

QUENTIN SKINNER

AS FUNDAÇÕES DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

Tradução:
RENATO JANINE RIBEIRO (capítulos 1 a 11)
e LAURA TEIXEIRA MOTTA (capítulo 12 em diante)

Revisão técnica:
RENATO JANINE RIBEIRO



32(091)
5639 f
BCI
12/1/14



Copyright © 1978 by Cambridge University Press
*Esta obra foi originalmente publicada em dois volumes.
A edição brasileira optou por reuni-los em um só volume,
contendo o texto original integral.*

Título original:
*The foundations of modern political thought
The Renaissance (vol. I)
The age of reformation (vol. II)*

Indicação editorial:
Renato Janine Ribeiro

Capa:
Ettore Bottini

Preparação:
Cecília Ramos

Revisão:
Rosemary Cataldi Machado
Touché! Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Skinner, Quentin
As fundações do pensamento político moderno / Quentin
Skinner; revisão técnica Renato Janine Ribeiro. — São Paulo:
Companhia das Letras, 1996.

Título original: *The foundations of modern political
thought.*
Tradução: Renato Janine Ribeiro (capítulos 1 a 11), Laura
Teixeira Motta (capítulo 12 em diante).
Bibliografia.
ISBN 85-7164-532-9

1. Humanismo 2. Política — História 3. Renascença
I. Título

96-0362

CDD-320.50903

Índice para catálogo sistemático:

1. Pensamento político : História moderna
320.50903

1996

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814

ESCOLÁSTICA E LIBERDADE

No capítulo anterior, tentamos reconstituir o processo pelo qual evoluiu o estudo tradicional da *Ars Dictaminis*, no correr do século XIII, até vir a gerar uma ideologia política em condições de defender as cidades-Estado republicanas e suas liberdades, então ameaçadas. Neste capítulo, trataremos do modo como, pouco tempo depois, as mesmas necessidades ideológicas começaram a ser atendidas por um outro estilo — não menos influente, porém — ao ingressarem, na Itália, os temas e métodos do pensamento político escolástico.

A RECEPÇÃO DA ESCOLÁSTICA

Já foi muito debatido o papel da escolástica no desenvolvimento da teoria política renascentista. Walter Ullmann e outros estudiosos recentes sustentaram que a escolástica “anunciou o humanismo”, e até pretenderam estabelecer uma linhagem direta derivando as teorias políticas de Maquiavel das de Marsílio de Pádua (Ullmann, 1972, p. 268; cf. também Wilks, 1963, p. 102). Com base no que expusemos, deve estar evidente que essa tese segue uma pista inteiramente equivocada, ao ignorar a contribuição fundamental que representaram, para o surgimento do humanismo, as tradições anteriores de instrução retórica. Mas, apesar disso, consideramos essa hipótese um importante corretivo à crença tradicional — que se encontra, por exemplo, em Hazeltine — de que a filosofia escolástica não trouxe contribuição alguma, nos planos da moral e do direito, para o “grande despertar intelectual” que se costuma associar aos humanistas, já que seus cultores se teriam conservado inteiramente “à parte do espírito e propósito da Renascença” (Hazeltine, 1926, p. 739). Como este capítulo tentará mostrar, embora demorasse a começar se comparado com outros países, o florescimento dos estudos escolásticos

nas universidades italianas ofereceu uma contribuição de importância fundamental para a evolução do pensamento político renascentista.

Os alicerces da escolástica começaram a ser lançados com a gradual redescoberta do *corpus* central das obras filosóficas de Aristóteles. Considerável número de textos aristotélicos, muitas vezes conservados em traduções árabes, passou a ingressar na Europa, por intermédio do califado de Córdoba, em inícios do século XII (Haskins, 1927, pp. 284-90). Graças aos esforços envidados por eruditos como o bispo Raimundo de Toledo, essas obras não demoraram a ser traduzidas para o latim, processo que rapidamente levou à transformação dos cursos de artes liberais na maior parte das principais universidades da Europa mais ao Norte* (Knowles, 1962, pp. 188, 191). Os primeiros textos de Aristóteles a serem assim popularizados foram os compêndios de lógica, mas em meados do século XIII os seus tratados morais e políticos também estavam disponíveis para o público europeu. Uma tradução parcial da *Ética a Nicômaco* foi editada por Hermannus Alemannus, em 1243. A tradução integral da obra foi realizada pelo dominicano Guilherme de Moerbeke antes do término dessa mesma década. E, finalmente, o mesmo Guilherme de Moerbeke completou a primeira tradução da *Política*, pouco depois de 1250 (Knowles, 1962, pp. 191-92).

Logo se notou que a filosofia moral e política de Aristóteles questionava a fundo o agostinismo, que então predominava na concepção do que seria uma vida política cristã.¹ Agostinho representa a sociedade política como uma ordem determinada por Deus e imposta aos homens, decaídos, como remédio para seus pecados. Já a *Política* de Aristóteles trata a pólis como uma criação puramente humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos. Além disso, em Agostinho a teoria da sociedade política está subordinada a uma escatologia, que considera a vida do peregrino na Terra pouco mais que uma preparação para a vida por vir. Aristóteles, ao contrário, afirma no livro I da *Política* que a arte de “viver e viver bem” na pólis é um ideal auto-suficiente, que não necessita de qualquer finalidade ulterior para adquirir sua plena significação (pp. 9-13).

