

O CONCEITO DE “CIVITAS” PARA MARSÍLIO DE PÁDUA

THE CONCEPT OF 'CIVITAS' FOR MARSILIUS OF PADUA

Marcelo da Silva Fabres¹

Resumo: Marsílio de Pádua, em sua exploração do conceito de "civitas", parte da noção medieval de "regnum" como ponto de partida. Ele enfatiza os diversos significados abrangidos pelo termo "civitas", incluindo múltiplas cidades ou províncias unidas sob um único regime. Marsílio apresenta quatro conceptualizações, sendo a quarta uma ênfase em uma comunidade comum aplicável a diversas formas de governo misto em uma ou muitas cidades. A equivalência entre "civitas", "civilitas" e "regnum" é reconhecida pelos estudiosos, embora as interpretações possam variar. Marsílio utiliza esses termos de maneira intercambiável, sugerindo um significado semelhante

Palavras-chave: Marsílio, civitas, reino, universitas civium;

Abstract: Marsilius of Padua, in his exploration of the concept of "civitas," starts from the medieval notion of "regnum" as a starting point. He emphasizes the diverse meanings encompassed by the term "reino," including multiple cities or provinces united under a single regime. Marsilius presents four conceptualizations, with the fourth emphasizing a common community applicable to various forms of mixed government in one or many cities. The equivalence between "civitas," "civilitas," and "regnum" is acknowledged by scholars, although interpretations may vary. Marsilius uses these terms interchangeably, suggesting a similar meaning.

Keyword: Marsilius, civitas, kingdom, universitas civium;

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Graduando em Psicologia pela Universidade Católica de Pelotas. Graduado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2012). Especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Faculdade Damásio. Pesquisador do grupo de pesquisa do CNPQ intitulado Santo Tomás de Aquino. Membro da Sociedade Brasileira para o estudo da Filosofia Medieval. Participante dos seguintes grupos de estudo: Filosofia Medieval; Tomás De Aquino; Marsílio de Pádua. Atualmente é advogado - Ordem dos Advogados do Brasil - Seccional do Rio Grande do Sul.

INTRODUÇÃO

No presente artigo, exploramos as concepções políticas de Marsílio de Pádua, em relação ao termo *civitas*. Examina-se a semelhança entre *civitas* e *regnum*, conforme a perspectiva de Marsílio, destacando a abordagem do legislador na determinação da constituição. A análise sobre a relação entre *regnum* e *civitas* como regimes políticos de quantidade e constituição, respectivamente, oferece uma perspectiva valiosa.

À luz de Quillet, Berti e Strefling, a aproximação do conceito de Estado em Marsílio evidencia a natureza multifacetada da *civitas*, que abrange dimensões políticas, jurídicas, econômicas, morais e religiosas; enquanto expressão aristotélica de seu tempo, essa *civitas* requer uma leitura situada no contexto histórico e social, pois o paduano, ao rastrear sua origem das formas primitivas à comunidade perfeita, ilumina a evolução das sociedades civis e, nesse mesmo movimento, explicita a articulação entre religião cristã e poder eclesiástico, revelando a amplitude de aspectos que o conceito abarca.

Por derradeiro, ao explorar as metáforas orgânicas utilizadas por Marsílio, como a cidade como um organismo vivo, o artigo destaca a importância da harmonia e cooperação entre as partes para a manutenção da paz.

1. A DEFINIÇÃO DE *REGNUM*

Para definir *civitas*, convém recuar às origens do que, no medievo, se denominava *regnum*, conforme a definição de Marsílio de Pádua: “A palavra reino, entre outras acepções, inclui em si muitas cidades ou províncias unidas sob um mesmo regime.” (DP I, II, §2). A partir desse ponto de partida, podemos organizar as conceituações oferecidas pelo autor do *Defensor Pacis*: primeiro, o *regnum* como governo único; segundo, a leitura aristotélica que o entende como monarquia temperada, isto é, um regime político misto no qual o reino pode corresponder a uma única cidade ou a várias cidades sob a autoridade, em regra, de um mesmo rei; terceiro, uma combinação das duas formulações anteriores, definindo um governo único de natureza mista em que um mesmo soberano comanda múltiplas cidades. Ao fim, Marsílio fixa-se numa quarta acepção, mais abrangente e funcional, segundo a qual o reino “designa algo em comum a toda espécie

de regime misto que aplica a uma ou a muitas cidades” (DP I, II, §2), deslocando o foco da figura pessoal do governante para a estrutura do regime que integra e ordena as partes, e oferecendo o arco necessário para compreender como a *civitas* emerge, se consolida e se reconhece na gramática política do seu tempo. Isto posto, nos diz Quilett (1970) que o paduano fala a língua aristotélica de seu tempo, não sendo uma expressão precisa da realidade histórica ou social concreta, mas, uma forma simples de semântica básica que serve para delimitar os contornos de qualquer organização política.

A partir dessa base conceitual, passa-se à discussão sobre a equivalência terminológica proposta pelos comentadores, o que consolida a ponte entre o vocabulário do paduano e a leitura contemporânea de sua obra. Há equivalência entre “*civitas*”, “*civilitas*” e “*regnum*”, de acordo com Berti (1979), é um fato unanimemente admitido pelos estudiosos do paduano, mesmo que interpretado de formas diversas, a equivalência é vista na primeira *dictio* do Defensor da Paz. Observa Strefling (2002) que o patavino usa as expressões de maneira indistinta, trazendo ao menos um significado similar. Portanto, quando a definição proposta é referente ao regime político contido na maior parte da primeira parte do *Defensor Pacis*, o termo escolhido pelo patavino é *regnum*. Tal equivalência, por sua vez, dialoga com a matriz aristotélica que fundamenta a gênese da comunidade política, conduzindo naturalmente à análise da formação das cidades.

