

Rencontres  
de Philosophie  
Médiévale

# Legitimation of Political Power in Medieval Thought



*Edited by*  
Celia López Alcalde, Josep Puig Montada  
and Pedro Roche Arnas †

BREPOLS  
2018

Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale  
— Rencontres de Philosophie Médiévale, 17 —  
General Editor: Alessandra Beccarisi (Università del Salento)

## **Legitimation of Political Power in Medieval Thought**

*Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société  
Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale  
Alcalá, 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> September 2013*

edited by

Celia López Alcalde, Josep Puig Montada  
and Pedro Roche Arnas †

BREPOLS  
2018

*The XIX Annual Colloquium of the SIEPM was sponsored and funded by the Spanish Ministry of Education and Culture, Ramon Areces Foundation, University of Alcalá de Henares, Complutense University of Madrid, Center for Political and Constitutional Studies (Madrid), Society for Medieval Philosophy (Zaragoza) and SIEPM.*

*All of the essays published in this volume have been reviewed by members of the Bureau of the SIEPM.*

**© 2018, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2018/0095/86  
ISBN 978-2-503-58018-0  
DOI 10.1484/M.RPM-EB.5.115435  
e-ISBN 978-2-503-58019-7

Printed in the E.U. on acid-free paper

# RELEVÂNCIA POLÍTICA DA ‘PERFECTA MULTITUDO’ NO *DE POTESTATE REGIA ET PAPALI* DE JOÃO QUIDORT DE PARIS

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

«Contém alguma verdade [a afirmação de que]  
a multidão deve ter a supremacia»<sup>1</sup>

## I. Nota Prévia

Quem hoje toma em mãos o texto *De Potestate Regia et Papali*<sup>2</sup> de João de Paris, e o lê com atenção, tentando situá-lo no contexto político, jurídico, social e eclesiológico de princípios de séc. XIV, não pode deixar de ficar surpreendido por, no seu tempo, o autor ter sido considerado *Quidort, Dormiens*, como se se tratasse de um dominicano de coro, sonolento e à margem dos acontecimentos da sua época. Tão mais surpreendente por, ao contrário, ele ter sido de facto um espírito atento e interventivo na questão mais escaldante do seu tempo: as relações entre a *potestas spiritualis* e a *potestas temporalis*, entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Filipe o Belo. Em 1303, foi aliás o primeiro

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES, *Política* III.1281a40-43, trad. A.C. AMARAL e C.A. GOMES, Lisboa 1998, 225; IDEM, *Ibid.* III.1281a40-42, transl. J. BARNES, em *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1995, 2033: «The pinciple that the multitude ought to be in power rather than the few best might seem to be solved and to contain some difficulty and perhaps even truth». HESIODUS, *Erga* vv.763-4, em HESIODUS, *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*, éd. P. MAZON, Paris 1960, 114: «A voz não pode morrer completamente quando muitas pessoas a repetem; porque ela, de algum modo, é divina»; É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, 139: «vox populi vox Dei»; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2: «Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius».

<sup>2</sup> Texto escrito no final de 1302 e nos primeiros meses de 1303, no auge da polémica que opôs Filipe IV, O Belo, ao Papa Bonifácio VIII; cf. J.M.S. ROSA, «De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal», em IDEM, *Da Autonomia do Político, entre Idade Média e Modernidade*, Lisboa 2012, 7-35.

subscritor de uma petição por um Concílio Geral destinado a julgar a actuação do papa Bonifácio VIII. Dele se pode dizer, sem dúvida, o que dissera Bernardo de Chartres a propósito dos autores antigos: *nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes*<sup>3</sup>.

Reza o Salmo 115, 10, retomado por Paulo na *Segunda Carta aos Coríntios* (4, 13): *credidi, propter quod locutus sum*. Apesar dos esforços e dos acurados estudos de medievalistas insignes, João *Quidort* de Paris tem injustamente ficado na sombra dos considerados grandes autores deste período. Importa pois *falar* e continuar a dar voz a este ousado pensador que, ademais de atacado pela surdez (*soardis, surdus*), foi outrossim impedido de ensinar e condenado ao silêncio, morrendo pouco depois, em 1306: *Roma locuta, causa finita*<sup>4</sup>. Mas para a reflexão filosófica uma causa nunca está definitivamente encerrada: podemos sempre erguer-nos de novo e manifestar-nos. Essa é a responsabilidade do pensamento: *hic et nunc*, levantar-se e falar.

Uma das expressões que imediatamente captam o leitor quando abre a obra *De Potestate* é a expressão *perfecta multitudo*. No primeira parte, nos capítulos dedicados a distinguir o poder temporal e real do poder espiritual e sacerdotal, e ao definir a noção de *regnum*, que constitui a comunidade política por excelência, afirma o autor que *um reino é o governo de uma multidão perfeita ordenado ao bem comum e exercido por um só*<sup>5</sup>. Considerando a importância decisiva que esta de-

<sup>3</sup> IOANNES SARISBERIENSIS, *Metalogicon* III.4, ed. J.B. HALL, Turnhout 1991: «Dicebat Bernardus Cartonensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea». (N.b.: referência *apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. P. TOMBEUR, Turnhout 2002).

