas se tal viagem ultramarina era realizada para obrigar os infiéis a obedecer ao príncipe ou ao povo romano em matéria e preceitos civis e para reivindicar tributos adequados, como estão juridicamente obrigados a pagá-los, semelhante viagem, conforme julgamos, deveria ser considerada meritória, porque visaria restabelecer a paz e a tranqüilidade entre todos os homens que vivem em sociedade (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997: p.59).

Esta passagem apresenta de fato considerações bastante importantes. Em nossa opinião, responde a uma indagação fundamental a respeito dos limites, territoriais e de poder, sobre os quais deveriam, exatamente, na percepção marsiliana, se estender a supremacia imperial.

Com efeito, Marsílio jamais havia sido tão claro a este respeito. Nota-se aqui uma perspectiva radical, de fato bem mais que a normalmente defendida pelos meios imperiais. Não podemos esquecer que, no plano dos fatos, os sacro imperadores governavam, no conjunto da *Christianitas*, somente três reinos, o Reino da Germânia, o Reino da Itália (*Regnum Italicum*) e o Reino da Borgonha-Provença.

Devemos também entender que o princípio imperial medieval, que tem na “ideologia fredericana” (a desenvolvida pelos *Hohenstaufen* nos séculos XII e XIII, especialmente por Frederico I e Frederico II) a sua forma acabada, defendia, por um lado, um controle rígido somente sobre as possessões colocadas sobre sua suserania direta e, por outro lado, o título de *dominus mundi* referia-se fundamentalmente a uma perspectiva de caráter jurisdicional, fundamentada no fato de ser o imperador o grande ordenador universal.

Marsílio diz que a supremacia imperial deveria se estender sobre todos os homens que vivem em sociedade, cristãos e infiéis. Isto significa precisamente que ela deveria se estender a todo o gênero humano, pois, pelo princípio aristotélico do *zoon politikon*, só os homens vivendo socialmente podem ser considerados efetivamente humanos. Deixa também entender que tal supremacia era um poder efetivo, pois, em caso contrário, como poderia o rei dos romanos os constranger a obedecer em matéria e preceitos civis ou reivindicar tributos aos quais estão todos juridicamente obrigados a pagar, como bem Marsílio salienta.

Também o poder do *dominus mundi*, visto em Marsílio de uma forma efetiva, encontra-se vinculada ao objetivo primeiro de toda a sua argumentação. Ele é justificado pela obtenção da *pax*. A Cruzada, enquanto uma expedição puramente de combate aos infiéis visando sua “catolicização” (adesão à fé romana) era, para Marsílio, a guerra pela guerra e, portanto, de todo ilegítima.

Ela só poderia se justificar enquanto uma guerra pela paz. Somente no sentido de estender o poder imperial ao conjunto total dos homens, poderia a Cruzada cumprir sua função enquanto instrumento promotor da paz e isto por duas razões.

Para que todo o gênero humano pudesse viver em paz era preciso que houvesse uma *lex* do mundo inteiro e um único governo sobre a Terra. Pois, todos os homens, ainda que separados por suas religiões, seriam regulados por uma única norma civil e congregados na obediência a uma única cabeça.

No *Defensor Pacis*, Marsílio jamais indica claramente sobre qual território deveria o poder supremo do imperador se estender. Seu discurso sugere, no entanto, que este deveria se limitar à Cristandade (*Christianitas*), ou seja, à Europa Ocidental. Com efeito, toda a argumentação diz respeito, direta ou indiretamente, as disputas entre o papa e o imperador, ou seja, a questões que se restringiam ao mundo cristão do Ocidente.

