

Manuel Lázaro Pulido
Francisco León Florido
Isabel Beltrá Villaseñor (Eds.)



**PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
LA QUERRELLA DEL IMPERIO Y EL PENSAMIENTO
POLÍTICO XIV-XV... (Y OTROS ESTUDIOS)**

**PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
LA QUERRELLA DEL IMPERIO Y EL PENSAMIENTO
POLÍTICO XIV-XV... (Y OTROS ESTUDIOS)**

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS 5
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

MANUEL LÁZARO PULIDO
FRANCISCO LEÓN FLORIDO
ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR
(Eds.)

PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
LA QUERELLA DEL IMPERIO Y EL
PENSAMIENTO POLÍTICO XIV-XV...
(Y OTROS ESTUDIOS)



1ª edición, 2016

© Manuel Lázaro Pulido

© Francisco León Florido

© Isabel Beltrá Villaseñor

© 2016, editorial Sindéresis

Gran Vía, 6 – 28013 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-25-0

Depósito legal: M-0000-2016

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Índice

Introducción	9
I. La querrela del Imperio y el pensamiento político XIV-XV	25
1. Notas sobre el origen y la influencia del formalismo político del siglo XIV. Francisco León Florido	27
2. La configuración de la conciencia moral regia en la Castilla bajomedieval: La literatura penitencial. Guillermo F. Arquero Caballero	47
3. "Non ad unum, sed sub uno". Rejeição do imperium e elogio das diversae politiae, em Jean Quidort de Paris. José Maria Silva Rosa	85
4. Reflexiones en torno a la figura de Guillermo de Ockham y la llamada crisis del siglo XIV. Ignacio Verdú Berganza	107
5. La Ciudad de Dios y la Divina Comedia. Política y utopía. Ignacio Verdú Berganza	129
6. Uso y dominio en la 'Summa' de San Antonino de Florencia. M ^a Idoya Zorroza Huarte	153

7. Del Imperio a la Monarquía: El Nuevo Apocalipsis del Beato Amadeo de Silva. Manuel Lázaro Pulido	183
II. Otros Estudios	205
8. La univocidad del ente como principio en Duns Escoto. David González Ginocchio	207
9. Razón, fe y clasicismo en Santo Tomás de Aquino: La interpretación de García Morente. Isabel Beltrá Villaseñor	241
Índice Onomástico	255

**3. “NON AD UNUM, SED SUB UNO”. REJEIÇÃO
DO IMPERIUM E ELOGIO DAS *DIVERSAE POLITIAE*,
EM JEAN *QUIDORT* DE PARIS**

José Maria Silva Rosa
Universidade de Beira Interior, Covilhã (Portugal)

I

A ideia de ‘Império’ é uma noção complexa e polissêmica. Mesmo que se possa encontrar um núcleo semântico que se mantém estável, as determinações concretas do que se entende por ‘Império’ variaram muito ao longo da História, desde a Antiguidade aos nossos dias. Pierre Chantraine, no *Dicionário Etimológico da Língua Latina*, diz-nos que *imperium* designava originariamente um poder soberano absoluto, incluindo o direito de vida e de morte sobre súbditos ou membros de um clã ou de uma família. E dá como exemplo, na latinidade, o *imperium* do *pater familias* sobre os filhos, ou o *dominium* de um senhor sobre os seus escravos. *Imperare* queria, pois, dizer *comandar na qualidade de chefe e de senhor*. Não foi, porém, na esfera do direito privado que o termo fez fortuna, mas antes no plano político e no direito público, especialmente desde que Roma passou de República a Império com César Augusto (em 16 de Janeiro de 27 a.C.), e este assumiu o título de *Imperator*. Neste caso o título designava o poder soberano de tomar todas as medidas de utilidade pública que considerasse necessárias, mesmo que se estivessem fora das leis. O verbo latino *impero* deriva de *in+paro* no sentido de quem pode e deve tomar todas as medidas e providenciar todos os meios para qualquer coisa se faça, seja na Urbe, *imperium domi*, poder reservado exclusivamente ao Senado, em Roma, durante a República, seja *imperium militiae*, poder reservado ao chefe militar em campanha, na guerra. Em qualquer caso, tratase sempre de um poder absoluto *ditando*

que qualquer coisa se faça (*fiat*). Assumia-se pois como um poder de excepção desligado da regular ordem legal (*princeps legibus solutus*), que logo a seguir Vespasiano (69-79 d.C.) oficializou, e no qual convergiam *imperium*, *dominium* e *majestas*. Assim, a *majestade* que durante a República pertencia principalmente ao povo, foi confiscada e concentra-se agora na *imperatoria majestas* de uma única pessoa.

