

---

Provided for non-commercial research and education use.

Not for reproduction, distribution or commercial use.

---

## “A glória dos reis é tomar a palavra.” Discurso, ‘verdade’ e poder no Rex Pacificus

Rosa, José Maria Silva

Pages 1575-1610

ARTICLE DOI [10.17990/RPF/2019\\_75\\_3\\_1575](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_3_1575)

Teorias Políticas Medievais

*Political Medieval Theories*

José Maria Silva Rosa; Álvaro Balsas (Eds.)

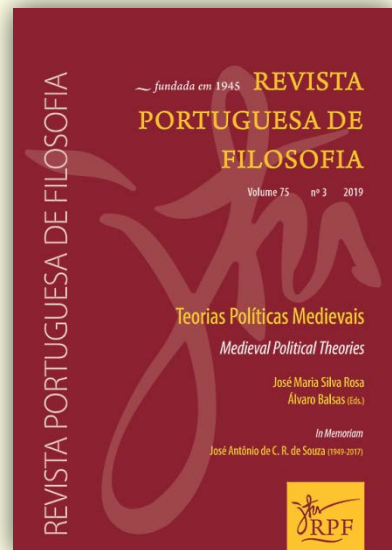
75, Issue 3, 2019

ISSUE DOI [10.17990/RPF/2019\\_75\\_3\\_0000](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_3_0000)

Your article is protected by copyright © and all rights are held exclusively by *Aletheia – Associação Científica e Cultural*. This e-offprint is furnished for personal use only (for non-commercial research and education use) and shall not be self-archived in electronic repositories. Other uses, including reproduction and distribution, or selling or licensing copies, or posting to personal, institutional or third party websites are prohibited.

If you wish to self-archive your article, contact us to require the written permission of the RPF's editor. For the use of any article or a part of it, the norms stipulated by the copyright law in vigour are applicable.

Authors requiring further information regarding Revista Portuguesa de Filosofia archiving and manuscript policies are encouraged to visit: <http://www.rpf.pt>



## “A glória dos reis é tomar a palavra.” Discurso, ‘verdade’ e poder no *Rex Pacificus*

JOSÉ MARIA SILVA ROSA \*

### Abstract

The text titled *Quaestio de potestate papae* or *Rex Pacificus*, as it became known from its *incipit*, is one of the booklets that appeared in France, in 1302, during the clashes between Philip IV the Handsome (1285-1314), and Boniface VIII (1294 to 1303). Written from the perspective of the French king, it rejects the doctrine of the papal fullness of power (*plenitudo potestatis*) instigating the king himself to take the *word* to (re)claim and to fight for his royal rights. The exhortation deserves to be emphasized particularly when considered that, in such a context, the *word* was not only the Pope’s ecclesiastical privilege, but also subject to restrictions, interdictions, and rituals; in fact, according to Foucault’s hermeneutics, the *political order* (particularly the *will of power*) always lays under the *order of discourse*. Furthermore, king Philip IV was also plotting to summon a General Council which would represent the decisive word of the reunited Church, therefore superior to the Pope’s, whom he intended to have judged and convicted as heretic. Even though the words *Rex Pacificus* explicitly refer to King Solomon, it is evident that they were deliberately chosen in order to praise the actions of the French king as the ‘new Solomon’ and, by the same token, criticize Boniface VIII as agitator and source of political dissensions and disputes. Thus, peace is not only exalted as the most precious temporal gift, but also as condition to achieve the highest spiritual good one can aspire to: the salvation of the soul. Hence, if the Pope claims the temporal power owned by princes and kings to himself, he becomes a source and cause of conflict – and, in doing so, he ends up subverting the temporal peace and turning the spiritual goal pursued by the militant Church an unattainable goal.

Keywords: discourse, church, Foucault, kingdom, king Philip IV the Handsome, plenitudo potestatis, pope Boniface VIII, *Rex Pacificus*.

---

\* Universidade da Beira Interior. PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura. Covilhã, Portugal.  
✉ [jrosa@ubi.pt](mailto:jrosa@ubi.pt)

## I

Que o governante seja discreto no seu silêncio e útil na sua palavra; nem fale quando deve ficar em silêncio, nem fique em silêncio quando deve falar.

Gregório Magno<sup>1</sup>

A obra *Rex Pacificus, O Rei Pacífico*, também conhecida pelo nome *Quaestio de potestate papae*, ou seja, *Questão acerca do poder do papa*, é um opúsculo que começou a circular, em Paris, em 1302, no contexto dos conflitos cada vez mais intensos entre o rei Filipe IV, o Belo (1285-1314) e o papa Bonifácio VIII (24 de dezembro de 1294 – 11 de outubro de 1303). O mote colhido do *Livro dos Provérbios* 25, 2 é que «a glória dos reis é tomar a palavra.» Este pequeno tratado, juntamente vários outros opúsculos<sup>2</sup> vindos a lume no mesmo período, escritos pelos vários juristas e letrados que aconselhavam o rei, como Pierre Flotte (m.1302), Pierre de Belleperche (prelado e chanceler do reino falecido em 1308), Guilherme de Nogaret (m.1314), Guilherme de Plaisians (m.1314), Pierre Dubois (m.1320), entre outros, bem assim obras de maior vulto como *De Potestate regia et papali*<sup>3</sup> de Jean Quidort de Paris, determinam

1. «Sit rector discretus in silentio, utilis in verbo, ne aut tacenda proferat, aut proferenda reticescat.» Divi Gregorii Papae I. cognomento Magni, *Liber de Pastoralis Cura*, IV. Novam editionem curavit E. V. Westhoff (Monasterii Westphalorum, Sumptibus J. H. Deiters, 1846), 30. Seguiremos a tradução de José Maria Silva Rosa do *Rex Pacificus*, apud José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII* (Braga: Axioma, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2016), 105 [92-127], feita a partir da edição crítica bilingue de R.W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus). An Enquiry into the Power of the Pope. A Critical Edition and Translation* (Lewiston – Queeston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1999), 23[latim].76[inglês]. N.B. – Este texto é dedicado *ab imo corde* a José Antônio de Camargo de Rodrigues de Souza † (UFG – Goiás) e a Giannina Burlando Bravo (PUC – Santiago do Chile).
2. Como *Antequam essent clerici (Antes que houvesse clérigos); Disputatio inter Clericum et Militem (Disputa entre um Clérigo e um Soldado); Quaestio in utramque partem (Diálogo entre duas partes)*; cf. R.W. Dyson (translated and edited by), *Three Royalist Tracts 1296-1302. Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem* (Bristol, UK; Virginia, USA: Thoemmes Press, University of Durham, 1999).
3. Texto escrito no final de 1302 e nos primeiros meses de 1303, no auge da polémica que opôs o rei Filipe IV, o Belo, ao Papa Bonifácio VIII.

um momento maior de discussão e formulação de novas teorias políticas na Baixa Idade Média, contra as que estavam a ser teorizadas pelos partidários da plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis*, i.e., detentor do poder espiritual e temporal) como Egidio Romano, em *De Ecclesiastica sive summi pontificis potestate*, 1301, e Tiago de Viterbo, *De Regime christiano*, 1302. Estes hierocratas continuavam a pugnar pelo *ordo* medieval assente na noção de *privilegio* e numa visão de realidade hierarquizada *ad unum* (i.e., na sua expressão política, na convergência dos poderes temporal e espiritual numa única figura, a do papa) à luz das correspondências estabelecidas pelo Pseudo-Dionísio o Areopagita, entre a hierarquia celeste (*De Coelesti Hierarchia*) e a hierarquia eclesiástica (*De Ecclesiastica Hierarchia*) esquema segundo o qual a ordem terrena deste mundo deveria imitar a ordem celestial.

Ora nas obras e nos opúsculos que neste contexto vão aparecendo, no modo de falar, em alguns dos seus argumentos, na ousadia da palavra que o anonimato também permitia (expediente, aliás, não muito medieval<sup>4</sup>), saboreia-se um travo de *parrhêsia*, de agitação da *perfecta multitudo*, de novidade política e de *descontinuidade* que cinquenta, quarenta anos antes, era impossível antecipar. De facto, no espaço dos cerca de trinta anos que vão entre a morte de Tomás de Aquino<sup>5</sup>, no dia 7 de março de 1274, e a morte de Bonifácio VIII, em 1303, verificaram-se alterações profundas no modo de conceber as relações de poder na sociedade tardo-medieval, muito em razão do confronto entre o rei de França e o papa<sup>6</sup>. A questão de fundo que veio para o centro das disputas era a da separação (ou não)

- 
4. Michel Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (Paris: Gallimard, 1971), 29: «...l'attribution à un auteur était, au Moyen Âge, indispensable, car c'était un index de vérité.» De facto, a intenção não é inovar, mas ‘dizer a verdade’. Donde a proliferação dos pseudépígrafos. O caso muda de figura, porém, quando se trata de textos heréticos ou de discursos transgressores, passíveis de punição.
  5. Que acaba por subordinar o poder dos reis ao poder dos sacerdotes. Cf. José Maria Silva Rosa, ‘From Aquina’s *Civitas Perfecta* to Quidort’s *Perfecta Multitudo*. A “slight” shift in meaning’, in *Revista Española de Filosofía Medieval* 23 (2016): 23-30; Id., ‘Relevância política “perfecta multitudo” no *De Potestate Regia et Papali* de João Quidort de Parisi, in C. López Alcaide, J. Puig Montada, P. Roche Arnas (Eds.), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought* (Turnhout: Brepols Publishers, 2018): 367-384.
  6. Cf. Guillaume de Thieulloy, *Le Pape et le Roi* (Paris: Gallimard, 2010); José Maria Silva Rosa, “De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal”, in *Da Autonomia do Político, entre Idade Média e Modernidade* (Lisboa: Documenta 2012): 7-35; José Antônio de C. R. de Souza e João Morais Barbosa (Orgs.), *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre o poder espiritual e o poder temporal na Baixa Idade Média (da Reforma de Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

entre o poder espiritual do papa, o *sacerdotium*, e o poder temporal do rei, dentro do seu *regnum*, e a afirmação de autonomia deste relativamente àquele no plano das coisas deste mundo, ou seja, no governo dos bens terrenos, em especial no que se refere ao direito de lançar novos impostos sobre os bens da Igreja, de modo particular em circunstâncias de *esforço de guerra*, de administrar heranças, partilhas e possessões, de fazer justiça e, enfim, de ser última instância de apelação no caso de pleitos civis.

O opúsculo *Rex Pacificus* visa, deste modo, justificar contra o papa e os canonistas da cúria pontifícia, defensores da *plenitudo potestatis papalis* também nas coisas temporais (*in rebus temporalibus*), que, no seu reino, o rei Filipe IV não reconhece *de facto* nem tem de reconhecer *de jure*, nenhum poder temporal superior ao seu, sobretudo quando estão em causa privilégios e benefícios fiscais dos clérigos, porque *o rei é imperador no seu reino* (“quia rex imperator est in regno suo”) e o reino de França nunca esteve sob o Império Romano.<sup>7</sup> De realçar que o *fiscus* fora o pomo da discórdia inicial, quando, em 24 de fevereiro de 1296, o papa Bonifácio VII, na bula *Clericis Laicos*, invocando a *libertas ecclesiae*, ameaçou de excomunhão quem se atrevesse a lançar novos impostos sobre a Igreja (o cânone 46º, *De talhis a clericis non exigendis*, do IV Concílio de Latrão, em 1215, determinara imunidades eclesiásticas e impusera que só com aprovação papal podiam ser lançadas novas taxas sobre os bens da Igreja<sup>8</sup>). E embora a *Clericis Laicos* não se dirigisse a ninguém de forma particular, a bula inicia de forma violenta (“A antiguidade ensina-nos os leigos sempre foram em altíssimo grau hostis aos clérigos, um facto que também é muito

- 
7. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 37: «Regnum autem Franciae non subest Imperio Romano.»; 87: «But the kingdom of France is not subject to the Roman empire.»; cf. José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 114. A noção de *plenitudo potestatis* é uma fórmula que remonta ao papa Leão I, no séc. V (440-461), mas para indicar que, face o *poder pleno* do papa e bispo de Roma, tanto os seus legados como os outros bispos têm apenas um poder restrito e limitado. Cf. Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 11.
  8. Cf. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum, nova et amplissima collectio*, Tomus XXII (apud Antonium Zatta: Venetiis, 1778), 1030-1031. Embora não seja a questão central do nosso opúsculo, o problema dos impostos e tributos dos clérigos comparece várias vezes: cf. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 17.39: «Item, solvere tributum numquam pertinet ad superiorem dominum temporalem: immo magnum tributum debet sibi solvi...»; «Per istam eandem rationem concludi potest quod ius plenum habet rex Franciae accipiendi regalia, id est, redditus episcopales.» *Et passim*; cf. José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 102.115.

claro nas experiências do nosso tempo...”) e foi vista como um ataque direto do papa à soberania do rei de França e à jurisdição deste sobre os feudos que, como *Dominus* temporal, concedera aos bispos, já que, entre outras coisas, o rei avançara com a cobrança de mais impostos para financiar a guerra contra o rei Eduardo I, de Inglaterra, um vassalo que afinal queria apropriar-se da Gasconha. A situação era grave. Numa guerra cujo fim era manter a integridade do território e que configurava assim, *estado de necessidade e de exceção*, como poderiam eximir-se e ficar isentos desse esforço os súbditos clérigos, um grupo particularmente beneficiado e economicamente tão relevante? Como resposta à *Clericis Laicos* Filipe impôs um embargo à saída de ouro e prata do reino, cortando assim uma das principais fontes de financiamento do papado, em Roma. É caso para dizer: a Igreja há muito que aprendera a *fazer contas*; o rei de França só agora começava a usar politicamente o ‘dispositivo da contabilidade’.