Entretanto, no *Defensor Pacis* mesmo, igualmente no *De Translatione Imperii* (que não analisamos neste artigo), já aparecia, nas entrelinhas digamos, uma idéia providencialista com a qual o Sacro Império estava destinado a conduzir todo o gênero humano a uma existência perfeita, a chamada vida suficiente, pré-condição da própria salvação eterna. A passagem seguinte do último capítulo do *Defensor Pacis* atesta bem que dois são os fins e a culminação, não somente dos cristãos, mas dos seres humanos, quer dizer de todas as pessoas que vivem na cidade (*civitas*):

De fato, se essas verdades [o conjunto das teses desenvolvidas no *Defensor Pacis*] forem não apenas bem compreendidas mas ainda bem retidas na memória, conservadas e observadas diligentemente, o reino e qualquer outra comunidade civil temperada serão salvaguardados em seu ser pacífico e tranqüilo, de modo que, graças às mesmas, então, as pessoas que vivem na cidade conseguirão obter a suficiência da vida neste mundo. Caso contrário, ignorando-as, seguramente ficarão privadas da suficiência e igualmente estarão mal dispostas para atingir a vida eterna.

Portanto, estes são os dois fins e a culminação das aspirações dos seres humanos, com vista à sua realização neste e no outro mundo, sobre os quais discorreremos em nossas explanações precedentes, como sendo algo de per si evidente a todos os homens (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1979: 701) (15).

Poder-se-ia objetar que a passagem acima não se refere explicitamente ao Sacro Império. Mas, considerando-se que, conforme estudado, o governo perfeito, destinado a satisfazer plenamente as necessidades mundanas do homem, é a monarquia eletiva e que esta, contemporaneamente a Marsílio, correspondia ao Sacro Império; considerando-se também que, por toda a

evolução descrita no *De Translatione Imperii*, o Sacro Império era a forma última e, portanto, a mais desenvolvida de Império, já que em Marsílio (tal qual Aristóteles) prevalece o princípio de evolução linear, podemos atestar que era de fato o poder germânico que fora escolhido por Deus para, restaurando ou mesmo superando a grandeza de Roma, estender sobre todo o gênero humano a vida suficiente e, a partir desta, conduzi-lo à própria Salvação.

II.b) O Imperador - Supremo Legislador do Gênero Humano:

Mas há ainda no *Defensor Minor* uma outra questão, ainda que diretamente vinculada a já estudada, que devemos considerar. De fato trata-se de um ponto também já colocado no *Defensor Pacis*, mas que ganha agora uma elaboração completamente nova, a do supremo legislador humano.

Marsílio caracteriza-o como o imperador romano, e trabalha com um processo de duas transferências sucessivas de poder: primeiro, do conjunto de todos os homens ou sua parte mais relevante ao povo romano e, depois, deste último ao seu Príncipe. Assim somente o soberano de Roma detém um poder legislativo sobre o conjunto de suas províncias, ou seja, extensivo a Ocidente e a Oriente até ao Ecúmeno, isto é, aos confins da Terra. Vejamos suas palavras:

Assim, com referência ao primeiro quesito, examinando-o afirmamos que o supremo legislador humano, desde a época de Cristo, e talvez mesmo há algum tempo antes, até hoje foi, é e deve ser o conjunto de todos os homens ou sua parte mais relevante em cada uma das regiões e províncias, os quais têm de estar subordinados aos preceitos coercitivos da lei.

Considerando que este poder ou autoridade foi transferido pelo conjunto das províncias ou sua parte mais relevante ao povo romano, por causa de seu enorme valor, o mesmo sempre possui e detém o poder de legislar para todas as províncias do mundo; e considerando, ainda, que o povo romano transferiu igualmente esse poder ao seu Príncipe, é preciso reiterar semelhantemente que este detém o poder de legislar (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1979: 81) (16).

Marsílio acrescenta que o poder ou “autoridade” legislativa extensivo a todo o gênero humano vigora e continuará vigorando até que a concessão seja revogada. Ou seja, o imperador do Sacro Império Romano e Germânico, como continuação no tempo do Império Romano, herdou tal poder. Também ele o conservará até que o conjunto das províncias (por si próprias ou por intermédio de seus síndicos) e ainda o povo romano, reunido segundo a forma requerida, cassar tal concessão. Retornando ao texto do *Defensor Minor*:

Por conseguinte, tal autoridade ou poder de legislar vigora e continuará vigorando razoavelmente enquanto o conjunto das províncias não revogar tal

concessão feita ao povo romano e este não fizer a mesma coisa em relação ao seu Príncipe.

