



# DA AUTONOMIA DO POLÍTICO

entre a Idade Média  
e a Modernidade

organização de  
JOSÉ MARIA SILVA ROSA

DOCUMENTA

# DA AUTONOMIA DO POLÍTICO

*coordenação e organização*  
JOSÉ MARIA SILVA ROSA

DOCUMENTA

A direcção científica da colecção ETHOS E POLIS está a cargo do  
INSTITUTO DE FILOSOFIA PRÁTICA

 IFP Instituto de Filosofia Prática

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
vermelho de óculos, vermelho e preto laranja

© SISTEMA SOLAR, CRL (DOCUMENTA)  
RUA PASSOS MANUEL, 67 B, 1150-258 LISBOA  
© INSTITUTO DE FILOSOFIA PRÁTICA (2012)

NA CAPA: FRONTISPÍCIO DE *LEVIATÃ*, DE THOMAS HOBBS  
GRAVURA DE ABRAHAM BOSSE, C. 1651

1.ª EDIÇÃO, DEZEMBRO 2012  
ISBN 978-989-8618-07-8

## INTRODUÇÃO

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

A crer nos Eleatas, não é fácil ou é talvez mesmo impossível pensar o que está em trânsito, em movimento, *in fieri*. O pensamento, por razões lógicas e metafísicas, visa a unidade, a estabilidade, o ser. E, segundo a mesma escola, quando quer dar conta daquilo que vai aparecendo (as aparências, o tempo, a multiplicidade, os factos...) o pensamento engana-se rotundamente, imaginando poder pensar o que não é nem pode ser pensado. A intuição do ser exclui assim os entes e, por conseguinte, também a mudança, a educação, a história e a política — que esta está sempre suspensa dos factos.

Conhecemos bem as dificuldades do pensamento grego posterior, especialmente platónico e aristotélico, quando quis *salvar os fenómenos* (*sôzeîn tà phainόμενα*), ou melhor, porque é a expressão exacta que nos aparece em Platão, *salvar a cidade* (*sôzeîn tèn pólin*), o mesmo é dizer, justificar a ordem política, mas não só, nem que para isso necessário fosse cometer um *parricídio* (*Sofista* 241 d). Ora, também este *parricídio* do pai Parménides *se disse de muitos modos*. A atitude platónica, aristotélica e, posteriormente, cristã e islâmica, se constituiu uma abertura às ilimitadas possibilidades do ser, diz também um secular processo constituído por recepções, comentários, inflexões e modulações dessa grande passagem ou *processo de tradução* que, por comodidade, nos habituámos a chamar o *pensamento ocidental*.

*Et pour cause*, a ideia mestra que presidiu à organização desta obra, e outrossim ao evento que antes a possibilitou, foi justamente a de *pensar a política numa época de transição e de emergência de uma nova consciência*, mais concre-

tamente no período que está *entre* a Idade Média e a Modernidade, época que alguns chamam «Idade Média tardia», «Outono da Idade Média», outros de pré-renascentista, protomoderna, etc. Tais hesitações são *de per se* significativas do referido incómodo, não só da historiografia, na sua tarefa de tentar pensar categorialmente o passado e classificá-lo em *épocas* e períodos temporais, mas também e sobretudo para uma filosofia da História que quer dar conta da temporalidade da experiência humana: não «no tempo», mas ela mesma «tempo». *O que é, pois, o tempo? (quid est enim tempus?)*, interrogava-se Santo Agostinho. *Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei.* O pensamento como que sente a obrigação de ter de dar nome e fixar de algum modo *o que está no meio*, nem numa margem nem noutra e à igual distância de ambas. O que não está nem cá nem lá, sem nome, aberto como uma racha, em processo de diferenciação e mestiçagem, seduz e mete medo ao mesmo tempo. Urge pois denominar: *mulato, cafuzo, mameluco, hermafrodita, ...*

Foi Francesco Petrarca (1304-1374), em pleno *Quattrocento*, o primeiro a tentar designar um tempo que sentia já não ser o seu, situado entre um modelo idealizado da Antiguidade Clássica e o desejo de um tempo outro (*rinascità*): eis que inventa então o tempo médio, *medium tempus*, e a idade média, *medium aevum*. Mas a necessidade de dar nome rapidamente volveu, não só nele, preconceito tenaz. O desconhecimento e a ignorância de muito que estava *no meio* levaram também os iluministas a apelidar o *medium aevum* como «interim bárbaro» como se fosse possível apor uma (e única) etiqueta em mil anos de História. Como reconhece Leo Strauss, «devemos considerar se o *Iluminismo* (Enlightenment) merece o seu nome, ou se o seu verdadeiro nome não será antes o de *Obscurecimento* (Obfuscation)». Afortunadamente, depois das prenoções obscuras dos homens das Luzes e das idealizações míticas dos românticos, dois séculos de estudos desmitificaram o «mito da Idade Média» e dizem-nos hoje que todas as épocas têm as suas *trevas* e as suas *luzes*; as suas *fadas* e as suas *fábulas*; as suas *pestes*, as suas *fomes* e as suas *guerras*. Nenhuma delas é excepção, inclusive a nossa: também hoje nos «encontramos num lugar desconhecido e sem margens, num tempo que não sabemos medir» (José Mattoso, *Levantar o Céu. Os Labirintos da Sabedoria*, p. 62), o que configura a política *in actu exercito* e o pensar a política como tarefas sempre em aberto.

\*

No rescaldo da queda do Império Romano do Ocidente, em finais do séc. V d.C., uma concepção de pretensa extracção agostiniana — o equivocadamente chamado «agostinismo político» de H.-X. Arquillière, segundo o qual o poder espiritual é superior e subsume o poder temporal — foi o quadro teórico e prático que presidiu à reconstituição das instituições e às relações de poder no Ocidente latino. Este processo teve momentos simbólicos importantes no baptismo de Clóvis (596); na sagração de Pepino, *o Breve* (754) e coeva impostura da *Donatio Constantini*; na coroação de Carlos Magno (800) e consequente afirmação da *Translatio Imperii* dos gregos para os germanos, realizada por Leão III (795-816), transferência sancionada depois pela decretal *Per Venerabilem* (1202) de Inocêncio III; na bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifácio VIII, ou antes ainda no famoso *Dictatus Papae* (1075) de Gregório VII (1073-1085). Mas tal horizonte de legitimação hierocrática começou a ser cada vez mais contestado, mormente a partir da reforma gregoriana e do confronto agudizado que, a partir do século XI, foi opondo o Império ao Papado. A contestação do poder papal pelos imperadores do Sacro Império Romano-Germânico, Henrique IV (1050-1106), ou logo a seguir por Frederico I, *o Barba Ruiva* (1122-1190) e Frederico II (1194-1250), foi o começo de um processo de autonomização do político (alguns, como H. Blumenberg, preferem dizer *secularização*) que se tornará imparável e irreversível dois séculos depois, no século XIV, frente a um papado enfraquecido, bicéfalo (algumas vezes tricéfalo), primeiro deslocado para Avignão (1309-1377) e, logo a seguir, debilitado política e moralmente pelo Grande Cisma do Ocidente (1378-1417).

Segundo alguns estudiosos, contudo, terão sido os escritos do Pseudo-Dionísio, *o Areopagita*, muito em especial a *Hierarquia Celeste* e a *Hierarquia Eclesiástica*, chegados ao Ocidente no princípio do século IX, mais do que a *Cidade de Deus* de Agostinho, bem como uma exegese interessada de certas passagens da Escritura, outrossim o diligente trabalho dos canonistas da Cúria Romana, aquilo que durante muito tempo forneceu ao papado os principais argumentos para a legitimação hierocrática e pontifical do seu poder, a qual haveria de culminar por fim, no mesmo séc. XIV, na teoria da *plenitudo potestatis papalis in rebus temporalibus* da referida bula *Unam Sanctam*, legitimação

essa teorizada ao mesmo tempo por vários «teólogos de serviço»: Tiago de Viterbo (1265-1308), na obra *De regimine christiano* (1301); Egidio Romano, *Doctor fundatissimus* (1280-1343), na obra *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate* (1302; encomenda expressa de Bonifácio VIII?); Álvaro Pais (c.1275-1349), alguns anos depois, na *Epistula ad quosdam cardinales de auctoritate papae* (1328) e em *De Statu et planctu Ecclesiae* (1330-1340), entre outros.