No dia 20 de setembro de 1296, pela bula *Ineffabilis amor*, o papa abre via para o diálogo e a negociação. Em agosto de 1297, pela bula *Etsi de statu*, Bonifácio VIII recuou tacticamente na sua posição inicial, permitindo que o rei lançasse novos impostos em caso de emergência. Como bem refere J. Canning<sup>9</sup>, isto na prática era dar carta-branca em matéria fiscal ao rei Filipe IV e aceitar o que, ainda antes do IV Concílio de Latrão, era uma das prerrogativas papais: v.g., decidir acerca do estado de exceção que permitia mobilizar todos os meios (diante da investida dos infiéis, por exemplo) e onde os reis se deviam mutuamente ajuda. Ora a guerra em curso entre dois reinos cristãos gastava recursos internos da Cristandade, o que tornava o recuo papal ainda mais significativo neste particular.

Ainda antes da redação do *Rex Pacificus*, há um outro forte embate entre a emergente soberania de Filipe IV e a *libertas ecclesiae* alegada pelo papa que convém lembrar. Um dos *privilégios* mais importantes que reforma gregoriana trouxe, no seu esforço por separar o sacerdote do resto dos fiéis e subtrair o clero à influência dos senhores feudais, prerrogativa que de imediato integrou o direito canónico, foi a de que os clérigos só podiam ser julgados em tribunais eclesiásticos. E no caso de ser um bispo, só poderia ser julgado pelo papa (não podendo este ser julgado por ninguém). Mas em 1301, Filipe IV acusou, prendeu e julgou por felonía (traição de um súbdito em relação ao seu senhor), blasfémia e heresia o bispo de Pamiers, Bérnard Saisset. E não obstante Benedetto Caetani, como legado papal, em Paris, em 1290, ter negociado com o rei

9. Cf. Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417...*, 15.

Filipe IV um acordo que confirmava privilégios e imunidades do clero franco, nesse mesmo acordo o emissário do papa Nicolau IV reconhecia também a jurisdição e a competência francesa para julgar bispos francos em pleitos civis. Mas agora, dez anos volvidos e já como papa, Bonifácio VIII não cede neste ponto: manda libertar o bispo e revoga os privilégios da bula *Etsi de statu*, e convoca todos os bispos de França para um sínodo, em Roma, para discutir a situação do clero no reino de França. Era elevar a parada, porque estavam em confronto direto a soberania do Rei de França e a *libertas ecclesiae* reclamada pelo papa. Assim, de rajada, entre 4 a 6 de dezembro de 1301, o papa mandar redigir e promulga várias bulas sobre a questão, dirigidas quer ao Rei quer ao clero da Gália. Entre elas, a muito paternalista *Ausculda Filli* ('Escuta, ó Filho...') de 5 de dezembro, onde insiste que o rei é seu súbdito, embora sem especificar que tipo de superioridade reclama, ambiguidade que dava aso ao que cada um quisesse ler.<sup>10</sup> O rei preferiu ler o que lhe interessava no litígio: que Bonifácio se proclamava superior não só nas coisas espirituais, mas também seu suserano nas coisas temporais, o que era intolerável a vários títulos. Ademais, o círculo próximo do rei sugeriu expedientes para 'clarificar' as coisas, entre eles uma falsificação da *Ausculda Filli* intitulada *Deum time* ('Teme a Deus') na qual o rei era claramente colocado como súbdito do papa em ambos os domínios, tanto nas coisas espirituais como nas coisas terrenas; e, acto contínuo, uma oportuna resposta à falsificação intitulada *Sciat tua maxima fatuitas* ('Que a Vossa Altíssima fatuidade saiba'), o que inflamou a população francesa contra o papa. A isto seguiu-se a convocação dos Estados Gerais, para abril de 1302, na Notre-Dame, situação em que o próprio rei *tomou a palavra* para perguntar expressamente aos nobres e os bispos: "De quem haviam eles recebido os seus feudos?". Já em segunda reunião dos Estados Gerais, marcados para 13 e 14 de junho, foram formalmente citados os atos criminosos e pecaminosos de Bonifácio VIII, mostrando que havia razões bastantes para a sua deposição por heresia<sup>11</sup>. É, assim, neste contexto de confronto aberto que devemos situar a génese do *Rex Pacificus*.

---

10. Cf. o processo em Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417...*, 15-16.

11. Cf. Luís Alberto de Boni, "O Pontificado de Bonifácio VIII", in José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 37.

Quanto à data da sua redação, é quase certo que tenha sido escrito na primeira metade de 1302<sup>12</sup>, e não antes da proclamação da bula *Unam Sanctam* (18 de novembro de 1302), a qual se pretendeu *palavra* categórica, decisiva e terminante, agora já sem a ambiguidade da *Ausculda Filli*, ao reclamar e proclamar *urbi et orbi* a plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis papalis*) tanto no âmbito espiritual como temporal, inspirando-se na obra *De Ecclesiastica Potestate*, encomendada a Egídio Romano, mas de acordo com uma ideia já presente Tomás de Aquino, e segundo a qual «sem se estar sujeito ao romano pontífice não se pode alcançar a salvação.»<sup>13</sup> Não deixa de ser interessante anotar que o pretense ‘augustinismo político’ tem, afinal, uma história mais complexa.

Se o *Rex Pacificus* tivesse sido escrito já depois da *Unam Sanctam*, esta não poderia deixar de ser referida, pois expunha exemplarmente o tema em discussão: como, do ponto de vista de França, o papa perturbava a paz civil no reino, imiscuindo-se nos seus negócios temporais. Por isso, não nos parece verosímil o asserto de Du Boulay, referido por R. Dyson, de que «quando a *Unam Sanctam* foi promulgada, os Mestres da Universidade de Paris foram oficialmente instados a dar a sua opinião sobre a relação da bula com os direitos e as liberdades de França. Eles responderam ‘vigorosamente’ (*fortiter*) e o *Rex Pacificus* foi o resultado.»<sup>14</sup> R. Dyson acrescenta que, embora tal requerimento formal não seja de todo improvável, não há qualquer base manuscrita que o suporte. Por outro lado, tal hipótese apontaria para uma autoria coletiva, ideia sugestiva, mas que não nos parece procedente. Seja como for, o *Rex Pacificus* não aparenta em nada ser um libelo contra a *Unam Sanctam*.

- 
12. O *terminus a quo* é formalmente 11 de julho de 1297, mas apenas porque se refere à canonização, nessa data, do rei Luís IX, avô de Filipe IV.
  13. Cf. a tradução da bula *Unam Sanctam* de Luís Alberto de Boni, “O Pontificado de Bonifácio VIII”..., 35, n.73. «Por tudo isso declaramos, estabelecemos, definimos e afirmamos que é absolutamente necessário, para a salvação de toda a criatura humana, estar subordinada ao Romano Pontífice.»; «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.» Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Contra errores Graecorum*, II, 38: “Ostenditur etiam quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis.»; «Também é evidente que estar sujeito ao pontífice romano é necessário para a salvação.» (Sancti Thomae de Aquino, *Liber Contra errores Graecorum ad preces papae Urbani editus*. Altera Pars, 38, in *Opera Omnia*. Editio Leonina, vol. LX. Pars A. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum (Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1967) A 103 (Tomás de Aquino cita Cirilo de Alexandria e Máximo o Confessor).
  14. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, xix.

Uma de entre as muitas lições a tirar destas lutas entre o reino de França e o papado de Bonifácio VIII, nos fins do séc. XIII, começos do séc. XIV, é que, noutro plano que o das guerras de espada contra o infiel, com outros reinos cristãos ou com o Imperador, a ‘guerra’ entre o rei de França e o papa foi em primeiro lugar e sobretudo uma disputa no âmbito do que Michel Foucault chama de ‘dispositivos discursivos’<sup>15</sup> (da parte papal, as bulas eram os ‘dispositivos disciplinares’ por excelência) ou seja, luta pela legitimidade do discurso, de quem tinha a primeira e a última palavra nos assuntos temporais do reino de França, e sobre quais eram instâncias de legitimação e de reconhecimento das várias discursividades em jogo.

Foi só depois de esgotada a via do discurso (‘o poder da boca’) é que, um ano depois, em setembro de 1303, o Rei de França fez intervir o poder violento da mão armada, através da espada do enviado a Itália, Guilherme de Nogaret. E ainda assim com a finalidade de dar a palavra final a um Concílio Geral, a ter lugar em Paris. Deste modo, e numa apreciação mais ampla deste longo período de transição entre a Idade Média tardia e a dita proto-Modernidade, vemos emergir *vozes* que começaram a disputar ao aparelho eclesiástico, mormente ao papa, o primado da palavra quer enquanto intérprete exclusivo do sentido das Escrituras e hermeneuta avalizado das determinações do direito canónico, quer, de modo mais amplo, da determinação do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’ em geral. Noutros termos, vemos surgirem novos protagonistas a disputar ao papa o monopólio da ‘produção do sentido’. Sob a voz dos conselheiros que exortam o rei – «A glória dos reis é tomar a palavra!» –, escutamos as vozes dos mestres em Artes, em Filosofia, mas sobretudo os especialistas *in utroque iure*, juristas em direito canónico e civil (romano) e a dos muitos letrados que os príncipes europeus agora passaram a contratar cada vez mais para as suas cortes e chancelarias, indo buscá-los diretamente às Universidades, a fim de que os auxiliassem e colaborassem na constituição do *corpus* jurídico dos reinos em processo de unificação e de centralização, frente aos vários poderes centrífugos que a ordem feudal continuava a estimular, imitando assim a reorganização e fortalecimento institucional que a própria Igreja vinha realizando desde há dois séculos,

---

15. Não desenvolvemos aqui a noção de ‘dispositivo’; cf. Agamben, Giorgio, *What is an Apparatus? and Other Essays* (ed. Werner Hamacher; Stanford: Stanford University Press, 2009), 1-24; Sandro Chignola, “Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze”, *Cadernos IHU ideias*, Ano XII, nº 214 (2014/12): 3-18.

de modo especial no período que vai do *Dictatus Papae* de Gregório VII (1073-1085<sup>16</sup>) ao *Decreto* de Graciano (1140)<sup>17</sup>.

O rei teve de aprofundar dimensão institucional e jurídica *in regno suo*, isto é, a sua soberania, não para se contrapor à Igreja *qua talis*, já que no plano temporal dela se considera parte integrante e defensor, mas a um sistema de poder eclesiástico hierocrata que até aí dispunha de praticamente todos os dispositivos de veridicção e coerção: o monopólio das instituições da leitura, da escrita, do ensino, da pregação, dos sacramentos; os recursos humanos e materiais: os códices e a sua circulação, as bibliotecas, os letrados, os especialistas no *trivium* e no *quadrivium*, as ordens religiosas, os especialistas *in utroque iure*. Neste confronto, foram as Universidades no âmbito das suas diversas Faculdades (e dos diferentes alinhamentos que se foram desenhando, especialmente quando teólogos e filósofos, por um lado e, por outro, clero secular e regular entraram em conflito, confronto de onde nasceu a Sorbonne, em 1253-57, por ordem do rei) um dos fatores que permitiram aos reinos emergentes irem apetrechando as suas chancelarias de juristas e letrados capazes de competir com os canonistas da cúria romana.

