

RELIGIÃO E ESTADO: UM DIÁLOGO ENTRE AS FILOSOFIAS DE AL-FARABI E MARSÍLIO DE PÁDUA

RELIGION AND STATE: A DIALOGUE BETWEEN THE PHILOSOPHIES OF AL-FARABI AND MARSILIUS OF PADUA

ERISON DE SOUSA SILVA¹

UFC - Brasil

erison267@gmail.com

FRANCISCA GALILÉIA PEREIRA DA SILVA²

UFC - Brasil

chicagalileia@gmail.com

RESUMO: O presente artigo desenvolve uma análise acerca do pensamento político de Abū Nasr al-Fārābī (872 – 950) e Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43) tendo como foco a relação entre a Religião e o Estado. Objetivamos, a partir das teorias políticas destes autores, expor seus conceitos centrais no que respeita o vínculo entre o poder temporal e religião para, então, realizar um diálogo entre as concepções filosóficas. Assim, ressalta-se o modo como os filósofos discutem a formação das leis no interior de uma comunidade partindo de um pressuposto comum: a afirmação aristotélica de que o homem é um ser social por natureza. Na evidente necessidade de uma vida em sociedade, é examinado o papel que al-Fārābī e Marsílio atribuem à religião na formação de um organismo político. Neste momento, é fundamental a consideração do contexto no qual suas reflexões filosóficas são desenvolvidas. Como fonte, tem-se como base uma pesquisa bibliográfica cujas obras *Política* do filósofo árabe e *O defensor da paz* do autor paduano ocupam lugar de destaque.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Estado. Al-Fārābī. Marsílio de Pádua.

ABSTRACT: *This paper develop an analysis about the political thinking of Abū Nasr al-Fārābī (872 - 950) and Marsilius of Padua (1275/80 - 1342/43), focusing in relationship between Religion and State. Working the political theories of these authors, we aim to expose the central concepts of the link between temporal power and religion to accomplish the dialogue among their philosophical reflections. Thus, we emphasize the way in which philosophers discuss the formation of laws in a community from a common presupposition: an Aristotelian assertion that man is a social being by nature. In the evident necessity of a life in society, the role that al-Fārābī and Marsilius attribute to religion in the formation of a political body is examined. At this moment, we consider an essential examination of the context in which these thinkers developed their philosophical reflections. This article is based on a bibliographical research highlighting the work *Political* by al-Farabi and *The defender of peace* by Marsilius.*

KEYWORDS: *Religion. State. Al-Fārābī. Marsilius of Padua.*

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

² Professora do Departamento de Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

INTRODUÇÃO

A relação existente entre Estado e Religião se configura como fundamental para a reflexão sobre qual papel a dimensão do sagrado possui no contexto social. Trata-se de uma relação que adquire diferentes perspectivas em conformidade ao contexto no qual ela se desenvolve. Por esta razão, no presente artigo, destacamos as teses desenvolvidas por dois pensadores medievais que refletiram acerca do vínculo entre Religião e Estado a partir da análise de distintos ambientes: um árabe muçulmano e um latino cristão. Com o exame das filosofias de Abū Nasr al-Fārābī (872 – 950) e Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43) objetiva-se estabelecer um diálogo no que respeita à articulação Estado-Religião, considerando suas obras políticas e especificando os elementos convergentes e divergentes no que concerne ao tema. Para tanto, são utilizadas, como base do estudo, as obras *Política*, de al-Fārābī, e *O Defensor da paz*³, de Marsílio de Pádua.

Iniciando por uma breve introdução sobre Abū Nasr al-Fārābī, tem-se um pensador que desenvolveu suas teses no contexto do Islã, especificamente, em Bagdá no período do califado Abássida. Trata-se de um período marcado, de um lado, por uma série de problemas político-econômicos - em razão da integração de diferentes etnias e religiões que passaram a conviver - e; de outro, pelo ápice do desenvolvimento das escolas filosóficas e teológicas, além do estímulo à tolerância em relação ao pluralismo religioso e filosófico. Tendo se dedicado aos estudos das filosofias aristotélica e platônica, al-Fārābī elabora seus escritos articulando política e metafísica, filosofia e religião. Mudando-se para a Síria em 942, então governada por Sayf-Dawla (916-967)⁴, o filósofo árabe conclui suas principais obras políticas: *A cidade excelente (Kitāb al-madina al-fā dila)* e a *Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)* cujo fundamento está no propósito de indicar que o melhor caminho para a vida política verdadeira está nas leis que se fundamentam na razão.

Marsílio de Pádua, por sua vez, é motivado a escrever a sua obra política, *O defensor da paz*, devido ao embate entre o Imperador eleito Luís da Baviera e o Papa João XXII. Este embate ocorre pelo fato de que, após a morte de Henrique VII, houve a eleição para escolher o novo imperador, sendo dois nomes indicados para candidatos ao cargo: Luís, o duque da Baviera e Frederico de Habsburgo. O primeiro venceu, porém, o Papa João XXII não aprovou o resultado e declarou o trono vacante, reivindicando para si o poder temporal. Marsílio de Pádua, diante disto, conclui sua obra em 1324, apresentando um posicionamento a favor do imperador Luís da Baviera e contrário ao Papa. O objetivo do filósofo era fornecer uma teoria que combatesse a interferência papal no poder terreno. Afinal, o embate entre o papa e o rei significava uma querela entre o poder temporal e o religioso.