O choque foi meridiano, de modo particular entre estes defensores da ideologia pontifical — na linha da teoria dos dois gládios ou dos dois poderes, que o Papa receberia directamente de Deus, dispensando a espada/poder temporal a quem quisesse, doutrina que já vinha de trás, mas defendida com renovado vigor por Bernardo de Claraval (1090-1153), no *De Consideratione ad Eugenium*, e por Hugo de São Vítor (1096-1141), no *De sacramentis Christiane fidei* — e os que reivindicam quer a autonomia e separação de ambos poderes, como Dante Alighieri (1265-1321) que, em Pádua, por volta de 1308, começara a escrever a sua *Divina Comédia*, ou ainda a submissão do poder papal quer aos Concílios Gerais da Igreja, como pretende Jean Quidort (1270?-1306), em *De Potestate Regia et Papali* (1302-1303), quer mesmo a sua submissão ao Imperador, como defendem João de Jandum (1275-1328) e Marsílio de Pádua (c. 1280-1343), no *Defensor Pacis* (1324). Também os Franciscanos, de modo especial o grupo chamado Dissidentes de Munique (Miguel Cesena, Bonagrázia de Bér-gamo, Henrique de Talhein, Francisco Ascoli, Guilherme de Ockham, ...) acabaram por entrar e estar no centro do confronto Império-Papado.

A par do debate teórico, que aliás nunca foi apenas teórico, pois tinha imediatas consequências políticas, como se viu no conflito aberto entre o rei Filipe IV, de França, e o Papa Bonifácio VIII, encontramos o desenvolvimento das cidades, o aumento demográfico, os movimentos comunais, um comércio cada vez mais pujante, as nacionalidades em processo de afirmação, e sobretudo o surgimento e a consolidação das universidades — todos estes factores foram tornando a Europa cada vez mais policêntrica e cada vez menos uma única *respublica christiana*. Sublinhe-se aliás que, dentro de uma *universitas (congregatio magistrorum et scholarium)* pujante, a *licença* nas artes para ensinar e aprender, isto é, para pensar — *libertas docendi et discendi* — foi uma das primeiras e talvez das mais importantes liberdades políticas do Ocidente.

Por entre a revelação e a razão, foram surgindo também renovadas práticas sociais, como o abandono do latim nas chancelarias (como aconteceu em Portugal, no reinado de D. Dinis, 1279-1325) confluindo para o que Le Goff diz ser o berço das modernas instituições, as quais empregavam antigas concepções e conceitos de um modo inovador para assim responder aos novos desafios do tempo. Neste contexto, a descoberta da *Ética* e da *Política* aristotélicas, no século XIII, e o seu acolhimento nas universidades, mau grado as proibições papais da primeira metade do século XIII, deu azo a um pensamento naturalizante que queria pensar o agir humano aquém da revelação judaico-cristã e dos esquemas do pecado e da graça, da queda e da redenção, da aliança e da providência, permitindo assim determinar em outros moldes a natureza do político (a *graeca veritas* deixa de ser encarada como *preparatio evangelica* ao jeito de Justino de Roma e Eusébio de Cesareia, entre outros pósteros), respondendo também assim aos novos anseios de autonomia e de realização que emergiam em urbes cada vez maiores, mais populosas e mais complexas, onde o tilintar do dinheiro, o *nervo da vida numa República* (Francesco Poggio Bracciolini, *Da Avareza e do Luxo*, 1428), se torna ruído cada vez mais comum. Acresce ainda o contributo decisivo da (iberizada) racionalidade árabe e judaica para o pensamento latino, na Faculdade das Artes, em Paris, mormente de Avicena (908-1037), Averróis (1126-1198) e Maimónides (1135-1204). Foi nesta encruzilhada de saberes, convicções, tradições e práticas que se começaram a desenhar e a afirmar concepções cada vez mais inconciliáveis sobre a natureza do poder espiritual e temporal, a sua origem, legitimidade, autonomia, equilíbrio, esferas, extensão, limites, fins...

No pontificado de João XXII (1316-1334), quer da pena do canonista pavano, quer da fina navalha de Guilherme de Ockham (1288-1348), apesar de não concordes entre si, como bem notou José Antônio C.R. de Souza, saíram renovadas concepções sobre o poder espiritual e temporal, a sua origem e natureza, sobre a vontade e liberdade humanas, sobre a contingência da acção, tanto a divina como a humana, o valor da pessoa e/ou do indivíduo, a *vazia* significação dos nomes, etc. Em relação ao Sacro Império, João XXII recusou o reconhecimento dos candidatos ao trono, reservando para si a administração da causa, na decretal *Si Fratrum*, de 1317: «ao vagar-se o Império [...] devido

à morte de Henrique [...] devolve-se a jurisdição e o governo do Império e o regime do estado ao Sumo Pontífice [...].» O gesto causou clamor, tendo-se levantado várias vozes para censurar tal actuação. O conflito aberto só viria a ser resolvido na *Bula Aurea*, da Dieta de Nuremberg, em 1356. Até lá seguiram-se quarenta anos de duros embates e um imenso conflito de interpretações entre o Papado e o Império, com um dos momentos altos aquando da invasão de Itália pelo Imperador Luís IV, em 1328, que ao chegar a Roma fez eleger o *seu* Papa, isto é, o anti-Papa Nicolau V, um franciscano cujo nome era Pietro Rainalduccio.

Apesar de colateral ao núcleo do confronto entre Império e Papado, uma das questões mais incendiárias neste contexto era a da *absoluta* (ou não) *pobreza de Cristo e dos Apóstolos*, questão que atravessava os debates, dividindo os próprios Franciscanos (Frei Álvaro Pais é um exemplo disso) e conduzindo à referida *dissidência de Munique*, por terem sido acolhidos nesta cidade por Luís IV, ao qual interessavam conselheiros formados *in utroque iuris* (civil e canónico), em Teologia e em Filosofia. De facto, a doutrina da *pobreza absoluta* era sentida pelo Papa e pelo poder eclesiástico como uma denúncia e um ataque ao *modus vivendi* da Cúria Romana. Por causa disso, o Papa João XXII chegou inclusive a rever a doutrina estabelecida pelos seus predecessores Nicolau III (1277-1280), na bula *Exiit qui seminavit* (1279), e Nicolau IV (1288-1292), o que tinha desencadeado reacções negativas e em cadeia não só ao nível da Ordem Franciscana, mas chegando mesmo a dividir o colégio dos cardeais (*v.g.*, o cardeal Napoleão Orsini e outros). Também o Imperador veio a lume no *Manifesto de Sachsenhausen* (1324), imputando o Papa de herege. Efectivamente, a fragilidade do pensamento teológico de João XXII, manifesta por várias vezes, em especial sobre cristologia e escatologia, fez recair sobre ele a suspeita de heresia (mesmo se empolada amiúde pelas pretensões do bávaro Luís IV de Wittelsbach), única situação que, na Idade Média, podia pôr em causa a posição suprema do Papa.

Diga-se ademais que este turbilhão teórico e prático se caracterizava pelo não confinamento a ortodoxias de escolas, mas intersectava e gerava novas geometrias de pensamento e de acção, já que encontramos muitos matizes na múltipla herança da Escola Franciscana, no arco que vai de um Alexandre de

Hales (1170-1245) até a um Guilherme de Ockham: Boaventura (1220-1274), Pierre Jean Olivi (1248-1298), Duns Scotus (1266-1308), Miguel Cesena (1370-1242), para só referir alguns. O referido Jean Quidort, por exemplo, considerado um dos mentores do Conciliarismo, dominicano discípulo do também «suspeito» Tomás de Aquino, cujo realismo tendia então a caucionar e disseminar uma visão natural do *político*, nutria igualmente um gosto especial pela filosofia aristotélica, tematizando o homem e estado a partir da natureza e da lei natural. Ou seja, o tomismo aparecia no debate associado às pretensões dos partidários do Imperador, leitura que não deixa de ser curiosa, pois que o Aquinatense não deixa de ser também invocado por quem defende o primado da *auctoritas* espiritual sobre a *potentia* temporal.

Assim, a afirmação da teoria política produzia novas autonomias, apesar de as suas bases filosóficas naturalistas terem sido oficialmente condenadas, em 1277, pelo bispo de Paris, Étienne Tempier (encorajado pelo agostiniano Henrique de Gand, 1217-1293) e pelo arcebispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, O.P. (1215-1279). De um modo ou de outro, pela adesão ou reacção, aceitação ou condenação, todos acabavam por integrar a fileira aberta em torno do pensamento do Estagirita enquanto pedra fundacional nos novos *curricula* universitários da medievalidade tardia. Podemos ainda falar do *direito natural* das escolas de Coimbra, de Salamanca e de Heidelberg, que induziam a diversidade filosófica e cultural, acentuada outrossim pelas tendências do empirismo oxoniano. No contraponto da teologia política em processo de metamorfose, em que, no eixo místico do Rheinlande em linha com os sermões de Meister Eckhart no início de Trezentos, vão pontuar Nicolau de Cusa (1401-1464) e Erasmo de Roterdão (1466-1536), despertam os pensadores matriciais do chamado humanismo cívico. Reflectindo sobre o mundo em transição que os envolvia, entre cada vez menos santos e cada vez mais doutores, já dotado da imprensa de Gutenberg (1455), esses pensadores queriam recuperar a *romanitas* das leis de Cícero (106-43 a.C.) e de Séneca (4 a.C.-65 d.C.) para recentrarem o governo humano à luz da distinção das antigas esferas do *oikos* e da *ágora*, da *villa* e do *fórum*, que a *christianitas* elidira.