Apesar desta nota de natureza etimológica e histórica, não é por esta via curta que queremos abordar a *vexata quaestio* da determinação da noção de Império como tal. Como afirma Maurice Duverger, na “Introdução” à obra colectiva *Le Concept d’Empire*¹, por detrás de um mesmo conceito ocultam-se concepções de mundo, lógicas de desenvolvimento, técnicas e armas de guerras, práticas sociais, etc., profundamente distintas no espaço e no tempo. Eis, por exemplo, a superioridade das culturas que domesticavam cavalos face às que os não tinham: “o cavalo criou impérios”². Assim, dos antigos Impérios assírio-babilónicos, persas, medos, partas, etc., passando por Alexandre Magno, por César Augusto e sucessores, Carlos Magno, os quase novecentos anos do Sacro-Império Romano-Germânico, o Império Mogol no subcontinente indiano, Carlos Quinto, até Napoleão (que teria dito no dia seguinte ao da sua coroação: “*Je suis venu trop tard, il n’y a plus rien de grand à faire*”) e os Impérios coloniais da Europa do séc. XIX, que há comum senão a denominação? E poderíamos acrescentar os ‘imperialismos’ russo e americano do séc. XX³, o ainda Imperador do Japão, Akihito (o último que assume tal designação), e aquilo que

¹ PUF, Paris 1980; Cf. também M. CARTIER, “Impérios”, en *Enciclopédia Einaudi, Vol. 14, Estado-Guerra*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1989, 318-329.

² DUVERGER (ed.), *Le Concept d’Empire*, cit., 20.

³ Cf. L. MOITA, “A Propósito do Conceito de Império”, *Nação e Defesa* 110 (2005) 9-32.

alguns chamam a actual “reascensão do Império do Meio”, na China. Assim, qualquer pretensão de classificação tipológica tornase profundamente enganadora já que houve muitas ideias e experiências históricas de *Imperium*. Deste modo, à tentativa de determinar traços comuns devem seguirse estudos de impérios histórica e geograficamente situados.

No que diz respeito ao Ocidente tardo-antigo e medieval, o Império Romano, especialmente nas versões constantiniana, teodosiana e justiniana foi o modelo que funcionou como *ideal regulador* das tentativas da sua restauração, especialmente com Carlos Magno (743-814, o “Novo Constantino”) e, mais tarde, com Otão I (962), com Frederico Barbarossa (1158), que se intitulava *Romanorum Imperator et Rex semper Augustus* (e que em 1165 mandou canonizar Carlos Magno *pro domo sua*), ou ainda o seu neto, Frederico II von Hohenstaufen. Mas a crises da ideia de Império e o interregno (1250-1268) que sobreveio depois da morte de Frederico II, a 13 de Dezembro de 1250, deram maior margem ao papado para reafirmar ainda mais o seu primado *in rebus temporalibus*, culminando na doutrina da *plenitudo potestatis* da *Unam Sancatam* (1302) de Bonifácio VIII, que por essa via procurava sobrepor-se tanto a reis como ao Imperador. É assim que Jeanine Quillet reconhece que “au début du XIV^{ème} siècle, l'Empire est en pleine décadence”⁴. Deste modo, a obra *De Monarchia* de Dante Alighieri, escrita em 1313, não passa de um *canto de cisne* da ideologia imperial ao serviço do emergente nacionalismo italiano gibelino que, no ano anterior, na romana Basílica de S. João de Latrão, coroara o Imperador Henrique VII como “príncipe da paz” (a sua morte

⁴ J. QUILLET, “Pouvoir temporel et pouvoir spirituel axu XIV^e et XV^e siècle. Complémentarité ou conflit?”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7 (1994) 46. (Actas do Colóquio *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média*, UNL, 1991); ID., *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris 1972, 74.

no ano seguinte fez ao invés regressar a guerra). Não podemos esquecer, todavia, a defesa que Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham irão fazer do Império⁵. Se recuarmos cerca oitenta anos antes, é no âmbito da poderosa Casa von Hohenstaufen, e sob o Imperador Frederico II, que encontramos a mais alta afirmação doutrinal da ideologia imperial. Importa, assim, esboçarmos o quadro genérico dessas reivindicações de modo a termos um contraponto mais nítido e compreendermos, depois, com mais clareza, aquilo de que João *Quidort* de Paris se demarca e a razão por que critica o propósito imperial.

Na referida obra de M. Duverger, no capítulo “O Império carolíngio e o Sacro Império”⁶, K. F. Werner elenca e desenvolve o conjunto das pretensões fundamentais em que assentava a doutrina imperial dos Staufen, elaborada contra a teoria da *plenitudo potestatis papalis* (especialmente presente nos papas Alexandre III, 1159-1181, e Inocêncio III, 1198-1261). A primeira delas é a reivindicação comum a todos os Impérios: a de ser detentor de um poder sagrado mediante a ligação directa do Imperador a Deus (ou aos deuses, no caso dos imperadores pagãos). Aqui, a afirmação essencial é a de que o Imperador é “a imagem de Deus na terra” (como afirmava Eusébio de Cesareia, no *De Laudibus Constantini*, em 336) e, por conseguinte, é ele quem executa as suas ordens nas coisas terrenas deste mundo. O Império é, portanto, de direito divino. Decorrente desta ligação directa e imediata a Deus, que não carece de passar pela mediação papal, afirma-se igualmente que o Imperador é dotado de ubiquidade. Ou seja, o Monarca como que superou a *materia quantitate signata*, princípio de indi-

⁵ Cf. G. DE LAGARDE, *Le naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Vol. 3: *Le Defensor Pacis*; Vol. 4: *Guillaume d'Ockham: défense de l'Empire*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris 1970, 1962, respectv.