³ PÁDUA, *O defensor da paz*. Adiante esta obra será citada do seguinte modo: a sigla DP, seguida da parte, capítulo e parágrafo. Este modo de citação facilita encontrar na obra a referência indicada.

⁴ Sobre Sayf-Dawl, Ramón Guerrero afirma que era “[...] conocido en la historia por su filiación šī‘ī, en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados” (RAMÓN GUERRERO, 2001, p.110).

Há, portanto, uma tentativa de destruir, do ponto de vista teórico, o poder que o papa reivindica para governar o plano temporal, a *plenitudo potestatis*.

I AL-FĀRĀBĪ: UMA CONCILIAÇÃO ESTRATÉGICA ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

Tendo como base o texto de *Política*, observa-se que nele al-Fārābī deixa evidente sua concordância com Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, 2001,1097b, 7-8.) no que respeita à natureza social do homem. De acordo com o pensador árabe, o homem possui a necessidade de fazer parte de uma sociedade, de integrar-se em um grupo, de estabelecer-se em união com os demais a fim de realizar-se plenamente. Existe, de acordo com o filósofo, uma distinção entre os homens, uma diferença natural no que concerne às suas capacidades, habilidades ou mesmo disposições. Desta maneira, um indivíduo, sozinho, não é capaz de suprir-se de tudo o que necessita para sua sobrevivência. Por esta razão, é na convivência com os demais que o homem realiza suas atividades, em uma mútua colaboração com os membros de seu grupo devido às distintas destrezas de seus integrantes. Resulta, neste sentido, que “o homem pertence àquelas espécies de animais que não podem consumir seus assuntos necessários, nem alcançar o melhor de seus estados, se não for pela sua associação em comunidades em um só território” (AL-FARABI, 1992, p. 45).

Somado à defesa da impossibilidade de o homem manter-se em uma vida isolada, verifica-se, em al-Fārābī, a tese de que a felicidade é o bem mais elevado que o homem pode lograr. Assim, surge a busca pelo estabelecimento de uma comunidade perfeita para que o homem, também sob a pretensão de obter a perfeição, possa alcançar a felicidade. Tal pensamento conduz à formação de uma estrutura social na qual cada uma de suas partes colabora para a manutenção e evolução da outra, formando um todo harmônico onde a felicidade venha a ser desfrutada por todos. A comunidade, a vida pública adquire, pois, o status de indispensável ao aperfeiçoamento do indivíduo, como bem conclui al-Talbi em seu artigo sobre a educação em al-Fārābī: “La perfection théorique et pratique n’est accessible qu’au sein de la société car c’est celle-ci qui éduque l’individu et le prépare à devenir un être libre. Hors de la société, il ne saurait être qu’une bête sauvage” (AL-FĀRĀBĪ, 1993, p. 3).

Todos são, portanto, necessários para o progresso de cada um, em outras palavras, todos necessitam de todos, em uma relação que não se limita a uma comunidade específica, mas a uma ordem que pretende, quiçá, reunir toda a humanidade. Por isto, não se pode afirmar, em al-Fārābī, uma ética separada da política, tendo em vista que o homem só se constrói enquanto homem de acordo com os valores do grupo em que integra, ou seja, coletivamente. É por esta razão que se encontra, nos escritos farabianos, um grande destaque para a ciência política como conhecimento fundamental para refletir acerca dos diferentes âmbitos da vida humana. É com o estudo da ciência política que se busca pensar os meios pelos quais os homens possam praticar suas ações de acordo com o aprimoramento da virtude moral. Trata-se do desenvolvimento da capacidade de

deliberar sobre as ações que devem ser cultivadas ou proibidas dentro de uma comunidade⁵.

Tem-se, então, com o auxílio da ciência política, o estabelecimento de uma comunidade pretensamente harmônica, uma Cidade Virtuosa (*Al-madīnat al-fāḍila*). Neste ambiente, as diferenças naturais constatadas entre os homens não fundamentam uma relação de superioridade e inferioridade. Do contrário, é defendida a formação de um organismo político em que as diversas particularidades dos indivíduos contribuem para uma perfeita composição de um todo. É fato que al-Fārābī faz alusão a uma distinção entre os que devem governar e os que necessitam ser governados. O que pode parecer, à primeira vista, um tanto contraditório, trata-se, na verdade, da observação de que alguns, “por disposição natural ou por costume” (AL-FARABI, 1992, p. 53) carecem de um guia, de alguém que possa conduzir pelo caminho reto até a conquista da felicidade.

Como, ao pensar em um organismo político, a atenção é para aquela estrutura onde a felicidade pode ser obtida por todos os seus cidadãos, a figura do guia corresponde àquele indivíduo que atingiu o nível mais elevado de conhecimento, podendo, assim, conduzir os demais ao bem supremo. Isto se justifica pelo fato de que, para o Segundo Mestre, o desenvolvimento do conhecimento se identifica com o aperfeiçoamento do ser e, portanto, com a obtenção da felicidade. É por esta razão que as primeiras páginas da obra *A conquista da felicidade* (cf. AL-FARABI, 1962) estão destinadas a expor como ocorre o conhecimento e, do mesmo modo, como deve ser a instrução e a demonstração da verdade dos seres para as diferentes classes de homens. O guia, utilizando-se da razão para atingir a verdade dos seres, não pode ser outro senão o filósofo. Em uma tarefa semelhante ao filósofo que Platão descreve no Livro VII da *República* (PLATÃO, 2006, 514a-517d), o filósofo de al-Fārābī tem o papel político de conduzir os demais à luz do conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, à verdadeira felicidade.