Por isso veio a ter a maior importância, para o desenvolvimento da concepção moderna, leiga e naturalista da vida política, o fato de que não prosperassem os sentimentos iniciais de hostilidade — e mesmo de condenação — com que foi acolhida a redescoberta dos escritos morais e políticos de Aristóteles. Ao contrário, fizeram-se esforços a fim de reconciliar a concepção aristotélica da autarquia da vida cívica e as preocupações mais voltadas para o outro mundo que caracterizavam o cristianismo agostiniano. Esse

(*) Por “Norte da Europa” o autor entende, como se verá adiante, os países além dos Alpes, incluindo Portugal e Espanha. (R. J. R.)

movimento surgiu na Universidade de Paris, onde tais questões eram debatidas com veemência pelas novas ordens predicantes da Igreja. É verdade que os franciscanos, e em especial Boaventura, continuaram a opor-se a quaisquer tentativas de sincretismo, mas seus rivais dominicanos rapidamente se empenharam na montagem de um sistema filosófico consistente, tendo como alicerces o pensamento grego e o cristão (Gilson, 1955, p. 402). O grande pioneiro nesse rumo foi Alberto Magno (c. 1200-80), que na década de 1240 era professor na Universidade de Paris (Gilson, 1955, p. 277). E a nova tendência teve como maior expoente seu discípulo, santo Tomás de Aquino (c. 1225-74), que começou a lecionar em Paris em inícios da década de 1250, regressando à mesma universidade entre 1269 e 1272 (Gilson, 1924, pp. 2-3). Ao falecer, dois anos depois, Aquino tinha praticamente concluído sua volumosa *Suma teológica* (faltava apenas a terceira parte), uma completa filosofia cristã fundada naquilo que Knowles definiu como sendo uma “integral aceitação” do pensamento moral e político de Aristóteles (Knowles, 1962, p. 264).

Discutindo *A política* em sua *Suma teológica* e em seu tratado inacabado *Do governo dos príncipes*, santo Tomás naturalmente procurou adaptar as idéias de Aristóteles sobre o direito e a sociedade civil às condições que então prevaleciam, em uma sociedade basicamente feudal e monárquica, no Norte da Europa. Mas era óbvio, em especial para teóricos do quilate de Marsílio de Pádua, que as preocupações de Aristóteles se aproximavam muito mais dos problemas de pequenas cidades-Estado republicanas, como as do Norte da Itália. Por isso, embora as universidades italianas nada tivessem feito pela redescoberta das obras de Aristóteles, não surpreenderá que sua filosofia moral e política não tardasse a exercer forte influência sobre o pensamento político peninsular (Kristeller, 1961, p. 36).

A influência da *Política* na Itália disseminou-se por dois grandes canais. Primeiro, os advogados romanos de Bolonha, possivelmente sob influência das novas escolas francesas de direito, começaram a incorporar os conceitos e métodos da teoria política aristotélica a suas glosas e comentários. Um dos primeiros grandes juristas a fazer seu esse procedimento escolástico foi Bartolo de Saxoferrato. Ao mesmo tempo que reinterpretava os antigos livros de direito, como já vimos, de modo a defender a independência das cidades-Estado, Bartolo escrevia uma série de tratados políticos que muito devem à *Política* de Aristóteles, tanto na doutrina quanto no estilo de argumentação. Essa dívida é especialmente visível no *Tratado sobre o governo da cidade*, mas também se evidencia no *Tratado sobre os guelfos e os gibelinos* e no célebre *Tratado sobre a tirania*. Parece-nos relevante assinalar esse ponto, já que ele é subestimado até pelas maiores autoridades nas obras de Bartolo. Ullmann, por exemplo, diz que o direito romano fornece a Bartolo “a base

única e exclusiva” para a sua filosofia legal e política (Ullmann, 1965, p. 214). E Woolf chega a afirmar que Bartolo jamais considerou Aristóteles “o detentor, em qualquer sentido que seja, de alguma autoridade em particular” (Woolf, 1913, pp. 385-6). Tais interpretações podem acarretar equívocos, porém, porque Bartolo na verdade cita Aristóteles repetidas vezes em suas obras políticas, nas quais o principal objetivo — como o próprio Bartolo explica — consiste em desenvolver uma teoria aristotélica da sociedade política, a fim de diagnosticar e tentar resolver as debilidades internas das cidades-Estado italianas.

A outra via pela qual a influência da teoria moral e política aristotélica começou a ingressar na Itália foi por meio do contato direto com o currículo escolástico da Universidade de Paris. Crescente número de estudantes italianos se sentiu atraído a Paris a partir dos meados do século XIII. Alguns deles — como o próprio Aquino — acabaram se instalando nessa cidade para estudar e lecionar, mas outros regressaram à península para difundir os princípios da escolástica, até então praticamente desconhecida das universidades italianas. Um dos primeiros pensadores políticos a seguir esse trajeto foi Remígio de Girolami (falecido em 1319). Remígio estudou em Paris na década de 1260, para obter um grau em artes, certamente assistindo então às aulas de santo Tomás. Dali retornou a sua cidade natal, Florença, e ensinou por muitos anos como *lector* na escola dominicana anexa a Santa Maria Novella, onde o moço Dante bem pode ter sido um de seus alunos (Davis, 1957, pp. 74, 81). Ao mesmo tempo que escrevia volumosos sermões e comentários, Remígio produziu dois pequenos tratados políticos de caráter absolutamente tomista e aristotélico, os quais dirigiu a seus concidadãos florentinos na vaga do golpe de Estado de 1301. O primeiro, composto em 1302, teve por título *Do bem comum*; o outro, completado dois anos depois, chamou-se *Do bem da paz* (Davis, 1960, pp. 668, 670).

Um segundo moralista dominicano a seguir a mesma linha de desenvolvimento intelectual foi Ptolomeu (ou Bartolomeu) de Luca, falecido em 1327. Também estudou em Paris na década de 1260, e conta-nos, em sua *História eclesiástica*, que “freqüentemente debatia” com Aquino (col. 1169). Ptolomeu regressou mais tarde à Itália, onde acabou sendo designado bispo de Torcello, em 1318. Sua principal obra política, provavelmente redigida entre 1300 e 1318, tomou a forma audaciosa de uma continuação do inacabado *Do governo dos príncipes*, de santo Tomás. Durante os últimos séculos da Idade Média se considerava que Aquino teria escrito a obra inteira, mas na verdade Ptolomeu foi o autor da maior parte do segundo livro e do terceiro e quarto inteiros (p. 270).

Por fim, o mais importante filósofo político dessa época a contribuir para que os princípios do aristotelismo se aclimatasse na Itália foi — natural-

mente — Marsílio de Pádua. Filho de um advogado paduano, Marsílio começou seus estudos na universidade de sua cidade natal, porém mudou-se para Paris numa data que ignoramos, lá se instalou como professor e chegou a reitor da universidade em 1312 (Gewirth, 1951, p. 20). Como vimos anteriormente, ele completou sua principal obra política, o *Defensor da paz*, em 1324. Já examinamos o segundo dos dois discursos em que se divide o livro, no qual Marsílio procura defender a liberdade das cidades-Estado contra as intromissões da Igreja. Devemos agora considerar as doutrinas mais leigas e puramente políticas do discurso de abertura, no qual Marsílio² descreve o funcionamento interno das cidades-Estado, busca diagnosticar as causas de suas fraquezas crônicas e, assim procedendo, desenvolve uma teoria da soberania popular mais clara e sistematicamente aristotélica do que até então fora tentado.