Ela, a Universidade, deu voz a ‘novas vozes’ e tornou-se num dos espaços mais determinantes da emergência da liberdade de consciência<sup>18</sup>, de ler, de pensar, de falar e de agir. Neste autêntico ‘laboratório’ essas novas vozes começaram a fazer-se ouvir, a qualificar-se socialmente e a ter um público vindo de todas as *nationes*. Aqui nasceu e se afirmou, progressiva-

- 
16. O ano de 1075 costuma ser apontado como data do *Dictatus Papae*, embora ao processo de redação até à forma final tal como a conhecemos possa ter-se prolongado durante vários anos.
  17. Cf. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Print, 1983), 85-115. Este é um dos melhores livros para se compreender como a Igreja, a partir de Gregório VII, forjou a sua unidade interna como instituição jurídico-legal, e antecipou na forma e no funcionamento o Estado moderno. O autor, na p. 50, chama-lhe mesmo «papal revolution». V.g., p. 51: «In the late eleventh and early twelfth centuries the church in the West achieved for the first time a legal identity independent of emperors, kings, and feudal lords. There was a separation of the church from the secular authorities and a separation of ecclesiastical law from other modes of ecclesiastical control. A hierarchy of ecclesiastical courts was established, culminating in the papal curia.»
  18. Cf. João Quidort de Paris, *De Regia Potestate et Papali*, XX, 184, 2-4: «Nulli licitum est in casu quocumque contra conscientiam docere vel scribere in doctrina religionis.», «A ninguém é lícito, em nenhum caso, escrever ou ensinar contra a sua consciência em matéria de religião.» Cf. Johannes Quidort. *Über königliche und päpstliche Gewalt*. Textkritische Edition mit deutscher *Übersetzung*, hrsg. v. F. Bleienstein (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969).

mente, a figura o intelectual livre, a do pensador capaz de se ir subtraindo, *paulatim sed firmiter* – recordemos Siger de Brabante a propósito do qual poderíamos dizer que a Universidade também é um ‘dispositivo (in)disciplinar’ –, tanto ao poder religioso da Igreja como ao poder político dos reis, mesmo quando, na tentativa de a controlarem, recebia *privilégios* de uma e de outros à compita. As Universidades vieram questionar a sociedade medieval assente em estamentos,<sup>19</sup> privilégios de sangue, de nome, de honra, etc., e o modo como o saber passaria a ser produzido, organizado, simbolicamente valorizado, repartido, distribuído na sociedade. Esta nova ‘vontade de saber’ e de verdade traduziu-se rapidamente também em manifesta ‘vontade de poder’, criando novas formas de pressão, de coerção e de ascensão social. Pense-se também no fascínio que a descoberta da filosofia natural de Aristóteles provocou e na atribulada receção pelas Universidades dos novos escritos físicos, metafísicos, lógicos, psicológicos, éticos e políticos do Estagirita, cerca de cem anos antes, mediante os árabes, e as sucessivas condenações, proibições e expurgas a que foram sujeitos<sup>20</sup>, no séc. XIII, para compreendermos como a chegada desta e de outras vozes pagãs (misturadas com a de judeus e a dos ‘infieis’ Avicena, Averróis) incomodava o magistério docente eclesiástico e os poderes cada vez mais centralizadores da Igreja, pelo menos desde a referida reforma gregoriana, a qual pretendia defender-se e controlar esse *acontecimento* e essa *novidade* que irrompia pelas universidades adentro, cativando alunos e professores. Nela os saberes disciplinares reorganizam-se; a Filosofia

- 
19. *Ordo iudicantium / oratores; ordo pugnantium / bellatores; ordo laborantium / laboratores*. O clero: *oratores*, a «Igreja das orações»; os nobres e cavalaria: *bellatores*, a «Igreja das lutas»; e a terceira, o povo que trabalha a gleba: *laboratores*, a «Igreja da labuta»: cf. Georges Duby, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, (Lisboa: Editorial Estampa, 1984); Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*, (Lisboa: Editorial Estampa, 1979).
  20. Luís Alberto de Boni, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval* (Porto Alegre: Edições EST / Ulysses, 2010); cf. Francisco León Florido, *Las Condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina* (Valencia: Kyrios, 2013). Um processo similar, mas em sentido inverso, foi a oferta do *Corpus Dionysiacum*, isto é, das obras de Dionísio, o Areopagita, pelos legados do Imperador Miguel de Bizâncio ao filho de Carlos Magno, Luís, o Pio, em 827, em Compiègne, obras que, logo sofrivelmente traduzidas pelo abade Hilduino de Saint Denis, foram 20 anos depois retraduzidas por João Escoto Eriúgena, tendo passado a ter no Ocidente latino uma autoridade incontornável, especialmente em Política, em virtude da (pretensa) autoridade apostólica de que gozavam, visto acreditar-se que o seu autor era o mesmo Dionísio referido em Actos 17, 34, o único ouvinte de Paulo que, juntamente com Dámaris, então se convertera ao cristianismo, tendo então recebido do Apóstolo o ensinamento acroamático sobre o ‘Deus desconhecido’.

rejeita *ex professo* ser a serva da Teologia a que fora votada desde Pedro Damiano, e a leitura autónoma dos textos abandonou o controlo religioso da exegese e *commentarium* bíblicos. Numa palavra, as saberes filosóficos do mesmo modo que o direito civil começaram a querer ‘disciplinar’ os seus limites internos e o seu espaço exterior, porque «a disciplina é um princípio de controlo da produção do discurso.»<sup>21</sup>

No que ao *Rex Pacificus* diz respeito, este opúsculo é tão-só mais uma peça, embora de uma clareza exemplar, na sucessiva guerra de palavras e de argumentos entre reis e papas. No contexto coevo, porém, era ainda uma luta desigual porque no universo medieval, além dos dispositivos e recursos acima mencionados, o clavígero Vigário de Cristo continuava a ter a palavra politicamente mais performativa, a mais eficaz e imediatamente punitiva: o poder *excecional* da excomunhão, a qual, anuindo eles, libertava os súbditos da obediência feudal; ou então a declaração do rei como *rex inutilis*<sup>22</sup>, o que ia dar no mesmo.

Exactamente por essa razão, não é nem pode ser apenas o teor, os conteúdos, a natureza das teses e dos argumentos aduzidos a favor do poder real francês e contra o papa, e vice-versa, aquilo que deve captar de imediato a nossa atenção no litígio. O que também tem de nos interessar são os ângulos de abordagem, os recursos retóricos e os dispositivos discursivos mobilizados que animam a ‘vontade de verdade’ de uma e de outra parte, e a partir de onde procuram fazer valer o que dizem. É assim mediante esse significativo *desvio* pela linguagem que devemos surpreender e avaliar o significado e a importância do *Rex Pacificus* no processo mais amplo de deslocação das instâncias de *veredicação* e de legitimação da *ordem do discurso* neste amplo período de transição que se estenderá pelo ‘long fourteenth [and fifteenth] century’<sup>23</sup>. Poder-se-ia pensar, precipitadamente, que assistimos aqui apenas a um processo de deslocação de sentido único, de *transfert* de um discurso sagrado que se

- 
21. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 37-38. «La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles.»
  22. Exemplo famoso da primeira situação é o da dupla excomunhão de Henrique IV, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, condicionalmente, em 1076, e definitivamente, em 7 de março de 1080. Exemplo notório da segunda, é o nosso rei D. Sancho II, declarado *rex inutilis* por Inocência IV, na bula *Grandi non immerito*, de 24 de julho de 1245 (cf. Johnny Taliateli do Couto, *Rei, reino e papado: a destituição de D. Sancho II de Portugal (séc. XIII)*, Dissertação de Mestrado em Historia (Goiania: Universidade Federal de Goiás, 2015).
  23. Cf. Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417...*, i.

afirmava investido do poder divino (o do papa, como Vigário de Cristo e falando *in nomine Dei*) para uma discursividade tida já por secular, uma vez que a expressão *poder secular* (*potestas saecularis*) comparece regularmente nestes textos e, como demonstrou Georges de Lagarde, é inegável o crescente protagonismo do espírito laico ao longo do séc. XIV<sup>24</sup>. A crítica e a queixa com que começa *Clericis Laicos* («...os leigos sempre foram em altíssimo grau hostis aos clérigos...») talvez nem parecesse descabida a alguns clérigos, juntando-se-lhe o benefício de formular e trazer à consciência explícita o ‘tabu de um objecto’, i.e., uma rivalidade arcaica nunca tão formalmente manifesta. Seriam, pois, já *seculares* os ‘dispositivos de soberania’ régia, isto é, os pareceres, os decretos, os regulamentos e as leis dos juristas, traduzindo objetivamente a vontade dos reis e do imperador (pese embora a ideologia dos reis taumaturgos<sup>25</sup>). Todavia, o famoso ‘teorema da secularização’ formulado por Carl Schmitt<sup>26</sup> é tudo menos linear. De facto, a breve trecho, diminuídos os poderes papais na esfera temporal, veremos os poderes temporais, como que órfãos de fundamento religioso, em busca de novas formas de sacralização e de reinvestimento da palavra e da acção políticas, reclamando a sua *iurisdictio* à luz do direito divino (*ius divinum regum*), mesmo se, aqui e ali – e tal depende muito do contexto geográfico e político – ainda invoquem, paradoxalmente, a sanção canónica e a mediação sacerdotal e eclesiástica de que se antes haviam demarcado para assim reautorizarem a sua voz e autenticarem o *dominium* sobre novos territórios coloniais.<sup>27</sup>

Podemos, assim, aceitar que a ‘ordem do discurso’ e os dispositivos linguísticos utilizados na querela seja um esquema de leitura pertinente, se não um dos veios fecundos de análise da transição da Baixa Idade Média para Modernidade, e das novas teorias políticas aí em processo de formulação, já que, como afirma com autoridade Luís Alberto de Boni, «os quarenta anos que medeiam entre a eleição do Papado de Bonifácio VIII

- 
24. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols. (Louvain, Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1956-1970).
  25. Cf. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* (Paris: Gallimard, 1983).
  26. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 2004), 43: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.»
  27. Naturalmente, é preciso atender aqui a diferentes contextos e geografias. Verificou-se, por exemplo, em Portugal com o privilégio do *Regime de Padroado* outorgado pela bula do papa Nicolau V, *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, e com a bula do papa Calisto III, *Inter caetera quae nobis*, de 11 de março de 1456.

(1294) e a morte de João XXII (1334) assistiram ao maior debate sobre teoria política na Idade Média.»<sup>28</sup> E mesmo que Pedro Abelardo (1079-1142) já tenha sido um decisivo pensador da linguagem no medievo, assistimos desde finais do séc. XIII e começos do séc. XIV a um autêntico *linguistic turn* de que a vitória do nominalismo sobre o realismo dos universais, em Guilherme de Ockham, é apenas um dos capítulos mais conhecidos. O processo, porém, é transversal. E um dos pontos mais importantes é constituído pela disputa à cúria papal dos dispositivos discursivos (*quem diz?*, *o quê?*, *como?*, *onde?*, *quando?*, *em que qualidade?*, etc.) que asseguram a obtenção, a legitimação e a manutenção do poder temporal também na esfera jurídico-civil das cortes dos reis. Dar contra de tal disputa no *Rex Pacificus* é atender a um *tournant* essencial mais amplo nas teorias políticas em discussão no baixo medievo.

## II

*O Logos* é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase impercetível, leva a cabo acções divinas.<sup>29</sup>

A Palavra é o que funda e sustenta o grande teatro do mundo. É assim em contextos religiosos e culturais tão díspares no espaço e no tempo como o *Livro de Génesis* – «Dixitque Deus: “Fiat lux!”. Et facta est lux.» – e o *Popol Vuh* (livro sagrado dos Maia-Quiché); o *Prólogo do Evangelho* de S. João – *In principio erat Verbum* – ou sagrada sílaba ‘Om’ da *Mandukya Upanishada*, no Vedanta; o babilónico *Enuma Elish* ou o *Hino a Aton* do faraó Amenófis IV, no Egito; o *Elogio de Helena* de Górgias ou o *Crátilo* de Platão, e assim por diante. Sem *verbo* não há espaço possível para a humanidade do homem.