Os alvares da *rinascità* abarcam ainda discursos distintos como os do referido Francesco Petrarca e Leonardo Bruni (c. 1369-1444), avultando, logo a

seguir, as cépticas ou realistas leituras de Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Francesco Guicciardini (1483-1540), gizadas na senda republicana de uma Florença dividida e ainda tumultuada pelo choque violento entre o Império e o Papado. Na esteira de Giovanni Pontano (1429-1503), tanto Machiavelli como Guicciardini queriam desnudar o poder dos seus *mistérios* e apontar as técnicas da sua conquista. Acentuavam as diferenças, invocando a antiga natureza das coisas. Hasteavam a bandeira estratégica das causas popular e aristocrática: a liberdade enquanto resistência ao arbítrio do Príncipe, qual novo «papa» laico... As concepções políticas de governo enfatizavam agora vectores a partir do indivíduo e do local. O argumento das paralelas e autónomas naturezas dos poderes papal e imperial também já estruturara outra obra de Dante, *De Monarchia* (c. 1310): vindo cada ceptro de Deus, nenhuma das autoridades possuía o direito de invadir o domínio da outra. Verificada a interferência, o canonista paduano sustentara, no *Defensor Pacis*, a sua inadmissibilidade por causa da base popular do trono secular, enquanto avançava com a igualdade dos clérigos para dispensar indulgências, interdições e excomunhões ou até definições universais na comunidade dos fiéis, «democratismo» que lhe valeu a acusação de heresia e a excomunhão pela bula *Licet iuxta doctrinam* (1327).

No meio destas variações e do imenso ruído de armas e ideias, o inventor do soneto (Petrarca), nas cartas que compõem o seu *Liber sine nomine*, continua a invectivar a Babilónia dos *Secoli bui*. Na florentina *Galeria degli Uffizi* continua celebrado como um dos pais do humanismo. Os humanistas questionavam o que a seu ver era excesso de fé na razão demonstrativa, querendo reorganizar as fronteiras do *político* com outras ferramentas. Depois da escotista infinitude divina e da liberdade humana, também o ilimitado do mundo será uma noção apresentada, cerca de 1450, pelo cardeal de Cusa, inscrevendo o zero no tradicional sistema de numeração romana. Aqui soava também modernidade. Mas depois desse exercício de equilíbrio que é o *De Concordantia Catholica* (1437), e de aí ter defendido a tese conciliarista, inclusive a de que os prelados devem ser eleitos pelos seus subordinados, o cardeal de Bressanone começou, nesse mesmo ano, a inflectir o seu pensamento para a tese da primazia papal.

O humanismo parece processar, pois, o divórcio entre a razão natural e a fé sobrenatural, pendência que ainda estará aberta no bem mais tardio caso de

Galileu Galilei (1633). No seu *dolce stili nuovo*, o mesmo Petrarca enfatiza a retórica arte da persuasão e da introspecção, sublinhando, além do intelecto, todo o complexo mundo das volições humanas. O apelo à vida activa e não contemplativa alastra. Impõe-se o discurso de devoção às glórias da Antiguidade, cujos clássicos são traduzidos dos originais gregos e romanos. Ainda antes de Marsílio de Ficino (1433-1499) revivificar o neoplatonismo entre a elite florentina, com nova síntese cristã das formas do grego, para sustentar uma doutrina do movimento e do amor que fazem caminho ao lado da ideia da alma como chama divina, Brunni marca a paleta com *Cicerus Novus*. Os debates fomentam um renovado tipo de intelectuais e o leque temático integra novas ideias sobre o exercício do poder político, emergindo uma *ragione dello stato* que Guicciardini classificará, nas *Storie*, como *poco umana e poco cristiana*.

Nesta época de transição, a emergência social do intelectual livre, saído da universidade, desfez definitivamente a harmonia social trinitária dos *oratores, bellatores e laboratores* para a política se reconfigurar sobre o maquiaveliano conflito dos pequenos contra os grandes, visando copiar a organização pré-cesarista do *senatus populusque romanus*. As comunidades ganharam na fluidez e repensaram o lugar da pessoa humana no tecido social. Revisitou-se a análise lógica, e a *virtù* perfilava-se como luta contra a roda da *fortuna* no trilho do poder. O florescimento das artes e o cepticismo metodológico iam de mãos dadas. À ideia do estudo aliava-se agora também a de aprendizagem para o exercício profissional. A expansão universitária avançava em toda a Europa...

E no extremo sudoeste desta, no promontório de Sagres, um Infante observa as brumas e os longes do céu e do mar. Sonha com o meio-dia e com caravelas a dobrar o Bojador. E a encimar os padrões portugueses que, logo a seguir, se alevantam ao longo das costas dos mares do Sul, uma cruz...

\*

Cumpre-me finalmente agradecer a todos os que tornaram possível esta obra. Antes de mais, a todos os especialistas no tema, nacionais e internacionais, que aqui apresentam os seus textos, pela prontidão e entusiasmo como acolheram o convite do Instituto de Filosofia Prática (IFP) da Universidade da

Beira Interior para participar no evento que nesta teve lugar, nos dias 25 e 26 de Novembro de 2010, e também nesta publicação. Quer um quer outra decorrem directamente das linhas de investigação desenvolvidas no IFP, as quais têm na *Ação*, especialmente nas dimensões ética e política, um dos seus pólos aglutinadores. Ao meu caro amigo e colega António Bento uma palavra especial por todas as observações e sugestões, oportunas e precisas, e pela contínua disposição para o diálogo. A todos, enfim, uma palavra de apreço ainda pela paciência com que aguardaram a publicação. Contingências várias, pessoais e institucionais, não permitiram que os resultados viessem a lume mais cedo. As mesmas, aliás, condicionaram também o resultado da ideia inicial, que contemplava investigações sobre outros autores, *u.g.*, Dante Alighieri, Coluccio Salutati, Nicolau de Cusa, Francesco Guicciardini, entre outros dos acima referidos, estudos que lamentavelmente não foi possível incluir aqui. Agradeço outrossim à colega Ana Paula Garcês, que inicialmente colaborou no texto de apresentação e na preparação do evento.

Sintra, 4 de Julho de 2012

## DE CANOSSA (1077) A ANAGNI (1303): da humilhação imperial ao atentado papal

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior

O excesso teocrático provocou o excesso inverso  
de uma laicidade de direito divino.

FABRICE HADJAJ

### I

Se é inegável que a política *está sempre suspensa de factos*, importa observar que não existem *factos* sem interpretações. Estas podem ser boas ou más, geniais ou medíocres, pelo que se a teoria, como a antiga candeia, vai sempre à frente a iluminar o caminho, é na condição de ter em conta os marcos miliários concretos que o pontuam, e não os fantasmas que podem povoar a mente do caminhante.

Se começamos, pois, pela célebre peregrinação a Canossa do Imperador Henrique IV, no dia 25 de Janeiro de 1077, e terminamos no não menos famoso atentado ao Papa Bonifácio VIII, no dia 7 de Setembro de 1303, em Anagni, no começo do *Quatrocento*, é porque para abordar o processo de *afirmação e autonomização* do político na Idade Média tardia se deve ter em conta, por um lado, quer o plano dos factos que justificam a afirmação segundo a qual no começo do *Quatrocento* já se começam a afirmar soluções reconhecidas posteriormente como pré-modernas e renascentistas (conciliarismo, regalismo, republicanismo, constitucionalismo, soberania popular, etc.), quer, por outro lado, o reconhecimento da presença de conceitos, noções, doutrinas e teorias em processo de afirmação e esclarecimento, que simultaneamente iluminam,

interpretam e estruturam tais factos, pois «cuando la teoría política medieval debe fundamentar conceptualmente el nacimiento del orden político — llámese *civitas, provincia, communitas civitatis, regnum, civilitas* o *res publica* —, ella se revela deudora de la tradición clásico-aristotélica pero, al mismo tiempo, comienza a separarse de esa tradición clásica»<sup>1</sup>.