A DEFESA ESCOLÁSTICA DA LIBERDADE

Da mesma forma que os retores a quem anteriormente estudamos, também todos esses pensadores escolásticos tiveram como seus maiores ideais os da independência política e do autogoverno republicano. Marsílio abre seu *Defensor da paz* lamentando que “os nativos da Itália” de seu tempo estejam “privados da vida suficiente”, já que estão sendo forçados a provar, “em vez da liberdade, o duro jugo dos tiranos” (p. 4). Bartolo exprime preocupação análoga em seu *Tratado sobre o governo da cidade*. Começa observando que o primeiro regime a se estabelecer “na cidade de Roma após a expulsão dos reis” foi um sistema republicano “fundado no corpo do povo” (p. 417). Esclarece, a seguir, que a mesma forma de governo é a mais adequada às cidades italianas de seu tempo. Concede, seguindo um veio aristotélico, que “a questão do que constitui o melhor tipo de governo” não se pode resolver sem se conhecer “o grau de magnitude” do Estado a que diz respeito, e até aceita que “numa politéia realmente grande” pode ser necessário instituir um governo monárquico (pp. 418, 419, 420). Mas critica severamente a tese de santo Tomás, segundo a qual a monarquia sempre é a melhor forma de governo. Pensa que, sem nenhuma dúvida, “nas cidades de menor escala, a espécie mais adequada de governo é a que se faz pelo corpo inteiro do povo” (p. 419). E cita a cidade de Perúgia (onde passou boa parte de sua vida profissional) como um lugar em que “o governo está em paz, e a cidade cresce e floresce” graças à excelência de suas instituições republicanas.³

A mesma convicção, acarretando a mesma crítica a santo Tomás, é reiterada por Ptolomeu na continuação que escreveu para *Do governo dos príncipes*. Aquino começara seu tratado distinguindo os regimes “real” e “tirânico” como pressuposto para sua tese de que, se a tirania é o pior tipo de

regime, a monarquia hereditária é de todos o melhor (pp. 225, 233). Ptolomeu, porém, prefere distinguir uma forma de governo “despótica” e uma “política”, definindo como regime “político” aquele em que o governo é “feito segundo a lei” e “em benefício do corpo principal do povo” (p. 283). Isso o leva a inverter a preferência de Aquino, já que o capacita, como ele próprio afirma, “a incluir o governo ‘régio’ na categoria dos regimes ‘despóticos’”, e a sustentar que uma forma eleita de sistema “político” deve ter em todos os casos a nossa predileção (p. 391). Confessa que nem sempre será possível estabelecer um regime de autogoverno tão livre, uma vez que “algumas partes do mundo são mais adequadas à servidão que à liberdade” (p. 287). Mas sustenta que, em qualquer país cujo povo tenha “espírito viril, coragem no coração e confiança em sua inteligência”, um sistema “político” constituirá não apenas a melhor mas também a mais natural forma de governo (p. 381). Conclui proclamando que é por essa razão que “esse tipo de regime floresce acima de todos os demais países na Itália”, terra na qual o povo preza tanto a sua liberdade que — como ele afirma com aprovação mas, devemos aduzir, com um certo otimismo — “ninguém consegue deter um poder perpétuo ou governar de modo tirânico” (p. 381).

Essa predileção republicana está escorada numa nova imagem da Roma antiga e de sua história, que mal se nota nos retores da época anterior. Os pensadores escolásticos agora começam a pensar que o apogeu de Roma se deu no período republicano, e não mais no imperial. Por conseguinte, adotam uma nova atitude em face das grandes figuras do final da República, especialmente Catão e Cícero. Antes, esses homens tendiam a ser vistos estritamente como sábios estoicos, portanto como modelos de desapego em face do burburinho da vida política. Agora, ao contrário, são elogiados como grandes patriotas, figuras exemplares da virtude cívica, que perceberam o quanto estava ameaçada a liberdade republicana e tentaram salvá-la da tirania que avançava.

Hans Baron conseguiu ampla aceitação para sua tese de que, antes dos primórdios do Quatrocentos, não se encontra expressão no pensamento político italiano de uma preferência teórica pela República, e tampouco, portanto, uma valorização da “doutrina cívica” de Cícero ou do apego deste aos valores políticos republicanos.⁴ Pode-se argumentar, porém, que os principais elementos dessa conscientização histórica do humanismo já datavam da importação para a Itália da teoria política escolástica, cerca de um século antes.⁵ Marsílio já considera Cícero não um sábio estoico, mas um prudente magistrado, de quem elogia a conduta por ocasião da conspiração de Catilina (pp. 56-7). Remigio, em seu tratado *Do bem comum*, louva tanto Catão quanto Cícero pelo patriotismo republicano de que fizeram mostra, enquanto perante Júlio César e sua idéia de Império ostenta igual aversão (p. 68; Davis, 1960, p. 666). Bartolo recorda-nos, em seu *Tratado sobre o governo da cidade*, que

foi sob a República, e não sob o Império, que “a cidade de Roma alcançou a grandeza” (p. 420). E Ptolomeu de Luca dedica vários capítulos de seu *Do governo dos príncipes* a exprimir sua admiração pela República romana e uma igual desconfiança ante o Império que a ela sucedeu.⁶ Aprova o fato de Catão ter se oposto ao advento do principado, e de ter feito um apelo a seus concidadãos para que tentassem salvar seu legado republicano (pp. 284-5). Admira o sistema republicano de eleições a cada ano para todos os cargos principais, e elogia os cônsules “por terem governado o povo de um modo ‘político’” (p. 353). Destaca tanto Catão quanto Cícero pelo “exemplo que nos dão de amor a seu povo”, e exhibe uma clara hostilidade por Júlio César, a quem acusa de “usurpar o poder supremo” e de “converter um regime genuinamente ‘político’ em um principado despótico e até mesmo tirânico” (pp. 313, 362).