Al-Fārābī defende que, antes de qualquer empreendimento na busca pela felicidade, o homem deve ter claro as suas capacidades de conhecer os princípios que compõem a realidade, ou seja, quais as condições efetivas de saber no que consiste a verdade do ser. Tal verdade corresponde ao conhecimento dos princípios dos seres e das virtudes teóricas vinculadas às ações dos homens, uma vez que é fundamental compreender o que é o homem e como pode alcançar sua perfeição – quer isoladamente, quer coletivamente. A responsabilidade do guia, como o mais sábio entre os homens e guia da cidade, se destina à determinação

⁵ A virtude moral corresponde àquele virtude vinculada à natureza social do homem. Sendo assim, ela se desenvolve no homem a partir da observação da necessidade do compartilhamento de atividades, disposições e destrezas com os demais. Em al-Fārābī, a virtude moral é compreendida como a mais importante, dado que se destina a proporcionar o aprimoramento moral de um homem em um grupo, de um grupo em uma cidade ou, inclusive, de uma cidade em uma nação. É, portanto, indispensável na vida em comunidade, dado que, como afirma al-Fārābī: “Similarmente àquele que possui uma virtude deliberativa por meio da qual descobre o que é mais útil e mais nobre para os fins dos que adquirem a riqueza na cidade, é necessário possuir a virtude moral que capacita explorar as virtudes particulares das classes de pessoas que se dedicam adquirir a riqueza”. (AL-FĀRĀBĪ, 1962, p. 31).

das ações para a formação e estabelecimento de leis que dão as bases de um governo virtuoso. Ou seja, ele é, neste sentido, o legislador da cidade virtuosa.

O guia e legislador conserva, portanto, a função de garantir a formação e manutenção de bons hábitos pelos cidadãos a partir do uso de duas forças que são, segundo al-Fārābī: “uma, a força que é composta de leis universais; outra a força que o homem adquire mediante a produção de ações civis e mediante as práticas de operações” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 69). Devido a isto, é preciso ter uma poderosa habilidade de legislar, algo que só se alcança pelo perfeito desenvolvimento da virtude moral. A virtude moral e a capacidade deliberativa devem, pois, estar presentes nele, de modo que o bem que deseja a si mesmo e aos demais possa ser adquirido. Possui, deste modo, o conhecimento do que é mais nobre e da forma mais perfeita: conhece a verdade filosoficamente.

Entretanto, para além da Filosofia, al-Fārābī destaca a Religião como forma de alcançar o conhecimento verdadeiro. Porém, por meio desta, a verdade é atingida de forma indireta. Isto se dá deste modo porque, uma vez considerados os graus dos homens e vislumbrando a necessidade da representação da verdade, tem-se que, para al-Fārābī, “a religião surge da incapacidade de muitos para compreender o autêntico caráter dos seres e a felicidade humana. Remedeia esta situação apresentando-lhes objetos similares que dêem conta das limitações de seu entendimento e suas características naturais e convencionais como grupo distinto”⁶. É preciso destacar, ainda, que os símbolos a serem utilizados dependerão das diferenças naturais e culturais do ambiente em que os homens se encontram. Uma vez feita essa consideração, torna-se compreensível a existência de inúmeras religiões para simbolizar uma mesma verdade. Ou seja, embora a verdade seja única ela possui, diante das particularidades de cada povo, representações simbólicas distintas.

A Religião adquire, em al-Fārābī, um novo significado, como apresenta Ramón Guerrero:

al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla) (AL-FARABI, 1992, p. XXXIV).

⁶ MAHDI, 1987, p. 221. De maneira complementar, Gandía argumenta: “Para que esa sabiduría llegue a todos es para que se necesita da religión, capaz de expresar, a través de símbolos y en un lenguaje accesible a todos, las verdades que todos necesitan. Con ello, al-Fārābī no está haciendo de la religión la verdad del pobre ni, mucho menos, convirtiéndola en algo supérfluo, lo que sería inaceptable para el islam, y sí esta dando un paso adelante frente a Platón y Aristóteles, que dejaban al pueblo en la ignorancia. La sabiduría ha de estar en toda la sociedad: en los trabajadores, en los niños, en las mujeres; pero no todos adquieren ese conocimiento de la misma forma, ni lo poseen con la misma profundidad” (GANDÍA, 2004, p. 29).

Sob esse propósito, não é suficiente, ao homem, possuir o conhecimento dos inteligíveis, é preciso que ele faça com que a comunidade, da qual é membro, igualmente o adquira. Na cidade, a religião serve, ao guia e governante, tanto para fazer com que os homens acreditem em suas palavras quanto para garantir que as determinações dadas por ele, com base na Filosofia, sejam realizadas até por aqueles que não compreendem os seus objetivos e os princípios que os fundamentam. Pelo fato de possuir um caráter instrumental é importante, ao estabelecer-se uma religião, observar os objetos e as imagens mais presentes no cotidiano daqueles a quem ela se destina, tornando mais fácil a absorção de seus preceitos. Existem, assim, nações e cidade virtuosas cujas religiões são diferentes, embora todas elas se destinem até a única e mesma felicidade (cf. AL-FARABI, 2004, p. 63).

