

---

Provided for non-commercial research and education use.

Not for reproduction, distribution or commercial use.

---

## Apresentação – Teorias Políticas Medievais

Rosa, José Maria Silva; Balsas, Álvaro

Pages 1423-1432

ARTICLE DOI [10.17990/RPF/2019\\_75\\_3\\_1423](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_3_1423)

Teorias Políticas Medievais

*Political Medieval Theories*

José Maria Silva Rosa; Álvaro Balsas (Eds.)

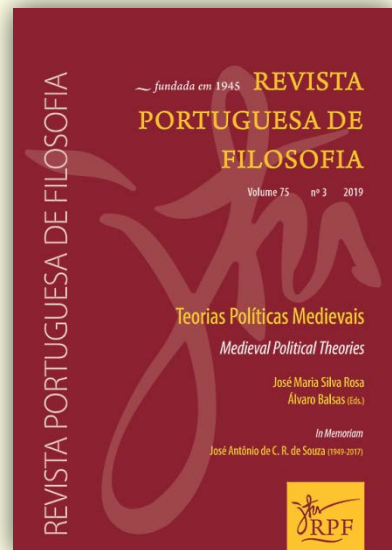
75, Issue 3, 2019

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>



## Apresentação – Teorias Políticas Medievais

### *Presentation – Medieval Political Theories*

JOSÉ MARIA SILVA ROSA \*

ÁLVARO BALSAS \*\*

O presente número da *Revista Portuguesa de Filosofia* tem como temática central as *Teorias Políticas Medievais*. Devido à barbárie da ignorância, continua a ser temerário usar hoje o adjetivo ‘medieval’. Não raro, mesmo até entre o público erudito, preconceitos arraigados continuam a projetar nele uma semântica obscura e a impossibilitar uma representação o mais fiel possível do que foi o vigor intelectual da Idade Média. Haveria, então, um pensamento político ‘medieval’?! Nem pensar. Para alguns bastará dizer que «na Idade Média mandava a Igreja». E quanto a teorias políticas? A mesma linha do pensar afirmaria que só com N. Maquiavel e T. Hobbes. Ora, os estudos reunidos neste fascículo não corroboram tais preconceitos.

Mas será honestamente possível arrumar dez séculos de História, desde a queda do Império Romano do Ocidente ao Renascimento, em dois ou três clichés? Longe do nosso intento entrar aqui no debate historiográfico sobre periodização histórica, ou em apologias anacrônicas, mas ainda assim importa sublinhar que a História como «estudo do homem no tempo» implica artifícios de representação e reconstituição do passado diferentes da experiência histórica concreta, ou seja da «experiência da consciência dos homens no tempo vivido». E no intervalo desenhado entre o imperioso intento de objetividade assente em documentação fidedigna

---

\* Universidade da Beira Interior. PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura. Covilhã, Portugal.

✉ [jrosa@ubi.pt](mailto:jrosa@ubi.pt)

\*\* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais.

✉ [abalsas@braga.ucp.pt](mailto:abalsas@braga.ucp.pt)

e o romantismo da história-ressurreição à *la Michelet*, emergem amiúde diversas hermenêuticas interesseiras, derivas *ínvias*, inevitáveis retro-projeções ideológicas. Neste sentido, a «Idade Média», como todas as «Idades», aliás, nunca deixou de ser um palco de disputa. Dificilmente há «teoria» sem pré-condições. Por isso, qualquer intento de aproximação de um período histórico deve clarificar os seus pressupostos. Aquele a quem os ‘conceitos vazios’ de F. Petrarca (*secoli bui*) ou as ‘intuições cegas’ do Marquês de Condorcet (*épaises ténèbres*) não bastam, tem o dever de ir mais fundo que quaisquer ‘fórmulas resolventes’. Quando ao longo de anos nos aproximamos destes dez séculos, dos quais tanta documentação ainda está por trazer à luz, um espanto genuíno se nos vai impondo. E seria bom que gerasse também uma humildade fecunda. Bastaria, aliás, ler duas ou três obras, para lá de *Il nome della rosa*, do insuspeito U. Eco. A confissão de ignorância é mãe da sabedoria. E tanto ainda nos falta saber sobre a Idade Média!