⁶ K. F. WERNER, “O Império carolíngio e o Sacro Império”, em DUVERGER, *Le Concept d'Empire*, cit., 185 e ss (capítulo completo: 151-202).

viduação material que liga e fixa o comum dos mortais a um determinado lugar no espaço e no tempo, e adquiriu uma espécie de “corpo místico” pelo qual está presente em todo o lado, ‘desterritorializando’ o Império e ‘territorializando’ o corpo ao mesmo tempo. Compreensivelmente, tendo em conta esta corporeidade ubíqua (que Kantorowicz aprofunda em *Os Dois Corpos do Rei*⁷), o Império é universal, conforme afirmava Pedro de Vineia (c. 1200-1249), um dos juristas ao serviço de Frederico II. E se ainda o não é *de facto*, já o é *de iure*: não é só da Alemanha, mas da Itália, de Roma, da Sicília, etc., devendo crescer sempre mais e mais, anexando outros reinos (o *dominium mundi* era o dogma central dos Von Staufen⁸). Deste modo, só o Imperador tem o poder de nomear os reis, porque um Imperador define-se por ter reis como vassalos. No que se refere à legitimidade, o poder político vem de cima para baixo, através deste mediador divino. E mesmo que neste caso o Imperador seja eleito pelos príncipes alemães, estes, afirmase, nada mais fazem que exprimir a escolha do próprio Deus que concedeu o Império à *stirps cesarea*, à casa Staufen, pelo que os eleitores estão limitados a escolher apenas entre um dos elementos desta Casa. A sucessão imperial, por conseguinte, mais que electiva, pretende-se essencialmente hereditária.

O Imperador é ademais a *lex animata in terris*, ou seja, a lei viva sobre a terra. A sua vontade constitui o supremo princípio legislativo: *solus conditor legis imperator, o Imperador é o único legislador*. E por isso ele está acima da lei; é *legibus solutus*,

⁷ E. H. KANTOROWICZ, *Os Dois Corpos do Rei. Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, Companhia das Letras, São Paulo 1998.

⁸ Em antigos Impérios orientais também aparecem títulos de “reis da totalidade”, “rei das quatro regiões”, etc., o que DUVERGER, *Le Concept d’Empire*, cit., 16, assinala sob a ideia de “soberania cósmica”. Assim, qualquer Império quer ser sempre o único. A construção da Muralha da China, por exemplo, não tinha apenas como fim a defesa interna, mas tinha associado um juízo negativo relativamente ao que ficava fora.

desligado das leis, pois que, sendo o legítimo sucessor dos Imperadores Romanos e do santo Imperador Carlos Magno, é também o herdeiro da *Lex Regia* pela qual o povo romano havia transferido todo o poder para o Imperador. Qual novo Constantino, também ele, Frederico II, se assume como o verdadeiro protector da Igreja de Roma, já que é o guia do combate contra os pagãos e os infiéis, cabendo-lhe naturalmente, e não ao papa, o direito de convocar a Cruzada.

Finalmente, se o sonho imperial costuma procurar a sua legitimidade nas glórias do passado e nas linhagens nobiliárquicas, neste caso concreto vemos projectar-se também o futuro: Frederico II é quem conduzirá à nova Idade de Ouro que está prestes a chegar, pelo que “a casa dos Staufen é a última dinastia imperial da humanidade e reinará até ao juízo final. Ou seja, o Imperador da Paz (*Friedenskaiser*), o último, será um Staufen”⁹. Sem a força desta linhagem só se pode esperar o caos e o fim do mundo. A esperança e o medo dão aqui as mãos. Face à *hybris* imperialista da Casa von Hohenstaufen, que rapidamente se tornará uma sombra de si mesma — *sic transit gloria mundi* —, não admira que muitos coevos, especialmente entre os mais extremados mendicantes e os *fraticelli* seguidores de Joaquim de Fiore, tenham visto no belicoso o primo de S. Tomás de Aquino, Frederico II, a figura do próprio Anti-Cristo, do demónio usurpador, a seguir ao qual haveria de vir o último Império, o do Espírito Santo, o da criança coroada Imperador. Alguns desses franciscanos hão-de chegar às comunidades da Península Ibérica onde já há décadas se encontravam irmãos seus (Catalunha, Corte de Aragão, Guimarães, Alenquer¹⁰) e irão

⁹ WERNER, “O Império carolíngio...”, cit., 186; cf. R. FOLZ, *L’Idée d’Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, 110-132 (Ca IX: “Doctrine et mystique de l’empire au temps des Staufen”).

¹⁰ Os primeiros franciscanos a chegar a Portugal, em 1217, foram Frei Gualter (fundou o convento de Guimarães) e Frei Zacarias (fundou o convento de

defender o papel messiânico e providencial reservado a Espanha e a Portugal. Mas outras profecias milenaristas não deixarão de insistir em sentido contrário: há-de ser um Staufen a regenerar a Igreja, no fim dos tempos.

II

A obra *De Regia Potestate et Papali*¹¹ de João *Quidort* de Paris (c.1270-1306), redigida em 1302-1303, no auge do conflito entre o rei Filipe IV, de França, e o Papa Bonifácio VIII, é uma obra riquíssima a vários títulos. Em nosso entender, é a primeira obra que separa de modo rigoroso o *regnum* e o *sacerdotium*¹². Por isso, na história do pensamento político da Baixa Idade Média, pode dizer-se que há um *antes* e um *depois* de João *Quidort* de Paris.