Ao mesmo tempo que expressam uma forte preferência pela liberdade republicana, todos esses pensadores têm uma claríssima consciência de que em seu tempo prevalece uma tendência a ser tragadas, por tiranos, as instituições livres das cidades-Estado. Marsílio começa dando voz ao lamento — que Maquiavel dois séculos depois repetiria quase nos mesmos termos — de que a Itália está sendo “golpeada de todos os lados por causa de seus conflitos internos, e está quase destruída, de modo que facilmente será invadida por quem quer que desejar conquistá-la” (p. 4). E Bartolo, em seu *Tratado sobre o governo da cidade*, concorda em que a “Itália hoje está repleta de tiranos”, a quem censura por haverem instaurado uma forma de governo tão degenerada que Aristóteles sequer pôde imaginar (pp. 418, 427). O resultado é um “estado de coisas completamente monstruoso”, no qual “há muitíssimos tiranos, cada um dos quais é forte numa região diferente, enquanto nenhum deles tem força suficiente para prevalecer sobre os demais” (p. 418).

Uma das principais preocupações desses teóricos consiste portanto em perguntar por que o sistema de governo que eles tanto admiram se terá provado tão vulnerável em face dos déspotas. Eles praticamente nem consideram a idéia — tão proeminente nos escritos retóricos que antes examinamos — de que o aumento da riqueza privada pode ter servido de força corruptora no plano da política. Ao contrário, os escolásticos tendem a defender uma idéia que freqüentemente se considera ter se desenvolvido apenas nos inícios do Quatrocentos — a idéia de que a riqueza privada, nas palavras de Bartolo, “tende a promover a virtude”, já que “tende a promover a magnanimidade, que é uma virtude, como concorda o próprio santo Tomás” (vol. 9, p. 117). Mas, por outro lado, eles concordam veementemente com os retores em que a mais perigosa debilidade das cidades-repúblicas consiste em sua extrema sujeição às facções, em sua permanente discórdia e na falta de paz interna. E

utilizam suas fontes tomistas e aristotélicas de modo a exprimir essa opinião já conhecida, por meio de um estilo novo e bem mais enfático.

A tese básica que todos eles afirmam é que o valor supremo na vida política está representado pela obtenção da paz e concórdia, *pax et concordia*. Um dos tratados de Remigio, como já vimos, tem por título *Do bem da paz* e começa com a declaração de que a “paz é o objetivo principal e o maior bem do povo” (p. 124). Da mesma forma, Marsílio acentua o papel central da paz já no título de sua grande obra, que além disso começa com uma bem cuidada exortação à “tranqüilidade ou paz” como sendo a condição que Cristo e os apóstolos mais nos recomendaram (pp. 3-4). Bartolo endossa o mesmo princípio em certas passagens estratégicas de suas obras políticas. Assim, ele inicia seu *Tratado sobre o governo da cidade* argumentando que o “objetivo básico” no governar deve consistir sempre na busca da “paz e da unidade”, e no *Tratado sobre a tirania* reitera que “o principal objetivo numa cidade”, e por conseguinte o maior dever de um governante justo, deve sempre ser o de “manter os cidadãos na paz e na serenidade” (pp. 325, 418).

Em sua análise do *Defensor da paz*, D’Entrèves manifesta uma certa surpresa ante o fato de Marsílio haver tomado esse ideal de paz como ponto de partida (D’Entrèves, 1939, p. 50). Mas essa surpresa há de desaparecer se recordarmos as raízes aristotélicas do pensamento de Marsílio, somando-as a sua intenção de explicar por que as cidades-repúblicas de seu tempo estavam perdendo a liberdade. Aristóteles já proclamara, e santo Tomás com ele, que a conservação da paz proporciona “os meios para defender o bem e a segurança do povo”.⁷ Marsílio simplesmente reitera essa tese no início do *Defensor da paz*, sustentando então que o bom governo e a “suficiência da vida” devem ser vistos, em sua essência, como “frutos da paz e da tranqüilidade” (pp. 3, 5). A razão para conferir a essa idéia um papel assim central em sua argumentação é que ele a utiliza a fim de explicar por que, por toda a Itália, a liberdade das cidades-Estado sofre ameaças que, às vezes, até se revelam fatais. Marsílio entende que, da mesma forma que os frutos da paz estão no bom governo, os frutos da negação da paz devem resultar na tirania, já que esta é a negação do bom governo (pp. 3-5). Ora, a negação da paz, ou “o oposto da tranqüilidade”, é um estado de “discórdia e conflito” (p. 4). Por isso ele conclui que a chave para explicar por que o *Regnum Italicum* está sendo “penosamente assediado por todos os tipos de perturbação e de adversidade” deve passar pelo exame das causas de sua discórdia e facciosismo crônicos, que agora o impedem de gozar os “doces frutos da paz” (p. 4).⁸

Dessa crença aristotélica numa vinculação direta entre as facções e a tirania, resulta que todos os teóricos escolásticos tendam a tratar o problema da discórdia civil como o principal perigo para a liberdade das cidades-repúblicas. Eles têm consciência de que essa discórdia nasce por duas vias princi-

país. Uma delas, que merece particular ênfase em Marsílio, é quando uma divisão de poder se inscreve dentro do Conselho que governa a cidade. Na prática foi isso o que aconteceu na segunda metade do século XIII, à medida que foram sendo eleitos cada vez mais capitães do povo para se contrapor à jurisdição, até então exclusiva, dos *podestà*. Conforme Marsílio indica, o risco que esse procedimento envolve é que ao cidadão comum não assistem “mais razões para recorrer a um governante do que a outro ou outros”. O resultado não é apenas confusão, mas também injustiça; pois, “se ele recorre a um deles, ignorando os demais”, pode ser absolvido por aquele, mas “ser condenado pelos outros, por desacato” (p. 82). Isso necessariamente conduzirá à “divisão e oposição dos cidadãos, que lutarão entre si e se cindirão, e finalmente à destruição do Estado”, já que ninguém terá condições de concordar sobre quem detém o direito a ser obedecido (p. 83).