Com relação à formação das cidades, o Filósofo grego nos remete em seu livro Política às suas origens, trazendo observações pertinentes ao trabalho posteriormente escrito por nosso autor. Aristóteles (Politica, 1252a1) busca a gênese da união entre os homens atentando-se primeiramente para a união de apenas um par, ou seja, aqueles que não podem existir separados — o macho e a fêmea são uma *conditio sine qua non* à reprodução da espécie. A união constatada não é uma opção, mas uma necessidade para sobreviver incitada pela natureza da espécie, assim como quem governa é por sua natureza e quem é governado é pela sua segurança.

A cidade, tanto na perspectiva marsiliana quanto aristotélica, é uma comunidade em busca de um bem, possuindo como pressuposto uma interação coesa entre os participantes, analisa o patavino:

A cidade também deve igualmente se compor de partes determinadas, se for previamente bem planejada, para que possa estar racionalmente organizada. Portanto, como as partes integrantes do ser vivo devem estar em função de sua saúde, da mesma forma as partes integrantes da cidade deverão estar

organizadas com o propósito de propiciar a tranquilidade aos seus habitantes. (DP I, II, §3)²

Aduz Aristóteles:

Quando observamos que toda cidade é um tipo de comunidade, e que toda comunidade é estabelecida por causa de um bem (pois todos realizam muitas coisas em vista daquilo que lhes parece ser um bem), e é evidente que todas buscam um bem, e, sobretudo, porque este é o fim mais importante de todos; a comunidade mais poderosa dentre todas abraça os interesses de todas as outras. E essa é a chamada cidade, também comunidade política (Aristóteles, *Politica*, I, 1252a1).

Tendo a *civitas* uma similaridade com o *regnum* nos termos de Marsílio, trataremos o segundo como o regime misto que se aplica a uma ou a muitas cidades, e o primeiro especificamente a cidade e suas partes. Conforme Lagarde:

“Marsílio se apega a um único conceito capaz de abranger todas as formas e todas as dimensões da comunidade civil. Mas, a este conceito, ele aplica as mais diversas palavras³: *communicatio civilis*, *communitas civilis*, *civitas*, *regnum*, *civilitas*, *politia*” (Lagarde, 1970, p.90, tradução nossa).

Para Berti (1979), o significado de *regnum* não difere da *civitas* no tipo de constituição, mas sim em quantidade. Portanto, o *regnum* contém o significado de sociedade política em geral. Cabe destacar o posicionamento de Gewirth (1951) sobre o termo *regnum* ou *civitas*, que para ele pode ser traduzido pelo termo moderno “Estado”, embora, não coincida completamente com o estado moderno, entretanto aproxima-se notavelmente na sua conceituação. Portanto, para fins práticos é possível o uso da palavra “Estado” neste trabalho.

Sobre essa aproximação adequada do termo “Estado”, Berti (1979) compara Aristóteles com Marsílio:

O primeiro traz uma dualidade feita entre a pólis de um lado e de outro a politeia-políteuma; o segundo aparece com a pólis-politia de um lado e políteuma de outro. É

² § 3. Debentes" itaque describere tranquillitatem et suum oppositum, suscipiamus cum Aristotele primo et quinto *Politice*" sue capitulis 2º et 3º civitatem 2º animatam seu animalem naturam quandam. Nam sicut esse velut 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 constituitur, cum bene disputa et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur comparatio animalis et suarum parcum ad omnes. animali videbitur civitatis sive rogni et suarum parcum ad tranquillitatem.

³ No original: Marsile s'en tient à un concept unique susceptible d'englober toutes les formes et toutes les dimensions de la communauté civile. Mais, à ce concept, il applique les mots les plus divers: <<communicatio>> <<civilis>> <<communitas civilis>> <<civitas>> <<regnum>> <<civilitas>> <<politia>>

possível dizer que, enquanto para o Estagirita é o governo que determina a constituição, na ótica marsiliana é o legislador que a determina na eleição. Assim sendo, em Aristóteles podemos obliterar o conceito de Estado, porém, nas ideias de Marsílio encontramos espaço para utilizar este conceito. Uma vez que a *civitas* não é mais simplesmente uma multidão de cidadãos autossuficientes, tornando-se uma instituição jurídico-política (*universitas civium*) compreendida como legislador.

O patavino não fala explicitamente em Estado no sentido moderno, porém entrega um grande poder ao encargo do legislador, implicando em um conceito similar ao moderno. Também, não identifica o governo com o *legislator*, ainda assim, menciona que toda a coletividade atua através das ações do governo. Para Berti (1979) isso demonstra uma aproximação do conceito moderno de Estado, visto que há uma atribuição de impessoalidade coincidente com as sociedades modernas.

O *regnum* é composto pela *universitas civium* assemelhando-se à sociedade política de Aristóteles, não tendo o cidadão poder pessoal, este compõe um eleitorado ativo com o poder de eleger o governante. Então, somente o soberano carrega o poder único e exclusivo sem a necessidade da *universitas civium*. Uma vez eleito o príncipe, os integrantes da sociedade tornam-se particulares, como no *Estado Moderno*, por um lado similar a uma sociedade política nos termos antigos, por outro uma sociedade civil no sentido moderno. Em suma, a *civitas* marsiliana consegue chegar em um meio-termo entre a doutrina Aristotélica da *pólis* e a ideia moderna de Estado (Berti, 1979). É preciso pontuar que para os comentadores Quillet (1970) e Lagarde (1970) é um erro traduzir *civitas* e *regnum* como Estado, porque o conceito do último ainda não estava maturado o suficiente — embora seja possível acreditar que Marsílio contribuiu para essa maturação.