Entendemos que esses poderes são corretamente revogados ou poderão dê-lo, quando o conjunto das províncias, por si próprias ou através dos seus síndicos, e ainda o povo romano ou sua parte mais relevante, se reunirem da forma requerida e deliberarem por tomar aquela medida (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1979: 81) (17).

A grande mudança que verificamos com relação ao texto do *Defensor Pacis* diz respeito à função legislativa do sacro imperador. No *Defensor Pacis*, devemos recordar, o sacro imperador, uma vez que era escolhido pelo consenso da *Christianitas*, era visto como o protetor da *lex*, sendo portanto seu juiz e polícia. A atribuição de fazer as leis cabia, entretanto, a *valentior pars*, ou seja, ao conjunto dos homens sábios e experimentados, representativo dos cidadãos na Cristandade.

No *Defensor Minor*, o sacro imperador, sem perder, com relação à *lex*, as outras atribuições, ou seja, a de juiz e polícia, ganha uma função adicional, a de legislador, ou seja, efetivamente, cabe a ele fazer as leis. Salientamos que, entretanto, a nova atribuição, como as primeiras, resulta também de uma concessão dos cidadãos ao seu príncipe (desde a Roma pagã até ao Império no século XIV), ou seja, o imperador também legisla enquanto representante da *universitas civium*.

Assim, ao restituir ao sacro imperador a função legislativa, Marsílio reaproxima-se, com relação a esta questão crucial, do princípio imperial dos *Hohenstaufen*. Tal qual afirmava Frederico I e, numa forma mais elaborada, Frederico II, o imperador marsiliano no *Defensor Minor* era, enquanto “lei viva sobre a terra”, a própria encarnação da Lei Divina e, portanto, cabia a ele fazer as leis do Império, igualmente zelar para que elas fossem cumpridas e punir os transgressores.

A distinção que se mantém entre Marsílio e os *Hohenstaufen* diz respeito à natureza da *lex*. Para os segundos, a lei humana é feita pelos imperadores sob a inspiração divina e, para Marsílio, o fato do imperador ser a encarnação da própria lei divina significa dizer que ele encarna a Justiça. Que ele, enquanto o representante dos cidadãos romanos, guarda em si a própria justiça divina, conferida por Deus ao povo de Roma e por ele transferida ao imperador. Mas o ato de fazer as leis, atribuição exclusiva do imperador, é puramente racional, uma vez que a *lex* também o é.

Correlacionando os dois momentos do texto do *Defensor Minor* por nós estudados, verificamos que este último grupo de considerações, no que diz

respeito à função legislativa do imperador, acaba por justificar plenamente o que estudamos nos parágrafos anteriores, legitimando a supremacia do sacro imperador sobre todos os povos do mundo como uma herança recebida dos imperadores romanos. Tal supremacia tem, portanto, um elemento fulcral, ou seja, o poder ou “autoridade” de legislar sobre todo o gênero humano, de estabelecer uma *lex* mundial, ou seja, de impor uma única norma na ordenação da *Humanitas*, uma vez que tal ordenação é, em última análise, a grande função do poder imperial.

Uma questão que, entretanto, poderia ser apontada contra a tese marsiliana é que tal poder não foi de fato uma concessão dos demais povos ao povo romano, mas uma imposição deste último, bem como do seu príncipe, como resultado de um processo de conquistas violentas. Ao que Marsílio retruca, uma vez mais se utilizando do argumento que é o objetivo principal de toda sua filosofia política e de toda sua eclesiologia, ou seja, a *pax*.