Entre o autor das *Leis* e o representante da sofística, porém, há um diferendo essencial: para este a palavra é exclusivamente humana e determina tão-só os poderes do homem sobre outros homens, reunidos na *polis*. Para Platão o Logos é divino e medida originária de todas as

28. José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, contracapa.

29. Górgias, *Elogio de Helena*, Fragmento 11, 8; in *Testemunhos e Fragmentos*, ed. bilingue (Lisboa: Edições Colibri, 1993), 43.

coisas, razão pela qual os autores cristãos dos primeiros séculos e alguns Padres da Igreja, como Agostinho, lembrando o Prólogo do *Evangelho de São João* viram em Platão uma *alma naturalmente cristã* (*anima naturaliter christiana*). Mas o facto de a natureza do *logos* ser considerada humana ou divina (ou ambas) tende já a esbater já a cavar ainda mais fundo a diferença ao nível dos efeitos políticos práticos, isto é, no que se refere à sua legitimidade e eficácia na distribuição e organização do poder no espaço, no tempo e no concreto das ações – ou seja, na determinação da ordem num mundo humano. De facto, num caso ou noutro carece-se de mediadores e intérpretes avalizados, já que uma das características comuns de toda a palavra, seja humana ou tida como divina, é nunca ser completamente transparente. Com efeito, o que quer que seja dito projeta sempre ao mesmo tempo zonas de sombra, significações implícitas, não-ditos ou mesmo mal-entendidos. O que levanta a *vexata quaestio* do significado original, do ‘verdadeiro sentido’. A disputa sobre a palavra veraz e o discurso verdadeiro é, assim, tão antiga como a hesitante linguagem de Eva frente à serpente instigadora de desconfiança ou a mentirosa resposta de Caím diante da pergunta divina. E logo após a mítica confusão babilónica, todos quererão fazer-se ouvir e ter a sua voz. E, porque perdida, todos desejam a verdade como lapidarmente dirá Santo Agostinho nas *Confissões*, III, 6, 10: «Ó verdade, verdade! Quão intimamente a medula da minha alma suspirava por ti.»

Se em qualquer momento histórico se poderia tentar comprovar a tese de que, sob o desejo e a vontade de verdade, se oculta e mascara um desejo de poder, logo patente no direito de falar, de vigiar, de proibir, de julgar e de condenar<sup>30</sup>, tal é particularmente manifesto nos momentos de transição e de mudança, quando se confrontam paradigmas de significação cujos pressupostos são incomensuráveis. Por exemplo, no discutido trânsito do *Mythos* ao *Logos* na antiguidade; nos confrontos entre Sabedoria grega e *Kerigma* cristão, nos primeiros séculos do cristianismo (além do célebre episódio de Paulo, no Areópago, em Atenas, nos *Actos dos Apóstolos* 17, 22, outros textos exemplares são as obras *De Doctrina*

30. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 33: ««...sciens [o Senhor] quod velle iudicare vel iurisdictionem habere in talibus procedit ex radice avaritiae...», 84: «...the Lord, knowing that the wish to judge or to have jurisdiction in such matters proceeds from the root of avarice...»; José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 112: «... sabendo [o Senhor] que o desejo de julgar e ter jurisdição em tais assuntos [partilhas de heranças] procede da raiz da avareza...».

*Christiana* e *De Vera Religione* de Santo Agostinho), ou, para nos aproximarmos do nosso âmbito, na passagem da Baixa Idade Média para proto Modernidade, aquando do desejo de autonomização da ordem política temporal face à ordem espiritual eclesiástica. Nestes processos de transição confrontam-se discursividades incomensuráveis e, por conseguinte, diferentes formas de legitimação dos poderes de veridicção: religiosos, simbólicos, sociais, políticos, científicos, jurídicos, entre outros<sup>31</sup>.

Não foi apenas M. Foucault quem nos fez suspeitar de que muitas vezes, se não sempre, por detrás da atribuição aos deuses ou a Deus da palavra criadora, verdadeira e ordenadora se ocultaram discursos e dispositivos humanos, *demasiado humanos*, pontuados pela rivalidade mimética, pela vontade de dominação das consciências e de dulcificação dos corpos, pelo controlo das instituições e da ‘fabricação do mel da verdade’ e invenção do ‘sentido último da realidade’<sup>32</sup>. Baste lembrar a esse propósito o afamado fragmento do sofista Crítias, segundo o qual «um homem avisado, um sábio que sabia com sabedoria profunda (*sophos gnômen anêr gnômai*) inventou para os mortais o temor os deuses (*theôn deos thnêtoisin exurein*)»<sup>33</sup>, recordar a straussiana *arte da escrita* presente em Maquiavel e em Espinosa, ou ainda *A Genealogia da Moral* de F. Nietzsche, quando acusa de *tartufos* Sócrates, Platão, São Paulo e Santo Agostinho.

Recentemente, porém, foi Foucault quem mais elucidou e ajudou a compreender a conivência íntima, a cumplicidade profunda entre a palavra e a política, entre a ‘ordem do discurso’ e os processos de legitimação do poder segundo os intrincados dispositivos de cunhagem, apropriação, valorização, distribuição e circulação dessa corrente ‘moeda de troca’. Atente-se, por exemplo, no trecho de Bernardo de Claraval, na sua obra política *De Consideratione ad Eugenium*, invocada aliás, pelos dois partidos (juristas do rei e hierocratas), no qual o poder, o discurso

- 
31. Este esquema de leitura, que excede naturalmente o nosso âmbito, pode ser aplicado com proveito em muitas outras situações assimétricas entre o *saber* e o *poder*, v.g., nos contextos de colonização (S. Hall), processos de representação e catalogação do Outro (E. Saïd), nas relações entre géneros (J. Butler), na relação pacientes que não sabem e médicos que sabem (M. Foucault, G. Canguilhem, P. Ricoeur), e assim por diante.
  32. Cf. José Maria Silva Rosa, “Sob o Signo da Suspeição”, in *Sobre Suspeita e Culturas de Desconfiança (Fundamentos e Práticas)*, ed. por Eduardo J. M. Camilo, Ana Leonor Morais Santos e Urbano Sidoncha (Coimbra: Minerva, 2018), 51-68.
  33. Crítias, Fragmento B 25, v. 12-13, in *Sofisti. Testemonianze e Frammenti*. ed. por Mario Untersteiner (Milano: Bompiani / RCS Libri, 2009 / 2015), 932-935; cf. também Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes* (Paris: PUF, 1985), 121.

e a acção aparecem estreitamente ligados: «Age, pois! Sabe que chegou o tempo da acção, se já houve tempo de meditação. Se estás preparado, que também a tua língua fale e a tua mão se mova. Cinge a tua espada, a espada do espírito que é a palavra de Deus. Glorifica a tua mão e o teu braço direito, exercendo vingança entre as nações, increpando os povos, prendendo dos seus reis com grilhões e os seus nobres com algemas de ferro. Se fazes isto, honras o teu ministério e o ministério que és.»<sup>34</sup>

O que nos propomos assim, de forma arriscada, é reler o texto tardo-medieval *Rex Pacificus* através de um olhar contemporâneo. Cremos que a metodologia de leitura que Foucault aprendeu e praticou com Georges Dumézil, o autor dos três volumes de *Mythe et Épopée* – «como detetar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema das correlações funcionais; como descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição»<sup>35</sup> – no-lo justifica. Com efeito, Foucault parte de uma suposição bastante plausível que, neste contexto, fazemos nossa: «Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.»<sup>36</sup> Assim, a ‘ordem do discurso’ constitui-se como lugar de vigilância do muito problemático ‘desejo de verdade’ que pretende desconjurar o acaso e a contingência.

Embora por comparação com as instituições antigas e modernas Foucault não tenha mostrado, que saibamos, grande interesse por

- 
34. Sancti Bernardi Abbatis Claraevallis, *De Consideratione ad Eugenium, papam tertium, libri quinque*, II, 6 (Mediolani: Ex Typographia Franciscæ Vigoni, 1667), 67-68: «Age ergo; puta tempus putationis adesse, si tamen meditationis praeiuit. Si mouisti, mouenda iam lingua, mouenda est & manus. Accingere gladio tuo, gladio spiritus, quod est verbum Dei. Glorifica, & manum, & brachium dextrum, in faciendo vindictam in nationibus, increpationes & in populis, in alligando reges eorum in compedibus, & nobiles eorum in manicis ferreis. Si haec facis honorificas ministerium tuum, & ministerium te.»
35. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 73: «...à repérer d'un discours à l'autre, par le jeu des comparaisons, le système des corrélations fonctionnelles; c'est lui qui m'a appris comment décrire les transformations d'un discours et les rapports à l'institution.»
36. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 10-11: «Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquivar la lourde, la redoutable matérialité.» cf. mesma suposição na *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair* (Ed. Frédéric Gros; Paris: Gallimard, 2018).

textos ou ‘instituições’ dos sécs. XIV e XV, a hipótese por ele formulada encontra, a nosso ver, um fecundo campo de verificação na conjuntura histórica e teológico-política que nos ocupa: a dos conflitos entre o reino de França e o papado, e depois deste com o Império, em finais do séc. XIII e na primeira metade do séc. XIV<sup>37</sup>. Procede o autor, como é sabido, a uma espécie de recenseamento dos vários procedimentos de exclusão que atingem o acesso ao discurso. O mais comum é o da pura e simples proibição de falar. Alguém a quem é reconhecido o direito ou o privilégio para tal, através de uma outra palavra, manda calar e impõe o silêncio a outrem. No caso da longa Idade Média, bem como na Inquisição medieval e moderna, tal proibição *diz-se* de muitos modos, e podia ser acrescida e garantida coercivamente através da reclusão em prisão ou num mosteiro, da proibição de escrever, evidentemente, ou, no caso limite, pela condenação à morte de um herético contumaz que não se retratasse. Tal é o dispositivo-limite de exclusão do discurso.

Antes dele, porém, verificam-se outros graus de exclusão ou de controlo do discurso. Associado ao dispositivo relacionado com o sujeito, isto é, a disputa por *quem* pode e tem o direito, ou *quem* não pode e não tem direito de falar, encontra-se o tabu do objeto: *aquilo* que se diz, o assunto *de que* se fala. Este, como vimos, começou por ser o dinheiro, os tributos e impostos lançados pelo rei sobre bens eclesiásticos, para passar para o direito de aplicação justa aos prelados e, finalmente, entre outros, para *vexata quaestio* da plenitude do poder cujo ápex reside na declaração de excomunhão, na condenação (temporal e eterna) dela decorrente e na pena temporal associada: a deposição política. De facto, conforme o grupo ou as sociedades em causa os tabus podem variar. Mas em todas elas há ângulos mortos, zonas de realidade de que *não se fala* – e o autor de *A Ordem do Discurso* refere aqui apenas duas, no âmbito das quais os discursos são particularmente objeto de interdição ou de vigilância apertada: a

---

37. Bem assim à luta de João XXII contra o Imperador Luís IV da Baviera, nas décadas seguintes, podendo igualmente estender-se ao séc. XV, à invenção da imprensa, à retórica da Reforma (v.g., *O Apelo à Nobreza da Nação Alemã*, de M. Lutero) e da Contra Reforma, à instituição do *Index Librorum Prohibitorum*, em 1559, etc.. Do ponto de vista da sua aplicabilidade, o texto de Foucault pode assemelhar-se a um estranho “discurso do método” já que, como ele reconhece, se começou por aplicá-lo a um tema e a um período bem determinados («...partage entre folie et raison à l'époque classique», cf. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 63), admite que, embora os sistemas de interdição sejam variáveis, podem *verificar-se* deslocções para outros contextos, transposições que ele próprio operou prodigamente seguindo o ‘dispositivo’ funcional de Georges Dumézil.

sexualidade e a política. Se nos focássemos nos *Manuais de Confissão* desta época (após a obrigatoriedade de se confessar pelo menos uma vez por ano, conforme determinara o IV Concílio de Latrão, em 1215) e nas perguntas que os confessores deveriam fazer aos nobres e aos reis, veríamos imediatamente que estas duas dimensões estão sempre ligadas e são mesmo as mais inquiridas. Curiosamente, também esses *Manuais* colocam o *fuscus* nos primeiros lugares<sup>38</sup>. O último exemplo, porém, é o que interessa para o nosso propósito e contexto, desde que lhe associemos também outro dispositivo de exclusão em que a Igreja foi mestra desde os primeiros séculos, com a fixação do cânone dos livros inspirados, no final do séc. IV, inícios do séc. V<sup>39</sup>: prescrição da ortodoxia contra a heterodoxia (Niceia, 325; Constantinopla, 381, etc.), determinação dos enunciados dogmáticos ‘verdadeiros’ contra os enunciados ‘falsos’ (dispositivo que se refinou com a Ciência Moderna) ou heréticos<sup>40</sup>. Deste modo, ao herege reconhecido e declarado como tal fica vedado o acesso ao discurso, pois a sua palavra era tida por falsa e, por conseguinte, perigosa a vários títulos (tal como a do *louco*, quando não acontecia serem associadas).