Ainda, precisamos trazer a opinião de Quillet (1970) sobre a *civitas* (ou *regnum*) explicado nas obras do patavino, a autora comprehende que a ideia marsiliana atinge apenas o aspecto político da *civitas* e não designa a *pólis* na concepção grega. Assim sendo, há um afastamento da *pólis* de Aristóteles, dado que no conceito aristotélico o termo *civitas* não se refere a significados mais modernos e também não designa particularmente a cidade medieval. Por conseguinte, Marsílio propõe apenas um conceito político muito geral dessa palavra.

O paduano consegue identificar a *civitas* e o reino com a política em geral, com a *civilitas*, porém não há comparação com a de Aristóteles e nem de nenhum outro filósofo, principalmente pela admissão de nosso autor de uma semelhança (*commune quidam*) entre todas as constituições temperadas (Berti, 1979).

Assim, Marsílio de Pádua persegue um projeto ambicioso, por vezes refratário a definições estritas. À luz de Aristóteles, cujas noções de constituição, causas e autoridade da multidão estruturam seu vocabulário político (Política e Retórica), de Cícero, cuja terminologia moral-política (*officium, affectio*) fornece léxico e critérios normativos, e da tradição médico-hipocrática de Galeno e Hipócrates, que sustenta a analogia orgânica da *civitas*, bem como da imagem tardo-romana de Cassiodoro da *machina rei publicae*, o paduano reconhece a necessidade de ancorar esse desenho em seu presente histórico, no qual a cidade se orienta prioritariamente pela religião cristã e pelo peso institucional eclesiástico. Nos diz Damiata:

O fato é que se Marsílio com um olho está voltado para o passado, portanto, para a *pólis*, e com o outro para o presente (...) concebendo um projeto comunitário civil ainda a ser realizado, em alguns aspectos bem definidos nas estruturas de apoio e em outros deixado um tanto vago (Damiata, 1983, p.142, tradução nossa)⁴.

Quillet (1970) apresenta o pensamento de São Tomás de Aquino sobre a finalidade atribuída por ele às cidades: a realização do bem comum. Nessa perspectiva, *bonus speciei praeponderat bono individui, por ser majus et divinus*. A *civitas*, portanto, não se reduz aos indivíduos que a compõem; afirma a primazia do todo sobre a parte. Essa ênfase no primado do coletivo, recorrente no medievo, sobretudo entre autores de orientação teocrática contemporâneos a Marsílio, estabelece o horizonte doutrinal a partir do qual se pode avaliar a definição de cidade.

À luz desse paradigma tomista do bem comum, Quillet (1970) critica a descrição marsiliana da *civitas*. A comentadora aponta que a terminologia empregada por Marsílio é genérica e pouco original, resultante de uma combinação instável entre elementos concretos e abstratos, o que compromete a precisão conceitual e conduz a um conceito de cidade mal acabado.

2. O CONCEITO DE CIVITAS

Marsílio mantendo na *Primeira Dictio* do *Defensor Pacis* o afastamento da Teologia construiu uma teoria política que se distanciava de outras, pois o embasamento

⁴ Il fatto è che se Marsilio con un occhio è rivolto al passato e quindi alla polis, e com l'altro al presente, (...) escogitando un progetto di comunità civile ancora da realizzare, per certi aspetti ben definito nelle strutture portanti e per altri lasciato alquanto nel vago.

dos pensadores de sua época se perpetuava na Teocracia Cristã, embora alguns já pudessem tecer críticas sobre esta forma. O patavino, de certo modo, identificou ou substituiu *ecclesia* (como conjunto de todos os fiéis) como *civitas*, esta que, então, englobaria todos os cidadãos. No início do Defensor da Paz, Marsílio traça um breve perfil sobre a origem da *civitas*, a partir do momento em que os indivíduos se desenvolvem através de suas habilidades e virtudes, partindo justamente de um nascimento humilde⁵. Tendo como primeira forma a família, mais precisamente no casamento, que acaba por se expandir com as uniões posteriores de seus filhos, assim originando uma comunidade.

Adentrando na explicação de como são formadas as comunidades perfeitas, o paduano nos ensina que elas advêm das formas primitivas e menos perfeitas, como ocorre na relação natureza e arte, acreditando que devemos partir do imperfeito para o mais perfeito: nessa relação, a arte (*ars*) imita, corrige e completa a natureza (*natura*), conduzindo as disposições naturais ao seu fim próprio; assim, as artes humanas, como a agricultura, a construção, a defesa, a troca e a legislação, ordenam e aperfeiçoam o que é apenas potencial no indivíduo e na família, viabilizando a passagem do núcleo doméstico à vizinhança e, por fim, à *civitas* enquanto comunidade perfeita apta a assegurar a *sufficientia humanae vitae*.:

Antes, porém, de examinarmos a organização da cidade, a comunidade perfeita, analisando suas espécies e modalidades, temos primeiramente que determinar a origem das comunidades civis, de seus regimes políticos e hábitos de vida.

Foi, portanto, das formas primitivas mais imperfeitas que os homens, aprimorando-se, chegaram às comunidades perfeitas e aos regimes e modalidades de vida que neles existem. De fato, como sabemos, a natureza e a arte, sua imitadora, sempre partem do menos ao mais perfeito. Ademais, não é possível ao ser humano possuir a ciência, sem antes conhecer as causas e princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos (DP I, III, §2).⁶

⁵ Em Marsílio, a expressão designa a condição natural inicial do ser humano, que nasce nu e desarmado diante dos excessos dos elementos, passível e corruptível, carecendo de meios próprios para a vida suficiente; por isso, somente com o acúmulo de experiência e a descoberta das artes a sociabilidade progride do núcleo doméstico e da vizinhança até a cidade, entendida como comunidade perfeita apta a assegurar a *sufficientia humanae vitae*.

⁶ § 2. Ante tamen quam de civitate illiusque spericlus aut modis agamus, que perfecta communitas est, debemus s' inducere primo civilium communitatum originem suorumque regiminum et modorum vivendi. Ex quibus, tamquam in perfectis, processerunt hominos ad perfectas communitates, regimina et modos vivendi in eis. Nam ex minus, perfectis ad perfecciora semper est nature atque artis, sue imitatrix, incessus. Nec homines aliter seire arbitrantur unumquodque, nisi cum causas illius primas el principia prima cognoverint usque ad elementa.