Mas não é tanto esse lento, complexo e turbulento processo de autonomização da *potestas saecularis* frente à *auctoritas spiritualis* (mormente na pretensão à *plenitudo potestatis*) que nos interessa abordar aqui, mesmo que esse pano de fundo seja essencial para o nosso tópico. O que nos importa são as críticas

Alenquer). Em 1232, a Península foi dividida em três Províncias: Aragão, Castela e Santiago, à qual pertencia ao território português. Por volta de 1270 já existem em Portugal 14 conventos. O estilo de vida itinerante e mendicante dos franciscanos traduzia-se em intensas relações entre os conventos. Portugal tinha fortes ligações aos franciscanos de Aragão, eles mesmos muito próximos dos franciscanos da Sicília. Tal troca espiritual foi, depois, muito incrementada por ação de Isabel de Aragão (1272-1336), esposa de D. Dinis, particularmente no âmbito dos cultos ao Espírito Santo.

¹¹ Johannes Quidort, *De regia potestate et papali*, III. Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort. Über königliche und päpstliche Gewalt* (Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung), Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969.

¹² Recorrendo ao direito natural, ao direito das gentes e ao direito canônico; praticando uma exegese crítica do sentido alegórico e simbólico (Pseudo-Dioniso e Hugo de São Vítor); e aproveitando a filosofia ética e política aristotélica.

de João *Quidort* de Paris à ideia de Império e de Imperador, no que se refere à sua bondade e utilidade, ao mesmo tempo que, por outro lado, tece o mais rasgado elogio às *diversae politiae*, i.e., à diversidade das instituições políticas que se manifesta na coexistência de muitos e variados reinos. João *Quidort* é assim um dos expoentes da defesa das monarquias nacionais em processo de afirmação na Baixa Idade Média, contra as ideologias quer imperialista quer papalista em disputa.

De facto, é importante ressaltar este ponto: João *Quidort* não critica a instituição imperial de modo a fortalecer o papa; nem critica a teoria da *plenitudo potestatis* de modo a fortalecer a ideologia imperial universalista, como fará Dante na *Monarchia*. Afasta-se tanto de uma como de outra a favor do *regnum* enquanto unidade política por excelência. A monarquia aparece como a melhor e mais natural forma de governo, onde podem surgir e harmonizar-se *diversae politiae*, tendo como base a *perfecta multitudo*. Aproveita assim a oportunidade da imensa disputa que tinha extremado e extenuado os argumentos tanto a favor do Império como da Igreja, para introduzir alguma *novidade* no campo político. Enquanto estes dois poderes se digladiavam pela supremacia absoluta, vai emergindo cada vez mais a partir da sua base material, territorial, populacional, especialmente em França e Inglaterra, a importância dos reinos e das nações e, neles, a relevância crescente da *multidão perfeita*. É assim também o *populus* que se afirma cada vez mais como instância onde o rei se deve apoiar e na qual deve procurar a sua legitimidade.

O capítulo III da obra *De Regia Potestate et Papali* é o texto mais decisivo para aquilo que nos interessa aqui. Ao demonstrar a diferente natureza do *regnum* e da *ecclesia*, mostra também que a hierarquização relativamente a um único chefe supremo (*ordo ad unum supremum*) é necessária na Igreja em virtude de o poder do papa ser estritamente espiritual e verbal, e em razão

de tal poder existir nela apenas em ordem à edificação do corpo místico de Cristo.

Mas a necessidade de uma tal *ordenação a um único soberano (ordo ad unum summum)* já não se verifica entre os príncipes seculares nem no resto do corpo social da igreja constituído pelos leigos. Aí o princípio operante é o da pluralidade (*multitudo*) ordenada *sub uno*, isto é, governada por um rei escolhido e eleito por essa mesma *perfecta multitudo* (presente aqui um princípio ‘democratizante’ *avant la lettre*) a fim de garantir o bem, o interesse comum e a liberdade de cada qual para cuidar do que é seu.

Vejamos a este propósito um excerto decisivo: se no plano eclesial e espiritual, em ordem à salvação a alma, é muito útil a existência de um único chefe (o papa) para assegurar a unidade da fé, já

“os fiéis leigos (*fideles laici*) não têm [nenhuma determinação] de direito divino (*ex iure divino*) que, nas coisas temporais (*in temporalibus*), os coloque sob um único monarca supremo (*subsint uni supremo monarchae*). Mas, pelo contrário, por um instinto natural que provém de Deus (*ex instinctu naturali qui ex Deo est*), são levados a viver civilmente e em comunida-de (*civiliter et in communitate*) e, para bem viverem em comum, elegem chefes (*ad bene vivendum in communi, rectores eligant*), que são diferentes segundo a diversidade das comunidades (*diversos quidem secundum diversitatem communitatum*). Deste modo, [a afirmação de] que todos devam ser colocados (*quod omnes reducantur*) sob um único supremo monarca, nas coisas temporais (*ad unum supremum monarcham in temporalibus*), não se fundamenta nem a partir da inclinação natural nem a partir do direito divino (*nec ex inclinatione natural nec ex iure divino*)”¹³.

A tese aqui defendida é de uma clareza meridiana: a organização política imperial nem decorre das necessidades da

¹³ Johannes Quidort, *De regia potestate*, III, cit., 82.

natureza humana nem da revelação divina. Tão decisivos como esta afirmação são os argumentos aduzidos para sustentar a tese. Se é verdade, como se costuma dizer a propósito de Maquiavel, que a *scienza politica* está sempre dependente dos factos, não há dúvida de que vemos emergir já em João *Quidort* de Paris uma sadia atenção à natureza fática e efectiva das coisas, à experiência política diversa e concreta dos homens, ao modo como vivem, comem, trabalham, guerreiam, mandam, obedecem e se organizam *de facto* em sociedade.