O texto de J. Cerqueira Gonçalves que abre este volume, «Questões de Política Medieval. O cristianismo nas encruzilhadas do poder», tem o condão de nos colocar de imediato *in medias res*. Com efeito, e ao contrário de praticamente todos os sistemas religiosos da antiguidade, a experiência cristã nasceu sob o signo da separação clara entre religião e política. Este apartar de águas entre política e experiência religiosa foi praticado e proclamado por Jesus de Nazaré quando defendeu dar «a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21) e reiterou, já na Paixão, diante do governador romano Pôncio Pilatos, ao afirmar: «O meu reino não é deste mundo» e «Não terias qualquer poder sobre mim, se não te fosse dado do alto.» (Jo 18, 36; 19, 11) Também Paulo de Tarso, na *Carta aos Gálatas*, 3, 28, ao afirmar que «não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus», coloca a experiência cristã nascente fora do circuito do poder e da violência políticas. Se como seguidores de Jesus Ressuscitado, os cristãos são membros do seu «corpo místico» que é a Igreja, já política e civilmente continuam membros de uma comunidade onde o exercício do poder pelos governantes e a obediência por parte dos súbditos são queridos por Deus, já que «todo o poder vem de Deus.» (Rm 13, 1-7). Inúmeras passagens do Novo Testamento, tanto de Paulo como de Pedro, insistem no direito natural com que as autoridades legitimamente constituídas exercem o poder.

Tal separação religiosa e submissão cívico-política manteve-se de modo claro nas primitivas comunidades cristãs até ao século IV, salvo a questão da idolatria que o culto ao imperador comportava. Com a conversão de Constantino e o *Edito de Milão*, em 313, as duas dimensões começaram a

sobrepôr-se, e viu-se então cada vez mais tanto o poder vigente começar a usar a *christiana religio* como forma de legitimação política, como, por outro lado, a religião cristã procurar a sustentação do poder político. De tal modo que aquela, de um momento para o outro, passou de perseguida a tolerada (em 313) e, em menos de um século, de triunfante a perseguidora (*Edito de Tessalónica*, em 380, do imperador Teodósio; cf. M.-F. Baslez, *Chrétien persécuteurs...*, Paris: Albin Michel, 2014).

Nesta encruzilhada entre o mundo antigo e o mundo medieval, Agostinho de Hipona (354-430) é uma figura decisiva. Na obra *A Cidade de Deus* Agostinho reage muito negativamente a tal associação de destinos entre o Império e a Igreja. Todo o seu esforço ia justamente no sentido da separação. Mas algumas das suas expressões – por exemplo, «onde não há verdadeira justiça não pode haver direito» (*De Ciuitate Dei*, XIX, 21, 1: *ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse*); donde, se «só os cristãos possuem com verdadeira justiça», logo... – serão forçadas em sentido inverso, permitindo mais tarde aquilo que H.-X. Arquillière apelidou de ‘augustinismo político’, uma expressão que se prestou a muitos equívocos e permitiu a atribuição a Agostinho de algo que ele nunca defendera ou defenderia, constituindo assim uma traição objetiva do seu pensamento.

Como esquema muito geral, podemos dizer que desde a queda do Império Romano do Ocidente (476) até ao fim do primeiro milénio, com Otão I (o primeiro imperador do Sacro Império Romano-Germânico, 962-973), a principal teoria política vigente, formulada pelo papa Gelásio, em 492, foi a da convivência dos «dois poderes» pelos quais este mundo é governado – a autoridade sagrada dos pontífices (*auctoritas sacra pontificum*) e o poder real (*regalis potestas*). Gelásio, contudo, estabelece logo um princípio de subordinação que será muitas vezes invocado: «a autoridade dos pontífices é tanto mais pesada quanto eles terão de prestar contas pelos próprios reis diante de Deus» no dia do Juízo. Por outras palavras, *in ratione peccati* (*em razão do pecado* dos reis), numa sociedade dominada pelo desejo do céu e o medo do inferno, os bispos e, acima de todos eles, o papa sentir-se-ão inteiramente legitimados em interferir na esfera política. Não o farão, naturalmente, quando o papado estiver frágil e o rei ou o imperador forem politicamente mais fortes ou estiverem eles próprios envolvidos por um halo quase-pontifical, como foi o caso de Carlos Magno.