Salienta que, ainda que Roma se tenha utilizado da força contra alguns povos que viviam de forma injusta e “bárbara”, a submissão do conjunto das províncias não se deu pela violência, mas pela aceitação do regime benevolente dos romanos e por uma escolha espontânea daqueles que, para viver pacífica e tranqüilamente, se colocaram sob a proteção do povo romano e de seu príncipe. Vejamos o que textualmente ele aponta:

Contudo, tal fato não impede que algumas pessoas afirmem que a dominação romana, tanto do povo quanto do seu príncipe, se originou e foi estabelecida pela violência em razão de o povo romano, muitas vezes, haver utilizado a força contra alguns povos maus que queriam viver de modo injusto e bárbaro. Todavia, ele não submeteu o conjunto das províncias ou suas partes mais relevantes graças à violência. Pelo contrário, um bom número das províncias, constatando a benevolência do regime dos romanos, em razão de sua utilidade evidente, e querendo viver tranqüila e pacificamente, escolheu espontaneamente sujeitar-se ao povo romano e ao seu Príncipe e se colocar sob a proteção dos mesmos (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1979: 82 e 83) (18).

Piero di Vona traça algumas considerações sobre o princípio aristotélico que, segundo ele, fundamenta a perspectiva marsiliana de construção uma unidade mundial. Para di Vona, trata-se da idéia da *analogia entis* (a analogia do ente). Todos os entes constituem um mundo único porque cada ente é naturalmente inclinado para o primeiro ente, e depende do primeiro ente. A unidade numérica do primeiro ente fundou a unidade do mundo por fundar a analogia do ente (DI VONA, 1974: 235).

Vejamos então a argumentação construída por Di Vona no sentido de caracterizar esta analogia. Todos os entes constituem, no ato lógico da predicação, um mundo uno porque constituem uma *pluralitas quorundam dicta*

unum. Esta pluralidade, sempre no ato da predicação lógica, é dita uma *quia est ad unum et propter unum*, ou seja, é dita uma na predicação com relação ao primeiro ente por causa do primeiro ente.

Concluindo, a pluralidade física dos entes se revela uma mediante o ato predicativo que a considerou em relação de dependência ao primeiro ente. Os entes, plurais segundo a natureza física, tornam-se o uno por analogia e em virtude do ato lógico da predicação que os colocam em relação a Deus (DIVONA, 1974: 235).

Se a unidade se encontra no primeiro ente, ou seja, se encontra em Deus, ela igualmente se encontra no imperador. Em Marsílio, o imperador é exatamente, mais que a designação a ele dada na Antigüidade cristã, de *vicarius Christi*, efetivamente o *vicarius Dei*. Sendo o representante de Deus sobre a terra, ele possui um poder de fato absoluto sobre todos os homens, sejam cristãos ou não, sejam clérigos ou leigos, e sobre todas as suas corporações, tendo a função de ordená-los, baseado numa lei do mundo inteiro, da qual é simultaneamente o legislador, o juiz e o poder coercitivo, a fim de conduzi-los à vida suficiente e à Salvação.

Tal poder foi a ele confiado, desde a Roma pagã, pelos cidadãos romanos. Estes o possuíam, não originariamente, mas porque o receberam de Deus. Assim o poder imperial vem do Alto para os cidadãos de Roma que o transferem, cumprindo a vontade divina, ao imperador. Tais considerações significam dizer que, ainda que o imperador seja o representante terreno de Deus e, por isto, dotado de um poder supremo sobre todos os homens, ele deve governar em função destes mesmos homens, a fim de, longe de satisfazer suas próprias ambições, promover o bem comum da *Humanitas*.

A conclusão do *Defensor Minor* tem então uma importância crucial. Nele, Marsílio declara, sob a “autoridade” da própria Lei Divina (entre outras), simultaneamente a exata dimensão do poder imperial e quão tem sido arbitrária e usurpadora a atuação dos papas no âmbito temporal.