Marsílio nos diz que para o alcance da associação perfeita é preciso uma busca constante de bons hábitos na vida. Quando o ambiente se altera também há mudanças no viver dos indivíduos, assim torna-se necessário uma adaptação contínua frente aos novos desafios. Somente na ocasião da criação do primeiro homem houve o estado de inocência, sendo a natureza garantidora de todas as necessidades humanas. Nesta justiça original não existiam crimes ou contravenções, em vista disso, não havia necessidade de normatização e nem de qualquer coercitividade imposta (Silva, 2013).

Apesar de algumas diferenças conceituais com o Estagirita, Marsílio pontua suas raízes aristotélicas⁷ quando traz seu pensamento sobre a origem da sociedade civil. Por conseguinte, nosso autor reflete sobre a origem das sociedades civis, relatando a influência do tempo para sua expansão, assim como a natureza propõe em suas formações⁸. A gênese é constituída pela associação dos seres humanos, primeiramente através do primeiro casal, a qual resultou a propagação da espécie.

É por isso que, adotando este método, e principiando nossa reflexão, não podemos nos esquecer de que as sociedades civis, conforme a diversidade de regiões e das épocas em que surgiram, tiveram a sua origem quase do nada e só com o passar do tempo muito paulatinamente se expandiram até alcançarem

⁷ A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o bem-estar. Esta sociedade, portanto, também está nos desígnios da natureza, como todas as outras que são seus elementos. Ora, a natureza de cada coisa é precisamente seu fim.

Assim, quando um ser é perfeito, de qualquer espécie que ele seja homem, cavalo, família -, dizemos que ele está na natureza. Além disso, a coisa que, pela mesma razão, ultrapassa as outras e se aproxima mais do objetivo proposto deve ser considerada a melhor. Bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. Aquele que, por sua natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem, segundo Homero:

Um ser sem lar, sem família e sem leis.

Aquele que fosse assim por natureza só respiraria a guerra, não sendo detido por nenhum freio e, como uma ave de rapina, estaria sempre pronto para cair sobre os outros.

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil (ARISTÓTELES, 2019, p.11).

⁸ A expressão indica uma analogia teleológica: do mesmo modo que, nos processos naturais, as coisas passam da potência ao ato por etapas ordenadas até alcançarem sua forma própria, também a sociabilidade humana amadurece gradualmente. Parte-se do casal e da família, agregam-se vizinhanças e aldeias, diferenciam-se funções econômicas, defensivas, judiciais e deliberativas, e, com a coordenação dessas partes, chega-se à *civitas* enquanto comunidade perfeita, apta a assegurar a *sufficientia humanae vitae*.

seu aperfeiçoamento, de acordo com o que dissemos acerca de toda atividade que provém da natureza e da arte. (DP I, III, §3)⁹

A *civitas* é construída visando alcançar a tranquilidade através de uma coesão entre as partes que lá se articulam. Portanto, a satisfação do interesse daqueles que vivem no seu território é uma condição essencial: ela trará a vontade necessária para que os indivíduos busquem a paz, assim aduz Marsílio citando Cassiodoro:

Todo reino deve buscar a tranquilidade, 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 ideia de que o ignorante desconhece tais bens porque jamais os procurou (DP I, I, §1).¹⁰

Explica Berti (1979) que Marsílio interpreta o *regnum* de que fala Cassiodoro como um regime civil (abandonando qualquer referência a constituições monárquicas). O reino é aquele local onde deve ser assegurada a tranquilidade para o alcance da prosperidade da civilização. É no reino que se vislumbra a comunidade perfeita, sendo aquela autossuficiente, que desponta para a vida e para o viver bem dos seus integrantes.

Naquele momento em que a religião cristã predominava dentre os pensadores, também Marsílio ao colocar as palavras de Cassiodoro em evidência concordava com o bem-aventurado Jó e com Cristo que prenunciou a paz como o sinal de seu nascimento. Esses objetivaram a paz na sociedade civil, porque esta é o bem supremo de todos os homens. O patavino coloca a *pax* como uma batalha árdua, ela necessita para o seu cultivo certo nível de confronto, tendo em vista nossa inclinação aos pecados, aos conflitos e as guerras. Na doutrina seguida pelo patavino é a transgressão de Adão que nos arremessou para um estado de pecado permanente:

Adão foi criado ainda no estado de inocência ou justiça original ou de graça, como ensinam com probabilidade de certeza alguns eminentes e santos doutores apoiados na Escritura Sagrada. Se ele tivesse permanecido naquele estado, não teria sido necessário instituir para si mesmo e para a posteridade os diferentes cargos existentes na cidade, estabelecer sua divisão, pois a

⁹ § 3. Secundum hunc itaque modum ingredientes, oportet non latere, quod communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex farvo", et panlatim suscipientes incrementum demum perducere" sunt ad complementum, sicuti evenire iam diximus in omni accione nature vel artis.

¹⁰ Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillus, in qua et populi proficiunt, et utilitas gencium custoditur. Hee est enim bonarum arcium decora mater". Hee mortalium genus reparabilit successione multiplicans, facultates protendit, mores excoli. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quiescisse sentitur.

natureza lhe teria proporcionado todos os meios e felicidade para uma vida suficiente no Paraíso terrestre, sem fazer qualquer esforço ou de vir a incorrer nalgum castigo (DP I, VI, §1).¹¹

Seja no reino ou em apenas uma comunidade política, o ser humano não é capaz de facilmente manter a tranquilidade, principalmente por ter se expandido temporalmente. A quantidade de pessoas traz uma maior diversidade de questões e interesses à baila, por conseguinte os conflitos se intensificam.