Mas o equilíbrio entre *auctoritas* pontifícia e *potestas* régia, que até ao séc. X oscilava em função da fibra política de reis e papas, foi abruptamente rompido pela Reforma Gregoriana (Gregório VII, 1075-1085). A Igreja reivindicava agora liberdade (*libertas ecclesiae*) que sentia ter perdido

em razão dos rituais de investidura episcopal. Com efeito, quando dos Senhores feudais ou o imperador fundavam dioceses, os respetivos bispos recebiam deles as insígnias episcopais – a mitra, o báculo e do anel – estes ficavam ligados aos seus Senhores pelos laços do pacto vassálico. O papa e a mais alta hierarquia da Igreja romana sentia-se assim capturada e não podia tolerar esta dupla obediência. A Concordata de Worms (1022), sobre as Investiduras, só superficialmente e na aparência solucionou o problema porque não conseguiu resolver a pretensão dos dois poderes a uma legitimidade universal. Ademais, é de uma ambiguidade completa a favor de Roma e do papado, pelo que todas as tensões ficaram lá, latentes ou patentes conforme o contexto. A Igreja, todavia, soube tirar as devidas lições do conflito havido com o imperador Henrique IV e da pretensa solução de Worms. A partir daqui, em crescendo, fortalecendo-se interiormente como instituição jurídica mediante compilação sistemática do Direito Canónico, todos os papas – alguns mais que outros: Alexandre III, Inocêncio III, Inocêncio IV, Bonifácio VIII, João XXII... – tentarão acrescentar mais poder ao seu poder, chegando à reivindicação da plenitude do poder nas coisas temporais (*plenitudo potestatis papalis in rebus temporalibus*), usando se necessário fosse o poder de decretar *estado de exceção*: excomungar os reis ou o imperador, declarar a deposição política, desligar os súbditos do dever de obediência.

A chegada às Universidades europeias, no século XIII, por mão dos árabes, e a tradução para latim da *Ética* e da *Política* de Aristóteles, bem como a fundação das Ordens Mendicantes, especialmente os Franciscanos (uma renovada a atenção ao Verbo Encarnado, à pobreza absoluta de Cristo, ao ritmo da vida cidadina), vêm alterar por completo o quadro teórico que pensa as relações entre religião e política – e também a economia. Se até aqui, se considerava que o poder *vinha do alto*, conforme o esquema e a exegese bíblica dos escritos do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, emerge agora um novo modelo alternativo, assente da razão humana e nas virtudes naturais, segundo o qual o poder se legitima a partir de baixo para cima (causalidade ascendente), do natural desejo de felicidade do homem e da sua capacidade para se auto-organizar e governar a cidade. Apesar de muito admirar e incorporar Aristóteles, o pensamento político de São Tomás de Aquino a este respeito, presente na *Summa Theologiae* ou no *De Regno ad regem Cypri*, acaba por subordinar o poder temporal dos reis ao poder espiritual dos sacerdotes porque o fim último do homem (a salvação da alma) é superior ao fim intermédio da política (a paz e os bens temporais).

É esta sacrossanta aliança teológico-política que começará a ruir na transição do séc. XIII para o séc. XIV: na prática, em resultado dos conflitos

entre o papa Bonifácio VIII e o rei de França, Filipe IV o Belo e, logo depois, no confronto entre o papa João XXII e o imperador Luís IV, Duque da Baviera. Mas também teoricamente nos escritos de João Quidort de Paris, logo por volta de 1302, ou no *Rex Pacificus*, de autor anónimo, pese embora o imenso esforço dos coevos defensores da hierocracia pontifical, como Egidio Romano, Tiago de Viterbo, etc.. É neste confronto teórico e prático que percorre o século XIV – Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, Álvaro Pais, etc. –, entre os partidários do poder absoluto do papa e os partidários da separação entre *sacerdotium* e *imperium*; ou, em âmbito eclesial, entre os defensores da plenitude do poder papal e os que colocam o Concílio acima do papa (os conciliaristas), que a autonomia do político emerge na Baixa Idade Média, e se forjam e precisam algumas das categorias políticas com que, ainda hoje, pensamos o poder: separação de poderes e de jurisdições, direito, primado da lei, legitimidade, povo, território, soberania, coerção, representação, secularização, igualdade perante a lei, amigo/inimigo, guerra e paz, etc.