Mas o principal perigo que esses pensadores salientam reside na predominância do espírito de facção e de discórdia entre os próprios cidadãos. Remigio lamenta, em seu tratado *Do bem comum*, que “o homem moderno tenha cumprido tão plenamente nestes tempos, e mais que tudo na Itália”, a profecia de São Paulo sobre uma era de conflitos. Na península, o povo não se limita a “negligenciar o bem comum”: também “devasta e destrói, sem cessar, aldeias, cidades, províncias e o país inteiro, por meio da hostilidade e da desordem” (p. 59). Marsílio igualmente enfatiza que, lá onde “as altercações e as ofensas recíprocas” não são “punidas ou medidas por um padrão de justiça”, o resultado inevitável será “que os homens que se reuniram haverão de se cindir e separar, e se seguirá a destruição do Estado” (p. 64). E Bartolo dedica todo o seu *Panfleto sobre os guelfos e os gibelinos* a analisar como as facções se tornaram endêmicas nas cidades-repúblicas. Reconhece, e então cita a autoridade de Santo Tomás, que pode eventualmente haver legitimidade numa facção, se esta tiver por objetivo “depor uma tirania” e “alcançar um governo justo” (p. 415). Mas acrescenta que, sempre que tais partidos “não visarem ao bem comum”, sendo formados apenas “a fim de afastar outro partido do governo”, então “deverá ser totalmente ilícito formá-los”, já que eles constituem a maior das ameaças à boa ordem e à paz (p. 415).

Assim, a questão-chave para todos esses autores consiste em perguntar como se pode evitar a facção e a discórdia, e garantir a paz. Nesse ponto, em termos gerais, eles concordam com as respostas dadas pelos retóricos que anteriormente estudamos. Insistem em que se releguem todos os interesses grupais, para se considerar o bem de cada cidadão em particular como sendo igual ao bem da cidade como um todo. O objetivo deles consiste em assegurar, como repetidas vezes Marsílio afirma, que em todas as ocasiões “o benefício comum” seja “visado e atingido” (p. 72; cf. pp. 5-6, 42). Embora essa preocupação seja constante na época, a novidade desses autores está no fato

de que freqüentemente a exprimem em estilo dramático, introduzindo uma deliberada ambigüidade na análise escolástica do conceito de “bem comum”. O exemplo mais claro disso vemos na adaptação que Remigio faz de Santo Tomás de Aquino, resultando numa doutrina política que Kantorowicz caracterizou como constituindo um “proto-hegelianismo tomista” (Kantorowicz, 1957, p. 479). Aquino afirmara, no começo de seu *Do governo dos príncipes*, que “um regime não pode ser considerado correto e justo se não for estabelecido para o bem comum do povo” (p. 224). Remigio consegue, com a habilidade de um prestidigitador, converter essa doutrina numa entusiástica defesa da lealdade cívica, tratando a idéia de agir “para o bem da cidade” (*pro bono communis*) como intercambiável com a de agir “para o bem dos membros da comunidade” (*pro bono communi*) (Rubinstein, 1958, p. 185). Assim é que ele utiliza essa tese fortemente “corporacionista” — a expressão é de Davis — como o eixo de sua argumentação em *Do bem da paz* (Davis, 1960, p. 670). A questão específica que então examina consiste em saber se, para conservar a paz entre duas cidades, é justificável desconsiderar danos causados aos direitos dos indivíduos (Davis, 1959, p. 107). Remigio pergunta que tipo de reparação se deve procurar, caso os bens de uma pessoa determinada sejam tomados por cidadãos de outra cidade; e responde que, sendo o bem-estar da cidade muito mais importante do que os direitos de qualquer membro individualmente considerado, numa situação dessas pode se mostrar necessário ignorar por completo o prejuízo causado, se a única alternativa a isso for o rompimento da paz existente entre as duas cidades envolvidas.⁹

Contudo, assim como sucedia com os pensadores retóricos, enunciar uma preocupação genérica não basta para responder à questão principal. Como se efetivará, na prática, uma tal unidade entre o que é bom para a cidade e o que é para os indivíduos que são seus cidadãos? É ao tratar desse problema que apreendemos um contraste decisivo entre os teóricos escolásticos e os retores que antes estudávamos. Conforme já vimos, um dos gestos mais característicos dos retores ante essa questão consistia em recorrer ao conceito de “verdadeira nobreza”, com o objetivo de determinar o conjunto de qualidades que deveremos valorizar no governante para estarmos seguros de sua genuína devoção ao bem comum. Os escolásticos, porém, exibem muito menos interesse por esse tema; e, quando o consideram, tendem a expor um pensamento bastante diferente. Isso já se evidencia no capítulo que Marsílio dedica à eleição dos governantes, mas seu exemplo mais claro aparece em Bartolo, no exame a que submete o conceito de nobreza, no final de seu comentário sobre o *Código* (vol. 6, pp. 114s). Partindo da tese de Dante, segundo a qual a virtude constitui a única verdadeira nobreza (p. 116), Bartolo reconhece que possa ser essa uma descrição adequada do que denomina nobreza “espiritual” ou “teológica”. Um homem pode ser nobre “aos

olhos de Deus” simplesmente “porque é virtuoso, e assim será salvo” (p. 118). Mas acrescenta que, embora devamos “reverenciar a memória de um poeta tão notável”, em dois pontos Dante se equivocou (p. 117). Primeiro, Dante exagera quando insiste em divorciar a nobreza da riqueza que se herda. Conforme vimos, Bartolo considera que a riqueza pode proporcionar a virtude. Também acredita que “qualquer coisa que tenda a proporcionar virtude tende a proporcionar nobreza”. Assim conclui, na mesma linha que moralistas conservadores como Da Nono, que deve haver pelo menos alguma relação entre possuir riquezas e realizar a nobreza.¹⁰ Segundo, ele entende que a análise de Dante é simplista demais, pois esquece que o conceito de nobreza é, pelo menos em parte, de extração legal. Uma mulher pode alçar-se à nobreza por meio de casamento, enquanto um homem pode tornar-se nobre apenas porque “um príncipe decide graciosamente ou nos termos da lei conferir-lhe uma patente de nobreza” (p. 118). (Isso sucedeu ao próprio Bartolo, pois em 1355 o imperador Carlos IV o fez conde — cf. Sheedy, 1942, p. 105.) Segue-se, sempre segundo Bartolo, que devemos estar preparados para reconhecer não apenas a nobreza “divina” mas também a “civil”, “que foi inventada por nós para ser semelhante à divina, e imitá-la” (p. 118). Mas isso significa que não podemos simplesmente identificar a nobreza com a virtude, como queria Dante: assim estaremos desconsiderando o fato, tão óbvio, de que títulos autênticos de nobreza civil podem eventualmente ser adquiridos ou herdados por pessoas que não os mereceriam por suas qualidades internas. Como Bartolo conclui, não podemos negar a nobreza do filho de um rei, “por infame e réprobo que ele seja”, já que “ninguém pode ser privado do que é seu por nascença” (p. 118).

