

O CONCEITO DE *CIVITAS* EM MARSÍLIO DE PÁDUA

AUTOR: MOISÉS ROMANAZZI TÔRRES

PROF. ASSISTENTE I DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI – UFSJ

MESTRE EM HISTÓRIA SOCIAL PELA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF

DOCTORANDO EM HISTÓRIA SOCIAL PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

TÍTULO DA TESE: O CONCEITO DE IMPÉRIO EM MARSÍLIO DE PÁDUA (c1275 a 1280 – c1342-1343) .

Marsílio de Pádua (c1275 a 1280 – c1342-1343), a partir de Aristóteles, especialmente da Política, reestrutura os conceitos de paz (*pax*), de cidade (*civitas*) e de lei (*lex*), dando-lhes contornos tão-somente naturais. Tal redefinição é realizada na primeira parte ou Dictio do Defensor Pacis (1324). Seu objetivo, nesta verdadeira *libertas* da tradição teológica do pensamento patrístico e escolástico, foi, a partir destes novos conceitos, construir argumentos eclesiológicos que pudessem vir a desmontar a *plenitudo potestatis papalis* (a plenitude pontifícia do poder), o que realiza na segunda parte ou Dictio do Defensor. Nesta breve análise nos ateremos a redefinição da idéia de sociedade política ou cidade (*civitas*), mas, para tanto, devemos traçar introdutoriamente uma análise panorâmica da evolução do conceito, desde os antigos helenos até ruptura marsiliana.

Em Platão e em Aristóteles, o conceito de *pólis* estava associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e dos meios que a razão indica para a consecução de tais fins.

Tal conceito foi introduzido na cultura ocidental pelos escritores latinos, especialmente por Cícero, que o hauriram no estoicismo. Nos escritores áticos, os aspectos estatal e social encontravam-se fundidos no conceito de *pólis*, mas, graças ao “cosmopolitismo” dos estóicos, foram dissociados. Do que resultaram dois conceitos. A cidade (*civitas*) passou a ser considerada enquanto “sociedade” (*societas*) e enquanto “comunidade” ou “organização” política. Enquanto *societas*, foi expondo a doutrina dos estóicos que Cícero disse: “Nascemos para a agregação dos homens e para a sociedade (*societas*) e a comunidade do gênero humano” (CÍCERO, De Finibus, IV, 2,4, Apud ABBAGNANO, p. 602).

Enquanto “comunidade” ou “organização política”, os estóicos utilizaram uma fórmula, que aliás reapareceu sob a pena de Marcos Aurélio (Memórias) e de outros pensadores do Império Romano, comparando a cidade, como comunidade de seres racionais, a um organismo.

Em Santo Agostinho, o conceito de *civitas* encontra-se ligado a sua famosa distinção das duas cidades, a de Deus e a do Demônio. Segundo Philoteus Boehner e Etienne Gilson há, em Santo Agostinho, duas maneiras de utilizarmos as coisas temporais: ou a relacionamos em sua totalidade a um bem temporal e terreno (à uma paz terrena), ou a referimos a uma ordem transcendente e ultraterrena (à paz eterna e divina). Aquele é o fim da cidade terrena, este o da cidade de Deus. Os

que se associam no amor àquele fim terreno formam a cidade terrena ou do Demônio; os demais, unidos pela caridade, formam a cidade celeste ou de Deus. Naqueles predomina o amor às coisas temporais; nestes, o amor a Deus na caridade. A cidade de Deus é uma comunidade espiritual. O mesmo vale para a cidade terrena. Há entre as duas comunidades não uma distinção material, mas de ordem espiritual. Materialmente elas se confundem devido à íntima convivência dos seus cidadãos. Mas, apesar de fazerem uso de coisas comuns, eles não visam a um mesmo fim. A cidade terrena, que não vive da fé, apetece a paz, porém firma-a na concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo acordo humano de vontades. Mas a cidade celeste, “a parte que peregrina no vale do mundo e vive da fé”, usa desta paz apenas por necessidade, ou seja, até passar a mortalidade e, na redenção, gozar da paz eterna, a verdadeira e “única digna de ser e dizer-se paz da criatura racional”, o que corresponde a “ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, simultaneamente, em Deus”. Tal distinção, com efeito, tem apenas um caráter místico. Efetivamente, no pensamento agostiniano há uma única e só república de todos os cristãos: “*omnium enim christianorum una respublica est*”. Por reivindicarem uma mesma fé, todos os cristãos formam uma única sociedade espiritual (BOEHNER e GILSON, 1982, p. 197 a 200).