Não deixa, por isso, de ter alcance heurístico para a compreensão das *Teorias Políticas tardo-Medievais* o teorema da secularização de Carl Schmitt, segundo o qual «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.» Não obstante, e em continuidade com as aceradas críticas que Erik Peterson, na obra *O monoteísmo como problema político* (1935), dirigira contra um Carl Schmitt totalmente rendido ao fascínio teológico-político do nacional-socialismo, e contra todas as teologias-políticas desde um Eusébio de Cesareia rendido a Constantino, afirma Joseph Ratzinger que «a vitória da fé trinitária sobre o monarquianismo representou uma vitória sobre o uso político abusivo da teologia: a fé trinitária cristã fez explodir os esquemas utilizáveis para fins políticos; suprimiu a teologia como mito político e recusou instrumentalizar a pregação para a justificação de uma situação política.» (*Einführung in das Christentum*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, 116). Face o que vemos acontecer um pouco por todo o mundo à nossa volta, seria ingénuo pensar que todas as atuais teorias políticas concordam com ele. É certo que Igreja do Vaticano II abandonou de vez o imperialismo teológico-político da *Christianitas*. E nisto, quase dois mil anos volvidos, mais não fez que recuperar a crítica dos antigos Padres Capadócijs, em especial a afirmação de Gregório de Nazianzo contra Eusébio de Cesareia, o teólogo de serviço do imperador Constantino: «a monarquia divina não tem equivalente nas realidades deste mundo.» (*Oratio*, 31, 31). Mas outros deuses e outros altares, entretanto, se levantaram.

A problemática desenvolvida nos parágrafos precedentes constitui

o pano de fundo para uma compreensão adequada dos estudos reunidos neste fascículo sobre a diversidade de teorias políticas medievais, nas quais emergem já as grandes temáticas e conceitos que irão reaparecer, se bem que com múltiplas variações e intensidades, nos debates do pensamento político da Idade Moderna e, com menor incidência, na Idade Contemporânea.

Dada a variedade e riqueza dos textos apresentados, optou-se por um critério de ordenação dos textos que procura seguir, tanto quanto possível, uma linha cronológica ascendente.

O texto de Joaquim Cerqueira Gonçalves serve de enquadramento geral aos demais estudos do presente fascículo. Baseando-se no pensamento de Agostinho, Tomás de Aquino e Duns Escoto, o autor sublinha que a religião cristã, fundada na dinâmica ontológica do amor, apesar de não ter uma finalidade política expressa, exerceu uma autoridade e influência na sociedade que atraiu a atenção dos governantes que a aproximaram do poder. Porém, esta metamorfose da autoridade religiosa em poder político foi exaltada, mas também rejeitada pelos pensadores cristãos. Daí que a secularização do poder e a secularização da sociedade tivessem na Idade Média um contributo decisivo.

Alexandre Franco de Sá examina o debate entre as visões antagónicas de Carl Schmitt e de Erik Peterson acerca da possibilidade da teologia política, como defesa de uma aliança entre a Igreja e o Estado. O conceito de teologia económica em Giorgio Agamben permite-lhe conceber não uma teologia liberta da política, mas a possibilidade de uma fundamentação teológica para a política, corroborada também pelas últimas posições de Schmitt naquele debate.

Giannina Burlando procura mostrar que Agostinho, na *Cidade de Deus*, estabelece uma separação entre a paixão pela glória humana e a paixão pela glória da vida eterna, encerrando esta última uma grande densidade teológico-política.

A inter-relação entre teologia e política no contexto da controvérsia iconoclastica serve de base para Luís Carneiro estabelecer uma relação entre *icon* e *oikonomia* e uma distinção entre teologia e economia, contrastando também os pressupostos económicos da teologia política do Império Romano do Oriente com as implicações políticas de uma abordagem metafísica para a teologia.