Com efeito, para Marsílio, por um lado legislar ou decretar leis coercivas neste mundo ou julgar as pessoas de acordo com as mesmas, impondo-lhes fazer ou não fazer alguma coisa, e concretamente punindo-as se for o caso, são atribuições proibidas a todo e qualquer ministro espiritual individual ou coletivamente e, por outro, esta só podem ser sancionadas pelo supremo príncipe. Vejamos, ainda uma vez, nas palavras de Marsílio:

Ora, segundo o que permite ou determina a Lei Divina, legislar ou decretar leis coercivas neste mundo ou julgar as pessoas de conformidade com as mesmas, impondo-lhes aqui na terra fazer ou não fazer algo, decreto esse acompanhado

de uma punição real e concreta, não compete à autoridade de um só bispo ou presbítero ou de outro ministro espiritual qualquer, ou apenas de sua corporação considerada individual ou separadamente, antes pelo contrário, tais coisas lhes foram proibidas através de um conselho ou preceito.

A autoridade para sancioná-las compete ao conjunto dos cidadãos ou ao supremo Príncipe, denominado Imperador dos romanos. Comprovam nossa tese argumentos humanos racionais fundamentados na verdade, a Sagrada Escritura ou Lei Divina Cristã, os comentários dos santos ao seu texto, bem como as histórias e as crônicas fidedignas (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1979: 109 e 110) (19).

III. Conclusão

No *Defensor Pacis*, Marsílio desenvolveu um novo conceito de paz (*pax*). Numa releitura de Aristóteles, pode ele naturalizar completamente o sentido de paz: ela é o estado terreno perfeito, tão-somente a ausência de conflito, plenamente realizável no interior da *civitas*. A paz (*pax*) ou a tranqüilidade (*tranquilitas*) não constitui, entretanto, o fim último da atividade política. Representa sim o instrumento basilar para a construção deste, quer dizer, de uma vida suficiente (*sufficiencia vitae*) fundada sobre o “viver bem” (*bene vivere*).

A condição da vida suficiente é dada pelo funcionamento não conflituoso da organização civil. No desenvolvimento perfeito entre as diversas partes da sociedade política, cada uma com suas funções específicas, reside a condição de saúde da *civitas*. Tal condição é chamada *bene vivere*. Nela encontram-se, formando uma unidade, a *tranquilitas* e a *sufficiencia vitae*.

A grande causa da discórdia reinante era a *plenitudo potestatis papalis*. Foi por isso, quero dizer, para e pela paz, que Marsílio instaurou uma verdadeira cruzada para combatê-la, derrubando todos os argumentos sobre os quais se elevavam a hierocracia. Foi por isso, novamente para e pela paz, que Marsílio submeteu o papa e todo o clero ao poder supremo de um só homem: o imperador. Poder este que deveria se estender, na realidade, como a leitura do *Defensor Minor* nos ensina, sobre todo gênero humano, para, uma vez mais, de fato garantir a paz sobre toda a terra. Para tanto, a guerra era necessária, isto é, precisamente para estender este poder a todos os homens, fiéis e infiéis, congregando-os na obediência a uma única cabeça. Ou seja, uma Guerra pela Paz, precisamente a paz que seria garantida quando, finalmente, o senhor da *urbs* reinassem em todo o *orbis*.

Tal poder, no entanto, é simultaneamente expresso e restringido pela lei (*lex*). Estendido ao Ecúmeno, ele seria manifesto por uma *Lex* mundial. Dela o imperador *vicarius Dei* seria simultaneamente legislador, juiz e polícia, ordenando toda a *Humanitas* a fim de conduzir todos à vida suficiente e à Salvação, quer dizer à plenitude da vida terrena e à fruição de Deus. Mas a lei

era simultaneamente o instrumento basilar e o limitador do poder imperial. Sendo este poder e todas as atribuições dele decorrentes (inclusive a de legislador) uma concessão do conjunto total dos homens, ele devia governar em função destes mesmos homens, a fim de, longe de satisfazer suas próprias ambições, promover o bem comum da *Humanitas*. Se assim não o fizesse, a lei teria instrumentos para julgá-lo ou mesmo destituí-lo, uma vez que fez mau uso do poder que Deus, através dos homens, lhe confiou.