Por isto, é possível imitar estas coisas para cada grupo e para cada nação sem servir-se das coisas que as imitam para outro grupo ou para outra nação. Por isto, pode haver nações e cidades virtuosas cujas religiões sejam diferentes, ainda que todas elas direcionem para a mesma felicidade. A religião consiste nas impressões destas coisas ou nas impressões de suas imagens nas almas. (AL-FARABI, 1992, p. 54).

Instaurada com um propósito político, quer no sentido teórico (como transmissão do conhecimento), quer no sentido prático (como garantia de realização das atividades determinadas), a Religião se apresenta como fundamental ao regime virtuoso. Como meio de realização dos objetivos apresentados na ciência política, ela tem a Filosofia como modelo de onde os objetos verdadeiros devem ser apreendidos para, só assim, serem representados em símbolos. É possível concluir, com al-Fārābī, que a Religião adquire um papel político e filosófico, possuindo, assim, um caráter humano. Não pode ser, por esta razão, anterior nem à Filosofia, tampouco à Política. Caso herdada, o governante deverá adaptá-la às mudanças historicamente necessárias, sem que sejam esquecidas suas principais características originárias.

Resulta que, de um lado, as leis promulgadas pelo governante virtuoso são leis com base no conhecimento demonstrativo, adquirido por meio da razão sendo, portanto, universais. Por outro lado, na necessidade de serem transmitidas, tais leis podem se configurar como leis próprias de uma determinada religião a fim de alcançar o melhor entendimento por parte dos cidadãos que irão cumpri-las. Atinge-se, por esta via, um dos principais objetivos de al-Fārābī: o estabelecimento de uma sociedade fundamentada em leis racionais universalizáveis. Afinal, lembrando o contexto que vivenciou, verifica-se que só as leis baseadas na razão poderiam ser válidas para todos, independente da cultura e, principalmente, da religião que possuíam. Neste momento, al-Fārābī chama atenção à Teologia e ao Direito religioso como instrumentos para manter firmes as premissas de quem

instituiu a Religião na cidade, não causando dúvidas quanto à necessidade de cumprimento das leis religiosas.

2 MARSÍLIO DE PÁDUA: RELIGIÃO E PODER POLÍTICO LAICO

É propedêutico afirmar sobre a relação entre Estado e Religião, na filosofia marsiliana, que estes são dois conceitos puramente políticos, o que pode ser demonstrado na análise dos aspectos estruturais da cidade. No pensamento político de Marsílio de Pádua, a paz é a causa final da cidade e pressupõe uma boa organização dela alcançada pelo esforço (cf. STREFLING, 2010, p. 156) para atingir a natureza e a finalidade da comunidade política. Isso só ocorre quando as partes da sociedade civil estão bem ordenadas, de modo que nenhuma função interfira na outra. Quando o clero intervém no andamento da sociedade civil, ele exerce o poder de *plenitudo potestatis*, causando a discórdia, desordenando os ofícios e funções. Por isto é importante o exame da gênese de todas as sociedades, para que possa ser explicada qual é a diferença entre o poder político e o papel que exerce as funções religiosas.

As sociedades surgiram e foram se aperfeiçoando de acordo com as atividades humanas, que eram advindas do desenvolvimento das artes e da racionalidade. Marsílio, ao se utilizar da *Política* de Aristóteles, afirma que a primeira associação do gênero humano, que originou os outros modos de se associar, foi a família (cf. ARISTÓTELES, 2009, 1352a25). Esta tinha apenas a casa como ambiente, mas com o aumento do número de habitantes, formou-se o povoado ou a aldeia. Com o aumento da população e da experiência humana, dois fenômenos ocorreram: i. foram consolidadas as regras e os modos de viver; e ii. distinguidos, de modo claro, os grupos sociais e suas diferenças entre si. A partir destas duas características, surge a sociedade civil capaz de conseguir os bens indispensáveis para a vida, e o viver bem. O propósito último da cidade é alcançar a vida suficiente de todos os cidadãos e grupos, mediante o proveito das habilidades pessoais de cada um, como nos mostra Marsílio no texto seguinte:

Portanto, os homens foram sentindo e percebendo a conveniência de se associarem a fim de viver de modo suficiente e conseguir aqueles bens indispensáveis ao cotidiano [...] e compartilhá-los reciprocamente (DPI, c. IV, §5. p.85).

Essas associações entre os homens, que se ajudam reciprocamente a atingirem o bem comum, formam a cidade com o objetivo de auxiliar a vida presente no bem viver. Porém, também é necessário à comunidade algo referente à vida futura (cf. op. cit., §3). Mesmo sendo algo que diz respeito a uma vida que ainda está por vir, ela tem sua utilidade na sociedade política, pois aconselha os cidadãos a realizar atos corretos, no que se refere à Sagrada Escritura. Por isto, Marsílio de Pádua defende que mestres especialistas na área religiosa devem ser formados para compor a comunidade, para que os homens fossem instruídos e

orientados (cf. op. cit., §4). Esses mestres que existem desde os pagãos compõem a classe sacerdotal que regulam os atos visando um outro mundo.