Acresce ainda, em diversa ordem, uma razão mais subjectiva para nos fixarmos nos dois extremos deste arco de mais de dois séculos: a necessidade de, a este propósito, aprofundar, rever e até mesmo contrabalançar outras linhas de afirmação de autonomia política diferentes das que as nossas leituras tinham privilegiado, ou seja, as das resistências e reacções ao chamado «agostinismo político» (passando até pela verificação da sua pertinência no caso da independência de Portugal<sup>2</sup>). Com efeito, na senda dos estudos de H.-X. Arquillière<sup>3</sup> e de outros<sup>4</sup>, tendemos a apreciar o processo de autonomização do político, na Idade Média, sobretudo como oposição e finalmente rejeição do «agostinismo político» e da teocracia pontifical que aquele caucionara — a qual justamente teve um dos seus pontos altos no *Dictatus Papae* de Gregório VII, em 1075 — oposição essa que, mais de dois séculos volvidos, encontrará no atentado a Bonifácio VIII um dos momentos efectivos e simbólicos mais emblemáticos e violentos. Contudo, esse novo quadro teológico-político já não é «agostiniano», mesmo no pseudo-sentido do chamado «agostinismo político», ou nesse arco temporal não tivesse o Ocidente bebido em outras fontes.

Seguindo aqui de perto a obra de Guillaume de Thieulloy, *Le Pape et le Roi*<sup>5</sup>, o atentado ao Papa, no dia 7 de Setembro de 1303, para além de ser um

<sup>1</sup> Cf. FRANCISCO BERTELONI. «La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad», in Pedro Roche ARNAS (coord.), *El Pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, p. 17.

<sup>2</sup> Cf. o nosso estudo «O “*agostinismo político*” na génese de Portugal como nação ibérica independente (1143-1179)», in Pedro Roche ARNAS (coord.), *El Pensamiento político...*, pp. 655-676.

<sup>3</sup> *L'Augustisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris (1934), 1972.

<sup>4</sup> Cf. o *status quaestionis*, incluindo a crítica à facciosidade da posição de H.-X. Arquillière, bem como ao inapropriado da expressão «agostinismo político» em Josep Manuel UDINA, «De Gelasio (I) a Gelasio (II) o de Iglesia Mendigo a Iglesia Príncipe», in Pedro Roche ARNAS (coord.), *El Pensamiento político...*, pp. 65-92.

<sup>5</sup> Guillaume de THIEULLOY, *Le Pape et le Roi*, Paris, Gallimard, 2010.

momento decisivo no processo de afirmação e consolidação da unidade da nação francesa, para o qual convergem vários factores, constitui ainda, no dizer do autor, a data de nascimento do que se entende por Estado Moderno. Evidentemente, a ousadia<sup>6</sup> do neonatologista ou do notário que assina tal certidão de nascimento apenas é aceitável desde que já se tenha definido previamente a noção de «Estado Moderno» exclusivamente a partir da figura do Rei e dos processos de centralização régia do poder, isto é, do regalismo que, cerca de 300 anos depois, pretensamente terá levado o Rei-Sol (Luís XIV, 1643-1715) a afirmar que «l'État c'est moi!»

Por isso, como adiante se dirá, importa reconhecer que tal linha de rumo — que vê a génese do *político* na oposição e diferenciação da realeza de direito divino frente à hierocracia papal — se é importante, não é o único vector no circuito mais vasto e complexo do processo de emergência e autonomização da esfera política no tardo-medieval, orientação que, se afirmada com veemência, pode ocultar outras linhas de rumo que importa ressaltar, as quais passam, como se disse, pelo renovo do direito romano e pela *translatio studiorum* que, com o contributo dos árabes, trouxe até ao Ocidente a *Ética* e a *Política* de Aristóteles, e a afirmação do homem como «*zoon politikon physei*» e, portanto, da *pólis/civitas* como uma natural *congregatio hominum* em que o poder carece de ser ordenado, independentemente da queda original e das suas consequências.

Outras linhas que se cruzam com esta redescoberta passam pelo forte desenvolvimento comunal nas cidades italianas, onde, segundo W. Ulmann, a tradição do *senatus populusque romanus* e a boa cepa do direito natural latino nunca desaparecera por completo<sup>7</sup>, dando assim revivido fôlego à passagem de Aristóteles de que «contém alguma verdade» (*kàn alêtheian*) a afirmação de que «a multidão [*plêthos*] deve ter a supremacia [*deí kúrion eînai*]»<sup>8</sup>. Tal afirmação, relida à luz do renovado estudo do direito natural, encontrou nas urbes

<sup>6</sup> O termo «Estado» ainda não existe na época com esse sentido.

<sup>7</sup> A *lex regia* exprime a ideia de que era o povo romano quem detinha o poder legislativo, poder esse que depois cedera ao Imperador. Cf. Walter ULLMANN, *Il Pensiero Politico del Medioevo*, Roma — Bari, Editori Laterza, 1984, p. 161.

<sup>8</sup> *Política*, 1281 a 40-43. Os tradutores da *Política* para português (António Campelo Amaral e Carlos A. Gomes), Vega, Lisboa, 1998, p. 225, traduzem *plêthos* por povo.

italianas o húmus propício em que medrou uma forte convicção da real soberania popular, urbes em que cada vez mais o *sub-ditus* vai dando lugar ao cidadão<sup>9</sup>, e nas quais a *congregatio hominum* se expressou igualmente num imenso conjunto de ligas e associações políticas, corporações profissionais, guildas, hansas, etc., e que naturalmente encontrou profundo eco nas universidades.

Por outro lado, as noções de «direito natural» e de «natureza», convergentes no antigo jurista Domitius Ulpianus (150-228), agora de novo lido e recuperado, são cada vez menos identificadas com a *criação* e as *criaturas* (ou seja, como a *expressão visível da vontade eterna e imutável de Deus*), mas em primeiro lugar com o *nascer*, o *crescer* e o *desenvolver-se* próprios dos dinamismos temporais, biológicos e históricos, que encontram na física e na metafísica da potência e do acto uma justificação teórica.

E acrescentemos ainda outras linhas a este brevíssimo esquisso: a da reacção centralizadora da realeza frente a uma nobreza feudal (duques, marqueses, condes, barões,...) que, ciosa do seu poder e privilégios no âmbito do contrato feudal, se opõe ao crescente papel centralizador do Rei (mormente ao poder de lançar impostos: «*O Rei deve viver do que é seu*», *i.e.*, do seu feudo privado, é um mote que vai tendo cada vez mais adeptos, em França<sup>10</sup>); a ideia também cada vez mais presente de que o Papa e o Rei ficam abrangidos pelas leis que eles mesmos legislavam e promulgavam, e não acima, como *excepção*, mas dentro do espaço legal assim desenhado, vinculados pois à lei positiva e devendo estar atentos à *vox populi*<sup>11</sup>. Neste preciso sentido, aliás, e apesar de praticamente não ter tido muitos efeitos reais (os Papas naturalmente sempre se lhe opuseram) encontramos uma reacção que vem também de dentro da própria Igreja, pelo menos desde o princípio do séc. XIV: a ideia do Conciliarismo e a tentativa de, a partir do Concílio Geral, limitar e contrabalançar a teoria da *plenitudo potestatis papalis*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Walter ULLMANN, *Il Pensiero Politico...*, p. 184.

<sup>10</sup> Cf. Guillaume de THIEULLOY, *Le Pape et le Roi*, p. 162.

<sup>11</sup> Só que aqui a *vox populi*, nas cortes ou nos Estados Gerais que se vão convocando, já não se identifica tanto com *vox Dei*, quanto com a *vox naturae*. Ou seja, a *vox populi* começa a ser considerada a melhor intérprete da natureza.

<sup>12</sup> João de Quidort ou João de Paris (1255-1306), inspirado em vários cânones do *Decretum Gratiani* (1140), é considerado um dos seus fundadores, na obra *De Potestate Regia et Papali* (1302-3).

Para abreviar: apesar das aparências, entre Gregório VII e Henrique IV, por um lado, e Bonifácio VIII e Filipe IV, *o Belo*, por outro, encontramos fundamentalmente perante a mesma ideia de origem e legitimação do poder: ele *vem sempre do alto*. As divergências encontram-se a propósito dos destinatários: ou só e directamente para o Papa ou para o Papa e o Imperador, de modo independente. Face a esta concepção, a verdadeira novidade vem de uma concepção que lentamente se vai impondo e fazendo o seu caminho: a de que o poder não vem *de cima para baixo*, conforme a hierarquia do Pseudo-Dionísio, *o Areopagita*, mas *de baixo para cima*, emerge a partir das bases, da maioria, do povo<sup>13</sup>.

Assim, para além do choque frontal entre o Rei de França, Filipe IV, *o Belo*, e Benedetto Caetani, entronizado Papa com o nome Bonifácio VIII na noite de Natal de 1294, importaria atender também a todo esse tilintar e rumborejar que cada vez mais escuta nas comunas e cidades que começam a sair dos castelos e a estender-se, fora de portas, pelas colinas e pelos vales.