Assim, nosso filósofo se detém nas maneiras de organização do passado, após o pecado original, com o intuito de explicar como as formações das associações humanas galgaram para uma sociedade mais bem organizada através de um ordenamento racional.

Durante a ocasião em que somente uma casa precisava ser ordenada, os atos (que mais tarde Marsílio chamaria de civil) eram controlados pelos mais velhos, em uma hierarquia baseada na pretensa experiência dos integrantes mais antigos, embora não houvesse um código legal escrito ou qualquer costume antigo, somente com o passar do tempo houve modificações na forma de governar:

Com efeito, sob certo aspecto, na aldeia, primeira comunidade, havia também muitas coisas diferentes. Assim, ao pai de família desta única residência era lícito absolver ou castigar as injustiças domésticas, segundo sua própria vontade e beneplácito. Entretanto, não podia fazer isto, na condição de chefe da primeira comunidade ou aldeia, pois era de sua competência determinar para os habitantes do povoado o que era justo e útil, segundo uma lei quase natural e um ordenamento racional (DP I, III, §4).¹²

As primeiras comunidades não possuíam grupos sociais bem determinados e nem uma hierarquia; as regras e hábitos não eram explícitos para comportar uma determinação tácita ou legislativa ampla. Assim, Marsílio comprehende que somente com a formação das comunidades perfeitas se consagrou o aparato legislativo que era composto por apenas uma pessoa com múltiplas funções — podia ser príncipe e pastor de ovelhas.

¹¹ Et propterea oportet attendere, quod licet primus s homo, Adam videlicet, creatus fuerit principaliter propter Dei gloriam. sicuti cetere creature, fuit ipsu tamen creatus singulariter ab aliis speciebus corruptillium, quoniam ad imaginem Dei et similitudinem, ut capax et particeps esset felicitatis eterne post vitam presentis seenli. Fuit eciam creatus in statu innocencie seu iusticio originalis et eciam gravis ut probabiliter dicunt sanctorum aliqui et scripture sacre quidam doctores precipui. In quo siquidem permansisset. nee sibi aut sue posteritati necessaria fuisse officiorum civilium institucio vel distincio, co quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque.

¹² Prima namque humanarum et minima combinacio, ex qua eciam alie provenerunt, fuit masculi eu et femine, ut dicit philosophorum eximius primo Politice, capitulo primo, et appareat hoe amplius ex ipsius Yconomia

Porém, na filosofia marsiliana essa simultaneidade não deve prevalecer, visto que não é útil e nem permitido. Dessa forma, surge a cidade, onde se pretende determinar cada grupo social:

Porém, à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas, de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Enfim, a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar.

Foi assim que surgiu a comunidade perfeita, denominada cidade, na qual há grupos sociais ou partes diversificadas (...) (DP I, III, §5).¹³

Nosso filósofo trata a cidade assim como Aristóteles, analisando-a como um organismo vivo ou animado, pois ela possui um corpo preenchido de órgãos com determinadas funções, embora algumas dispensáveis, outras são vitais e precisam ser desempenhadas da melhor forma possível. O objetivo analogicamente colocado pelo patavino se trata de se eludir da morte do corpo, em outras palavras, a cidade deve prevalecer através do funcionamento cooperante das partes.

Explica Marsílio que todo o vivente bem constituído (segundo sua natureza) constitui-se de partes distintas proporcionais e ordenadas umas às outras, com cada uma delas exercendo atribuições numa troca em função do todo. As funções são direcionadas ao viver bem dos integrantes da cidade, por isso as partes devem executar perfeitamente suas funções correspondentes. Visto que os seres humanos não recebem os meios pelos quais sejam possíveis viver absoluta e perfeitamente bem, é indispensável uma consideração além das causas naturais, ou seja, a produção de instrumentos através da razão, com os quais haverá possibilidades de aperfeiçoamento da eficiência e da conservação de suas atividades e paixões.

O paduano entende que a predeterminação das partes é um fator crucial, sendo assim, o planejamento precisa ser considerado como artifício essencial para o alcance do viver em paz. Na ótica de Marsílio, a paz está ligada à estrutura e funcionamento normal da cidade. Assim como um animal que não está sujeito a atemorizações e em que cada órgão desempenha corretamente sua função com boa saúde, a *civitas* do patavino, retira

¹³ §5 Argumentatis autem hiis successive, aueta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ar modi vivendi perfecciores, distinete quoque amplius communitatum partes. Demum erro que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experienciam perdueta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distinccione cuius continuo determinacionem aggrediemur. De ortu itaque civilis communitatis tanta sufficient.

o papel exercido pela plenitude do poder papal e sabiamente efetua uma divisão clara com princípios zelosos que impedem a ocorrência de conflitos e, em todo caso, facilitam a resolução (Damiata, 1993). O paduano nos leva ao pensamento aristotélico sobre como a boa saúde é entendida como a disposição adequada de um ser vivo conforme sua natureza, a engenhosidade humana criou a comunidade por imitação criativa de processos naturais, para o Estagirita a arte imita a natureza. Nosso filósofo utiliza uma analogia relacionada ao seu entendimento médico, dispõe que para uma execução correta das funções corporais os órgãos precisam de certa coesão harmônica, assim, também é a *civitas*, que tem como primado a paz ou tranquilidade como maior riqueza. A metáfora usada por Marsílio é adequada a sua medicina, porém, explica Aznar (2007) que tal alusão metafórica orgânica para a comunidade política já havia se propagado com Salisbury (1990) e não era incomum seu uso para as reflexões sobre o governo. Marsílio propõe o exemplo contrário, objetivando completar a analogia feita:

Tendo em vista que uma boa definição esclarece tudo, inclusive os termos contrários, a intransquilidade consiste, pois, na má organização da cidade ou reino, da mesma forma que a moléstia ou doença para o ser vivo, má organização essa que impede todas ou algumas partes da cidade de executarem as funções que lhe são próprias, senão total ou quase completamente. Esta é uma comparação figurada entre tranquilidade e seu oposto, a intransquilidade. (DP I, III, §3)¹⁴

Portanto, devemos compreender que da mesma forma que uma ordenação adequadamente saudável no corpo ou na cidade é benéfica, o contrário é maléfico, ou seja, a moléstia tida por um desgoverno das funções do corpo ou da *civitas* é prejudicial e causadora do mal.