Segundo Etienne Gilson a noção agostiniana das duas cidades vai ser complementada, já na Alta Idade Média, por outra, a de *Christianitas*. O sentido mais antigo de *Christianitas* era equivalente a cristianismo. Posteriormente, o termo foi empregado, com sentido honorífico, para caracterizar os poderes soberanos cristãos: *Christianitas Vestra*. Surge pela primeira vez com o sentido de congregação de todos os cristãos numa carta dirigida ao imperador Miguel pelo papa Nicolau I (já no século IX). Mas foi somente no pontificado de João VIII (872-882) que esta noção alcançou total consciência de si mesma. Realmente, *Christianitas, tota Christianitas, omnis Christianitas*, designava então uma sociedade comparável ao Império, porém mais vasta que ele e cuja capital era Roma. João VIII definia a Igreja de Roma como a que possui autoridade sobre todos os povos e à qual todas as nações estão reunidas como única mãe e cabeça. Ou seja, ele associava à Igreja de Roma, não somente as outras Igrejas, mas também os povos (*gentes*) e as nações (*nationes*). Todos deviam constituir um só corpo em Cristo (GILSON, 1995, p.307).

Como época fundamentalmente de transmissão cultural, a mesma pobreza especulativa que caracteriza o século X na ordem da teologia e da filosofia, revela-se na do “pensamento político”; o mesmo “despertar” se verifica no século XI, no pontificado de Gregório VII (1073-1085). De ordinário, costuma-se agrupar em torno deste papa várias personagens, chamados de “pré-gregorianos” ou de “gregorianos”, segundo tenham preparado sua obra ou lhe dado posterior justificação doutrinal.

Os autores ligados a Gregório VII não se preocuparam em definir no abstrato as relações normais da Igreja com os Estados temporais, mas, antes, exprimir, em casos particulares e em função de circunstâncias históricas definidas, a relação complexa de todos os cristãos com a Santa Sé e o novo tipo de sociedade que disto resultava. Em suas penas, a Cristandade (*Christianitas*) se apresentava, primeiramente, como a sociedade formada por todos os cristãos em todo o mundo, unidos sob a supremacia espiritual do papa. Neste aspecto, em nada diferia da Igreja, mas logo uma primeira determinação vai distingui-la desta. Enquanto membros da Igreja, os cristãos formam uma sociedade religiosa essencialmente sobrenatural, mas, por viverem no espaço-tempo, eles formam uma sociedade temporal e, desta forma, um povo. É o *populus christianus* dos papas (a antiga *respublica christianorum* de que falava Santo Agostinho). Esta sociedade temporal, entretanto, não se confundia com nenhum corpo político existente, não sendo ela mesma um corpo político, pois, embora fosse uma realidade temporal (no que se distinguiu da *civitas Dei*), seus vínculos constitutivos eram espirituais e ela só se servia dos meios temporais com vistas a fins puramente espirituais. Assim a Cristandade (*Christianitas*) não podia ser confundida com o Império (o Sacro Império Romano Germânico), já que incluía todos os cristãos e havia cristãos fora do Império – sob o pensamento dos papas, o Império estava na Cristandade (*Christianitas*).

No século XII, Oto de Freising (cisterciense do mosteiro de Morimond), ao retornar a história das duas cidades místicas em sua obra De Duabus Civitatibus (1146), deu continuidade à ambigüidade da noção agostiniana. Inicialmente, Oto as descreve de fato como duas cidades místicas, uma do tempo e a outra da eternidade. Mas ele vai identificar a cidade terrestre ao Império, ou melhor, aos “impérios” que se sucederam desde o começo do mundo. O Sacro Império Romano Germânico, a que ele próprio pertencia, apresentava-se assim como uma espécie de corpo terrestre da cidade de Deus. Como não só todos os povos, mas também os imperadores, salvo alguns, foram integrados na ortodoxia cristã, Oto não via mais sentido em se falar de duas cidades, mas virtualmente de uma só, a que chamou Igreja (*Ecclesia*). Temos portanto aqui uma mudança fundamental de perspectiva: a absorção da cidade terrestre e do Império pela cidade de Deus e pela Igreja, o que parece ser característico do século XII (Gilson, 1995, p.311).

No século XIII, devido ao conhecimento e interpretação da obra completa de Aristóteles, em especial da Política, surgem novas perspectivas. Santo Tomás de Aquino, em sua síntese entre o pensamento peripatético e o cristão, já reconhecia uma certa autonomia para as realidades terrestres. A *civitas* é então compreendida com uma realidade natural que tem, em seu plano, uma finalidade própria, em harmonia com as exigências do homem neste mundo. Mas também Santo Tomás, por acreditar em um único fim último, a fruição de Deus, submeteu inteiramente o domínio político ao poder espiritual, ao papa, aquele que tem o cuidado deste fim último.