Neste mundo, as ações controladas pela vontade humana são as únicas que podem ser julgadas. Segundo Marsílio de Pádua, elas são divididas em: imanentes, que são hábitos produzidos pela mente humana que tem seus efeitos atingindo somente o próprio agente, nunca outra pessoa; e transitivas, que estão à procura do desejado e evitam seus opostos, que podem, assim, atingir outras pessoas. A partir dos atos transitivos e imanentes, há a criação de costumes sociais humanos, que podem ser julgados neste mundo ou no outro (cf. op. cit., II, c. VIII, § 4). Para os costumes sociais, referentes aos atos, criam-se normas e leis. De acordo com Marsílio, no que se refere às normas divinas, elas são pautadas na Escritura Sagrada, o juiz não é coercitivo, isto é, não obriga o cumprimento da lei por meio de penas temporais. Tal juiz utiliza o aconselhamento como julgamento, como um médico que sugere aos pacientes a fazer o que é melhor, mas não pode obrigá-los (cf. op. cit., c. IX, §1).

Existem, portanto, os que julgam neste mundo presente, visando a legislação humana e obrigando todos à obediência, independente do ofício que exerça. O juiz neste mundo tem o poder de coerção universal, mas é limitado pelas diretrizes do legislador humano. Para entender esta relação de coercitividade imposta pelo legislador humano a todas as partes da cidade, é necessário entender o que é a lei humana. A lei, no sentido utilizado por Marsílio de Pádua, é o que indica a ciência, doutrina ou julgamento universal coercitivo sobre o útil e justo na cidade⁷. Tal concepção de lei é tida como civil, pois contém uma coercitividade no mundo presente.

[...] mais que um critério lógico para distinguir o justo do injusto, para Marsílio, a lei é um mandato. Definitiva, e propriamente falando, a lei é o que impõe, através de um preceito coercivo, uma pena ou um castigo, algo que se deve realizar neste mundo. A coercitividade é destacada como essencial à lei (STREFLING, 2004, p. 623).

Essa acepção de lei pode ser entendida de dois modos: o modo já apontado, que consiste em revelar o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, sendo chamada de doutrina e ciência do direito; o outro modo, é que ela trata-se de um preceito coercivo que recompensa ou castiga no mundo presente, de acordo com sua finalidade. A perfeição da lei depende do que é entendido por justiça e utilidade, objetivando principalmente estabelecer, na sociedade civil, normas para os julgamentos a serem realizados de modo correto, prevenindo as falhas humanas

⁷ Marsílio examina quatro acepções do termo “lei”, sendo estas: i. predisposição sensível e natural para uma ação ou sentimento; ii. hábito operante a toda forma de algo que pode ser produzido; iii. regra que contém preceitos estabelecidos para que se regule atos humanos, direcionando para recompensa ou castigo no outro mundo; e iv. é a utilizada pelo paduano em sua teoria da lei e do legislador humano, consiste no julgamento universal sobre o útil e o justo para a cidade.

ocorridas nos julgamentos. Ademais, ela tem outro objetivo: proporcionar estabilidade governamental.

Pelo fato da lei ser “[...] razão isenta de toda paixão [...]” (DPI, c. XI, §5. p.125), agir em concordância com ela evita contendas e revoluções. Elas devem ser soberanas (cf. op. cit., §4), quando convenientemente estabelecidas, e os príncipes têm a obrigação de agir pautando-se nelas, jamais além de suas determinações. Para o combate da *plenitudo potestatis*, deve ser limitado o poder do sacerdote dentro da comunidade política. Esta limitação só se torna clara quando é evidenciada a causa eficiente das leis decretadas. Com o objetivo de esclarecer as delimitações de poder, também deve ser entendido como o estabelecimento do governo secular vem do arbítrio da inteligência humana. O governo secular é estabelecido pelo legislador humano, causa eficiente primeira das leis, que é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. As decisões do legislador são externadas verbalmente na assembleia geral, que prescreve e determina o que fazer em relação aos atos civis, promulgando as leis (cf. op. cit., c. XII, §3). As leis controlam o governo executivo, logo, é do arbítrio do homem que o governo advém, e é por este que há o limite ao poder eclesiástico.

No processo da formação das normas civis, os cidadãos devem escolher determinados membros, para representá-los nos diferentes grupos e ofícios da cidade, formulando preceitos que podem se tornar leis. As formulações desses representantes só são inseridas no conjunto do ordenamento jurídico se elas forem aprovadas pelo povo em sua totalidade (cf. op. cit.). Só por meio deste tipo de aprovação popular que as leis podem ser cumpridas e observadas de modo mais eficiente. Elas devem ser tidas como auto impostas, pois a cidade é uma associação constituída por homens livres que não podem ser sujeitos ao despotismo de outros (cf. op. cit., §6). O estado despótico só ocorreria se apenas um grupo legislasse, pois os outros suportariam as leis de má vontade, mesmo elas sendo boas.