Para melhor compreensão do tema, devemos tratar dos detalhes que diferenciam o filósofo em tela do Estagirita, que embora similares, possuem alguns pontos de notória divergência. Um dos diferenciais principais é que Aristóteles entende a *pólis* como natural ao ser humano. Marsílio vê “a *civitas* não como o resultado de um processo natural, conforme o Estagirita, nem fundamenta a mesma no direito divino, mas entende que essa se origina da experiência humana e do exercício da razão” (Strefling, 2011, p.166). Podemos entender através do ponto de vista de Voegelin:

¹⁴ Et quia bene diffiniens contraria consignificat erit intraquilitas prava disposicio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut aliquae partes illius facere opera sibi conveniencia, simpliciter vel in complemento. De tranquilitate (quidem) igitur et intransquilitate opposita sic figuraliter sit dictum a nobis.

Ao longo da *Dictio Prima* figuram referências ao “divino Aristóteles” como a última autoridade em teoria política. No entanto, assim como Tomás, Marsílio substitui a *pólis* pela *civitas* ou *regnum*, incluindo como *communitas perfecta* a *politeia* do território nacional, que foi excluída por Aristóteles. A posição de Marsílio em seu contexto político é, ademais, exatamente o oposto da posição de Aristóteles (Voeglin, 2012, p.103).

Salientamos que Aristóteles define a *pólis* como a comunidade que alcança o seu fim na perfeição por si mesma, de forma que ela será dotada deste atributo quando há desenvolvimento nas comunidades naturais menores, através da vontade de alcançar uma vida plena ou autossuficiente. Assim, o Estagirita pretende que a comunidade perfeita tenha o “perfeito” como o “fim”. Nos diz Gewirth (1951) que o “Estado” é a perfeição porque consegue alcançar necessariamente dois pontos: primeiro, é o “fim” ou resultado do processo de desenvolvimento que advém das “comunidades” menores, família e aldeia, até a formação do “Estado”; e segundo, porquanto é nela que o homem pode alcançar seu “fim” no aspecto de bem primordial, ou seja, a vida plena e autossuficiente — Marsílio trata estes pontos de maneira distinta de outros aristotélicos.

A ideia do Estagirita é analítica e pouco histórica, busca as causas finais para cada associação independente do momento (GEWIRTH, 1951). Marsílio observando os grupos sociais e seus diferentes níveis (das sociedades menores às maiores) argui que os homens progrediram das comunidades imperfeitas para as perfeitas, para tanto, precisaram de uma prévia organização. A forma organizacional da *civitas* marsiliana difere da aristotélica no momento em que foge do processo natural do Estagirita e chega no descobrimento humano sintetizado pela experiência e pela razão. Para melhor entender esta diferenciação diz Gewirth sobre a filosofia aristotélica:

Para Aristóteles, o Estado é um crescimento ou desenvolvimento de comunidades naturais menores. O fato de ser um desenvolvimento, porém, e não um retrocesso ou uma viciação, significa que atinge um fim superior ao das formas mais primitivas de associação; consequentemente, Aristóteles traça esse desenvolvimento centrando a atenção no fim progressivamente mais alto alcançado por cada associação em relação à precedente. O fim da associação entre macho e fêmea é a procriação; a da relação senhor-escravo, segurança; do agregado familiar ou família, a satisfação das necessidades do cotidiano; da aldeia, as necessidades diárias; e, finalmente, do Estado, a autossuficiência e a boa vida. (Gewirth, 1951, p.86)¹⁵

¹⁵ When Aristotle defines the state as the “perfect” community, he is viewing the “perfect” as the “end”. The state is perfect in two senses: first, because it is the “end” or culmination of the process of development leading from the lesser “communities”, the family and the village, to the state; and second, because in it

Segundo Damiata (1983), a *communitas perfecta*¹⁶ precisa de uma passagem necessária para encontrar perfeição, pois ela não é natural e espontânea como diz Aristóteles. O papel da razão é fator crucial para o alcance da especiosidade da cidade visada pelo patavino, portanto a mudança da comunidade imperfeita para a perfeita não ocorre espontaneamente ou por natureza. Ela deriva das experiências adquiridas e da razão, é deste entrelaçamento que surge as leis e a arte. Então aquilo determinado no meio social é justamente o que se vê no campo das artes, portanto se o início fosse apenas um impulso da natureza através da necessidade de encontrar o necessário para viver, a sociedade permaneceria frustrada, e nunca atingiria a meta. Assim, vemos que necessariamente é preciso a intervenção da vontade e da razão humana para o alcance de perfeição.

Para Aznar (2007), na filosofia de Marsílio, podemos entender que a política é uma invenção do homem (não é algo natural). É um artifício de sobrevivência de uma espécie que busca a perfeição em um ambiente naturalmente hostil, para tanto, o humano coloca-se em união para alcançar novos patamares de conforto e dignidade em sua vida. Porquanto, a comunidade política é uma espécie de arte dos homens, onde eles se organizam para o seu bem comum, objetivando evitar as lutas e guerras comuns às suas paixões. Outra proposta construída pelo paduano é baseada na história do crescimento da sociedade e sua necessidade de coerção para a manutenção de uma ordem pacífica, visto que, em seu tempo, ele estava lidando com uma comunidade bem maior que a do pensador grego e somente a lei e o governo poderiam reivindicar uma coesão eficiente dos homens.