## II

Todas as pessoas que conhecem minimamente a Idade Média, e não apenas os especialistas do pensamento político medieval, sabem o que significa, simbolicamente, a expressão *ir até Canossa*. Se no plano histórico e factual, ela indica a viagem do chefe do Sacro Império Romano-Germânico, o Imperador Henrique IV, a pé, descalço, vestido de saco, coberto de cinza, até ao íngreme cimo do castelo de Canossa (no Norte de Itália), em 1077, pedir perdão ao *omnipotente* Gregório VII, o qual, reticente, não o recebe logo e o obriga a implorar de joelhos, na neve fria, durante 3 dias — 25, 26 e 27 de Janeiro — até

Cf. Alexandre PIÉREZAN, *De Regia Potestate et Papali. O equilíbrio de poderes segundo Johannes de Quidort (1270?-1306)*, [Tese de Doutoramento], Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008; José Antônio de C.R. de SOUZA (org.), *As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham O. Min.*, EST Edições, Porto Alegre, 2010; *As Relações de Poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*, EST Edições, Porto Alegre, 2011.

<sup>13</sup> Cf. Walter ULLMANN, *Il Pensiero Politico...*, pp. 227-261.

finalmente lhe conceder a absolvição que é *in extremis* a sua salvação política como Imperador, já no plano simbólico mais vasto, esta «ida a Canossa» de Henrique IV consubstancia a total humilhação e submissão do poder temporal pisoteado e prostrado aos pés do poder absoluto do Papa e, *ipso facto*, o reconhecimento de que também ele, *in ratione peccati*, é o detentor do poder *in rebus temporalibus* face ao medo que a excomunhão impunha e à eficácia imediata que tinha no quadro do equilíbrio dos poderes feudais.

Ora, de que Henrique IV, quase caninamente, vinha pedir perdão? De um ano antes, a 24 de Janeiro de 1076, ter convocado um Concílio, em Worms, com a finalidade de depor o Papa, uma vez que este recusara a sua nomeação do bispo de Milão<sup>14</sup>. Assim, a razão imediata para, sem sucesso, ter tentado depor «esse falso monge Hildebrand» que se assentara na cadeira de Pedro, decorria directamente da Querela das Investiduras (questão tratada no sínodo em Roma, em 1075, uma das principais medidas da reforma gregoriana) e da situação de prerrogativa das chamadas igrejas particulares: o Senhor de um feudo dava aos bispos o báculo, o anel, terras de onde viver, etc., a troco da fidelidade e lealdade feudais, privilégios que o Papa Gregório VII retirara aos suseranos e, por conseguinte, também ao Imperador.

Curiosamente, Henrique IV não invoca qualquer direito natural para ser *Rei de reis*, não luta por um *estado*, mas por um *poder*, movendo-se no mesmo universo de legitimação do Papa. Tenta apenas provar que este exorbita os seus poderes, fazendo uma falsa interpretação da Bíblia ao reivindicar para si as duas espadas — espiritual e temporal — que o Evangelho atribui *ex professo* a duas entidades diferentes: a Deus e a César. O Imperador afirmava, pois, que o seu modo de proceder estava conforme a tradição dos seus predecessores, ao contrário do de Gregório VII, que mostrava, assim, ser um falso Papa e um usurpador, adulterando e invertendo uma vetusta tradição exegética dos Evangelhos. Ele, pois, Imperador, era o defensor da vera tradição e da ortodoxia segundo as quais a Igreja é um todo orgânico com dois braços: *regnum* e *sacerdotium*. Dê-se, por conseguinte, *a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César*.

<sup>14</sup> A «querela das investiduras» está no centro da contenda, tal como no tempo do seu Pai, Henrique III, o Negro, e, depois da morte deste, em 1056, no tempo da regência de sua mãe, Inês de Poitiers, que, em 1061, nomeará mesmo o anti-Papa Honório II contra o Papa legítimo Alexandre II.

A resposta de Gregório VII foi fulminante como um raio: «O Senhor não disse “*Eu sou a tradição*”, mas disse “*Eu sou a Verdade*”», cortando cerce as veleidades do Imperador: acto contínuo, excomungou-o e desligou os súbditos do juramento de fidelidade. E se dentro de um ano não se retractar, será deposto. *Roma locuta, causa finita*. Ponto final.

A excomunhão tinha uma eficácia temporal fáctica incontornável — a política está dependente de factos — porque os súbditos do Imperador reconheciam *de facto* e *de jure* tal poder ao Papa, quebrando imediatamente o contrato feudal, tanto mais que isso convinha aos interesses particulares dos príncipes alemães. O resultado é o que se sabe: os nobres deixaram de obedecer, revoltaram-se e preparavam-se já para eleger um outro soberano. A excomunhão, ao apunhalar o coração do contrato de vassalagem e da fidelidade feudais, alterou de imediato o xadrez político na Alemanha. Eis, pois, o Imperador vindo a pé, até Canossa, onde o Papa se refugiara precisamente a meio caminho da viagem que o levaria ao encontro da nobreza alemã<sup>15</sup>.

Os três dias de penitência, de cinza e de neve, porém, acabaram por demover o coração do velho beneditino, que revogou o anterior decreto de excomunhão. Ainda assim, Henrique IV quase não consegue conter a crescente rebeldia da nobreza germânica, já que imediatamente rebenta a guerra civil na Alemanha. Também a sua compunção foi sol de pouca dura: em 1080, esquecido da sua «ida a Canossa», o Imperador reincidiu. Elevou-se então, sem hesitação, o cálamo zeloso e terminante do Papa, ou antes, do *Pontifex Maximus*. No dia 7 de Março de 1080, é proclamado o decreto definitivo de excomunhão do Imperador: «Fazei agora, ó santíssimos Padres (São Pedro e São Paulo), que o mundo compreenda e saiba que se vós podeis ligar e desligar no céu, vós podeis sobre a terra tirar e dar a cada um segundo os seus méritos, os impérios, os reinos, os principados, os ducados, os marquesados, os condados, e todas as possessões dos homens.»

Note-se o modo hábil da fórmula pela qual Gregório VII invoca o poder das chaves do reino dos céus e, de acordo com a célebre fórmula de Leão

<sup>15</sup> Aliás, o Papa Gregório VII tivera de se refugiar na fortaleza da condessa Matilde, porque os Lombardos, instigando o Imperador, queriam atacá-lo. Mas Henrique IV vinha com outras intenções.

Magno — «*indignus haeres beati petri*»<sup>16</sup> — assume directamente para si os poderes que Cristo dera a Pedro em virtude dos seus méritos pessoais, por ter reconhecido Cristo como Filho de Deus em Cesareia de Filipe. A verdade é que este segundo decreto de excomunhão já não teve os mesmos efeitos do primeiro. Não só porque o outro Imperador, Rodolfo, duque da Suábia, reconhecido como legítimo pelo Papa, morreu logo após ter sido eleito («*o céu falou*»... parecendo pôr-se do lado de Henrique IV), como o próprio Imperador fez eleger um anti-Papa (Clemente III). Ademais, marchando militarmente sobre Roma, tomou-a em 1084, instalando na Sé Pedro Clemente III e recebendo dele a Coroa imperial, enquanto Gregório VII permanecerá cercado e prisioneiro no castelo de Sant'Ângelo, até 1084. Neste ano conseguirá fugir para Salerno, vindo a morrer no ano seguinte.

A vida de Henrique IV, por seu turno, toda ela é uma história tremenda de lutas e de guerras contra tudo e contra todos, inclusive com os seus próprios filhos. Morreu no dia 7 de Agosto de 1106, excomungado ainda outra vez pelo Papa Pascoal II e, em razão disso, o seu cadáver ficou exposto a céu aberto, sem sepultura, durante 5 anos.

### III

Ao contrário da humilhante «ida até Canossa», o que aconteceu 226 anos depois, no dia 7 de Setembro 1303, na cidade de Anagni, cerca de 50 kms a sudeste de Roma, no coração do *Latium*, foi qualquer coisa de quase impensável e de inimaginável no universo de valores da Idade Média.

Ao romper de alva deste dia, Guilherme de Nogaret, o conselheiro pessoal do Rei de França, Filipe IV, *o Belo*, acompanhado por 150 cavaleiros e cerca de 1000 mercenários a pé, sob o comando do italiano Giacomo «Sciarra» Colona, põem cerco à cidade natal de Benedetto Caetani, aliás, o Papa Bonifácio VIII, onde este agora justamente se encontra em repouso estival. A entrada verifi-

<sup>16</sup> Cf. WALTER ULLMANN, *Il Pensiero Politico...*, p. 20; Joseph Canning, *A History of Political Medieval Thought, 300-1450*, Routledge, London/New York, 1996, p. 31.

cou-se fácil porque os cofres do Rei de França já tinham encontrado antecipadamente, dentro de portas, quem as franqueasse — provavelmente os inimigos locais da poderosa família dos Caetani, cujo rebento mais novo chegara à cadeia de Pedro.