Mas a principal diferença entre os escolásticos e os retores que os antecederam consiste na espécie de conselho político que uns ou outros consideram mais adequado oferecer aos governantes. Está claro para os escolásticos — e Remigio, por exemplo, o diz alto e bom som — que as artes retóricas têm importância apenas marginal na vida política, já que pouco mais oferecem do que um treinamento nas técnicas de “adorno verbal” (Davis, 1965, p. 431; cf. McKeon, 1942, p. 23). Por isso, os escolásticos despendem pouco tempo na função, tão cara aos retores, de aconselhar os governantes e magistrados a falar, escrever e se portar de modo a melhor persuadir os demais. Em vez disso, tendem a concentrar a atenção no maquinário de governo. Apresentam-se menos como moralistas do que como analistas políticos, voltando suas esperanças menos para a virtude dos indivíduos do que para a eficiência das instituições, como o meio mais apropriado para se alcançar o bem comum e um governo pacífico.

O maior perigo que eles antevêm para a paz está, como já referimos, na predominância da facção. Por isso, as principais reformas que tais autores

propõem têm em comum o objetivo de reduzir ao mínimo o risco dos distúrbios causados pelo espírito de facção. Parece importante, em especial no que diz respeito ao *Defensor da paz*, acentuar o significado desse elemento prático. Uma razão inicial para isso é que o primeiro discurso de Marsílio foi excessivas vezes estudado — citemos os exemplos de Lagarde (1948) e de Wilks (1943) — abstraindo-se quase por completo as circunstâncias nas quais ele o escreveu. Ora, basta situá-lo em seu contexto político imediato para que se evidencie que Marsílio não estava compondo apenas uma obra abstrata de doutrina constitucional: também estava formulando um conjunto bastante concreto de propostas políticas que — embora ele as considerasse válidas universalmente e para todos os tempos — sem dúvida tinham como propósito primordial resolver os problemas específicos das cidades-Estado italianas. Outra razão para dar ênfase a essas preocupações mais imediatas é que elas nos permitem ter uma noção mais adequada do que foi conseguido por Marsílio. Vários comentadores que estudaram o primeiro discurso apenas como uma teoria genérica se sentiram levados a queixar-se — como Lagarde — da “fraqueza” das idéias de Marsílio em matéria constitucional (Lagarde, 1948, pp. 199-200). Mas, assim que pomos à mostra o contexto no qual e para o qual Marsílio estava escrevendo, torna-se possível compreender de maneira mais positiva a originalidade de nosso autor. Pois o que encontramos, tanto em Bartolo quanto em Marsílio, não é somente um diagnóstico convencional da facção como a principal ameaça às liberdades das cidades-Estado: é também uma resposta nova e radical à questão de como garantir essas liberdades.

Estudando o facciosismo em geral, Marsílio destaca um de seus aspectos — o perigo de que o poder se fragmente no interior das assembleias governantes das cidades. É por isso que um dos principais objetivos de seu primeiro discurso consiste em sugerir um meio de evitar essa dificuldade. A solução que então propõe é, simplesmente, que a magistratura nunca deva ser dividida. Diz que a experiência mostra ser impossível, “caso se pretenda conservar a justiça civil e o seu benefício”, que “uma cidade ou Estado qualquer tenha um número plural” de governantes ou magistrados que “não estejam subordinados um ao outro” (p. 82). Por isso insiste em que, mesmo quando o governo se componha de “vários indivíduos”, ele seja “numericamente um único governo, no que diz respeito a seu ofício”, garantindo assim uma “unidade numérica” em “toda ação, julgamento, sentença ou ordem que deles provenha” (p. 81; cf. Gewirth, 1951, pp. 115-25).

Mas a espécie de facciosismo que os escolásticos mais temem é a que consiste na constituição de partidos rivais por grupos hostis de cidadãos; por isso, a principal questão que formulam é, sempre, como evitar isso. A solução que tanto Bartolo quanto Marsílio propõem — radicalíssima — é que “o governante” seja o corpo inteiro do povo, de modo que, já por princípio,

nenhuma luta intestina possa prosperar. Alguns comentadores entendem que, ao defender um “legislador humano” singular e uno, Marsílio estaria “claramente pensando”, como diz Wilks, “em termos do imperador romano universal” (Wilks, 1963, p. 195). Mas essa interpretação parece desconhecer o contexto, essencialmente cívico, do pensamento político de Marsílio. Da própria maneira como ele formula o problema, evidencia-se que pensa antes de mais nada em termos das cidades-repúblicas italianas. Ele não se limita a identificar a figura do legislador ao “povo ou ao corpo inteiro dos cidadãos, ou à sua parte que pesa mais”,¹¹ mas também acrescenta que a vontade do legislador deve “expressar-se por meio de palavras na assembléia geral dos cidadãos”, a qual considera constituir o foro mais adequado para a discussão de todos os assuntos legais e políticos (p. 45). Idêntica convicção populista, bem como as mesmas preocupações cívicas, aparecem ainda mais claramente nas obras políticas de Bartolo, em especial no seu *Tratado sobre o governo da cidade*. A forma mais adequada de governo em qualquer cidade, à exceção da maior de todas, deve sempre ser, diz ele, “um regime popular”, no qual “a inteira jurisdição da cidade resida em mãos do povo como um todo” (p. 420).