Lagarde (1970) observa outras diferenças, notando primeiramente que Marsílio cita diversas vezes incidentalmente o texto da *Política* em que é tratado o *impetus naturae* como inclinador dos seres humanos para a sociedade, no entanto, ele nunca retoma a fórmula específica de Aristóteles — “*homo est animal politicum e sociale*”. O patavino mantém o silêncio sobre a parte onde o Estagirita explica seu axioma fundamental, qual

man can achieve his “end” in the sense of his chief good, which is a full or “self-sufficient” life. In each of these respects, Marsilius treats the perfection of the state differently from the other Aristotelians. For Aristotle the state is a growth or development, however, rather than a retrogression or vitiation, means that it attains an end superior to that of more primitive forms of association; consequently, Aristotle traces this development by centering attention upon the progressively higher end achieved by each association over the preceding one. The end of the pairing of male and female is procreation; that of the master-slave relation, security; of the household or family composed of these, the satisfaction of everyday needs; of the village, more than daily needs; and finally of the state, self-sufficiency, the good life.

seja, todos os animais desejam, como o homem, viver em sua suficiência. Ele deixa de se perguntar o motivo da maioria dos animais preferir viver isoladamente, nem busca entender porque alguns seres vivos nutrem sua vontade natural na solidão e outros na união. O Filósofo grego oferta uma explicação conjecturando ser devido à fala que a espécie humana pode se unir de forma tão grandiosa, pois é o único dos animais que se expressa dessa maneira. Então é possível encontrar uma necessidade de comunicação com os demais, sem isto não haveria pensamento ou moral. O humano é uma natureza intelectual e moral, em razão disso ele é obrigatoriamente de natureza social, uma vez que a vida social perfeita cumpre os objetivos profundos da natureza do homem. Portanto, na opinião de Lagarde (1970) é necessário aceitar que a cidade está na natureza, diante da família e diante de cada um de nós (neste ponto Marsílio também silencia). Conclui o comentador que o emudecimento do patavino é significativo pelo fato de contrastar com a atitude de todos os aristotélicos que o precederam.

Marsílio concentrou-se em uma visão legalista e política do Estado como meio para o bem viver, esta concepção nova foi sintetizada na ideia de *pólis* aristotélica, como a comunidade perfeita autossuficiente, que se originou para o bem da vida e existe para o viver bem. A cidade de Aristóteles era a sociedade completa, diferentemente da concebida mais tarde por Agostinho, onde havia o compartilhamento da incompletude humana e de todas suas instituições temporais.

No entanto, ao definir a como a "comunidade perfeita", Marsílio difere consideravelmente dos outros aristotélicos, devido a seus frequentes desvios em relação aos princípios examinados acima. Essas diferenças o levam a uma concepção de Estado em que, enquanto os outros aristotélicos mudaram a ênfase dos fins teológicos para os éticos, a ênfase agora não recai sobre os fins, mas sobre os meios políticos. Ele desenvolve assim uma visão legalista ou especificamente política do Estado. Mas diante da "perfeição do Estado", esses meios políticos passam a absorver todo o conteúdo da vida social dos homens (Gewirth, 1951, p.85)¹⁷.

O paduano, imaginando como preservar a interação pacífica de um *regnum* ou *civitas* constituído por milhares de pessoas, entendeu pela necessidade de um regimento diferenciado como primordial aos viventes daquela comunidade. Esta originalidade nos

¹⁷ Nevertheless, in defining the state as the "perfect community" Marsilius differs considerably from the other Aristotelians, because of his frequent departures with respect to principles which have been examined above. These differences lead him to a conception of the state in which, while the other Aristotelians had shifted the emphasis from theological to ethical ends, the emphasis now falls not upon ends at all but upon political means. He thus develops a legalistic or specifically political view of the state. But in view of the state's "perfection", these political means come to absorb the whole content of men's social life.

conduz pela obra marsiliana, e nela que há busca pela regulamentação do convívio na cidade e o afastamento das relações familiares menores, que passa ser um núcleo menor integrante de um maior.

Nos diz Berteloni (1986) que em relação direta com essa substituição, a obra Política do Estagirita revela outro elemento teórico robusto e singular, ainda que não entre em contradição, substitui totalmente o fundamento que até aquele momento operou como alicerce dos relacionamentos dos sujeitos entre si e das relações de domínio de uns sobre os outros. Com o aristotelismo nas relações sociais e políticas estas passam a ter origem numa tendência natural do ser humano, não no pecado, fundamental para as sociedades cristãs. Portanto, enquanto o *peccatum* transforma a *ecclesia* na comunidade em busca da salvação eterna, a natureza aristotélica conduz os homens para a *civitas* na busca da perfeição natural e completa, passível de ser encontrada neste mundo.

A perspectiva de Marsílio diz que a razão deve nortear o planejamento prévio da *civitas* em partes bem organizadas capazes de relacionarem-se harmoniosamente entre si, inclusive, o clero. Ele não quer retirar da sociedade suas raízes e crenças cristãs, apenas deixar para a maioria dos cidadãos a responsabilidade na criação, execução e julgamento de suas próprias legislações. Para tanto a cidade deve dispor de partes bem determinadas através de um planejamento racionalmente organizado, dentre essas se destaca o governo do corpo social — parte que o autor denomina o “coração”.

CONCLUSÃO

A busca pela compreensão da *civitas*, conforme delineada por Marsílio de Pádua, nos conduz a uma intricada exploração das raízes do que era chamado de *regnum* na época medieval. Marsílio, em suas várias definições, delineia o *regnum* como um governo único, uma monarquia temperada ou um governo único de regime político misto que abrange várias cidades, de certa forma, trazendo equivalência entre "civitas", "civilitas" e "regnum".