Com efeito, o primeiro argumento avançado é retirado da prática política concreta: se o poder temporal se exerce sobre as coisas terrenas e sobre os corpos físicos, o que é uma evidência empírica, não podemos negar que entre os homens existe uma grande diversidade no que respeita à compleição corporal (*in hominibus est diversitas magna ex parte corporum*): uns são altos, outros são baixos, outros gordos, outros magros, fracos, fortes, brancos, negros, etc. Deste modo, segundo um rigoroso paralelo (*sicut..., ita...*), também o poder secular (*saecularis potestas*), em razão da imensa diversidade dos climas e das raças (*climatum et complexionum*), apresenta naturalmente muito maior diversidade (*plus habet diversitatem*)¹⁴.

Devemos acrescentar que a diversidade de comunidades humanas espalhadas num amplo território, muito positivamente valorizada pelo mestre dominicano (de salientar aqui a variedade das comunidades religiosas dominicanas a que pertencia ao nosso autor¹⁵), determina também adequadas delimitações geográficas do exercício do poder político, o que vai contra o sentido expansionista próprio do Império, que continuamente

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. B. A. Brill, *The Situation of Dominican Political Thought and Activities in France and England* (dissert. dact.), University of British Columbia, Vancouver, 1968.

alarga as suas fronteiras. João *Quidort* tem assim perfeita consciência do local, da população e do domínio concreto (e não apenas simbólico) do território como grandezas políticas básicas.

Com efeito, acrescenta, “não é fácil a um só dominar todo o mundo nas coisas temporais (*unus ad dominandum toti mundo in temporalibus*)” – bem ao contrário das espirituais, onde o exercício do poder é fácil porque é meramente verbal e exerce-se sobre as almas e as consciências através das penas espirituais (a censura, a interdição de sacramentos, a excomunhão, ...), carecendo de que o castigado acate e aceite a pena que lhe é imposta.

Acresce ainda que “o poder temporal (*potestas saecularis*), por ser manual (*cum sit manualis*), não pode com tanta facilidade fazer sentir o peso da sua espada (*gladium suum cum effectu*) sobre os que estão longe (*ad remotos*)” como relativamente aos que estão perto. Na verdade, conclui o nosso autor, “é mais fácil usar a palavra do que usar que a mão (*facilius enim est extendere verbum quam manum*)”¹⁶. Por outro lado, ‘um só dominar todo o mundo’ não só não é fácil de facto, mas também não seria bom nem desejável de direito. Portanto, se aos fiéis da igreja é útil e necessário professarem uma só e única fé, já na vida política não se verifica essa exigência de unidade. Pelo contrário: aqui não é preciso “viverem todos numa única comunidade política comum (*in aliqua una politia communi*)”. E porquê? O nosso autor insiste no argumento e no elogio da diferença e da multiplicidade das situações concretas no exercício do poder político: é que “devido à diversidade de climas e de línguas (*diversitatem climatium et linguarum*), à diversidade de condições dos homens (*conditionum hominum*),

¹⁶ Johannes Quidort, *De regia potestate*, III, cit., 82.

pode haver diversos modos de viver (*esse diversi modi vivendi*) e diversas comunidades políticas (*diversae politiae*)”.

Eis aqui a emergência de “factores locais” como determinantes do mundo da política: as gentes, o território, a diferença dos climas, a diversidade das línguas, as singularidades em presença, os factos, a conflitualidade de interesses que requerem a escala certa para a sua resolução, i.e., o reino e não uma longínqua instância “divina” como é um Imperador. Em breves palavras: as realidades terrenas, as coisas físicas, os conflitos, os corpos sobre os quais se exerce em primeiro lugar o *poder da mão* constituem os elementos determinantes da distinção política dos homens entre si. E é isto que a política deve ter sempre em conta. Com efeito, a finalidade desta, segundo Aristóteles, é levar os homens a viver segundo a virtude natural e em comunidades auto-suficientes, algo que se pode alcançar mediante o exercício da razão e da vontade.

Além disso, a história e a experiência mostram à sociedade uma certa relatividade no que se refere às regras de condução da vida: aquilo que é considerado virtuoso num povo não é considerado virtude por outro povo (*quod est virtuoso in una gente non est virtuosum in alia*). É muito sugestivo que, para além de invocar a autoridade da *Ética* de Aristóteles (se fôssemos à *Metafísica*, talvez as coisas não fossem exactamente iguais¹⁷), João *Quidort* de Paris refira também textualmente a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho para sustentar o seu elogio

¹⁷ Aristóteles termina o livro XII da *Metafísica* (1076 a 3-4), com o verso da *Iliada* (II, v. 204): (palavra que Homero põe na boca de Agamémnon): “oúk agathón polykoiraníē: eīs koíranos estō.” / «Non bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps.» / «Não é boa coisa o governo de muitos: que haja apenas um só soberano!» Segundo algumas interpretações, a afirmação “eīs estō” / “haja apenas um” não seria apenas uma diatribe contra o pluralismo ontológico de Espeusipo ou contra o pretensão dualismo platónico, mas o elogio do *hēgemōn*, de Alexandre Magno, e a legitimar assim sua política imperial, a *hēgemonía*.

das *diversae politiae* e, ao mesmo tempo, refutar a ideia do Império como sendo melhor forma de organização política, já que Agostinho de Hipona fora muitas vezes invocado em sentido inverso ao longo da Idade Média. Mas se é verdade que Agostinho de Hipona era mais adepto da convivência pacífica entre pequenos reinos que da existência de um único Império cuja derrocada já testemunhava, a verdade também é que ele jamais pensou que o poder político do Império devesse estar submetido ao poder religioso do papa. “Ninguém mais do que ele [Agostinho] exprimiu claramente a obrigação da Igreja estar submetida ao poder imperial, continuando assim o ensinamento da patrística dos primeiros séculos”¹⁸.