Não é, pois, por acaso que a alegação principal dos juristas de Filipe IV, o Belo, contra Bonifácio VIII invoque precisamente o mesmo dispositivo (oposição entre ‘verdadeiro’ e o ‘falso’) associando à acusação de

- 
38. Cf. José Antunes, “A nobreza no ‘Discurso medieval da Confissão’ (séc. XIII a XIV)”, in *Revista de História das Ideias* 19 (1997): 161: se «agravam as Igrejas e os varões eclesiásticos com pensões e provocações, indo contra o Direito canónico e as sanções legais, quando todos os clérigos devem permanecer imunes, uma vez que podem ajudar mais o reino com orações do que com armas»; se «oprimem o povo com impostos, exacções, cargos, servidões, injustiças, de que têm de dar contas a Deus.»
39. Vários sínodos locais e concílios tiveram o assunto com tema: Concílio de Roma, 382; Sínodo de Hipona, 393, Concílios de Cartago, 397, 419. Podemos dizer que, por volta do ano 420, o cânone católico estava praticamente fixo tal como hoje o conhecemos.
40. No âmbito da Filosofia e da Ciência Modernas, o problema ganhará novos contornos, devendo ser dirimido no âmbito de uma evidência empírica ou racional (o que gerou um confronto de escolas, pleito que a filosofia crítica de Kant ‘leva a tribunal’) que conduza à formulação de uma Lei. Neste contexto encontramos-nos diante do confronto entre duas ‘vontades de verdade’ irredutíveis e exclusivas porque operam com o não-fenomenico. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 16: «Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.».

heresia outras características peculiares do papa: que por vezes ficava fora se si (‘louco’), que insultara os franceses chamando-os de ‘cães’<sup>41</sup>, que era simoníaco, provocador de guerras, sodomita, assassino de Celestino V, que negava a virgindade de Maria, etc. Mas no plano jurídico-canónico do discurso medieval, o papa estava no cume da hierarquia religiosa, jurídica, política e social: era a *clef de voûte* do sistema e, *de jure*, só uma acusação formal de heresia poderia ‘calar’ Bonifácio VIII. Donde os esforços do rei Filipe IV por reunir um Concílio Geral, em Paris, para aí o julgar como herege e, naturalmente, depô-lo<sup>42</sup>. Tal exemplo permite-nos avançar outro dos dispositivos de exclusão foucaultianos: o ritual da circunstância. Para ser eficaz, não basta a legitimidade de *quem* de direito fala, não chega ‘decência’ ou ‘indecência’ do objeto de que se fala. Estando embora em relação com estes, impõe-se o ritual da situação em que tal discurso é proferido (o *espaço*, o *tempo*, o *modo*, a *forma*, i.e., o discurso da acção): pode ser no confessionário, num tribunal, na reunião dos Estados Gerais do reino, na proclamação *ex cathedra* de uma bula, num concílio, na cátedra universitária, na publicação de opúsculo, etc..<sup>43</sup> Destarte, as inter-

- 
41. Tal alegação tem como fundamento o facto de, ainda antes de ser papa, o cardeal Benedetto Caetani, futuro Bonifácio VIII, então na qualidade de legado pontifical, em 29 de novembro de 1290, na igreja de Sainte-Geneviève, em Paris, e a propósito das desavenças entre o clero secular e os mendicantes (aqueles não queriam que estes fossem autorizados a ouvir as pessoas em confissão), instado pelo bispo de Amiens para *que falasse*, ter declarado: «...não temos a faculdade de revogar o privilégio contra o qual ladrais...». Mas ao escutar isto, «Henrique de Gand falou aos seus colegas universitários para que se opusessem ao que fora *dito* pelo cardeal, pois se era permitido *discutir* sobre o Evangelho, muito mais era permitido *discutir* sobre um privilégio concedido pelo papa. Tendo sabido disso, Caetani *deu ordens* para que Henrique fosse demitido.» (itálicos nossos; *apud* José A. de Camargo R. de Sousa & Bernardo Bayona Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 15). E no dia seguinte B. Caetani dirigiu-se aos Mestres da Faculdade de Artes e da Faculdade de Teologia em tom ainda mais duro e insultuoso. Eis, *in actu exercito*, exemplos de dispositivos de exclusão operantes na ‘ordem do discurso’.
  42. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 44-45: «Or, l'appartenance doctrinale met en cause à la fois l'énoncé et le sujet parlant, et l'un à travers l'autre. Elle met en cause le sujet parlant à travers et à partir de l'énoncé, comme le prouvent les procédures d'exclusion et les mécanismes de rejet qui viennent jouer lorsqu'un sujet parlant a formulé un ou plusieurs énoncés inassimilables; l'hérésie et l'orthodoxie ne relèvent point d'une exagération fanatique des mécanismes doctrinaux; elles leur appartiennent fondamentalement.».
  43. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 11: «On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle: on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille

dições que atingem o discurso em determinadas sociedades ou em determinados grupos são os dispositivos mais reveladores dos conflitos que os perpassam por dentro e demarcam claramente os intervalos entre o que se ambiciona, se quer, se aspira, se deseja, e aquilo que pode ser dito e feito.

Todavia, em determinados momentos – e o *Rex Pacificus* é disso exemplo – há uma clara tomada de consciência dos interditos implícitos no discurso. Tal produz um ressaltado e um recuo em relação aos sujeitos, aos objetos e aos rituais de circunstância: o referente do discurso passa para segundo plano e então é do discurso como tal *que nos queremos apoderar*<sup>44</sup>, tal como Prometeu quis o raio de Zeus. Compreende-se, aquém dos processos de dominação em jogo e do que está concretamente em disputa a cada momento, que é ele, o discurso, esse ‘poderoso senhor’ que determina as próprias regras do jogo. Ele não é, portanto, nem instrumento nem palco ou ringue, mas o dispositivo constituinte e determinante das próprias relações de poder. Por isso o mote do *Rex Pacificus* se nos apresenta tão relevante e tão luminoso, traduzindo de forma clara um desejo epocal muito mais amplo de apropriação e que se acentuará nos séculos seguintes: «A glória dos reis é tomar a palavra!» De facto, cada vez mais os reis, e não só, hão-de tomar a palavra, especialmente depois de Gutenberg inventar a imprensa, um século e meio depois.

Antes disso, porém, sugerimos que, no sentido foucaultiano do termo *dispositivo*, o próprio rei Filipe IV deva ser considerado ‘o autor’ do *Rex Pacificus*, i.e., que seja ele o «principio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência»<sup>45</sup> e da sua expressão. E não só do *Rex Pacificus*, mas de outros panfletos, opús-

---

complexe qui ne cesse de se modifier.»

44. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 12: «... puisque le discours (...) ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir; c'est aussi ce qui est l'objet du désir; et puisque – cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner – le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer.»
45. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 28: «L'auteur, non pas entendu, bien sûr, comme l'individu parlant qui a prononcé ou écrit un texte, mais l'auteur comme principe de groupement du discours, comme unité et origine de leurs significations, comme foyer de leur cohérence.» Mas se o principio vale para o rei também vale *a fortiori* para o papa. Num e noutro caso, ambos cumprem a “função de autor” nos decretos, nos contratos, nas leis, nas bulas, nas constituições, em suma, na miríade de documentos que em seu nome as chancelarias e a cúria papal lavram. Cf. M. Foucault, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63º anné, nº3, juillet-septembre (1969): 73-104; trad. port., *O que é um autor?* (Lisboa: Vega, 1992).

culos e discursos que os já referidos juristas da coroa francesa produziram e puseram a circular durante o conflito, como se neles se operasse uma dramatização dialogada entre ‘os dois corpos do rei’, o real e o simbólico, onde aquele *corpus* incita este para que assuma por inteiro o *corpus* do reino de França. Assim, disputado o discurso ao papa no seu próprio terreno (mediante a acusação de heresia e convocação de um Concílio Geral, que eram prerrogativas papais) e tornado explícito o objeto de desejo, veremos que outros, mais tarde, sob risco da sua vida, como Marsílio de Pádua, Miguel de Cezena, Guilherme de Ockham e os outros franciscanos fugidos de Avinhão para Munique, etc., desejarão apossar-se desse *privilégio* de discursar, mostrando na prática que a *glória dos homens é tomar a palavra*. Os sécs. XIV e XV, bem como o seguinte, da Reforma protestante, patenteiam de forma paradigmática que os destinatários e os ‘pacientes’ (*ecclesia discens*) dos diversos dispositivos eclesiásticos de exclusão do discurso (*magisterium docens*) começam a tornar consciência deles e a procurar ultrapassá-los de diferentes modos.

Dentro da Igreja, como já se referiu, o Conciliarismo exemplifica bem esse desejo de outros ‘lugares’, outros discursos, novos sujeitos de fala, até porque tradicionalmente, sempre tinham sido os concílios as instâncias de fixação da ortodoxia<sup>46</sup>, e não o papa. Na verdade, o que é dito na *Segunda Carta de S. Pedro*, isto é, *que não há interpretações particulares das profecias da Escritura*<sup>47</sup>, jamais centralizara no papa o privilégio da palavra final na interpretação de uma passagem da Bíblia. Fora sempre o *sensus fidelium*, a comunidade cristã reunida em concílio ecuménico o fiel da balança do primado interpretativo, embora do ponto de vista histórico o sumo pontífice se tenha apropriado de tal magistério já que era determinante do exercício do poder teológico-político, particularmente no exercício do “poder das chaves”, de *ligar e desligar* quando julgava um rei herético e o declarava excomungado, não havendo aí outra instância de apelação. Erigiu-se assim a regra de exclusão cunhada pelo adágio

- 
46. Pense-se, entre outros, em Niceia, 325; em Constantinopla, 381; em Éfeso, 431; em Calcedónia, 451; no IV Concílio de Latrão, 1215; Constança, 1414-18, que terminou com o Grande Cisma do Ocidente. Trento, 1545-1563, paradoxalmente, dá o golpe de misericórdia no Conciliarismo (que ganhara cada vez mais adeptos ao longo ‘captividade’ do papa em Avinhão e durante o Grande Cisma) e consagra o papa como chefe supremo da Igreja Católica, num crescendo que culminará na proclamação do dogma da infalibilidade papal, na 4ª Sessão do Concílio Vaticano I, em 18 de julho de 1870; cf. José Antônio de C. R. de Souza (Org. e coord.) *As Relações de Poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa* (Porto Alegre, Est Edições, 2011).
47. 1, 20: «...quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit».

medieval, inspirado em Agostinho: *Roma locuta, causa finita*<sup>48</sup>; Roma falou, o caso está encerrado.