A maneira pela qual Marsílio e Bartolo irão defender essa tese, para eles central, leva-os a reavaliar os próprios fundamentos das doutrinas escolásticas, então dominantes, acerca da soberania popular. Aquino afirmara, na *Suma teológica*, que, embora seja essencial o consentimento do povo para se estabelecer uma sociedade política legítima, o ato de instituir um governante sempre leva os cidadãos a alienar — e não apenas a delegar — a autoridade soberana que originalmente detinham. Ora, Marsílio e Bartolo defendem a tese contrária. Marsílio insiste em que o “corpo inteiro dos cidadãos” conserva a soberania legislativa em todos os tempos, “não importando se ele faz a lei diretamente por si mesmo ou se confia a tarefa de fazê-la a determinada pessoa ou pessoas” (p. 45). Alguns estudiosos interpretaram essa passagem como constituindo uma defesa extraordinariamente radical do governo popular; Gewirth, por exemplo, distingue nitidamente, nesse ponto, Marsílio e os juristas civis, que, diz ele, teriam rejeitado qualquer sugestão de que o “controle ativo e contínuo sobre as leis e o governante” devesse residir de modo permanente no corpo do povo (Gewirth, 1951, p. 253). Mas essa distinção parece um tanto excessiva. É verdade, em linhas gerais, que os juristas civis rejeitam qualquer idéia de uma soberania popular inalienável, mas isso já não procede no caso de Bartolo, que claramente endossa o ponto de vista mais radical, o de Marsílio, como podemos ler, sem deixar margem a qualquer dúvida, na sua defesa “daquelas cidades que não reconhecem nenhum superior *de facto* nos assuntos temporais, e assim possuem *Imperium* em si mesmas” (vol. 6, p. 669). A condição legal dos cidadãos numa cidade dessas, afirma Bartolo, é que eles “formam seu próprio *princeps*”, de modo que qualquer “direito de

juízo” que esteja em mãos de seus governantes e magistrados “não passa de uma delegação (*concessum est*) a eles por parte do corpo soberano do povo” (vol. 6, p. 670).

Santo Tomás adiantara, na *Suma teológica*, que, dado que o povo sempre aliena sua soberania no ato mesmo de instaurar um governo, por conseguinte todos os governantes devem ser soberanos legítimos, todos eles *legibus soluti*, não estando sujeitos a nenhuma obrigação formal de obedecer às leis positivas. A mesma tese costumava ser afirmada pelos juristas civis na discussão sobre a *Lex Regia*, assim como por discípulos próximos de Aquino, como Egídio Colonna (c. 1243-1316), que no seu *Do governo dos príncipes* afirma que, “se estamos falando da lei positiva, é muito melhor para um povo ser governado pelo melhor entre os reis do que pelas melhores das leis” (p. 533). Mais uma vez, porém, Marsílio e Bartolo afirmam, ambos, o contrário. Como insiste Marsílio, mesmo que o povo concorde em transferir o direito ao exercício de sua soberania para um governante ou magistrado supremo, um tal ministro jamais se pode tornar “legislador em sentido absoluto, mas apenas em sentido relativo e por um tempo particular”. A autoridade última deve permanecer em todos os tempos nas mãos do próprio povo, que sempre pode controlar ou mesmo destituir seus governantes se estes cessarem de agir em conformidade com os poderes estritamente limitados que lhes foram confiados (pp. 45, 88). Bartolo dá seu aval a essa conclusão em seu comentário sobre o *Digesto*, onde também desce a pormenores acerca das limitações que devem ser impostas a todos os governantes e altos magistrados. Nenhum governante, sustenta ele, pode “remitir qualquer sentença”, ou “suspender a execução de qualquer coisa julgada”, ou “alterar quaisquer leis ou ordenações”, ou ainda “fazer quaisquer leis contrárias às que foram acordadas pelo corpo inteiro do povo”. Nenhuma ação, em suma, pode ser iniciada sequer pelos mais altos entre os magistrados se anteriormente não tiverem “recebido autoridade para isso do povo ou pelo menos da maioria do conselho governante” (vol. 6, p. 670).

Tanto Bartolo quanto Marsílio assumem que na prática, por questões de conveniência, o povo optará por delegar a autoridade soberana, para que uma *pars principans* ou “parte governante” a exerça em seu nome. Mas isso suscita uma dificuldade suplementar, para a qual os dois pensadores voltam sua atenção. Se os cidadãos constituem o legislador, enquanto a *pars principans* cuida do governo efetivo da cidade, o problema estará em assegurar que as ações da *pars principans* se conservem plenamente sob o controle do corpo soberano do povo.

Os dois pensadores respondem a essa questão exatamente da mesma forma. Cada um deles propõe três restrições, que devem ser impostas a todos os governantes e magistrados, para impedi-los de ignorar a vontade popular,

o que os faria degenerar em tiranos. A primeira é sintetizada por Marsílio na regra de que, “para a suficiência da vida civil, é absolutamente melhor para a república que cada monarca seja nomeado por meio de uma nova eleição, e não segundo uma sucessão hereditária” (p. 71). Bartolo concorda com essa exigência, acrescentando, em seu *Tratado sobre a tirania*, a ressalva de que nenhuma eleição realizada “sob o medo” deve ser considerada válida, já que “a transferência da jurisdição deve sempre ser voluntária” (p. 323). O perigo que ambos têm em mente é, nos termos de Marsílio, que “reis não eleitos governem súditos menos voluntários”, já que eles sempre tenderão com mais facilidade a esquecer que sua verdadeira condição é apenas a de ministros eleitos, que foram nomeados administradores da lei “para o benefício comum” (p. 32). Disso se segue; acrescenta ele, “conformemente à verdade e às teses manifestadas por Aristóteles”, que algum processo de eleição sempre se deve preferir, de modo a assegurar “um padrão mais certo de governo” (p. 33).

A segunda restrição que Marsílio e Bartolo impõem é que a nenhum governante será autorizado exercer discricção superior à que for estritamente necessária à aplicação da lei. O problema que ambos têm em mente aqui — um problema muito freqüente nas cidades-repúblicas — é mais enfatizado por Bartolo, no final de seu *Tratado sobre a tirania*. Não basta eleger alguém que pareça constituir um governante adequado, se depois disso ele for autorizado a governar segundo sua própria discricção — porque assim fica aberta a possibilidade de que ele se converta num “tirano oculto ou silencioso”, já que, passada a eleição, pode “adquirir tanto poder que fique capacitado a dirigir os negócios da cidade do modo que preferir” (p. 326). A solução, com a qual Marsílio concorda, está em assegurar que todos os julgamentos civis “sejam realizados em conformidade à lei” mais do que “segundo a discricção do juiz”, de modo a resguardar os assuntos de governo, na medida do possível, de qualquer intrusão da “ignorância e da emoção pervertida” (p. 40). A regra geral é sintetizada por Marsílio sob a forma do tradicional apelo à autoridade de Aristóteles: “Como ele afirmou na *Política*, livro v, capítulo 6, ‘quanto menos coisas os governantes controlarem’, entenda-se, sem a lei, ‘mais perdurará o seu governo, porque eles’, isto é, os governantes, ‘se tornarão menos despóticos, sendo mais moderados em seu proceder e menos detestados por seus súditos’ ” (p. 43).