Resulta, então, que o estabelecimento inadequado da lei causaria um prejuízo comum, por isto, a função do legislador humano só pode ser exercida pela totalidade dos cidadãos. O governante deve ser limitado pela lei, que impossibilita que ele abuse dos cidadãos, e até mesmo que uma parte da cidade assim o faça. Logo, a “[...] vontade popular que conferiu o poder continua controlando-o sob a forma da Lei, que é a primeira e direta expressão da vontade popular” (cf. STREFLING, 2006, p. 191). É agindo de acordo com a lei que o governante deve organizar os demais grupos sociais e os ofícios da cidade, tendo como ponto de partida as aptidões e hábitos das pessoas. A aglomeração dos espíritos volitivos, divididos em funções, reforça uma liberdade superior que era impossível de ser alcançada individualmente (cf. BATTAGLIA, 1928, p. 56). Esse modo de organização permite que cada grupo fique em seu local legitimamente destinado. Isto é importante para o alcance da paz civil e combate a *plenitudo potestatis*, pois não permite a intervenção do clero nos assuntos de ordem temporal.

A totalidade dos cidadãos garante a laicidade do Estado, o que ocorre pelo fato dos grupos sociais serem justificados pela necessidade da realização da vida

suficiente na terra (cf. AZNAR, 2007, p. 101). Observa-se, assim, que Marsílio de Pádua entendeu o clero em termos puramente leigos; a religião como guia, neste mundo, apenas aconselhava para a ação de acordo com os preceitos da Lei Evangélica. O legislador humano, ao organizar a cidade, permite uma relação entre Igreja e Estado voltada para a submissão temporal da primeira pelo segundo. Neste sentido, evita-se a pretensão papal do poder pleno, esclarecendo e delimitando a função sacerdotal e a aplicação da Escritura Sagrada neste mundo. Assim, o clero é, como todos os outros grupos, uma parte da sociedade civil, servindo à totalidade dos cidadãos. Logo, a religião é o instrumento para que os homens sejam guiados para a vida eterna, sendo pautada na revelação (cf. DPI, c. IV, §4). A coerção nas mãos dos sacerdotes seria prejudicial à sua própria missão, pois não haveria nenhum merecimento para a salvação eterna (cf. op. cit. II, c. IX, §2).

Toda teoria política de Marsílio pode ser, então, resumida ao princípio: “omnes totum maius esse sua parte” (cf. op. cit., c. XIII, §2), isto é, que o todo é maior do que a parte. Como a Igreja é apenas uma “*pars*” da cidade, ela deve ser subordinada ao todo ordenador, que é o legislador humano, identificado com o povo. Não podemos negar que há, no *Defensor da paz*, um reconhecimento da importância do clero, como o que tem uma finalidade na ordem temporal, que é o de pregar e ministrar os sacramentos (cf. STREFLING, 2002, p. 122). Mas a relação entre o Estado e a Igreja - representante da ortodoxia da religião católica na terra - não é igualitária, mas de submissão da instituição espiritual pelo temporal visando a paz.

3 AL-FĀRĀBĪ E MARSÍLIO, UM DIÁLOGO

Com base na breve apresentação das teses que concerne à relação entre Estado e Religião, podem ser observados alguns elementos que viabilizam um diálogo entre o filósofo árabe e o latino. Entre eles, tem-se: i. a defesa de uma possível fusão estratégica entre Estado e Religião a fim de proporcionar um organismo social desejável; ii. a existência de uma relação hierárquica entre Religião e Política na ordem social; iii. a presença de um legislador como figura central no estabelecimento da estrutura perfeita para comunidade; iv. a distinção, se houver, entre lei civil e lei religiosa; e v. o mundo dos homens como uma preparação, ou não, para uma vida extramundana. Na análise destes elementos, pretende-se verificar a proximidade ou distanciamento entre os argumentos de al-Fārābī e Marsílio de Pádua.

Iniciando pela defesa de uma fusão estratégica entre o Estado e a Religião, tem-se, em al-Fārābī, a justificativa da necessidade de um guia a partir da constatação de diferentes tipos de homens. Tratam-se, segundo o filósofo, de classes de indivíduos que se distinguem no que respeita os tipos de faculdades com as quais a natureza os dotou, o gênero destas faculdades, a aptidão no desenvolvimento delas, a educação, a capacidade de conhecer e, por fim, a destreza que cada um possui em instruir ou ensinar aqueles que estão dispostos a descobrir. Assim, afirma:

Alguns homens têm excelente reflexão e poderosa decisão para fazer o que a reflexão os impõe; são aqueles a quem chamamos, merecidamente, de *homens livres*. Outros carecem de ambas as coisas e são os que chamamos de *homens bestiais e servos* de maneira merecida. Outros carecem, somente, de poderosa decisão, mas tem excelente reflexão e são os que costumamos chamar de *servos por natureza*; para alguns dos que *arrogam a ciência ou são tidos por filósofos*, acontecendo isto, então eles se encontram em um nível mais baixo do que o primeiro na servidão e aquela ciência que arrogam se converte em ignomínia e desonra para eles, uma vez que o que adquirem é algo inútil do qual não obtém proveito. Outros carecem de excelente reflexão ainda que tenha poderosa decisão; para quem é assim, outros refletem por ele, ou se deixará conduzir por quem reflete por ele, ou, então, não deixará conduzir, sendo bestial, mas se se deixar conduzir, terá êxito em muitas de suas ações e por causa disto poderá escapar da servidão e compartilhar com os livres (AL-FARABI, 2002, p. 62).