<sup>4</sup> As razões porque foi calado prendiam-se com as presumíveis heresias presentes no opúsculo intitulado *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris* (1304). Mas considerando quem eram os censores encarregados de analisar o texto, entre os quais Egídio Romano, não custa admitir que as posições defendidas em *De Potestate Regia et Papali* também tenham contribuído para tal. Cf. J.A. DE C.R. DE SOUZA e J.M. BARBOSA, *O Reino de Deus e o Reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre 1997, 145-46.

<sup>5</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De regia potestate et papali* 1, ed. F. BLEIENSTEIN, em *Johannes Quidort. Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, hrsg. v. F. BLEIENSTEIN (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4), Stuttgart 1969, 75.4-5: «regnum est regimen multi-

finição de *regnum* como *multitudo perfecta* tem no pensamento político do autor, também, por exemplo, como espaço de crítica e resistência à ideologia imperial que, embora decadente<sup>6</sup>, tem ainda os seus paladinos; e considerando igualmente a fortuna que a noção de *multidão* teve no pensamento político posterior, como espaço de *imanência* e resistência à *transcendência* dos imperialismos<sup>7</sup> — não será despiendo dar alguma atenção à noção de *multitudo* quando se procura aprofundar o tema da legitimação do poder político no pensamento medieval. É um estudo exploratório de uma noção que se afirma progressivamente na geografia jurídica e política tardo-medieval e nele visamos apenas destacar algumas das linhas que decorrem de tal *perfeição*, como seja a auto-suficiência do *regnum* (*sibi sufficit*) e a liberdade da multidão para escolher e eleger os seus chefes — que é a sua determinação maior — ou também a capacidade que os indivíduos singulares têm para exercer *dominium*, i.e., a propriedade jurídica de bens temporais e usá-los *ad libitum*.

Antes, porém, é oportuno rastrear brevemente algumas ocorrências da expressão no pensamento anterior, de modo a estabelecer um confronto mais esclarecedor.

## II. Do horizonte escatológico da *perfecta multitudo*

Do ponto de vista da tradição cristã, sempre que surgiu a ideia de uma *perfecta multitudo* apontou-se sempre para um horizonte escatológico,

---

dinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno». Seguimos a edição crítica de Bleienstein cotejando-a com a edição de J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'Écclesiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1942, 171 e ss. Confrontamos igualmente com a tradução portuguesa de L.A. DE BONI, *Sobre o Poder Régio e Papal*, Petrópolis 1989.

<sup>6</sup> Cf. IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 3, ed. F. BLEIENSTEIN, 82.4-11; L.A. DE BONI, *De Abelardo a Lutero. Estudos sobre Filosofia Prática da Idade Média*, Porto Alegre 2033, 176 e ss.; J.M.S. ROSA, «*Regnum and Sacerdotium in John Quidort of Paris' De regia potestate et papali*», em (eds), J. AURELL, M. HERRERO e A.C. MICELI STOUT, *Medieval and Early Modern Political Theology: Theory and Practice. Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout 2017, 129-47.

<sup>7</sup> BARUCH SPINOZA, *Tractatus Politicus - Traité politique* 1.3, em *Oeuvres* V, éd. O. PROIETTI et trad. C. RAMOND, Paris 2005, 91: «[...] et simul media, quibus multitudo dirigi seu quibus intra certos limites contineri [...]». Cf. C. LAZZERI, *Droit, Pouvoir et Liberté. Spinoza, critique de Hobbes*, Paris 1998, 272-84; A. NEGRI, «Pour une définition ontologique de la multitude», em *Multitudes* 9 (2002), 36-48; A. NEGRI e M. HARDT, *Multitude: war and democracy in the age of empire*, New York 2004.

não intra-histórico nem político, designando com isso a multidão dos eleitos reunidos com o Cordeiro, no banquete nupcial da Jerusalém celeste. É assim que no *Apocalipse* 14, 1, João nos apresenta a sua visão: *e eis que vi o cordeiro sobre o Monte Sião e, com ele, cento e quarenta e quatro mil com o seu nome e o nome do Pai escrito nas suas frentes*. Segundo alguns, esta ‘escatologização’ da multidão dos perfeitos na comunidade joanina teria a sua causa próxima na experiência religiosa das peregrinações anuais do povo de Israel ao Monte de Sião, em Jerusalém, aonde acorriam multidões, conforme encontramos no livro das *Crônicas* (2 Cr 5, 3), no *Eclesiástico* 48, 27, em vários *Salmos* (recordemos os famosos *salmos graduais* ou *cânticos das subidas*), entre outros textos veterotestamentários. A Fenomenologia da Religião já veria nisto um indício escatologizante: por alguns dias, o povo é subtraído ao espaço e ao tempo profanos dos trabalhos agrícolas e pastoris para ser introduzido no espaço sagrado do Templo e no Calendário religioso das Festas (*Pessah, Rosh Hashana, Yom-Kippur, Sucot, Purim, ...*), mesmo que o sentido latente dessa *peregrinatio* seja sobretudo de esperança messiânica terrena. À luz da subida de Jesus a Jerusalém, para celebrar a Páscoa, das palavras proferidas na Última Ceia (onde aparecem algumas expressões consideradas escatológicas), o espaço, o tempo e os ritos de iniciação serão lidos, ou melhor, vividos pelos cristãos em clima de espera iminente do fim dos tempos e de instauração do Reino de Deus. Progressivamente, porém, as comunidades cristãs, v.g., os Tessalonicenses, foram compreendendo que a Segunda Vinda não era para já e que era preciso transformar a espera em esperança. Em sintonia com esta forma religiosa e teleológica de estar no tempo, entre o *reino já presente* e o *reino ainda-não presente*, Paulo prega aos Coríntios (1 Cor 13, 9.12) que *agora vemos em enigma e por um espelho, mas quando vier o que é perfeito...*, e o autor da *Carta aos Hebreus* 13, 14, reitera que *não temos aqui uma cidade permanente, mas buscamos a cidade futura*.