A cidade, seja na perspectiva marsiliana, é concebida como uma comunidade em busca de um bem, demandando uma interação coesa entre seus membros. Para o autor, a *civitas* é como um corpo humano, cheio de órgãos que precisam interagir entre si para a manutenção da saúde. Ao discutir a relação entre *civitas* e *regnum*, Marsílio propõe um

conceito capaz de abranger variadas dimensões da comunidade civil, dentre elas, a aproximação do termo "Estado", ressaltando a complexidade do trabalho do filósofo.

Entretanto, as críticas de comentadores como Quillet(1970) apontam para a falta de precisão e originalidade na descrição marsiliana da cidade. A terminologia genérica e a mistura de pensamentos concretos e abstratos levam a um conceito mal-acabado, trazendo certas dificuldades para conceber com exatidão o conceito de *civitas* marsiliana.

De qualquer forma, a concepção marsiliana de *civitas* diferencia-se de outras correntes ao enfatizar a influência da razão e da experiência humana na formação das sociedades, afastando-se da teocracia cristã predominante na época. A cidade, para Marsílio, é um organismo vivo que requer uma organização racional e planejada para garantir seu funcionamento harmônico. Sendo a paz, nesse contexto, essencial para o desenvolvimento e prosperidade da civilização.

Na obra "*Defensor Pacis*," é possível concluir que o conceito de *civitas* apresentado pelo filósofo é intrinsecamente ligado à busca pela perfeição e tranquilidade na convivência humana. Ao analisar a origem das comunidades civis e sua evolução, Marsílio destaca a necessidade de uma constante busca por bons hábitos e a adaptação dos "orgãos" da cidade. Visando a comunidade perfeita, a cidade marsiliana como é determinada pela boa organização com o "fim último" de alcançar a paz.

Trazendo à baila Marsílio a Aristóteles, percebemos que o filósofo italiano distancia-se da concepção naturalista do Estagirita, propondo que a *civitas* não é resultado de um processo natural, mas sim uma criação humana orientada pela razão e experiência. Portanto, a busca pela perfeição na *civitas* marsiliana requer uma intervenção ativa da vontade e razão humanas, diferenciando-se da visão aristotélica que enfoca o desenvolvimento natural das comunidades.

Finalmente, pode-se compreender que a concepção da *civitas* de Marsílio de Pádua destaca-se pela ênfase na razão, na busca pela perfeição e na necessidade de uma organização planejada para alcançar a tranquilidade e a paz na convivência social. Sua abordagem inovadora na teoria política enfatiza a autonomia da cidade, contribuindo para uma compreensão organizacional política e social da sociedade civil.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo, **A Cidade de Deus** (Contra os pagãos). Parte II. 2.ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

_. **A Cidade de Deus** (Contra os pagãos). Parte I. 3.ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991.

AQUINO, TOMÁS. **Suma Teológica**. Tratado de Justiça. Fonte Editorial. São Paulo: 2020

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2019.

_. **A Política**. São Paulo: Nova Fronteira, 2011.

_. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

_. **Política**. Tradução e notas de Antônio Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998. (edição bilíngue: grego-português)

AZNAR, Bernardo Bayona. **Religión y poder Marsilio de Padua: La primera teoria laica del Estado?** Madri: Biblioteca Nueva, 2007.

BERTI, Enrico. **II "regnum" di Marsilio tra la "pólis" aristotélica e lo "Stato" moderno**. Medioevo, Padova, 1980, v. 5.

BERTELONI. **Reciente Literatura sobre Marsilio de Pádua**. In: **Patristica et Mediaevalia**. Buenos Aires, 1986.

DAMIATA, Marino. Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio da Padova. **Medioevo**. Padova, 1980.

GEWIRTH, Alain, Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. I. In: **Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy**. New York: Columbia University Press, 1951.

LAGARDE, George de. La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge. In: **Le Defensor Pacis**. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1970.

_. Marsile de Padoue et Guilherme d'Ockham. In: **Revue des Sciences Religieuses**, 1937.

MARSILIUS VON PADUA. **Defensor Pacis**, Fontes Iures Germanici Antiqui in Usum Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicis, separatim editi. Introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz. Hannover, 1932.

_. **Defensor Minor**. Petrópolis: Vozes, 2019.

_. **El Defensor de la Paz**. Introdução, tradução e notas de Luis Martinez Gomes. Madrid: Tecnos, 1989.

_. **Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova**. A cura di Cesare Vasoli. Torino: Torinese, 1960.

_. **Il Difensore Menore**. A cura di Cesare Vasoli. Napoli: Guida, 1975.

_. **O Defensor da Paz.** Vozes, 1997.

_. **Oeuvres Mineures: Defensor Minor et De Translatione Imperii.** Traduit et annoté par Collete Jeudy et Jeannine Quillet. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.

_: **The Defender of the Peace.** Cambridge University Edited: Annabel Brett, 2005.

QUILLET, Jeannine. L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme. **Medievo.** Padova, 1980.

SOUZA, J. P. Galvão de. **O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado (estudo sobre Marsílio de Pádua).** São Paulo: 1972.

_, José Antônio de C.R. A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contrária à tese de Marsilio de Pádua. **Veritas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_, José Antônio de C.R. A Teoria Conciliarista de Marsilio de Pádua. **Theologica**, 1981, v.16.

_, José Antônio de C.R. Marsilio de Padua e a "Plenitudo Potestatis". **Revista Portuguesa de Filosofia**, 1983, v. 39

STREFLING, Sérgio. A unidade do poder em Marsílio de Pádua. **Veritas.** Porto Alegre: nº 02, 2011.

_, Sérgio. A concepção de paz na civitas de Marsilio de Pádua. **Acta Scientiarum. Education**, 2010, vol.32, nº 02.

_, Sérgio. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: A idade média tardia.** Vol. III. São Paulo: É Realizações, 2013.

_, Eric. **História das ideias políticas: Idade média até Tomás de Aquino.** Vol. II. São Paulo: É Realizações, 2013.