Todavia, se entrar na cidade fora fácil, já aceder ao palácio papal onde estava instalado e defendido o Senhor onnipotente da Cristandade não era tarefa tão simples. A guarda pessoal do Papa defendia-se com unhas e dentes. E as gentes de armas da outra meia dúzia de cardeais que, por essa altura, também descansavam nos seus palácios de veraneio vieram em sua ajuda (*v.g.*, os cardeais Gentile de Montfiore, Pietro d'España, Luca Fieschi, Nicola Bocca-sini, Francesco Caetani, sobrinho do Papa). Mas curiosa e significativamente, dois dos cardeais em veraneio, Napolenone Orsini e Ricardo Petroni, tomaram imediatamente o partido dos assaltantes.

Perante a ferocidade do ataque, o Papa pediu tréguas até à hora Noa, de modo a tentar virar a seu favor a população da cidade, mandando mensagens secretas através de emissários. Não é, evidentemente, o reconhecimento de que *o poder está no povo*, mas tão-só a consciência de que, sem as suas armas e a sua força, dificilmente poderia escapar, o que aliás se verificou. No curto prazo, porém, as coisas não correm de feição e o ataque prossegue. E se directamente o palácio era difícil de tomar, então os atacantes decidem-se a avançar pela catedral, sem qualquer reбуço pela invasão de um espaço sagrado onde se tinham refugiado gentes e mercadores — e que à luz da *imunidade local* que o direito canónico coevo determinava era um *asilo inviolável*. Cânones à parte, depois de ter incendiado as portas, as janelas e pilhado o interior, a soldadesca irrompe finalmente nos aposentos privados de Bonifácio VIII, que incrédulo e estupefacto os vê entrar, assentado na sua cama, coberto com o manto vermelho do Pontífice, a tiara papal na cabeça e nas mãos, bem firmes e cerradas, as Chaves de São Pedro e um crucifixo feito com *a própria madeira da Cruz de Cristo*, no Gólgota.

A tropa, porém, não se impressiona muito com estes símbolos do poder absoluto do Vigário de Cristo e fazem-no imediatamente prisioneiro. O vulcânico «Sciarra» Colona, por sua vontade, matá-lo-ia já, ali, para vingar a *honra da família* dos Colona, apesar de o Papa lhe prometer que iria rever a deposi-

ção que fizera dos seus dois tios cardeais aos quais, em 1297, e no seguimento de murmurações acerca da sua eleição como Papa, ele tinha deposto e a quem tinha confiscado todos os bens, promovendo a seguir uma encarniçada perseguição a toda a família. Concede mais ainda: o avarento Papa, agora preso, até aceitava entregar (!) o tesouro de São Pedro, que trouxera consigo, aos três cardeais mais velhos presentes na cidade. Giacomo «Sciarra» Colona e Rinaldo da Supino, porém, que iam no comando deste ataque, queriam mais: que o Papa abdicasse de ser Papa; que renunciasse já, ali, ao Papado, e se entregasse sem quaisquer condições. Mas isto Bonifácio VIII não estava em condições de poder aceitar; estendeu-lhes simplesmente o pescoço: *que o degolassem se quisessem, mas não abdicaria*.

Aguardou-se, assim, pela chegada de Guilherme de Nogaret, a mente e o estratega do atentado, que entretanto estivera a falar e a acalmar o povo de Anagni, que fora chamado a rebater pelo *Podestà* — de novo o povo —, e a explicar-lhe as razões teológicas desta acção armada inédita e inaudita: afiançava-lhe que Bonifácio VIII era um Papa herético; que não acreditava na virgindade de Nossa Senhora nem na transubstanciação (no corpo do Senhor); que violara o segredo da confissão (caso do desfalque feito pelo bispo de Saragoça?); que impedira de dar o sacramento da penitência a um nobre *in articulo mortis* (e fora justamente ao velho Agapito Colona); que dissolvia os matrimónios segundo as conveniências patrimoniais da sua família Caetani... Acusava-o ainda de nepotismo, de simonia e de sodomia; de negar a imortalidade da alma, de demonolatria, etc. Era preciso, pois, reunir um Concílio Geral para o julgar. Para isso aqui estava.

Enfim, não sabemos se se deteve em todos estes pormenores diante da multidão — mas o povo conhecia bem a catadura da família Caetani. Seja como for, eram estas as razões que constavam no requisitório que ele mesmo apresentara ao Conselho de Filipe IV, no dia 12 de Março desse ano, seis meses antes, no Palácio do Louvre, em Paris. E além disso, acrescentava-se, Bonifácio VIII era um usurpador da Cadeira de Pedro, pois o angélico e bondoso Papa Celestino V, ainda em vida, abdicara a seu conselho, tendo sido logo preso imediatamente após a eleição de Bonifácio VIII, e morrera na prisão em condições suspeitas... É, pois, insiste Guilherme de Nogaret, apenas a defesa da

fé católica e da Igreja que move esta acção militar. À primeira vista, a população de Anagni parece ter ficado convencida e apoiou as pretensões dos atacantes.

Resolvida para já a situação, Nogaret dirige-se então aos aposentos onde o Papa está detido e confirma-lhe de viva voz a sua prisão repetindo as acusações de simonia, nepotismo, blasfémia, usurpação e heresia, sendo esta última a única acusação, afinal, que no direito canónico compilado pelo camaldulense João Graciano (*Decretum Gratiani*: o Papa «*a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius*»<sup>17</sup>) permitia levar legitimamente um Papa a julgamento. Contudo, como Bonifácio VIII bem sabia, deveria ser o próprio Papa a convocar tal Concílio, pois sem a sua presença seria «imperfeito». Recusa-se, evidentemente, a convocar qualquer Concílio Geral para o julgar, o que leva Nogaret a acrescentar à lista das acusações a «contumácia» papal.

A ideia era arrojada mas talvez ingénua: apoderar-se fisicamente do Papa e levá-lo para o reino de França, onde deveria ser julgado por um Concílio Geral. Nogaret, porém, cometeu um erro fatal: para o plano ser executável teria de agir rapidamente, apoderar-se do Papa e fugir imediatamente de Anagni em direcção a norte, aproveitando as alianças locais que, diplomaticamente, tinha vindo a negociar ao longo dos meses anteriores. Mas o homem de mão de Filipe IV não fez isso. Ao contrário, para se saber que o Papa estava agora sob protecção do Rei de França, mandou içar a bandeira com a flor-de-lis na fachada do palácio papal... Seria bem mais avisado nunca o ter feito.

A soldadesca, entretanto, começara as pilhagens<sup>18</sup>, não sem a associação oportunista dos mais desfavorecidos do burgo. Perante isto, a população começou a mudar de posição, apesar de a maior parte não nutrir muitas razões de estima pelos Caetani. Mas terá sido sobretudo o receio do labéu e das penalizações (civis e religiosas) que cairiam sobre a cidade se o Papa nela fosse mandado *ad patres, i. e.*, morto, como estava disposto a fazer o impetuoso Giacomo «Sciarra» Colona.

<sup>17</sup> *Concordia Discordantium Canonum*, Distinctio 40, Pars III, c. 6: «Hujus [papae] culpas istic redarguere praesumat nullus, quia cunctos ipse iudicaturus, a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius.»

<sup>18</sup> Na altura, a cidade de Anagni era uma espécie de caixa-forte dos cardeais, do banqueiro pontifical, etc., estando lá muito dinheiro e muitas riquezas guardados.

Face a este rumor, logo na manhã do dia seguinte, segunda-feira, uma multidão encabeçada pelo Cardeal Luca Fieschi começou a confluír para o palácio e a atacar os carcereiros do Papa. A bandeira francesa, hasteada no centro da sua cidade, não devia ser motivo de menor irritação. Os soldados de Sciarra, Supino e Nogaret resistiam como podiam e o sangue começa a correr de ambos os lados. Há mortos; alguns, como «Sciarra» Colona, fogem da cidade como podem; o próprio Nogaret, ferido na refrega, consegue fugir a custo para Ferentino, com a ajuda e protecção de Rinaldo da Supino; muitos dos atacantes são feitos prisioneiros.

Finalmente os habitantes de Anagni, com os cardeais fiéis à cabeça, controlam toda a situação. Pelo meio-dia o Papa está de novo livre, dirigindo-se à catedral para aí agradecer ao povo a sua libertação. No fim do dia, desce de novo a escadaria do palácio, fala outra vez à multidão mas, inesperadamente, para perdoar aos habitantes coniventes com agressores, para absolver os que haviam roubado os bens da Igreja (desde que os restituíssem em três dias) e até mesmo os que haviam pilhado os seus próprios bens pessoais (e nestes nem exige restituição). Tentando controlar e pacificar a situação, Bonifácio chega mesmo ao inesperadíssimo cúmulo de perdoar aos instigadores e autores do atentado. Declara querer reintegrar os cardeais Colona depostos; aos cardeais Orsini e Petroni, que no dia anterior se haviam colocado ao lado dos golpistas, ofereceu logo ali a remissão completa do seu acto. Extraordinariamente, para uma personalidade irascível e vingativa como a de Bonifácio VIII, parecia não haver nele qualquer desejo de *vendetta* deste acto planeado em França, no coração da filha mais velha da Igreja — mas manifestamente executado com profunda colaboração italiana, como era evidente. No rescaldo imediato, abalado, o velho Papa, então com mais de 70 anos, parece querer apenas paz.