A necessidade de uma organização dessa multiplicidade de tipos de homens considerando, ainda, os diversos níveis de compreensão da realidade, conduz o filósofo árabe a defender uma conciliação entre Política e Religião. A religião, neste sentido, viria como uma alternativa para aqueles que, não compreendendo a realidade filosoficamente, tenham acesso a outra forma de conhecimento. O que difere do autor paduano que sustenta uma impossibilidade de permitir que o Estado, enquanto comunidade civil que possibilita o alcance do bem viver, tenha interferência religiosa em sua administração. A ordenação estratégica de todas as partes da comunidade civil pelo legislador humano⁸ permitiria, por si só, que cada ofício permanecesse em seu local determinado. Logo, a Igreja deve ficar em seu campo de ação, sem interferir nos assuntos executivos do Estado.

No que concerne à consideração de uma possível relação hierárquica entre Religião e Política, tem-se, em al-Fārābī, que a religião se configura como um instrumento para uma melhor efetivação dos projetos do governante da Cidade Virtuosa. Ou seja, “A religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que promulga, para uma comunidade, o seu governante primeiro; pelo uso que faz dela, ele intenta obter, para ela ou por meio dela, um determinado objetivo que é seu” (AL-FARABI, 1992, p. 73).

Enquanto isto, para Marsílio de Pádua, há apenas um poder que ordena as coisas com caráter de obrigatoriedade: a lei civil. Sendo assim, o gerente do Estado, que age conforme a lei e apenas por ela, faz uso desse poder coercivo para controlar as ações dentro da comunidade. Todas as outras partes da sociedade política são obrigadas a obedecer a lei, inclusive o clero, que tem o campo de ação também determinado por ela, e nunca poderá utilizar o poder coercivo. Assim,

⁸O príncipe que executa as determinações da distribuição de ofícios na comunidade. Cf. DPI, c. XV, §4.

mesmo o clero sendo necessário para que a cidade funcione de modo a alcançar o bem viver, os membros do clero, de acordo com o pensamento do autor paduano, não cria regras que tenham como objetivo melhorar o governo da cidade⁹. A função operacional da Igreja, de apenas ser uma instituição da cidade, não permite que tenha a importância que al-Fārābī atribui a ela.

Apesar do distinto modo como os pensadores refletem o papel da Igreja no interior de um organismo político, observa-se que a maneira como concebem a figura do Legislador possui características semelhantes. Em al-Fārābī, existe uma classe de homens que, pelo grau de sabedoria que possui, estabelece as leis que regem um governo virtuoso. Embora faça parte da comunidade, tal qual os demais homens, o filósofo admite que “o ofício do chefe é do mesmo gênero e espécie que os da massa, no entanto, é o mais nobre neste gênero e espécie” (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 81). Isto porque o papel do governante (ou governantes, dado que é admitida a possibilidade de mais de um guia) é desenvolver bons hábitos nos cidadãos. Formula, portanto, leis que possam perdurar para além daquele período específico de governo, como uma herança deixada aos sucessores pelo governo primeiro. Tem-se que o governante, por via da lei, visa que a virtude alcançada se constitua como parte do povo, regendo-o de maneira permanente. A lei é, então, o governo que perdura.

Por outro lado, Marsílio é enérgico ao afirmar, por diversas vezes no *Defensor da paz*, que o Legislador humano é o povo. Isto tem implicações diretas na sua filosofia política, pois atribui o poder de fazer mandatos coercivos à totalidade dos cidadãos. Apenas o todo (que é maior do que a parte) pode fazer leis pautadas no bem comum. Nesta perspectiva, há um combate direto à teoria da *plenitudo potestatis* papal, que admite que apenas um grupo legisle visando só os seus interesses. Assim, nota-se que embora a figura do Legislador não se configure do mesmo modo em al-Fārābī e em Marsílio - dado que no filósofo árabe o poder de legislar se concentra em um grupo apto para tanto - observa-se que a lei ganha um status de soberana, devendo permanecer de maneira independente ao governo vigente.

De acordo com al-Fārābī, as leis que regem a cidade devem ser resultado do conhecimento filosófico. Trata-se de uma exigência que pressupõe o estabelecimento de leis universais que atenda os diferentes grupos que se encontram no interior da comunidade e que se sobressaia aos desejos particulares de seu governante. Ao mesmo tempo, não se pode desconsiderar a necessidade de que tais leis sejam bem compreendidas pelo povo, a fim de que ele esteja convencido em segui-la. Desta maneira, é preciso uma linguagem que expresse o sentido da lei de maneira acessível a todos: seja pela via racional ou pela via simbólica. Por esta razão “quando foram estabelecidas as leis nestas duas categorias e lhe foram acrescentados métodos com os quais se convence, ensina e educa o povo,

⁹Podemos ver essa perspectiva de conhecimentos sobre a vida política, no c. IV da primeira parte do *Defensor da paz*, onde o autor paduano descarta tudo que é teológico por não apresentar verdades evidentes.

surge a religião mediante a qual o povo recebe o ensinamento e a educação e com a qual é apreendido tudo o que leva à felicidade” (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 86).