Notas

(1) Historicamente, a *stásis* foi uma grave crise agrário-demográfica que afetou extensas partes do mundo helênico a partir do século VIII a.C. Devido ao grande movimento de escravização por dívidas dos pequenos camponeses, em muitas *póleis* ocorreram graves movimentos sociais. Em Atenas, segundo a *Constituição de Atenas* de Aristóteles (329 a 322 a.C.), houve mesmo uma violenta guerra civil só solucionada com a subida ao poder do arconte Sólon por volta de 594 a.C.

(2) A Guerra do Peloponeso foi o grande conflito entre as *simaquias* (entre a Liga de Delos chefiada por Atenas e a Liga do Peloponeso chefiada por Esparta) que levou a desestruturação do mundo helênico a partir do século IV a.C., em muito facilitando a conquista macedônica.

(3) CASSIODORO, *VARIAE*, I, 1, *MGH*, AA, XII,10. *Apud* MARSÍLIO DE PÁDUA, *DP*, I, I, 1, p. 67: ‘Omni quippe regno desiderabilis debet et tranquillitas, in qua et populi proficunt, et utilitas gencium custoditur. Hec est enim bonarum arcium decora mater. Hec mortalium genus reparabili successione mutiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quesisse sentitur.’ (*DP*, I, I, 1, p. 1 e 2).

Obs.: Todas as citações do *Defensor Pacis* apresentadas neste artigo serão realizadas a partir da tradução em língua portuguesa de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e Notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. O texto latino é o da edição de Richard Scholz: MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*, ed. Richard Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis Separatim Editi*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932.

(4) *DP*, I, I, 4, p.70 e 71: “(...) quinimo necessitas, iam dicte singularis cause licium, regnis atque communitatibus omnibus nocumenta non parva minantis, reserare sophisma, curam vigilem diligentemque operam huic prebere tenetur quilibet, commune volens et potens utile cernere. Hoc enim immanifesto, nequaquam pestis hec evitari potest, nec ipsius perniciosus effectus a regnis seu civilitatibus resecuri perfecte.” (*DP*, I, I, 4, p.6).

(5) *DP*, I, II, 3, p. 76 e 77: “Debentes itaque describere tranquillitatem et suum oppositum, suscipiamus cum Aristotele primo et quinto Politice sue capitulis 2º e 3º civitatem esse velut animatam seu animale naturam quandam. Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proporcionatis partibus invicem ordinatis suaque opera (sibi) mutuo communicantibus et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constitutor, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur

comparacio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum parcium ad tranquillitatem. Huius vero illacionis fidem accipere possumus ex eo, quod de ipsarum utraque comprehendunt omnes. Extimant enim sanitatem esse dispositionem animalis optimam secundum naturam, sic quoque tranquillitatem dispositionem optimam civitatis secundum rationem institute. Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona dispositio animalis, Qua potest unaqueque suarum parcium perfecte facere operationes convenientes sue natures; secundum quam siquidem analogiam erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium perfecte facere operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem”. (*DP, I, II, 3*, p: 11 e 12).

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

(7) *DP, I, II, 3*, p.77: “(...) Et quia bene diffiniens contraria consignificat, erit intranquillitas prava dispositio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut alique partes illius facere opera sibi convenientia, simpliciter vel in complemento. De tranquillitate (quidem) igitur et intranquillitate opposita sic figuratiter sit dictum a nobis”. (*DP, I, II, 3*, p. 12).

(8) A idéia de cidadão presente no discurso marsiliano se refere a todos as pessoas natas, adultas e do sexo masculino que habitam na *civitas*.