Assim, apesar de apreciar os feitos e a grandiosidade do Império Romano, providencialmente usado por Deus para o crescimento da *christiana vera religio*, o autor de *De Civitate Dei* começou a meditar bastante sobre a bondade desta mega organização política e sobre seus efeitos / defeitos, muito especialmente depois do Verão do 410, do saque de Roma por Alarico, e das acusações feitas aos cristãos por supostamente serem a causa da ruína do Império. Na base da expansão e da grandeza territorial e militar do Império Romano, porém, encontra Agostinho a pior das paixões ou doença da alma – a *libido dominandi*, o orgulho e a *vontade de poder* –, e não aquilo que ele considera ser a essência do exercício do poder político (e pastoral): o *officium consulendi*, *officium providendi*, o ministério do serviço, de providenciar, de consolar¹⁹. Da maturada reflexão durante anos sobre os vícios do Império, mas sem nunca jamais pensar em submeter o poder político terreno ao poder religioso espiritual, resultou que Agostinho acabou por defender um tipo de organização política assente nas *civitates* e

¹⁸ Jeaninne Quillet, *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*, 20.

¹⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 14.

nos *regna*²⁰. Podemos dizer que estas instituições correspondem naturalmente à medida humana; não são desproporcionadas. Não espanta, pois que João *Quidort* invoque Santo Agostinho citando aquela passagem da *Cidade de Deus* onde o Bispo de Hipona compara negativamente o Império de Nino, da Assíria, com o melhor tipo de regime que ali existia antes. Refere Agostinho, citado por João *Quidort*, que então “podia governar-se melhor e mais pacificamente (*melius et magis pacifice regebatur res publica*) porque os limites «do reino de cada um coincidiam com as fronteiras da própria pátria (*cum uniuscuisque regnum suae patriae terminis finiebatur*)”²¹.

Em suma: nem pelo direito divino nem pelo direito natural presente na inclinação dos homens para viverem em conjunto, para elegerem um rei e possuírem em segurança bens comuns e bens particulares, nem pelo direito positivo (nas Escrituras ou alhures) encontra João *Quidort* razões suficientes ou argumentos pertinentes que justifiquem a necessidade, a utilidade ou a bondade da organização política chamada ‘Império’.

III

Queremos concluir reflectindo um pouco mais sobre as razões do Dominicano de Saint Jacques para recusar a organização política imperial. Em primeiro lugar, ao afirmar repetidamente que o Império não é de direito divino, ou seja que não há nos textos revelados qualquer defesa ou recomendação desta forma de instituição política sobre uma outra, João *Quidort*, de forma totalmente coerente com a sua distinção entre o poder temporal e o poder espiritual, coloca uma objecção decisiva à pretensão teológico-política mais constante do poder imperial: a

²⁰ Cf. *De Civitate Dei*, IV, 6.

²¹ Johannes *Quidort*, *De regia potestate*, III, cit., 83-84.

ideia de que o Imperador, enquanto Imperador, é neste mundo imagem de Deus e soberano universal.

Se perante a moeda que levava a effigie de César, Cristo declarou: “Dai César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (*Mt 22, 17*), e se respondeu a Pôncio Pilatos que “não terias nenhum poder sobre mim se não te tivesse sido dado do alto” (*Jo 9, 11*), não estava com isto a preferir ou a legitimar o Império Romano que nesse tempo ocupava e governava Israel, como pretendiam alguns partidários do Império. Estava precisamente a separar de forma clara ambos os poderes e a reconhecer apenas *de facto* a existência do poder imperial romano: não a distingui-lo positivamente e muito menos a recomendá-lo (como Marsílio de Pádua dará a entender, mais tarde). Aliás, deveria ser um indicativo importante para este *desperto* discípulo do Doutor Angélico o facto de também Tomás de Aquino nunca ter tratado *ex professo* do Império como tal, sendo que no *De Regno ad regem Cyprì* mostra claramente preferência pelo *regnum* e pelas *diversae politiae* que mais estiverem de acordo com a natureza de cada comunidade.