A última limitação discutida por Marsílio e Bartolo toma a forma de um complexo sistema de controles a impor a todos os magistrados e senados, a fim de garantir que continuem sempre atentos aos desejos dos cidadãos que os elegeram. Marsílio suscita essa questão ao responder a possíveis objeções à sua teoria da soberania popular (pp. 54-5). Como Previté-Orton observou, com muita originalidade, o resultado é uma descrição em regra dos procedi-

mentos constitucionais que estavam em vigor nas cidades-repúblicas que sobreviviam ao tempo de Marsílio (Previté-Orton, 1935, p. 149). Bartolo delinea um sistema bastante parecido, e numa escala em que desce ao pormenor, no seu comentário sobre o *Código*.¹² Considera uma estrutura piramidal de governo, cujos alicerces se assentam na vontade popular. A base do sistema é formada pelo *Parlamentum*, ou conselho geral, eleito por todos os cidadãos. Tal assembléia então escolhe um conselho de menor número de membros, presidido pelo “rector”, ou supremo magistrado. Esse grupo, por sua vez, designa aqueles funcionários que são necessários para se desincumbir dos aspectos mais técnicos da governação (p. 37). O objetivo dessa proposta é constituir um sistema que reúna as vantagens da eficácia e da responsabilidade ante seus eleitores. Sua eficiência está garantida pelo fato de que a gestão dos negócios da cidade se coloca nas mãos de um pequeno número de especialistas em administração. Sua responsabilidade é assegurada pelo fato de que em última análise o poder de eleger e destituir tanto o reitor quanto o conselho de governo reside no *Parlamentum*, que, como Bartolo diz de maneira significativa, pode ser identificado ao “cérebro do povo” (vol. 9, p. 37; cf. Ullmann, 1962, pp. 717, 720-1).

A doutrina da soberania popular assim desenvolvida por Marsílio e Bartolo estava fadada a representar papel de destaque na constituição das versões mais radicais do constitucionalismo de inícios dos tempos modernos. Nossos dois autores já estão preparados para sustentar que a soberania reside no povo, que este apenas a delega sem nunca a alienar, e que por isso nenhum governante legítimo jamais pode desfrutar de uma condição mais elevada que a de um funcionário nomeado por seus próprios súditos, e a quem estes portanto podem demitir a qualquer momento. Para termos uma teoria moderna da soberania popular plenamente articulada, tudo o que era necessário seria dizer que essas teses não valiam apenas para uma *civitas*, mas também para um *regnum*. Uma tal evolução obviamente só poderia ser gradual, mas podemos perceber já os seus começos em Occam, seu desenvolvimento nas teorias conciliaristas de D’Ailly e de Gerson, e finalmente seu ingresso no século XVI por meio dos escritos de Almain e de Mair, de onde ela passaria à idade da Reforma e, desta, a tempos mais próximos de nós.

Além de exercer essa influência a longo prazo, as doutrinas de Marsílio e de Bartolo também tiveram uma importância ideológica imediata nas cidades-repúblicas italianas de seu tempo. Os dois pensadores não proporcionaram apenas a defesa mais completa e mais sistemática da liberdade republicana contra o advento dos déspotas: também introduziram um engenhoso método de se argumentar contra os apologistas da tirania em seus próprios termos. Como vimos anteriormente, a maior defesa dos déspotas de fins do Duzentos e de seus sucessores tomava a forma da tese de que, enquanto a con-

servação da liberdade republicana tendia a um caos político, o governo de um *signore* único sempre trazia consigo a garantia da paz. O próprio santo Tomás de Aquino endossa essa escala de valores, no *Do governo dos príncipes*, quando sustenta que “todas as cidades e províncias que não são governadas por uma única pessoa são tomadas pelas facções e vagueiam sem jamais atingir a paz”; e acrescenta que, “tão logo elas vêm a ser governadas por um único regente, rejubilam-se na paz, florescem na justiça e desfrutam de uma abundância de riqueza” (p. 227). É contra essa ortodoxia que a defesa da liberdade republicana montada por Marsílio e Bartolo tem de ser entendida. Eles concedem que o valor fundamental na vida política consiste na conservação da paz. Mas negam que esta seja incompatível com a preservação da liberdade. A mensagem final que deixam para seus contemporâneos é, assim, que um povo pode desfrutar das bênçãos da paz sem precisar perder a liberdade: e, para tanto, a condição é que o papel de “defensor da paz” seja assumido pelo próprio povo.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Dante*. Gilson, 1948, dá uma excelente apresentação do conjunto do pensamento de Dante. D’Entrèves, 1952, acompanha o desenvolvimento de suas idéias políticas. Para uma análise divergente, ver Limentani, 1965. A teoria de Dante sobre a monarquia é discutida por Kantorowicz, 1957, cap. 8, e sua teoria do Império por Davis, 1957.

(2) *Bartolo de Saxoferrato*. Vinogradoff, 1929, delinea o direito romano enquanto pano de fundo para seu pensamento. Para a teoria do *Imperium* em Bartolo e seu contexto intelectual, ver Riesenberg, 1956, e Keen, 1965. No que diz respeito a sua doutrina da soberania popular, ver Ullmann, 1962. A melhor apresentação em termos gerais do pensamento político de Bartolo ainda é a de Woolf, 1913.

(3) *Marsílio de Pádua*. Devemos a Lagarde, 1948, e a Gewirth, 1951, as melhores apresentações das idéias políticas de Marsílio. Para um sumário destas, ver D’Entrèves, 1939, capítulos 3 e 4. O contexto intelectual do pensamento de Marsílio é discutido por Wilks, 1963, e Rubinstein, 1965b, sendo este último um artigo de excepcional valor.