No Século XIV, Dante Alighieri instituiu a concepção de uma dupla beatitude, dois fins últimos. Se por um lado tal perspectiva, desenvolvida como foi no confronto com a proposta radical, de *potestas directa*, de Bonifácio VIII, buscava de certa forma recuperar a simetria dos “dois gládios” ao instituir dois poderes supremos na Cristandade (*Christianitas*), cada um em sua via própria, a do imperador e a do papa. Por outra, pode bem ser entendida como um desenvolvimento ou “metamorfose”, sem dúvida uma aplicação ao contexto do final da Idade Média, da noção agostiniana das duas cidades. Mesmo porque se em Santo Agostinho a distinção das cidades tem apenas um caráter místico; em Dante, a via do imperador, ou seja, o domínio temporal, era considerada plenamente sagrada, uma “santidade da natureza”.

Foi de fato somente Marsílio que rompeu com a tradição agostiniana, passando a caracterizar a cidade (*civitas*) como uma sociedade inteiramente natural, que existe somente para a realização de seus próprios fins. Mas como tal rompimento foi construído a partir de uma releitura do texto Aristotélico, precisamos antes estudar melhor o conceito de *pólis* no Estagirita, para podermos compreender em que termos se deu o rompimento marsiliano.

Com efeito, em Aristóteles, os dois primeiros capítulos da Política estabelecem os fundamentos de toda sua filosofia política. Constituem um todo, e este todo já está de algum modo contido no primeiro parágrafo. Este esboça um raciocínio cujos suportes e conseqüências são desenvolvidos no conjunto dos dois capítulos, e, além disto, anuncia a sua conclusão que é a tese dominante da Política:

“Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política”. (ARISTÓTELES, Política. L. I, cap. I, 125 a, p.12).

Tal conclusão, que é caracterizar a cidade (*pólis*) como a comunidade que tem por finalidade o soberano bem, fundamenta-se, como se pode observar, em três premissas: a) que a cidade é um certo tipo de comunidade; b) que toda comunidade é constituída em vista de um certo bem; c) que de todas as comunidades, a cidade é a mais “importante” (a soberana comunidade) e aquela que inclui todas as outras. Disto se depreende facilmente que o bem próprio visado por esta comunidade soberana é o bem soberano.

Segundo Franzis Wolff esta tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos seus predecessores, pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular; ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação mínima (a comunidade política é necessária porque é necessário afinal viver, no sentido de

sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo, mas para atingir o mais alto, o maior dos bens (WOLFF, 1999, p. 36).

Com efeito, Aristóteles define a cidade como a forma última da comunidade humana, aquela que pode permitir aos homens uma “vida melhor”. Disto resultam duas conseqüências quase imediatas: a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades. Tais considerações ficam evidentes nesta passagem:

“A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir ao ponto máximo de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda a cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final (...)

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão” (ARISTÓTELES, Política, L. I, cap. I, 1253 a, p.15).

Como estuda Émile Boutroux, em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira sociedade que se forma é a família. Depois vem a união de muitas famílias, ou *kome* (aldeia). A cidade (*pólis*), vem por fim: é a mais elevada das sociedades. Tal é a ordem cronológica; mas, deste ponto de vista da natureza e da verdade, a cidade vem antes dos indivíduos, da família e da aldeia, assim como o todo vem antes das partes; estas tem naquele sua causa final e sua realização mais elevada (BOUTROUX, 1998, p.121).

A cidade é portanto o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento “histórico” que conduz os homens a se associar em comunidades. A autarquia, porém, não é apenas o fim do *devoir* (termo do desenvolvimento) das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim delas: a autarquia é também o fim (seu objetivo) dela, o fim de sua existência. Tendo sido constituída para permitir que se viva, a cidade permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz, ou seja, viver bem. Existindo então por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim, para si mesma. Encontramos aqui dois fins (a vida e a vida boa). Enquanto não houver cidade, tem-se necessidade dela para suprir a necessidades da vida que a família ou o vilarejo não pode satisfazer. Mas, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim, e permite a “vida boa”, ou seja, a felicidade. Entretanto, estes dois fins não são verdadeiramente distintos; coincidem na noção de autarquia.

Porque a autarquia à qual a cidade permite que se alce supõe satisfeitas todas as necessidades da vida, é sinônimo de vida perfeita e de felicidade:

“Uma cidade é uma comunidade de clãs e povoados para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobiliante de viver” (ARISTÓTELES, *Política*, L. III, cap. V, 1281 a, p.94).

Disto deriva o elemento fundamental da ontologia aristotélica que Francis Wolff caracteriza da seguinte forma: um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmos aquilo com que sejam eles mesmos, serem sem ter necessidade de nada. Ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for plenamente. Um homem sozinho é “carente”. Não pode *ser*. Carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres “de carência”, podem juntos se completar com aquilo que lhe falta. O homem não pode *ser*, e portanto não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente *ser*. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na cidade e pela cidade que o homem é homem (WOLFF, 1999, p. 70 e 71).