Mas por outro lado, o tom geral da obra *De Potestate Regia et Papali* também não deixa margem nenhuma para que se possa dizer que, a nível do *regnum*, João *Quidort* cauciona qualquer monarquia de direito divino e ou sacralização do poder real (orientação que irá aprofundar-se, *malgré lui-même*). João *Quidort* nunca chama o rei Filipe o Belo de “Ungido do Senhor”, ao contrário de muitos outros da sua corte, como Pierre Dubois ou Guillaume de Nogaret, etc., o que não desagradava nada ao rei. Com efeito, já depois da morte de Bonifácio VIII, que ocorreu em Outubro de 1303, encontramos uma *Ordenação* de Filipe o Belo, de 1304, na qual se atribui ao rei a

“plenitude do poder real”²². Mimetizando *in temporalibus* as pretensões papais à *plenitudo potestatis*, o regalismo franco começa aqui a fazer o seu caminho... É certo que que todo o poder vem de Deus (*Rm 13, 1*) como sua causa eficiente. Mas face a essa pretensão de ligação directa entre Deus e o Rei, João *Quidort* faz cada vez mais intervir no processo o ‘terceiro estado’, o povo. Pois “para bem viverem em comum, elegem chefes (*rectores eligant*) que variam segundo a diversidade das comunidades (*diversos quidem secundum diversitatem communitatum*)”²³ É pois Deus e o “povo, consentindo e elegendo (*populo consentiente et elegente*), que dão existência ao poder real”²⁴, uma vez que “o povo eleger e continua a eleger o rei (*a populo regem eligentem*)”²⁵. O rei só é rei pela vontade do povo (*rex est a populi voluntate*)²⁶. Portanto, todo o poder vem de Deus, mas através do povo que livremente consente, pois a voz do povo é a voz de Deus (*omnis potestas a Deo, sed per populum libere consentientem. Vox populi, vox Dei*)²⁷. A soberania constrói-se de baixo para cima, e não o inverso. João *Quidort* é, sem dúvida, um dos mais esquecidos precursores da soberania popular.

A outra tese várias vezes avançada por João *Quidort* de Paris, como vimos, é a de que o *Imperium* não é de direito natural. Mas em contrapartida, o *regnum* procede tanto do direito natural como do direito das gentes. É interessante aprofundarmos as razões para tal. Podemos dizer que o *regnum* é de direito natural

²² J. Quillet, *Les clefs du pouvoir...*, 78.

²³ Johannes Quidort, *De regia potestate*, III, cit., 82.

²⁴ Johannes Quidort, *De regia potestate*, XVII, cit., 158.

²⁵ Johannes Quidort, *De regia potestate*, X, cit., 113.

²⁶ Johannes Quidort, *De regia potestate*, XIX, cit., 172.173; cf. J. LECLERQ, *Jean de Paris et l'Écclesiologie du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1942, 95, n.1.

²⁷ *Vox populi, vox Dei*, já em Hesíodo, Erga, 763-764; cf. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II. Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, 139.

porque decorre da natureza humana civil, política e social²⁸, pois os homens tendem por natureza a viver juntos de modo a suprirem as suas necessidades básicas. Acontece, contudo, que este crescimento não é indefinido, mas moderado. Como qualquer outro corpo vivo, o crescimento do corpo político do *regnum* encontra um momento em que naturalmente pára e já não cresce mais. Qualquer tentativa de o fazer crescer seria artificial. A analogia biológica tantas vezes invocada no texto serve agora como veículo e expressão do direito natural: a estatura de um determinado ente, uma vez atingida a sua medida (*modus, mensura*), estabiliza e não aumenta mais (como se diz em *Sb* 11, 20: *omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*). Assim também há um peso (*pondus*), uma inclinação natural na natureza humana para a sociabilidade que pára (ou deve parar) quando um grupo é capaz de se manter auto-suficiente para toda a vida. Isto acontece ao nível da *civitas e do regnum*.

Todavia, a lógica expansionista do Império não pára nunca: enquanto organização hegemónica²⁹, visa estender-se ao mundo todo, a tudo. Melhor: “O Império, na sua intenção, não é nunca um país, mas um mundo”³⁰. Por outras palavras ainda, o Império define ele mesmo o que é e o que não é *mundus*: “l’empire est, politiquement comme spirituellement, une domination sans dehors”³¹. Assim, o que está fora não existe por definição, não tem ordem, é caos, pura barbaridade; é *imundus, non decet*. João de Paris não o diz desta maneira, evidentemente, mas

²⁸ Johannes Quidort, *De regia potestate*, I, cit., 75.

²⁹ Cf. CARTIER, “Impérios...”, cit., 318-329.

³⁰ WERNER, “O Império carolíngio...”, cit., 191. Daí a razão por que, no Ocidente, se lhe associou sempre o termo *Orbis*.

³¹ L. GERBIER, “L’idée d’empire à l’épreuve de la territorialité”, *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique* 11 (2012), § 8 [Empire et Domination Territoriale]. Disponível em <https://asterion.revues.org/2223>. Consultado o 02 Fevereiro de 2016.

podemos concluir, como certos autores do séc. XVII, que há algo de “monstruoso” na expansão de um Império³², porque nunca encontra uma medida estável (o Império de Carlos Quinto era disso um exemplo). Assim, a contínua expansão de um Império parece comporta algum elemento ‘cancerígeno’, um crescimento anómalo e sem medida que termina na auto-destruição. Não é isso o que imensa sucessão dos Impérios também nos ensina?

Ao mesmo tempo, a lógica expansionista e hegemónica comporta também uma lógica de homogeneização religiosa, cultural, linguística, etc. É certo que o Império Romano tolerava e até assimilava outras religiões, outros deuses, outras raças, outras línguas. Mas sem jamais abdicar da *romanitas* enquanto tal, como é evidente. Na situação de pretensa ou real inassimilação, como aconteceu com os cristãos e os maniqueus, o Império é inflexível e implacável. Assim, sendo um “mundus”, um Império comporta por definição um quadro axiológico “real”, uma hierarquia de valores “correcta”, uma civilização “autêntica”, uma religião “verdadeira” e querida por Deus, um modo de vida que impõe como “bom” aos povos e aos reinos dominados, etc.. Já fora assim com Alexandre Magno e a sua “helenização” do Oriente. Tal nivelamento civilizacional exprime-se, aliás, de muitos modos: também queimar os livros ou escrituras dos povos dominados (v.g., dos cristãos, dos maniqueus, etc.), “prender” os seus deuses para mostrar que não são “verdadeiros” deuses, e assim por diante.