Fica, assim, evidente que a natureza da lei religiosa está subordinada às leis universais que se fundamentam na filosofia. Pode-se, desta maneira, considerar uma identidade entre lei religiosa e lei civil desde que não se esqueça que a primeira consiste em uma representação da segunda. Em contraposição, o filósofo paduano dedica dois capítulos da segunda parte do *Defensor da paz*¹⁰ para demonstrar a dessemelhança entre a lei civil e a religiosa. A diferença central está no poder de coercitividade neste mundo, que é presente apenas na lei civil. O objetivo da lei religiosa é, segundo Marsílio, aconselhar tal qual um médico, para que seus atos estejam de acordo com a verdade Evangélica, em uma preparação para a volta de Cristo.

Assim, enquanto em al-Fārābī a lei religiosa é uma lei civil, dado que é pensada para este mundo, Marsílio considera impossível a lei religiosa pautar o mundo presente, pois, de acordo com a própria bíblia, não tem coercitividade¹¹. Al-Fārābī, como bem conclui Vallat “[...] était lui-même une manière de philosophe ‘païen’, c’est a dire un intellectuel dont la ‘religion’ consistait bien plus en une métaphysique de type néoplatonicien qu’en une loi divine inspirée de quelque façon par le Coran” (VALLAT, 2004, p. 23), o que sugere que não há a preocupação de uma lei religiosa que guie o homem para uma vida após a morte. De maneira diferente, Marsílio defende que a função da lei religiosa é preparar para a volta de Cristo, que é o único juiz que pode fazer um julgamento coercivo referente à tal lei, que não se relaciona coercivamente com o mundo político temporal.

Desse modo, fica evidente que Marsílio pressupõe um retorno de Cristo ao mundo, uma vinda que consiste no momento em que todos serão julgados por seus atos. Neste sentido, as ações voluntárias são pautadas em função de uma vida após a morte cujo destino dependerá do julgamento que Cristo fará de acordo a lei divina. Porém, no que respeita, exclusivamente, a este mundo, as únicas leis que devem ser obedecidas são as formuladas pelo conjunto dos cidadãos, aquelas cuja expressão da vontade do povo é externada na assembleia geral.

Em suma, tem-se que, mesmo sendo a defesa de uma lei que governa de maneira absoluta um elemento comum entre os dois pensadores, o modo como articulam Estado e Religião os diferem. Trata-se de uma articulação que, em al-Fārābī, é estratégica e necessária para a garantia da ordem harmônica da cidade e, em Marsílio, é danosa e promotora de grandes conflitos. Se, de um lado, o filósofo árabe defende o uso instrumental da lei religiosa como uma alternativa para aqueles que não compreenderiam a realidade pela via racional, a laicidade do Estado, defendida por Marsílio, demonstra o receio de mesclar as decisões feitas em função deste mundo e àquelas referentes à busca pela salvação no outro mundo. Evidentemente, essas diferentes perspectivas não estão apartadas do

¹⁰A saber, capítulos VIII e IX.

¹¹É extenso o trabalho de Marsílio em provar que não há legitimidade na coercitividade da lei divina, mas pode ser resumido no fato de que Cristo nunca afirmou possuir tal poder, ademais, ainda foi julgado por ele. Cf. DP II, c. XXIII – XXVI.

contexto vivenciado pelos filósofos. Enquanto al-Fārābī presenciou um momento de grande expansão do Islamismo e todo seu potencial político-social, o filósofo latino viveu um momento de grandes conflitos entre os representantes do poder espiritual e os detentores do poder temporal.

Resulta, diante do exposto, que o diálogo entre estes dois pensadores oferece conclusões diferentes sobre o mesmo fenômeno, o que contribui para a reflexão das distintas formas como a união Estado e Igreja pode ser encarada. Dada uma realidade que permanece, a convivência entre a dimensão política e a religiosa precisa ser pensada a partir de múltiplas perspectivas, sendo perigosa uma ortodoxia sobre o tema. Quanto de estratégica ou quanto de danosa tem a inserção da religião na esfera do Estado? Uma reflexão que estes autores nos conduzem, inevitavelmente, a realizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-FARABI, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. 2ed. Trad. de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

_____. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. Libro de la religión. In: *Obras filosófico-políticas*. (ed. bilingüe espanhol/árabe). Trad. int. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

_____. Política. In: *Obras filosófico-políticas*. (ed. bilingüe espanhol/árabe). Trad. int. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

_____. The attainment of happiness. In: MAHDI, Mushin (org.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. introd. and not. Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, 1962.

AL-TALBI, Ammar. al-Fārābī. *UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, Paris, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. 2ª ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

_____. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.

AZNAR, Bernardo Bayona. *Religión y poder: ¿ La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

BATTAGLIA, Felice. *Marsílio da Padova e la filosofia politica del medio evo*. Firenze: Felice le Monnie editore, 1928.

GANDÍA, José A. Paredes. Introdução. In: AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*. Trad. introd. e not. de José Atonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

- MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. In: STRAUSS, Leo; CROPSSEN, Joseph (org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987. p. 221.
- PÁDUA, Marsílio de. *O defensor da paz*. Trad. José Antônio Camargo de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofias Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- SILVA, Lucas Duarte. *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*. Pelotas: NEPfil online, 2013.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A concepção de paz na *civitas* de Marsílio de Pádua. *Acto scientiarum. Education*. Maringá, v.32, n.2, pp.153-161, 2010.
- _____. A Soberania da Lei Humana em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.). *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos orientandos e ex-orientandos ao mestre Dr. Luís Alberto De Boni*. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006.
- _____. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. O conceito de lei em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. DE BONI, Luis A. (org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.