Com efeito, se fisicamente o Papa não chegou a ser atacado nem ferido — e esteve em perigo real de ser morto —, podemos concluir que no plano moral e psicológico Bonifácio VIII ficou absolutamente destroçado com este humilhante atentado à sua pessoa e à dignidade papal, mormente depois que, no ano anterior, a *Unam Sanctam* afirmara claramente a *plenitudo potestatis papalis*. No dia 16 de Setembro, Benedetto Caetani deixou de vez a sua Anagni natal e partiu em direcção a Roma, guardado por poderosa escolta pessoal. E fez bem, pois um si-

nal de que a família Colona não ficara nada satisfeita com o desenlace de Anagni foi, neste percurso, uma nova tentativa de ataque ao mais famoso dos Caetani, facto que não deixou de desencadear novas vagas de violência na região.

Finalmente, cansado e abatido, o Papa chega a S. João de Latráo a 18 de Setembro. Três dias mais tarde avançou para o Vaticano e para a fortaleza segura do castelo de Sant'Ângelo. Bonifácio VIII, porém, não mais recuperará deste rude golpe, tendo entrado numa espécie de prostração física e esgotamento psicológico. Com efeito, o atentado desvelara, quer no plano efectivo quer no plano simbólico mais profundo, que o Papa, afinal, era tão vulnerável como qualquer outro simples mortal. O inconcebível, este feito que *obscurecia todos os males feitos e a fazer*<sup>19</sup>, acontecera. E quando tal se verifica no plano dos factos, também fica abalada a legitimação mesma do poder, no seu plano simbólico mais profundo, no âmago das consciências a ele sujeitas.

Cerca de um mês depois do atentado, na noite de 11 para 12 de Outubro, Bonifácio VIII morre. Com ele é também todo um mundo que morre. Estamos nos alvares do século XIV. Ainda não é o fim da teocracia pontifical, como João XXII rapidamente se encarregará de mostrar, mas é o princípio do fim. Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham e Maquiavel estão a caminho. A política centralizadora de Filipe IV conseguirá, poucos anos depois, em 1309, «matar o Papa» de outro modo: levará o Papado para Avignão, cidade onde irá passar por uma das maiores crises da sua história, o Cisma do Ocidente, entre 1378-1417. No preciso momento em que foi solenemente definida como doutrina, a ideia da *plenitudo potestatis papalis in saecularibus* também começou a declinar.

#### IV

O que desencadeou este gesto quase incrível na Idade Média, de planeamento e execução de um atentado pessoal ao Vigário de Cristo, sucessor de Pedro e chave da abóbada do universo teológico-político medieval?

<sup>19</sup> Dante AGLIHERI, *Divina Comédia*, Purgatório, XX, vv. 85-90.

As razões de fundo encontram-se no confronto que, há vários anos, vinha crescendo de tom entre o Papa e o Rei de França. É na corte francesa que germina, amadurece e se decide executar tal atentado. O primeiro desentendimento grave entre Filipe IV e Bonifácio VIII começou em meados da década anterior, no campo das imunidades fiscais do clero franco. Filipe, *o Belo*, precisava desesperadamente de mais fundos para as suas campanhas bélicas, especialmente em 1295, quando se soube no Louvre que Eduardo I de Inglaterra se preparava para lhe declarar guerra. Os impostos e os rendimentos normais não chegavam para os esforços militares, apesar dos expedientes e da política de *falsificação* (desvalorização) da moeda levada a cabo pelo Rei. A saída mais óbvia era lançar impostos sobre aqueles que, por alguma razão, não estavam a eles sujeitos. Quem? Algumas franjas da nobreza, mas sobretudo os clérigos. Ora estes, segundo o direito canónico coevo, tinham imunidade não só jurídica, mas também fiscal. Apenas deviam impostos aos seus superiores hierárquicos, em cujo topo se encontrava o tesouro de São Pedro. Filipe IV decide assim, e sem consultar previamente o Papa, reunindo apenas alguns concílios provinciais, lançar o chamado *imposto das décimas* sobre os rendimentos eclesiásticos, *décimas* estas que, no princípio de 1296, foram fortemente agravadas, citando-se então expressamente os clérigos para que assim todos os *corpos da nação* ajudassem neste esforço bélico. Só os nobres que prestassem serviço militar directo podiam ficar de fora do novo imposto.

O avarentíssimo Bonifácio VIII sentiu-se, então, não só tocado na bolsa, mas sobretudo na sua autoridade. Canonicamente, só ele podia aprovar novos impostos sobre o clero. Lança assim, a 24 de Fevereiro de 1296, a bula *Clericis laicos*, cujas primeiras palavras são elucidativas: «*A antiguidade ensina que os leigos sempre foram fortemente hostis para com os clérigos.*» A bula era uma autêntica declaração de guerra a Filipe IV, um manifesto altissonante da *potestas absoluta* do Papa nos planos espiritual e temporal, ameaçando de excomunhão, aliás, quem não cumprisse as suas determinações.

O Rei de França reagiu duramente e elevou a parada: no dia 17 de Agosto de 1296, decidiu fechar todas as fronteiras do reino a quaisquer transferências de fundos. Privado das suas principais rendas, as francas, o tesouro de São Pedro ameaçava entrar em bancarrota. A 20 de Setembro de 1296, o Papa promulga

outra bula, *Inffabilis amor*, na qual, apesar de reiterar a ideia de que é ele quem detém o supremo poder no espiritual e no temporal (e inclusive que pode depor um rei «mal aconselhado»), contemporiza e manifesta desejo de negociar de modo que ninguém perca a face. Filipe IV transige; o Papa também vai cedendo e, mediante um processo de pequenas cedências mútuas — porque também está em cima da mesa o processo de canonização de Luís, *o Pio*, avô de Filipe IV —, as relações estabilizam-se, mas a tensão de fundo sobre quem manda na *Francia* mantém-se, tanto mais que os juristas, os conselheiros e os homens de direito do Rei, mediante um panfletarismo regalista, promovem e cada vez mais fundamentam juridicamente o refrão «O Rei é um Imperador no seu Reino». Tentam e conseguem cada vez mais dar argumentos válidos ao regalismo crescente. Está a nascer aqui, *de facto* e *de jure*, a moderna ideia de Estado, com uma *curia regis*, funcionários, aparelho administrativo, etc.

Se o primeiro embate foi no âmbito das imunidades fiscais do clero, o segundo, que culminará no atentado, tem origem nas imunidades jurídicas pessoais dos clérigos, em especial as dos bispos, que só podiam ser julgados pelo Papa. Abreviando, Filipe IV, em 1301, mandara prender por felonía e crime de lesa-majestade o bispo de Pamiers, Bérnard Saisset, que parecia (ou o Rei queria que parecesse) estar ligado às sedições e insurreições do Languedoc. Ignorando a sua condição de bispo, e à luz do contrato vassálico, o Rei trata-o apenas como um qualquer súbdito traidor. Ora, neste caso era a própria *Ecclesia docens* que estava posta em causa pelo poder real. Bonifácio VIII não podia nem queria recuar: só a justiça pontifical poderia julgar um bispo. As relações recomeçam a azedar cada vez mais. De 4 a 6 de Dezembro de 1301, o Papa promulga mais de uma dezena de bulas sobre a situação, dirigidas quer ao Rei quer ao clero da Gália. Entre todas elas, a bula *Ausculata Filli*, de 5 de Dezembro, e a pureza da teocracia pontifical nela patente — em que o Papa se afirma temporalmente superior ao Rei e, por isso, capaz de o depor —, era intolerável não só para Filipe IV, mas para a emergente consciência de autonomia temporal que a França já alcançara, especialmente entre os nobres e a máquina administrativa de que o Rei se rodeara.

Mas a imensa sageza jurídica e política de Roma fazia-se sentir no *modus operandi*: estas bulas não foram tornadas públicas imediatamente, mas antes

confiadas apenas em particular a Giacomo Normanni, o legado que o Papa envia a França, para as dar a conhecer pessoalmente aos destinatários, no momento que achasse mais oportuno. Contudo, também o Rei e os seus conselheiros se aproveitaram desta camaleónica forma de agir. Em vez de revelarem e tornarem o seu conteúdo imediatamente público logo que tomaram conhecimento dele, foram antes gerindo a informação de modo genérico, concertando uma estratégia de reacção.