Rafael Ramón Guerrero discute o problema da sucessão do profeta Maomé para mostrar as origens da teoria ismaelita do poder e explicar a crítica de Algazel aos princípios fundamentais deste movimento político-religioso.

António Rocha Martins, baseado na investigação recente, elabora

um estudo sobre a originalidade e inovação de Alberto Magno, Tomás de Aquino e Gilles de Roma sobre a definição aristotélica de ser humano como “animal político”, bem como sobre a passagem deste conceito para o de “animal social”, enfatizando a novidade e a ruptura do pensamento desses autores medievais relativamente ao pensamento aristotélico.

José Maria Silva Rosa examina a questão do poder papal, no opúsculo *Quaestio de potestate papae*, coetâneo do enfrentamento entre Filipe o Belo e o Papa Bonifácio VIII, o qual rejeita a plenitude do poder papal, reclamando simultaneamente o direito dos reis de tomar a palavra. Tal rejeição assenta na paz, entendida como o dom temporal mais precioso e como a condição de aquisição do bem espiritual mais excelente que é a salvação da alma, perseguida pela Igreja. Na verdade, se o Papa reivindicar para si o poder temporal devido aos príncipes e aos reis, torna-se fonte e causa de conflito, levando inevitavelmente a uma subversão da paz temporal e, consequentemente, tornando inalcançável o objectivo espiritual da Igreja.

Francisco Bertelloni mostra que, na *De Monarchia* de Dante, a construção da figura do Imperador encerra três momentos de totalidade: a humanidade, que constitui a figura do sujeito político; a instituição monárquica ou imperial, que é uma soberania total; e o Imperador, que é a pessoa, e não a instituição, na qual o poder total e a vontade perfeita estão concentrados. Deste modo, estando ausentes no Imperador toda a espécie de paixões, ele pode sempre, e em tudo, proceder bem, sendo, por isso, nas suas decisões o mais justo dos homens.

Jaume Mensa i Valls elabora sobre o conceito de um rei modelo a partir de dois textos de Arnau de Vilanova, integrando elementos de filosofia política e de teologia política numa visão mais ampla. Por causa da sua dignidade real, o rei modelo deve ser um ministro ou servidor da justiça e cuidar sempre da *publica utilitas*.

Roberto Hofmeister Pich teoriza sobre a origem e a natureza do político em Escoto. Para explicar a doutrina da lei natural e da lei positiva, parte da distinção escotista, aplicada a Deus legislador, entre os conceitos de *potentia ordinata* e *potentia absoluta*. Em seguida, mostra como a origem e a natureza do político se relacionam com um consenso voluntário para a escolha de uma autoridade comum, que não depende, mas antes ultrapassa, os limites de família e de lei natural, tendo em vista chegar ao bem comum. Por fim, Roberto Pich explica ainda em que sentido a visão escotista do político se constitui numa certa espécie de contratualismo.

Bernardo Bayona Aznar argumenta a favor da peculiar originalidade da teologia política de Marsílio de Pádua, cuja principal tese é a existência de um único e absoluto poder secular, sem qualquer mediação religiosa,

que é exercido exclusivamente pelo governante temporal. Tal teoria civil do poder veio influenciar decisivamente o pensamento de Hobbes.

Gregorio Piaia examina duas formas de laicidade relativas à problemática da relação entre autoridade religiosa e poder secular em dois autores do período Medieval tardio e do início da Modernidade, isto é, em Marsílio de Pádua e Paulo Sarpi. Se bem que o conflito entre Estado e Igreja tenha tradicionalmente sido visto como um obstáculo à afirmação do Estado Moderno, esse conflito pode também ser interpretado, do ponto de vista da pós-modernidade, como uma dupla garantia: contra a pretensão da teocracia e contra a tentação de formas de totalitarismo.