(9) O sentido medieval da palavra *populus* pode ser também associado à aristocracia. Em Marsílio, no entanto, isto não ocorre. No texto do Paduano a palavra *populus* significa “povo” ou, mais precisamente, o conjunto dos cidadãos da *civitas*. Isto é, como falamos acima, todos os natos, adultos e do sexo masculino que habitam em determinada sociedade política.

(10) Com efeito, a teoria marsiliana das partes da *civitas* baseia-se na concepção aristotélica (*Política, livro II, cap. VI*). São as seguintes: a agricultura, o artesanato, o exército, a “financista”, o sacerdócio, e a judicial ou consultiva.

(11) *DP, I, XIII, 8*, p. 143: “Et propterea iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est (...)” (*DP, I, XIII, 8*, p. 76).

(12) *DP, I, XIV, 5*, p.147: “Hec propter oportuit eveniencium in civilibus actibus hominum arbitrio principantium iudicanda committere, que scilicet secundum se aut modum aliquem sui seu circumstanciam lege determinate non sunt. Nam in hiis que lege determinata fuerint, debitum est principantem sequi legalem determinacionem.” (*DP, I, XIV, 5*, p.80).

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

(13) *DP, III, II, 6*, p. 692: “Legislatorum humanum solam civium universitatem esse aut valenciorem illius partem (...)” (*DP, III, II, 6*, p.604).

(14) *DM, VII, 3*, p. 59: “Et dico secundum praemissa nobis prius, quod secundum Scripturam sacram probari non potest aliquem infidelem ad fidem Christianam confitendum cogi debere, quemadmodum etiam ostensum est apparet per eandem Scripturam et dicta sanctorum 4,5 et 9 secundae, Ex quo sequitur, quod si ultramarinus nequaquam meritorius videretur. Sed si fieret talis transitus ultramarinus pro cogendis infidelibus ad obediendum principi et populo Romano in praeceptis civilibus, et tributis debitis exhibendis, quemadmodum de iure tenentur, talis transitus, ut puto, meritorius esset censendus, quoniam ad pacem et tranquillitatem omnium civiliter viventium ordinatus” (*DM, VII, 3*, p.214 e 216).

(15) *DP, III, III*, p. 701: “Hiis enim comprehensis memoriterque retentis et diligenter custoditis sive servantis, salvatibur regnum et quevis altera quecumque temperata civilis communitas in esse pacifico seu tranquillo; per quod viventes civiliter adipiscuntur, et sine ipso de necessitate privantur sufficiencia vite mundane, ad eternam quoque beatitudinem prave disponuntur. Quas tamen velut fines et optima desideratorum humanorum, secundum diversum tamen et alterum seculum, in prioribus sermonibus, tamquam omnibus per se manifestum, suscepimus (...)” (*DP, III, III*, p.612 e 613). (O grifo é meu).

(16) *DM, XII, 1*, p. 81: “De primo quidem igitur iam propositorum inquisitionem aggredientes dicamus, quod supremus legislator humanus praesertim a tempore Christi usque in praesens tempus, et ante fortassis per aliqua tempora, fuit et est et esse debet universitatis hominum, Qui coactivis legis praeceptis subesse debent, aut ipsorum valentior pars, in singulis regionibus atque provinciis. Et quoniam haec potestas sive auctoritas per universitatem provinciarum, aut ipsorum valentior partem, translata fuit in Romanum populum, propter exceedentem virtutem ipsius, Romanus populus auctoritatem habuit et habet ferendi legis super universas mundi provincias, et si populus hic auctoritatem leges ferendi in suum principem transtulit, dicendum similiter ipsorum principem habere huiusmodi potestatem)” (*DM, XII, 1*, p. 254).