Primeiro, da bula *Ausculata Filli* foi apenas divulgada um breve sumário. Em Março e Abril de 1302, o assunto veio várias vezes à mesa das mais importantes reuniões do reino. É nos Estados, convocados para 10 de Abril de 1302, que se escuta pela primeira vez a acusação de heresia, pela voz do conselheiro Pierre Dubois (um mestre regalista, advogado do Rei), pois desde há mais de um século que o Rei de França não reconhece nenhum superior no plano temporal. Isto mesmo fora reconhecido e aceite pelo Papa Inocêncio III (1198-1216). Ora Bonifácio VIII, alega Dubois, parece querer agora voltar atrás e semear a dissensão no reino. A única saída, no plano jurídico, parece ser elevar a parada: acusar e julgar o Papa como herético.

Entretanto, a 18 de Novembro de 1302, é solenemente promulgada uma nova bula papal, *Unam Sanctam*, o documento mais taxativo, como já se disse, sobre a doutrina da *plenitudo potestatis*. O cardeal Jean Lemoine é enviado pelo Papa ao Rei de França com 12 pontos: a sua não-aceitação pelo monarca comportaria a pena de excomunhão. Mas o legado papal só chegou ao Louvre em 1203: a 9 de Fevereiro expõe a situação ao Rei numa conferência de Prelados e Barões. Filipe IV tergiversa, tentando ganhar tempo, e a 18 de Março ensaia um arremedo de reforma. Face à subida de tom de Roma, coube agora a Guilherme de Nogaret, no requisitório de 12 de Março de 1303, voltar a acusar o Papa de heresia, mas carreando agora argumentos concretos, as «peças processuais» e, como bom cristão, apela ao Rei, *filho mais velho da Igreja*, para que promova o seu julgamento por um Concílio, tal como já apelara Pierre Dubois no ano anterior.

Se então Filipe IV não dera ouvidos aos seus conselheiros, agora parece mais aberto a esta solução, mas aparentemente ainda não se decidiu. Nas costas de Roma, porém, o Capeto já começara a colocar os seus peões no

tabuleiro<sup>20</sup>. O Papa, entretanto, vai apertando o cerco: a 30 de Abril, contra todos os esforços diplomáticos do Rei de França, reconhece Alberto de Habsbourg como Imperador dos Romanos, sujeitando-lhe *de jure* outros reinos, querendo com isso atingir especialmente França e algumas das suas possessões... A independência franca parece perigar.

Finalmente, nos dias 13 e 14 de Junho, reunidos pela primeira vez na história da *Francia* todos os Estados do reino, coube a Guilherme de Plaisians (neste momento, Nogaret já anda por Itália a tratar das coisas no terreno) lançar a acusação formal de heresia contra Bonifácio VIII, sublinhando os sentimentos que ele nutre contra a França: o Papa chegara a dizer em certa ocasião que «preferia ser cão a ser francês», e ameaçara «destruir a crista», *i.e.*, a soberba, do galo franco. Mas, do ponto de vista jurídico, a acusação requer à abertura formal de um processo, o qual requer um Concílio Geral, o qual requer uma convocatória do Papa... Parece que se vai sempre embater no mesmo cume. Sublinhe-se o que está em confronto: a excomunhão de um lado e a acusação de heresia do outro. São estas as duas «bombas atómicas» no universo político medieval. Se o Papa tem a excomunhão para desligar os poderes temporais, o direito canónico também previa um (e único) meio para deitar por terra o poder papal: a acusação de heresia.

E consta que, oralmente, a língua afiada e amiúde precipitada de Bonifácio VIII dera muitas vezes o flanco às suspeições que agora França brandia contra si. Diga-se, aliás, que bastava a mera suspeição para que as excomuniões decretadas ficassem *ipso facto* sem efeito. No plano espiritual, a heresia era a única situação prevista no direito canónico em que o fiel ficava desobrigado da obediência ao Papa (ou então a resistir-lhe): A heresia é o ápex da hierarquia medieval do mal.

Quando soube da acusação (talvez em fins de Junho) e, como fino canonista, compreendendo bem o que estava em jogo neste contra-ataque de Filipe IV, Bonifácio VIII quis antecipar-se, convocando para Roma todo o clero de França. *Dividir para reinar*, eis a jogada de mestre. Mas o decreto real, de 8 de

<sup>20</sup> De facto, o mandato real para Guilherme Nogaret ir a Itália, resolver a situação, é de 7 de Março de 1302, cinco dias antes do requisitório.

Julho de 1203, cortou-lhe o passo: nenhum eclesiástico podia sair do reino de França, sob pena de morte e confiscação de todos os seus bens. Os oficiais que não fizessem cumprir este mandato seriam considerados traidores. É notório o mimetismo recíproco entre o *regnum* e o *sacerdotium* neste jogo de afirmação de poderes.

No dia 15 de Agosto de 1303, Bonifácio VIII explode em todas as direcções: numa série cerrada de cinco bulas<sup>21</sup>, com os mesmos argumentos da *Unam Sanctam*, reitera a *infinita superioridade* do poder papal, tanto no plano espiritual como no temporal. Por detrás desta retórica mil vezes repetida, e in-consequente, parecia evidente que o Papa preparava outra arma, uma bula *ad hominem*, fulminante, sem apelo, para excomungar e depor Filipe IV. Seria a *estocada final*. Em Itália, Guilherme de Nogaret soube, no dia 2 de Setembro, que tal bula até já estava escrita com o nome *Super Petri Solio*: iria ser solenemente proclamada em Anagni, no dia 8 de Setembro de 1303, na Festa da Natividade da Virgem. Não havia tempo a perder. Urgia antecipar-se e passar à acção directa, face à situação de excepção, de *ultima regni ratio*, em que se encontrava Filipe IV. E eis Nogaret, nos dias seguintes, a ter de precipitar um atentado que, com certeza, vinha preparando minuciosamente para outra data e noutros moldes.

E assim o dia em que o novo autoproclamado César<sup>22</sup> excomungaria solenemente o Rei de França e mostraria ao mundo quem mandava na *respublica christiana*, tornou-se o pior dia da vida de Benedetto Caetani: um dia inteiro sem comer, humilhado, prisioneiro de Nogaret e da soldadesca na sua própria terra natal, em vias de ser desterrado para França para aí ser acusado e julgado como Papa herético... Mas se a bula de excomunhão de Filipe IV, *Super Petri Solio*, tivesse sido promulgada e ganho força de lei canónica na Igreja, ao que

<sup>21</sup> *Rem non novam*, acerca do direito de fechar as fronteiras; *Quanto in ecclesia*: contra o arcebispo Gerardo de Nicósia; *Sedes apostolica* (duas com mesmo nome): numa delas o Papa lamenta os agravos do Rei, a proibição da Universidade poder conferir graus sem antes os submeter ao parecer do Rei; na outra proíbe o clero francês de fazer qualquer nova nomeação eclesiástica; *Nuper ad audientiam*: o Papa responde com desprezo às acusações de que fora alvo na reunião dos Estados Gerais, no dia 13 de Junho.

<sup>22</sup> Cf. Guillaume de THIEULLOY, *Le Pape et le Roi*, p. 41. Consta que quando recebera os legados do rei Alberto de Habsbourg, em 1301, Bonifácio VIII teria pegado numa espada e, fazendo com ela uma cruz de norte a sul, de leste a oeste, dissera: «Não posso eu velar pelos direitos do império? Eu sou Imperador!»

se seguiria a deposição do Rei, a *cruzada* contra si, a sua família e os seus bens, os efeitos que isso teria nos precários equilíbrios dos poderes feudais presentes na Gália seriam devastadores e fatais. O reino franco em processo de consolidação e de legitimação jurídica civil pulverizar-se-ia, desmoronar-se-ia como um castelo de cartas. Ruiria por completo o difícil processo de centralização e afirmação do poder real dos Capetos, que tentava escapar por cima às micro-lógicas do poder dos prelados, duques, barões, marqueses, condes..., a fim de construir um Estado-nação, que rapidamente os *mistérios* do regalista direito divino se encarregarão de sacralizar e tornar *religioso* em si mesmo. O reino franco voltaria a ficar num amontoado de feudos, cada qual com os seus interesses privados, as suas lutas e facções, preso da miríade de *petites souverainies* que continuavam à espreita. No sempre problemático plano dos *ses*, isto é, da chamada *história contrafactual*, a França posterior teria sido muito diferente do que foi e, por conseguinte, também a história política da Europa, em especial neste *quarto minguante* da Idade Média.

E é também por isso que o atentado à *clef de voûte* do universo medieval, em Anagni, no dia 7 de Setembro de 1303, teve um significado simbólico transcendente para o processo de autonomização do político.