Jürgen Miethke analisa criticamente o conceito tradicional de “averroísmo político” na filosofia política medieval do ocidente, atribuído aos autores Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. A sua conclusão é que tal conceito constitui um verdadeiro “mito historiográfico” quando aplicado aos dois autores, ainda que de modo bem diverso em ambos, uma vez que Marsílio se refere apenas pontualmente a tópicos averroístas, enquanto Ockham parece isento de uma relação clara com o averroísmo.

William Saraiva Borges aborda o problema da liberdade religiosa e política na terceira parte do *Diálogo* de Guilherme de Ockham, no qual este autor desfere uma crítica incisiva à doutrina da plenitude do poder papal. Na verdade, pressupor a plenitude papal entraria em contradição com a doutrina evangélica da liberdade cristã de todos os fiéis, o que, consequentemente, colocaria o Papa sob a suspeita de heresia.

João Pinheiro da Silva pretende analisar a teoria aristotélica da escravidão natural em Vitória, tal como descrita nos escritos de São Tomás sobre a justiça e a política. Ao considerar o direito dos povos como um direito positivo, Vitória distancia-se de Aquino, criticando a ideia de escravidão natural.

Alfredo Culleton e Marlo do Nascimento abordam o problema do pensamento económico na Idade Média, particularmente, as questões do valor e do preço justo, mostrando como tal pensamento abre caminho para uma geração de intelectuais que, a partir da Escola de Salamanca, desenvolverão uma teoria do preço justo de matriz aristotélica com profundo impacto na história das ideias económicas.

José Meirinhos examina as questões da preservação da paz e do direito de guerra em Álvaro Pais e Diogo Lopes Rebelo, ambos devedores do pensamento de Agostinho. A preservação da paz como meio para obtenção do bem comum obedece a condições de justiça identificadas pelos dois autores, embora de modo diferente, nomeadamente, nas relações entre poder e paz, no que concerne ao direito a fazer a guerra, durante e depois da mesma.

António Bento pretende explicar a passagem do “corpo” político medieval para a “pessoa” política moderna através da análise de duas ficções políticas: a de “corpo místico”, noção teológico-política devida a São Paulo, e a noção moderna de “pessoa”, de carácter jurídico, simbolizada por Hobbes no *Leviatã*. Esta figura terrível e de irresistível poder, passa a ser entendida como “pessoa”, no sentido de “representação” política, deixando de ser identificada com um “corpo” político. Assim, as noções teológicas medievais de “in-corporação” e de “mediação” cedem lugar às noções jurídicas modernas de “representação” e de “personificação”.

Esteban Peña Eguren estuda a relação entre a Igreja e o Estado no *Diálogo* de Guilherme de Ockham. Este, com vista à busca do bem comum e do bem social elabora um modelo de filosofia política de *via media*, articulado em torno de duas categorias: a de *regulariter*, que expressa a autonomia dos poderes em circunstâncias normais, e a de *in casu*, a qual permite que cada poder vá além do seu ambiente natural em circunstâncias excepcionais. Tal *via media* permite ultrapassar não só o abuso de poder pontifício e proteger a liberdade cristã, como também a defesa dos cidadãos ante o abuso do poder secular.

O fascículo conclui com três artigos *Ad Extra*. Marcos Eduardo dos Santos e Weber de Oliveira investigam algumas noções de filosofia política, em dois textos de Erasmo de Roterdão, nomeadamente, as noções de Estado, consenso e legitimidade. No seu artigo, Marco Heleno Barreto questiona, a partir das observações críticas de Gilbert Durand sobre o momento medieval do “iconoclasmo ocidental”, se tal momento constitui uma catástrofe metafísica para o simbolismo no séc. XIII. Por último, o texto de Domingos Faria avalia criticamente o argumento da consequência de P. van Inwagen para a incompatibilidade entre a liberdade e o determinismo, concluindo que tal argumento não é suficientemente sólido para sustentar tal incompatibilidade.

Finalmente, o texto *In memoriam* pretende relevar e fazer memória da singular e eminente figura do Prof. José Antão de C. R. de Souza, prestigiado académico brasileiro, internacionalmente reconhecido pelos méritos do seu indelével contributo para a investigação na área da filosofia política medieval, que este fascículo, desde a sua génese, deseja expressa e muito justamente, a título póstumo, reconhecer e homenagear.