(17) *DM, XII, 1*, p. 81: “quorum siquidem auctoritas seu potestas leges ferendi (scilicet Romani populi et principis sui) tam diu durare debet et duratura est rationabiliter, quamdiu ab eisdem per universitatem provinciarum a Romano populo vel per Romanum populum ab eius principe fuerint revocatae. Et intendimus debite revocatas aut revocandas esse tales potestates, cum provinciarum universitas per se vel per syndicos vel Romanus populus debite fuerint congregati, et talem deliberationem de revocando fecerint, aut eorum valentior pars, (...)” (*DM, XII, 1*, p. 254).

(18) *DM, XII, 3*, p.82 e 83: “Nec obstat, quod quidam dicunt, quod Romanum dominium tam populi quam eius principis violentum fuerit et ex violentia ortum habuerit. Nam quamvis Romanus populus aliquos malignos iniuriose et barbarice vivere volentes quandoque coegerit, non tamen universas provincias aut earum valentiores partes per violentiam subdiderit. Quinimmo plures provinciae considerantes bonitatem regiminis Romanorum, tranquile atque pacifice vivere volentes, propter earum evidentem utilitatem, elegerunt se sponte subiicere atque custodiri per Romanum populum et ipsius principem supradictos (...)” (*DM, XII, 3*, p.256 e 258).

(19) *DM, XVI, 4*, p. 109 e 110: “Quod autem leges in hoc saeculo quasquam coactivas condere sive ferre, vel secundum ipsas coactivum iudicium exercere per poenam siquidem realem aut personalem, arcendo quemquam in hoc saeculo ad aliquid agendum vel omittendum, ad nullius solius episcopi sive presbyteri aut alterius spiritualis ministri, vel

ipsorum solius collegi communiter vel divisim, auctoritatem sive potestatem pertineat secundum legem divinam, seu eius concessione sive praecepto, sed eisdem potius interdicta sint, consilio vel praecepto, et quod factorum auctoritas et coactiva potestas sit universitatis civium, aut supremi principis Romanorum imperatoris vocati, per veras rationes humanas et per sacram Scripturam sive legem divinam Christianam, ac dicta sanctorum exponentium ipsam, nec non per chronicas et approbatas historias (...)” (*DM, XVI, 4*, p. 310).

Fontes

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.
- MARSILII DE PADUA. *Defensor Pacis*, ed. Richard Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis Separatim Editi*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Trad. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARSILE DE PADOUE. *Oeuvres Mineures: Defensor Minor, De Translatione Imperii*. Établi, traduit et annoté par Collete Jeudy et Jeannine Quillet, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor Menor*. Introdução, tradução e notas por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 11 a 110.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus. Parte I (Livros I a X)*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999.

Bibliografia

- BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Bologna: Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, 1987.
- BERTELLONI, Francisco. As Idéias Políticas da *Prima Dictio*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. *Introdução de O Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*. Trad. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CONGAR, Yves. *L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris: Cerf, 1970.
- DI VONA, Piero. *I Principi del Defensor Pacis*. Napoli: Morano Editore, 1974.
- ESLIN, Jean Claude. *Dieu et le Pouvoir (Théologie et Politique en Occident)*. Paris: Seuil, 1999.
- FREITAS, Manuel da Costa. Paz In: *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Volume 3. Lisboa: Verbo, 1991, p. 1380 a 1382.
- JEUDY, Collete; QUILLET, Jeaninne. Introduction Générale du Defensor Minor de Marsile de Padoue. In: JEUDY, Collete; QUILLET, Jeaninne. *MARSILE DE PADOUE. Oeuvres Mineures: Defensor Minor, De Translatione Imperii*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979, pp. 141 a 168.
- MAIRET, Gérard. Marcílio de Pádua, por volta de 1275 - por volta de 1343. O Defensor da Paz, 1324. In: CHATELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne (orgs.). *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- OMAGGIO, Vincenzo. *Marsilio da Padova. Diritto e Politica nel "Defensor Pacis"*. Napoli: Editoriale Scientifica, 1995.
- QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age (Questions d' Histoire)*. Tours: Flammarion, 1972.