### III

É lícito repelir força com força. Portanto, ó Rei, luta pela pátria!<sup>49</sup>

É no quadro interpretativo mais amplo e global, acima esboçado, dos dispositivos dissimulados no discurso e na vontade de verdade que queremos situar o significado e a importância de alguns argumentos do *Rex Pacificus* no contexto da emergência das novas teorias políticas no final da Idade Média. Como se disse, privilegiámos os níveis de discursividade nele patentes enquanto instâncias de legitimação do poder do rei, a partir da passagem bíblica com que o opúsculo começa: «Gloria regum est investigare sermonem.», «A glória dos reis é tomar a palavra.»<sup>50</sup> A Vulgata traduz o verbo hebraico *ḥāqār* por *investigare*. Ao convocar para este contexto a autoridade do texto da Escritura, o autor, porém, não está a aconselhar o rei que vá estudar o *trivium* (gramática, retórica, dialética) para melhor compreender as Escrituras, como se poderia depreender do começo do versículo. Aliás, inscrevendo-nos também no mesmo dispositivo linguístico aqui em ação, o comentário iterado de um texto

- 
48. Apesar da expressão tradicional que atribui a Roma a última palavra sobre uma causa não ser, *ipsis verbis*, de Santo Agostinho, parece ter sido no *Sermão* 131, 10 que ela se inspirou: «Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error.», «Acerca disto [o que está em questão é a doutrina da justificação pela fé, contra os pelagianos; um dos versículos mais problemáticos é Jo 6, 44] já foram enviadas à Sede Apostólica as actas de dois concílios, de onde também já chegaram as respostas. Este assunto acabou. Oxalá também o erro termine rapidamente.»
49. «Licitum est vi vim repellere. Igitur, rex, pugna pro patria!» Palavras do Poeta Geoffroi de Nés (de Paris), talvez inspirado nos *Dísticos* falsamente atribuídos a Catão, exortando o Rei de França, Filipe V (1317-1322), a esmagar as ligas provinciais que se uniam contra o rei. *Apud* Gaines Post, “Two notes on Nationalism in the Middle Ages”, *Traditio* 9, n.62 (1953): 281 e ss; cf. Ernst H. Kantorowicz, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. port. de Cid Knipel Moreira (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), 153.406.
50. *Livro dos Provérbios* 25, 2; R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 3, traduz: «The glory of kings is to search out speech.». A primeira parte do versículo afirma: «Gloria Dei est celare verbum», isto é, «a glória de Deus é esconder o verbo», *ficar calado* (confronte-se com o *Livro de Tobias* 12, 7).

sagrado, devemos acrescentar que outros sentidos do verbo hebraico são: pleitear, tornar a palavra veraz, viril, verdadeira, forte, eficaz, como deve ser a palavra de um rei. Seja como for, já que o *commentarium* permite inúmeras variações, temos desde logo o desnivelamento essencial próprio deste dispositivo: há uma narrativa originária, um discurso maior constituinte que se invoca e se retoma numa determinada circunstância para dar origem a novos atos de fala. Dramatizando, é como se, no começo do opúsculo, mediante a escrita inspirada de Salomão, na Escritura, o próprio Deus tomasse a palavra para declarar que oculta a sua e a conceder a estoutro: que o rei fale, portanto; que ele diga de sua justiça. Na sequência do proémio, prolonga-se o mesmo jogo de diferenciação, começando o autor com a distinção de três níveis de discurso.

O primeiro exprime o nexu essencial que existe entre elocução e glória, vínculo este constituído pela a Sabedoria, sublinhando-se que «é assinalável» (*signanter*) que o rei Salomão tenha referido expressamente o «discurso» (*sermonem*). Com isso queria demarcar o discurso próprio do sábio dos discursos inchados e estultos dos orgulhosos, dos quais apenas sai vento e insensatez, como se diz no *Livro de Job* 38, 2: «Quem é este que embrulha as frases (*involvens sententias*) com discursos insensatos (*sermonibus imperitus*)?» *Modo obliquo*, é Bonifácio VIII o visado.

O segundo nível articula o discurso e a virtude, conforme a palavra do *Eclesiástico*, 5, 15: «A honra e a glória estão no discurso do sábio (*in sermone sensati*)», sublinhando-se que esta palavra se destina especialmente aos que «foram constituídos governantes» (*qui sunt in regimine constituti*). O elogio do rei Filipe IV não poderia ser mais explícito e eloquente, ao concluir com o *Livro da Sabedoria* 6, 9: «Para vós, pois, ó reis, são as minhas palavras (*sunt hi sermones mei*), para que aprendais a sabedoria.» Todo o rei, por conseguinte, deve procurar o mesmo que caracterizou o monarca sábio por excelência, o rei Salomão, obreiro da paz, que desde a sua juventude procurou a Sabedoria (Ecl 51, 13). Assim, no mesmo movimento, intenta-se credibilizar o rei e desacreditar o papa, considerado insensato, imprudente, causador de conflitos.

Finalmente, o terceiro nível referido pelo autor, que constitui uma espécie de ‘discurso do método’ a ser observado na indagação da questão em apreço, é o da *dúvida escrupulosa* ou *cautelosa* (*sermo scrupulosae dubitationis*), uma vez que «o discurso deste género tem de ser diligentemente investigado (*talis sermo est diligenter investigandus*), até que, por força de uma investigação filosófica diligente (*ut diligenti investigatione philosophica*), a verdade seja mais claramente trazida à luz (*veritas planius elucescat*)», pois «nada existe de tão indubitável que não levante um certo

grau de incerteza e de dúvida (*nihil tam indubitatum est quod non recipiat aliquam sollicitam dubitationem*).»<sup>51</sup> Quem disse que na Idade Média não se duvidava? Que o ‘dispositivo’ da dúvida era apenas moderno?

Do ponto de vista do ‘objecto’, por que razão não começa por afirmar que *a glória dos reis tomar a espada*? Tal seria expectável, mas seria dizer o óbvio. O que era próprio e distinguia a realeza e a nobreza medievais como tal era o manejo da espada, não do cálamo nem particularmente da boca. Os reis e os senhores podiam e deviam tomar a espada quando o exigia a defesa dos reinos, a integridade dos territórios, a honra dos senhores e dos vassallos. E isso Filipe IV não precisava que lho lembrassem. O que importa agora é reivindicar e legitimar a jurisdição régia como tal (*jurisdição* = poder de *dizer* o direito), diferenciando-a da jurisdição papal. Ainda antes de o conflito se ter tornado mais violento, consta que Pierre Flotte, ao tempo embaixador do rei junto do papa, teria dito a Bonifácio VIII: «O vosso poder é verbal, o nosso é real.»<sup>52</sup> A ser verdade, porém, ter tido o embaixador a ousadia de, naquele contexto, dizer isto ao papa significa correlativamente outorgar poder real à palavra do rei, de quem ele é o emissário e porta-voz. Pouco tempo depois, João Quidort de Paris dirá, em tom crítico relativamente aos excessos verbais da cúria pontifícia, que «é mais fácil usar a palavra do que usar que a mão (*facilius enim est extendere verbum quam manum*).»<sup>53</sup> Ao *dizerem* isto não estão, num e noutra caso, a desvalorizar o discurso, mas a disputá-lo. E usam a diferença entre a *palavra* e a *espada* para sublinhar o realismo local, geográfico do poder temporal do rei exercido sobre um território concreto (São Bernardo afirmava que «espada» quer dizer «jurisdição») por confronto com poder espiritual do papa, geral e meramente persuasivo das almas, não podendo coagir os corpos. Não obstante, todos sabem que a palavra papal continua a ter um poder real muito eficaz, rapidamente traduzível no plano temporal dos factos.

Eis, por isso, que o *Rex Pacificus*, saído da mesma «comunidade de linguagem e de interpretação» constituída pelo círculo de juristas, teólogos, exegetas e pensadores que rodeiam e aconselham Filipe IV, insta o Rei para que dispute ao papa também o *privilégio* do discurso e, portanto, que defenda a sua honra e desafie as alegações da cúria papal no mesmo plano em que Bonifácio VIII o faz. Agora as guerras passam a travar-se na

---

51. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 5; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 93-94.

52. Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417...*, 12.

53. Cf. Johannes Quidort, *De Regia Potestate et Papali*, III, 82, 24-25.

frente inglesa e interna com a espada, e na frente pontifícia com a palavra. Aliás, já o dissemos, o aparecimento na contenda de inúmeros panfletos, libelos, opúsculos e obras a defender quer a autonomia do poder temporal do rei dentro do seu reino, quer os que acima referimos dos partidários da hierocracia papal, concretiza esse deslocamento do conflito para a ‘ordem do discurso’. E tal orientação geral mais ampla para o domínio da palavra manter-se-á, mesmo quando for preciso pegar em armas.

Em termos do ‘objeto’ o que está propriamente em discussão é, pois, se o papa é ou não legitimamente Senhor de todos os homens tanto no que respeita à salvação da alma como à conservação do corpo, de modo que detenha ambas os poderes: o poder espiritual (*potestas ordinis*) e o temporal (*potestas jurisdictionis*). Do ponto de vista argumentativo, o *Rex Pacificus* está organizado como se fosse uma *quaestio disputata* onde se começa com a tese do adversário: que o papa detém ambos os poderes. Sabemos de imediato, a partir fórmula usada, que o autor é contra tal asserção e que, finalmente, a irá refutar. Refira-se que as *quaestiones disputatae* (e mais ainda as *quaestiones quodlibetales*) constituíam por si mesmas dispositivos universitários *sui generis* para as quais eram mobilizados sujeitos, ‘objectos’, regras e rituais da circunstância universitária parecidos com as mesuras dos torneios e das justas medievais, dando a primazia ao adversário na exposição e na defesa. Não obstante, no universo medieval, o ‘sujeito’ da última palavra é aquele a quem são reconhecidas a *dignitas*, a *auctoritas* e a *veritas* decisivas.

Vem assim em primeiro lugar o conjunto dos dezassete argumentos esgrimidos pelos que defendem que o papa é o senhor de todos os homens em ambos os domínios. Vários dos dispositivos discursivos estão presentes, em especial e compreensivelmente, o argumento da autoridade. As conclusões decorrem essencialmente da interpretação alegórica e simbólica de muitos versículos da Sagrada Escrituras, por mão das obras *A Hierarquia Celeste* e o *Tratado dos Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, significações que, na sequência e analogicamente, vão determinar o sentido figurativo de outras passagens bíblicas. A par da exegese bíblica, busca-se o apoio efectivo do direito canónico constante das *Decretais*<sup>54</sup>. A hermenêutica jurídica é, assim, um dispositivo decisivo de

54. Sobre as Decretais e o *Corpus Iuris Canonici* (só assim designado no séc. XVI), refere Aurora Madaleno, “Breve Introdução ao Estudo das Leis Canónicas”, *Gaudium Sciendi* 4 (2013): 83: «Depois do *Concordia Discordantium Canonum* [Decreto de Graciano, 1140] e seguindo o modelo estabelecido por Graciano, destacam-se as seguintes colecções: Decretais de Inocêncio IV e Gregório IX, *Decretales extra Decretum Gratiani vagantes*

veridicção dos argumentos esgrimidos tanto num sentido como noutro. Ademais, Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, II, 21) e São Bernardo (*De Consideratione*, IV, 3) são outras *auctoritates* avalizadas (a importância de *quem fala*) a favor a supremacia do poder papal no que respeita à jurisdição *in rebus temporalibus*, acrescentando assim ao comentário de primeiro nível da Sagrada Escritura, novos comentários e comentadores, procedimento que se multiplica, reforça e tece indefinidamente em citações de citações. Ouvida a parte hierocrata e suas alegações, o ritual da circunstância forense manda que a palavra seja passada *ad partem contrariam*, isto é, aos que defendem a autonomia do poder político no reino de França e lutam contra a teoria da *plenitudo potestatis*.

Seguem-se assim, em sentido contrário, dezasseis argumentos opostos aos que afirmam que o papa é o senhor temporal de todas as coisas. É neste conjunto de argumentos, em especial na *solutio* final, que melhor detetamos, na *ordem do discurso*, a emergência das novas instâncias de legitimação do desejo de verdade e a decisão de usar noutro sentido os dispositivos que referimos supra. Em primeiro lugar, desaparecem o comentário alegórico e a exegese simbólica. Na verdade, tais dispositivos, através obscuras afinidades, homologias vagas, deduções ilegítimas e contínuas transgressões categoriais (v.g., de género, por isso o poder espiritual não pode ser *causa* do temporal), permitiam que se “provasse” tudo aquilo que se quisesse, sabendo-se já que «a teologia simbólica não é argumentativa (*symbolica theologia non est argumentativa*).»<sup>55</sup> Ao contrário, as referências bíblicas agora mobilizadas e citadas dispensam comentadores e mistagogos dos sentidos simbólico e anagógico, e procuram recuperar o sentido histórico e literal tão-só, pois «entre todos os referidos sentidos da Sagrada Escritura, apenas um é demonstrativo, a saber o [sentido] histórico ou literal; só a partir deste pode ser tirada uma conclusão lógica.»<sup>56</sup> Deslocou-se, por conseguinte, a instância de *veridicção*.