Em suma, sempre que foi usado (na China, no Egipto, em Roma, em Aix-la-Chapelle, na Mongólia, na Sicília, na Germânia, em Espanha...), o título de Imperador comportou constantemente um sentido sagrado de algo intocável, uma

³² Cf. WERNER, “O Império carolíngio...”, cit., 189.

auréola da intangível *majestas* das origens (*ab illo tempore*). O *Imperator* é um mandatário providencial enviado por Deus, um “sacerdote” ou “bispo para fora da Igreja” (*episkopos tōn ektos*), para retomar a expressão que Eusébio de Cesareia aplicava a Constantino. Deste modo, a lógica territorial, militar, jurídica, política e social depende sempre da dimensão providencialista que a fundamenta transcendentemente.

Se tal sacralização, universalização e mitificação do poder imperial foram inviabilizadas por João *Quidort*, a verdade é que pouco mais de vinte anos depois as mesmas retornarão exponeciadas pelos defensores do Imperador Luís da Baviera, contra a última grande reivindicação do papado à *plenitudo potestatis*, com João XXII. Mas tanto o Império como o Papado saíram humilhados e enfraquecidos deste confronto de gigantes³³. O Império nacionaliza-se e territorializa-se cada vez mais: no fim resta apenas a Alemanha; e ao Papado cativo de França, em Avinhão (1309), com Clemente V, seguem-se os anos do Grande Cisma (1378-1417). Enfim, a história caminhava no sentido dos modernos Estados nacionais. Concluímos, pois, com a palavra de Karl F. Werner sobre o Sacro Império Romano-Germânico, na passagem do *Trecento* para o *Quatrocento*: “No momento em que as potências ocidentais se viram para a modernidade e para a expansão sobre os mares, que é capital para esta modernização, o Império e o

³³ Conflito que favoreceu a reflexão política. As lutas entre o papado e o império enfraqueceram ambos, nos sécs. XIII e XIV. Cf. W. ULLMANN, *Il Pensiero Politico del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1984, 210 e ss; G. DE THIEULLOY, *Le Pape et le Roi*, Gallimard, Paris 2010; J. M. S. ROSA (Ed.), *Da Autonomia do Político entre a Idade Média e a Modernidade*, Edições Documenta, Lisboa 2012; F. R. FERNANDES, “O Conceito de Império no Pensamento Medieval”, em L. F. S. Lima – L. G. Silva (Orgs.), *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*, Hucitec, São Paulo 2008, 185: “O Império e o Papado são duas instituições que representam dois poderes, com condições de reivindicarem pretensões de um poder de caráter universal, o que constituía um impulso para o desenvolvimento da teoria política”.

Imperador estão ausentes, virados para o passado, mergulhando assim o mundo germânico num estado verdadeiramente retardatário”³⁴.

Mas Portugal e Espanha já estão com os olhos nesse imenso ‘território’ chamado Mar Oceano e no que está do lado de lá. No dia 31 de Maio de 1469, em Alcochete, perto de Lisboa, nasce Dom Manuel I, o rei Venturoso, que sonhará com um “Quinto Império”³⁵; e no dia 24 de Fevereiro de 1500, em Gante, na Flandres, nasce Carlos V, neto de Maximiliano I da Áustria, e eleito, em 1519, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. Do seu outro avô, Fernando II de Aragão, e de sua avó Isabel I, a Católica, herda quase toda a Espanha e as possessões do Novo Mundo. Emerge a *economia-mundo* e ressurge a esperança da *renovatio imperii*. Mas apesar do que de medieval ainda neles se encontra (e é muito), uma outra *geopolítica*, um outro tipo de Império, *onde o sol nunca se põe*, está a começar a nascer³⁶.

³⁴ WERNER, “O Império carolíngio...”, cit., 190.

³⁵ Cf. L. F. THOMAZ, “L’Idée Impériale Manuéline”, en *La Découverte, le Portugal et l’Europe*, (Actes du Colloque, Paris, 26-28 mai 1988), Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, Paris 1990, 35-103; M. DE ALBUQUERQUE, “A Ideia de Império em Portugal”, *Estudos de Cultura Portuguesa*, Vol. 3, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2002, 309-319

³⁶ Cf. R. DEL ARCO Y GARAY, *La Idea de Império en la Política y la Literatura Españolas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944; J. GIL, “A apropriação da ideia de Império pelos reinos da Península Ibérica: Castela”, *Penélope: Revista de História e Ciências Sociais* 15 (1995) 11-30 [nº dedicado a “O imaginário do Império”]; M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Carlos V, el César y el Hombre*, Fundación Academia Europea de Yuste – Espasa Calpe, Madrid 1999; F. CRÉMOUX – J.-L. FOURNEL (dirs.), *Idées d’empire en Italie et en Espagne, XIV^e-XVII^e siècle*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont Saint-Aignan 2010.