Em Marsílio, a perspectiva aristotélica é interpretada de uma maneira quase literal, ainda que, naturalmente, adaptada a realidade sócio-política do início do século XIV. A *civitas* para Marsílio é assim concebida como uma comunidade de seres humanos, universal e naturalmente ordenada, que se constrói pela razão tendo em vista o “bem viver”, ou seja, o viver plenamente sem qual o homem não pode ser homem. Desta forma ela é um todo perfeitamente natural: tem como causa a tendência natural do homem à socialização, como origem a sua vontade racional e como objetivo a felicidade e o bem-estar da comunidade.

Marcel Pacaut salienta que, para o Paduano, a sociedade civil existe para ela própria e por ela mesma e não, como pensava a tradição teológica do pensamento medieval, como uma comunidade ordenada em vista de um bem que lhe é superior. De fato, a cidade é aqui completamente circunscrita à sua dimensão terrestre. Marsílio recusa assim a tradição agostiniana das duas cidades e assume uma representação imanente da vida sócio-política. Uma vez ordenada somente em função do viver bem, ela não é em princípio uma comunidade de aspirações morais; mas tão-somente de interesses materiais (PACAUT, 1989, p.163 e 164). Gérard Mairet observa que Marsílio vai nos explicar que o bem extramundano não consta como princípio constitutivo da cidade. Assim é, portanto, a finalidade, única, da *civitas*: prover as necessidades materiais e trocar mutuamente os bens capazes de satisfazê-las. (MAIRET, 1993, p. 764 e 765).

Baseado no princípio naturalista de Aristóteles, Marsílio também acreditava que a sociedade politicamente organizada havia sido precedida de formas “pré-civis”, carentes de ordenamento jurídico:

“Foi portanto das formas primitivas mais imperfeitas que os homens, aprimorando-se, chegaram às comunidades perfeitas e aos regimes e modalidades de vida que nelas existe. 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 os princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos.

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 épocas em que surgiram, tiveram a sua origem quase do nada e só com o passar do tempo muito paulatinamente se expandiram até alcançarem seu aperfeiçoamento, de acordo com o que dissemos acerca de toda atividade que provém da natureza e da arte” (MARSÍLIO DE PÁDUA, Defensor Pacis, Prima Dictio, capítulo III, 2-3, p.78).

De acordo com Marsílio, a organização familiar (*domus*) foi a primeira forma de associação humana e nela imperava o arbítrio do pai. Na vila (*vicus*), reunião de famílias que Marsílio considerou como a primeira comunidade humana, os homens criavam normas comuns de conduta baseadas nas regras dos mais velhos. A vida civil perfeita só se realiza na cidade (*civitas*), comunidade natural e auto-suficiente que serve à finalidade humana do “bem viver”. Ela surgiu quando os homens se concentraram em um determinado espaço para permutar seus bens e serviços, distinguindo claramente os grupos sociais, buscando satisfazer, através da razão e a experiência, suas necessidades para viver, e viver bem. Ou pelas palavras do Paduano:

“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 (...)” (MARSÍLIO DE PÁDUA, Defensor Pacis, Prima Dictio, capítulo III, 5, p.81).

Assim, como estuda Maria Cristina Seixas Vilani, em Marsílio a cidade é um todo orgânico composto de dimensões físicas e éticas, necessárias à vida organizada e virtuosa (no seu sentido terreno) dos membros que a constituem, e o problema central da política se refere ao ordenamento das partes que a compõem com vistas a alcançar a tranqüilidade e a paz (VILANI, 2000, p. 47 e 48).

Marsílio portanto não compreendia a idéia de *civitas* isoladamente, mas, ao contrário, se articulando a dois outros conceitos que, também reelaborados a partir da sua análise da Política, ganharam igualmente contornos puramente naturais: o de paz (*pax*) e o de lei (*lex*). 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*. Mas, para que se possa garantir a vida suficiente é necessário que se estabeleça uma norma de convivência pacífica, daí ter sido necessário a Marsílio fundar também um conceito de *lex*, a lei humana e positiva, da qual a paz (*pax*) é, portanto, ao mesmo tempo origem e consequência.

FONTES PRIMÁRIAS:

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1997.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Trad. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

BIBLIOGRAFIA CITADA:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOUTROUX, Emile. *Aristóteles*. São Paulo: Record, 2000.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MAIRET, Gérard. “Marcílio de Pádua, por volta de 1275 - por volta de 1343. O Defensor da Paz, 1324.” In: CHÂTELET, F., DUHAMEL, O., PISIER, E. *Dicionário de Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, pp. 764 e 765.

PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

VILANI, Maria Cristina Seixas. *As Origens Medievais da Democracia Moderna*. Belo Horizonte: Inédita, 2000.