---

(Extravagantes), coligidas por S. Raimundo de Peñaforte, por ordem de Gregório IX (1230), que este Papa promulgou como autêntica pela Bula *Rex Pacificus* (5.9.1234); o *Liber Sextus* de Bonifácio VIII promulgada autenticamente pela Bula *Sacrosanctae* (3.3.1298); e as *Compilationes antiquae* (Latrão IV, 1215).»

55. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 41.91; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 117.
56. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 40: «Sed inter omnes praedictos Sacrae Scripturae sensus, non est nisi unus argumentativus scilicet, historicus vel literalis, ex quo posset trahi argumentum.»; A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 117.

Mantêm-se, evidentemente, a citação e o comentário escriturísticos, mas reordenam-se as inúmeras passagens bíblicas que devem agora ser interpretadas a partir da decisão por aquele sentido literal e aquelas que mais suportam a separação dos dois poderes. Alguns exemplos: «Nenhum homem, sendo um soldado de Deus, se deve enredar em negócios do século» (2 Tm 2, 4). «Sede meus imitadores como eu sou de Cristo» (1 Cor 11, 1), tendo em mente Jesus que recusou positivamente ser investido como rei (Jo 6, 15). A muito importante passagem do evangelho de Lucas, na qual Jesus recusa arbitrar as partilhas de dois irmãos desavindos: «Quem me constituiu juiz da vossa causa?» (Lc 12, 15). A perícopé onde Jesus adverte os discípulos para que não cedam à *libido dominandi*: «Quem quiser ser senhor, faça-se servo» (Lc 22, 24). Outra em que deixa claro que «o discípulo não é maior que o mestre» (Mt 10, 24), razão por que o papa, como discípulo e Vigário de Cristo, não pode pretender ter para si o que o Mestre positivamente rejeitou. O versículo canónico de Mt 22, 17: «Dai a César o que é de César, e a Deus o que é Deus.» Aqueloutro em que Cristo manda a Pedro pagar imposto por si e por ele (Mt 17, 27). Ademais, Cristo não veio ao mundo para o julgar, pois isso pertence à jurisdição temporal, mas para o salvar (Jo 3, 17). A passagem dos *Atos dos Apóstolos*, na qual Pedro diz ao paralítico: «Ouro e prata não tenho. Mas o que tenho te dou: em nome de Jesus Cristo, levanta-te e anda.» (At 3, 2) E finalmente, a meridiana palavra de Jesus: «O meu reino não é deste mundo.» (Jo 18, 36). *Ergo*, «Cristo não quis transferir para o papa o poder sobre um reino temporal e humano, e o domínio sobre os reinos.»<sup>57</sup>

Numa estratégia de entrada no campo do adversário para disputar no seu próprio terreno, verifica-se que algumas das passagens bíblicas invocadas são as mesmas que os defensores do poder temporal papal liam simbolicamente, mas agora para as interpretar segundo o ‘sentido verdadeiro’, histórico, literal – o único que «procede à destruição dos erros.» Tais sentidos passaram a ser operadores determinantes de qualquer outro significado ou argumento que deles decorra, impedindo analogias espúrias (por exemplo, a mui famosa do *Livro do Génesis* 1, 16 sobre a relação entre o sol, símbolo da autoridade pontifical, e a lua, símbolo do poder real; sendo que a lua recebe a luz do sol, *ergo*, etc.<sup>58</sup>). Importa sublinhar

57. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 35: «... liquet quod nec in papam transferre voluit temporale et humanum regnum, et regni dominium.» (a lista dos *dicta probantia* não é exaustiva).

58. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 6; 41-42; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de*

esta inflexão-charneira, à luz do princípio que norteia a nossa proposta de leitura. Com efeito, tanto num caso como noutro, o desnível que o *commentarium* supõe entre um texto-fonte originário e os textos secundários pode, evidentemente, levar à «repetição disfarçada», «a dizer, enfim, o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*», mas no caso proporciona também «uma possibilidade aberta de falar.»<sup>59</sup>. Tais autores não procuravam a novidade, mas ela decorre dos *modos de dizer*, de um inédito desejo de controlo das fontes, de inflexões que, pouco depois, se aprofundarão e darão aso a teorias políticas mais bem fundamentadas. No contexto, tal desejo de ‘refontalização’ numa ‘verdade literal’ do texto (como mais tarde em Lutero) é um enorme ganho, desonerando-o de seculares sobredeterminações hermenêuticas colhidas da tradição. Assim, «o comentário conjura o acaso do discurso fazendo dele parte: permite dizer outra coisa diferente do próprio texto, mas na condição de que seja este mesmo o texto que é dito e de algum modo realizado. A multiplicidade aberta e o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, [i.e.] daquilo que arriscaria ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. *O novo não está no que é dito, mas no acontecimento do seu regresso.*»<sup>60</sup> Importa sublinhar aqui tal novidade: querer apossar-se do discurso também para falar sobre o discurso, pois *a glória dos reis é tomar a palavra*.

E após a rivalidade das *vozes* em diferendo, vem decisão do autor (*decisio quaestionis*) e as respostas às *principais razões* do adversário. Os dispositivos e os lugares retóricos a partir de onde antes se argumentou não se alteram substancialmente, embora se aprofundem e o autor recorra a novas *auctoritates*, como Aristóteles (*De Animalibus*, XII), Isidoro de Sevilha (*Etimologiae*, 9, 3)<sup>61</sup>, etc., introduzindo uma conhecida comparação naturalista entre corpo humano, a cabeça, o coração, o sangue,

---

*Poder...*, 94.116-118.

59. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 27: «...tout cela fonde une possibilité ouverte de parler.»
60. M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale...*, 27-28: «Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part: il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli. La multiplicité ouverte, l'aléa sont transférés, par le principe du commentaire, de ce qui risquerait d'être dit, sur le nombre, la forme, le masque, la circonstance de la répétition. *Le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour.*» (itálico nosso).
61. Cf. J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 106.

as veias, etc., e o corpo eclesial, de onde afinal decorre, logicamente, que «o papa não é senhor de todos nas coisas temporais.»<sup>62</sup> A ‘natureza’ funciona assim como dispositivo mais poderoso que o papa relativamente à distinção entre o ‘verdadeiro’ e o ‘falso’. Por outro lado, segundo a leitura histórica e de acordo com o fito de sublinhar a separação entre os poderes sacerdotal e régio, o autor reinterpreta a organização inicial da nação judaica e a história político-religiosa do povo de Israel, desde a Aliança do Sinai à Terra Prometida, mediante a contraposições: Moisés e Aarão; Josué, os juízes e dos reis em relação aos profetas, e assim por diante. E sempre que houve aí subordinação, insiste o autor do opúsculo, foi em sentido inverso daquele que os curialistas agora invocam. Isto é, foi o poder sacerdotal e religioso (Aarão, que trata Moisés por ‘Meu Senhor’) que esteve sujeito ao poder político e à jurisdição temporal (Moisés, como chefe do povo,) e não o contrário<sup>63</sup>, ideia que fará fortuna depois sob a pena do mestre paduano<sup>64</sup>.

Outra instância de “legitimação da verdade” daquilo que se afirma tem a ver com a racionalidade jurídica dos argumentos coligidos. Se o *trivium* era o organizador determinante do quadro disciplinar respeitante à expressão (v.g., na exegese e na pregação), agora a hermenêutica jurídica autonomiza-se e passa a ter uma palavra decisiva no que respeita às condições e às regras de funcionamento dos enunciados aceites como “verdadeiros”. Em primeiro lugar, faz-se um levantamento textual metódico e minucioso daquelas passagens das *Decretais* onde papas como Alexandre III (1159-1181) ou Inocêncio III (1198-1216), etc., haviam reconhecido, sem margem para dúvidas, que os reis de França, em matéria de jurisdição secular (impostos, heranças, partilhas, aplicação da justiça, etc.) não só tinham jurisdição própria para julgar e decidir, como nisso eram considerados última instância de apelação. Ia no mesmo sentido a jurisprudência atestada nos reinos de França e de Espanha<sup>65</sup>. Nestes

- 
62. Cf. J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 106-107; Joseph Canning, *A history of medieval political thought, 300-1450* (London and New York: Routledge, 1996), 141.
63. Cf. J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 107-109.110.
64. Cf. Bernardo Byona Aznar, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007).
65. Referência aos *Libri Feudorum*, uma coletânea de direito feudal produzida por advogados lombardos, em Pavia e Milão, no séc. XII, a partir de leis feudais dos primeiros imperadores germânicos; R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 14.68; cf. J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e*

reinos, tal como em Inglaterra<sup>66</sup>, os monarcas nunca tinham sido investidos nem coroados pelo papa, nem nunca dele haviam recebido os seus feudos. Por isso julgavam de per si, com jurisdição própria, conforme o antigo direito romano, nunca tendo estado sob jurisdição temporal de mais ninguém, ao contrário do que acontecia com quem tinha recebido o seu feudo de um suserano, inclusive o imperador, visto este ser coroado pelo papa.

Nota-se aqui, sensivelmente, uma vontade de prestar atenção aos factos, à realidade, à experiência concreta e à jurisprudência, visando legitimar uma ordem política onde as jurisdições estejam claramente separadas<sup>67</sup>. E quando há analogias a fazer, preferem-se comparações fácticas, fazendo contraposições históricas, por exemplo, com o antigo rei dos assírios, Sardanápalo, com o rei dos medos, Arbaces, com o imperador Valentiniano, etc. Neste último caso, não há razão para duvidar de que ele se tenha inclinado e ajoelhado diante do bispo Ambrósio, em Milão, como querem os curialistas. Fê-lo, todavia, porque o reconhecia como pai espiritual, mediador de bênçãos espirituais, e não como *Dominus* temporal<sup>68</sup>. Sublinhe-se o tremendo esforço por separar teologia e política. Donde que, com intenção e ‘rigor’ históricos, se revejam e questionem ‘factos’ até aí tidos por verdadeiros: a veracidade da Doação de Constantino ao papa Silvestre (e, se tal tivera acontecido, se negue a validade da aplicação a França); se reinterprete o acto de deposição, em 751, pelo papa Zacarias, do rei Childerico «quia non erat utilis»: quem o depôs foram os barões de França e o papa apenas ‘consentiu’; se reaprecie o alcance da unção real de Pepino, o Breve pelo papa Estêvão II, em 754, na catedral de Saint Denis, porque «de acordo com a verdade histórica (*secundum veritatem historiae*)», o papa não agiu como um senhor temporal (*dominus temporalis*), que outorga feudos e privilégios temporais, «mas como um

---

*Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 99.

66. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 52.101; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 125; R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 52.101.
67. R. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 35: «Secundum quod regula iuris dicit.»; 86: «According to what the rules of the law say». J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 113: «De acordo com o que dita a regra do direito.»
68. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 42; 91; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 118.

pai espiritual (*sed sicut spiritualis pater*).»<sup>69</sup> Neste âmbito, portanto, reconhece-se naturalmente que a dignidade da *auctoritas* pontifical é superior à *potestas* régia. Mas são realidades de géneros distintos entre si e, deste modo, incomparáveis. Pelo que é risível e «vã, embora seja primorosa», afirma o autor do *Rex Pacificus*, a comparação do cardeal Henrique de Susa, o Ostiense, o (1210-1271) que, baseando-se nas contas de Ptolomeu sobre relação de grandeza que existe entre o sol e a lua, «conclui que a autoridade pontifícia é exatamente sete mil seiscentas e quarenta e quatro vezes e meia maior que a autoridade real.»<sup>70</sup> O humor e a ironia são também preciosos dispositivos discursivos.

Em suma: o papa é apenas o *vicarius Christi* nas coisas espirituais. Cristo, porém, «tem um outro vigário nas coisas temporais, a saber, o detentor do poder temporal. Este, porque provém de Deus como é dito em *Romanos 13, 1* [*Non est enim potestas nisi a Deo*], pode dizer-se que age em nome de Deus no governo temporal.»<sup>71</sup> Encontramos aqui em processo de formulação e de justificação, com clareza, umas das teorias políticas mais marcantes dos séculos seguintes: a do direito divino dos reis e a da teocracia régia. Ademais, se invertermos o argumento dos curialistas sobre a relação alma – corpo, e aceitarmos como evidente, como acontece com o autor, que as coisas espirituais (*spiritualia*) estão em função da sustentação (*sustentatur*) da alma, mas não do corpo, e que as coisas corporais (*corporalia*) estão em função da sustentação do corpo e, além disso, também da da alma, *o que é evidente quando o corpo definha*, então temos aqui uma conclusão de graves consequências para o posterior desequilíbrio a favor do poder político dos príncipes sobre o poder religioso da Igreja.<sup>72</sup>

69. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 38; 88; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 114.

70. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 42; 92; J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 118.

71. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 48: «...sed bene habet alium vicarium in temporalibus, videlicet, potestatem temporal em: quae cum sit a Deo, sicut dieitur ad Rom. XIII, potest dici vices Dei gerere in regimine temporalii.» J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 123.

72. W. Dyson, *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Inquiry...*, 48: «...et ecce ratio: nam anima sic sustentatur spiritualibus quod ipsa spiritualia non agunt ad sustentationem corporis; sed temporalia sic ad sustentationem corporis agunt quod agunt etiam ad sustentationem animae, quae deficeret corpore deficiente.» J. A. Camargo de Sousa & B. B. Aznar, *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder...*, 122.

\*\*\*

Aquando da conclusão do *Rex Pacificus* o auge do conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV ainda não tinha chegado. No fim desse ano, como dissemos, no dia 18 de novembro de 1302, o papa promulga a bula *Unam Sanctam*. Nesta não se nega a separação das funções do rei e do sacerdote. ‘Simplesmente’ o papa reivindica o direito de instituir o poder régio *ut sit*, tão-só para que exista. Das *bulas áureas* de Bonifácio VIII as *verdades eternas* elevavam-se uma a uma como anjos exterminadores (a dita “maquinaria de exclusão” de Foucault). Por ironia do Anjo da História, a bula revelou exactamente o ápex e o limite desse poder de apartar *como palavra apenas*, tendo aí começado, inversamente, a trajetória do seu declínio. Menos de um ano depois, no dia 7 de setembro de 1303, em Anagni, na Itália, Bonifácio VIII preparava-se para proferir o que pensava ser a palavra final de punição do rei francês: a bula de excomunhão *Super Petri Solio*.<sup>73</sup> Estava redigida; foucaultianamente, só lhe faltava o ritual da circunstância, e em França muitos marqueses, condes e barões esperavam-na gulosamente. Mas de facto não a pôde *proclamar* e promulgar: foi impedido em razão da tentativa de rapto de que foi alvo nesse mesmo dia, a mando do rei francês. Um rei *diz-se* de muitos modos... E assim falhou tentativa de silenciar o papa diante de outro discurso, o julgamento de um Concílio Geral. E um mês depois, no dia 11 de outubro, em Roma, acabrunhado, morria Bonifácio VIII, um dos papas mais controversos da história da Igreja.

Não obstante, se a sua voz se calou, outros papas depois dele, como João XXII (1316-1334), na *hýbris* e na sombra da *Unam Sanctam*, erguerão mais alto a sua contra o rei, e depois imperador, Luís IV da Baviera, extremado ao limite a aspiração gregoriana da plenitude do poder papal no âmbito temporal. Não obstante, quer dentro da Igreja (com o conciliarismo e com as práticas concretas de exercício partilhado do poder dentro as ordens dominicana e franciscana) quer fora (com o regalismo, galicanismo) outras vozes se levantarão contra a desmedida pretensão do papado. A mudança do papa para Avinhão, primeiro (1309-1377), o Grande Cisma da Igreja, depois (1378-1417), fragilizarão irremediavelmente a Igreja e acabarão por deitar por terra o sonho megalómano do despotismo papalista e todas as pretensões da hierocracia pontifical que o acompanhavam. No rescaldo da *Unam Sanctam* e da violência de Anagni

---

73. Deveria ser solenemente proclamada, em Anagni, no dia 8 de setembro de 1303.

alguém será levado a retirar a lição do mestre florentino *avant la lettre*: «não se pode ter boas *palavras* onde não houver boas armas.»<sup>74</sup> É uma lição realista e justificável, embora continuemos a subscrever por inteiro a lição aristotélica: o homem é um animal político (*politikon anthropon zoon*) porque é o único detentor de logos (*logon monon anthropon ekhei ton zoon*).<sup>75</sup> Assim, numa leitura de *tempo longo*, e situando nele o *Rex Pacificus*, é inegável a afirmação de Georges de Lagarde de que esta época (XIII-XV) é uma época de progressiva emancipação da palavra laica. Outrossim, a sete séculos de distância, o desassombro das palavras que seguem, justamente de um papa, dão-nos que pensar no que, apesar de tudo, (ainda!) resiste à mudança: «O que está em crise são modalidades que formam a Igreja que têm que cair. Tenhamos consciência. O Estado da Cidade do Vaticano como forma de governo, a Cúria, é última corte europeia de uma monarquia absoluta. A última. Há aqui estruturas de corte; e é isso que tem que cair.»<sup>76</sup>

## Referências

- Agamben, Giorgio, *What is an Apparatus? and Other Essays*. Ed. Werner Hamacher; Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Antunes, José, “A nobreza no ‘Discurso medieval da Confissão’ (séc. XIII a XIV)”, *Revista de História das Ideias* 19 (1997), 157-175 [https://doi.org/10.14195/2183-8925\_19\_5]
- Aquino, Sancti Thomae de, *Liber Contra errores Graecorum ad preces papae Urbani editus. Opera Omnia*. Editio Leonina, vol. LX. Pars A. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1967.
- Aristóteles, *Política*. Edição bilingue, trad. port. António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998.
- Byona Aznar, Bernardo, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Berman, Harold J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge,

- 
74. Niccolò Machiavelli, *Il Principe, XII. Tutte le Opere* (à cura di Mario Martelli; Firenze: Sansoni Editore, 1971), 275: «E’ principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi, come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme. E, perché non può essere buone legge dove non sono buone arme...».
75. Aristóteles, *Política* I, 2, 1253 a 7-10; III, 6, 1278 b 19. Cf. Aristóteles, *Política*. Edição bilingue, trad. port. António Amaral e Carlos Gomes (Lisboa: Vega, 1998), 53-55.207.
76. Entrevista do Papa Francisco a Valentina Alazraki, da rede de televisão mexicana Televisa, no dia 28 de maio de 2019. Citação completa: «Lo que sí, está en crisis son modalidades que forman la Iglesia que tienen que caer. Seamos conscientes. El Estado de la Ciudad del Vaticano como forma de gobierno, la Curia, lo que sea, es la última corte europea de una monarquía absoluta. La última. Las demás ya son monarquías constitucionales, la corte se diluye, todavía acá hay estructuras de corte que es lo que tiene que caer.»

- Massachusetts, London: Harvard University Print, 1983. [<https://doi.org/10.3138/cjh.20.2.258>]
- Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard, 1983. [<https://doi.org/10.7767/zrgga.1925.45.1.492>]
- Boni, Luís Alberto de, “O Pontificado de Bonifácio VIII”, In *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXI*. Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, 3-48. [[https://doi.org/10.17990/axi/2016\\_9789726972518\\_003](https://doi.org/10.17990/axi/2016_9789726972518_003)]
- Boni, Luís Alberto de, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edições EST / Ulysses, 2010.
- Burns, J. H., *The Cambridge history of medieval political thought c. 350 – c. 1450*. Cambridge, New York et alia: Cambridge University Press, 1988. [<https://doi.org/10.1086/ahr/95.5.1507>]
- Canning, Joseph, *A history of medieval political thought, 300-1450*. London and New York: Routledge, 1996.
- Canning, Joseph, *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. [<https://doi.org/10.1515/hzhz-2015-0417>]
- Chignola, Sandro, “Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze”, *Cadernos IHU ideias*, Ano XII, n° 214 (2014/12), 3-18.
- Claraevallis, Sancti Bernardi Abbatis Claraevallis, *De Consideratione ad Eugenium, papam tertium, libri quinque*. Mediolani: Ex Typographia Franciscus Vigoni, 1667.
- Duby, Georges, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984;
- Dyson, R.W., (translated and edited by), *Three Royalist Tracts 1296-1302. Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in Utramque Partem*. Bristol, UK; Virginia, USA: Thoemmes Press, University of Durham, 1999.
- Dyson, R.W., *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Enquiry into the Power of the Pope. A Critical Edition and Translation*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1999.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Ed. Frédéric Gros; Paris: Gallimard, 2018. [<https://doi.org/10.1086/701002>]
- Górgias, *Elogio de Helena*, In *Testemunhos e Fragmentos*. Ed. bilingue, Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- Johnny Taliateli do Couto, *Rei, reino e papado: a destituição de D. Sancho II de Portugal (séc. XIII)*. Dissertação de Mestrado em Historia, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2015. [<https://doi.org/10.17140/oroj-2-111>]
- Kantorowicz, Ernst H., *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira; Sao Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Lagarde, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, 5 vols., Louvain. Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1956-1970. [<https://doi.org/10.1017/s0012217300029103>]
- Le Goff, Jacques, *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- Léon Florido, Francisco, *Las Condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*. Valencia: Kyrios, 2013. [<https://doi.org/10.21747/21836892/fil32a12>]
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe. Tutte le Opere*. À cura di Mario Martelli; Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- Madaleno, Aurora, “Breve Introdução ao Estudo das Leis Canónicas”, *Gaudium Sciendi* 4 (2013), 69-99.
- Magni, Divi Gregorii Papae I. cognomento, *Liber de Pastoralis Cura, IV*. Novam editionem curavit E. V. Westhoff. Monasterii Westphalorum, Sumptibus J. H. Deiters, 1846.
- Mansi, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum, nova et amplissima collectio*. Tomus XXII,

- apud Antonium Zatta: Venetiis, 1778.
- Paris, João Quidort de, *De Regia Potestate et Papali. Johannes Quidort. Über königliche und päpstliche Gewalt*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, hrsg. v. F. Bleienstein; Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969. [https://doi.org/10.1353/tho.1972.0040]
- Post, Gaines, “Two notes on Nationalism in the Middle Ages”, *Traditio* 9, n°62 (1953), 281-320.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les Sophistes*. Paris: PUF, 1985.
- Rosa, José Maria Silva, “De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal”, In *Da Autonomia do Político, entre Idade Média e Modernidade*. Lisboa: Documenta 2012, 7-35.
- Rosa, José Maria Silva, “From Aquina’s *Civitas Perfecta* to Quidort’s *Perfecta Multitudo*. A ‘slight’ shift in meaning”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 23 (2016), 23-30. [https://doi.org/10.21071/refime.v23i.8967]
- Rosa, José Maria Silva, “Relevância política ‘perfecta multitudo’ no *De Potestate Regia et Papali* de João Quidort de Paris”, In *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*. Ed. by C. López Alcaide, J. Puig Montada, P. Roche Arnas. Turnhout: Brepols Publishers, 2018, 367-384. [https://doi.org/10.1484/j.rpm.5.115484]
- Rosa, José Maria Silva, “Sob o Signo da Suspeição”, In *Sobre Suspeita e Culturas de Desconfiança (Fundamentos e Práticas)*. Ed. por Eduardo J. M. Camilo, Ana Leonor Morais Santos e Urbano Sidoncha. Coimbra: Minerva, 2018, 51-68.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004. [https://doi.org/10.3790/978-3-428-54702-9]
- Souza, José Antônio de C. R. de (Org.), *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- Souza, José Antônio de C. R. de; Barbosa, João Morais (Orgs.), *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre o poder espiritual e o poder temporal na Baixa Idade Média (da Reforma de Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. [https://doi.org/10.21572/2177-7306.2011.v11.n2.14]
- Souza, José Antônio de C. R. de (Org.), *As Relações de Poder na Idade Média Tardia. Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min., e Guilherme de Ockham O. Min.*. Porto Alegre: Est Edições / Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010. [https://doi.org/10.21572/2177-7306.2011.v11.n2.14]
- Souza, José Antônio de C. R. de (Org.), *As Relações de Poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. Porto Alegre: Est Edições, 2011. [https://doi.org/10.21572/2177-7306.2011.v11.n2.14]
- Souza, José Antônio de C. R. de, & Bernardo Bayona Aznar (Orgs.), *Rex Pacificus*, trad. port. José Maria Silva Rosa, in *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. Braga: Axioma, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2016, 92-127. [https://doi.org/10.17990/rpf/2017\_73\_2\_0953]
- Thieulloy, Guillaume de, *Le Pape et le Roi*. Paris: Gallimard, 2010.
- Untersteiner, Mario, *Testemonianze e Frammenti*. Milano: Bompiani / RCS Libri, 2009 / 2015.