Tanto quanto foi possível apurar, tal orientação escatológica prolonga-se e é omnipresente no pensamento cristão posterior: para os Padres da Igreja a *perfectio* só se realizaria fora da história e depois desta vida, no reino celestial (com exceção talvez de Eusébio de Cesareia, no *De Laudibus Constantini*, em 335<sup>8</sup>). Até lá, enquanto estamos in

---

<sup>8</sup> Cf. J.M.S. ROSA, «Monoteísmo, Trindade e Teologia Política», em *Convergências e Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa 2008, 905-18.

via, apenas pode e deve haver perfeição e rectidão no modo de buscar Deus, ou seja, no modo de sermos peregrinos aqui (*perfecti viatores*, dirá Santo Agostinho<sup>9</sup>) até que, finalmente, toda a multidão dos crentes (*multitudo credentium*) possa ser chamada *multitudo miserationis dei*, multidão alvo da misericórdia divina<sup>10</sup>. Deste modo, e apesar de *ipsis verbis* a expressão *perfecta multitudo* nunca aparecer no texto de Santo Agostinho, mesmo para caracterizar a comunidade dos eleitos junto do *Christus dominus rex*, tal ideia não lhe é estranha enquanto *ciuitas sancta*, como é evidente a partir das *Enarrationes in Psalmos* ou de certas passagens de *De Civitate Dei*<sup>11</sup>, obra decisiva, como é sabido, na luta de Agostinho contra todas as tentações gnósticas de trazer os *novissima* (*ta eskhata*, as coisas últimas) para dentro da história e, desse modo, fazer política. É por isso que a expressão 'augustinismo político' cunhada por Arquillièr<sup>12</sup> só pode ser entendida como *traição* ao pensamento de Agostinho.

Damos conta, posteriormente, da expressão exacta (*perfecta multitudo*) já no séc. VIII, nos comentários do Venerável Beda (673-735), de Ambrósio Autperto (n.730, Provença-m.784) e de Rábano Mauro (n.780-m.856) ao livro do *Apocalipse*, com a intenção de caracterizar precisamente a Igreja triunfante e a Cidade celeste<sup>13</sup>, a qual, natural-

<sup>9</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Natura et Gratia*, ed. C.F. URBA et J. ZYCHA (CSEL 60), Wien-Leipzig 1913, 13. (n.b.: esta e todas as referências que se seguem ao *opus* agostiniano são feitas a partir da edição crítica de K.H. CHELIUS, *Augustinus Werke und kritische Editionen, Augustinus-Lexikon*, 1986-1994, publicada em CD-ROM por C. MAYER, *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelius Mayer editum*, Basel 1995).

<sup>10</sup> AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Enarrationes in Psalmos* (vide n. 9) V.8, v.: «in multitudine hominum perfectorum et beatorum dicit, quibus ciuitas illa constabit, quam nunc parturit et paulatim parit ecclesia. Homines autem multos regeneratos atque perfectos, recte dici multitudinem miserationis dei [...]».

<sup>11</sup> V.g. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Civitate Dei* XI.7, XV.2, XVII.10, XIX.12 et passim (*domus, ciuitas, regnum*), XX.11, XXII.29; IDEM, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* LXI.2; IDEM, *Enarrationes in Psalmos* XLIV.33, L.22, LXI.4-7, LXXXVI.6, XCIV.8; IDEM, *Sermones*, CV.9, CCCXLVII.2 (vide n. 9).

<sup>12</sup> H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (Études de philosophie médiévale), Paris 1934.

<sup>13</sup> BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis* II.14.1, PL 93, 173: «Ut cum de his qui in carnalis vitae constituti merito in monte Sion cum Agno videntur, tam perfecta multitudo cernatur, de caeteris Ecclesiae membris non dubitetur». RHABANUS MAURUS, *In honorem sanctae crucis* I.24.44, ed. M. PERRIN (CCCM 100), Turnhout 1997, reto-

mente, sublinha ainda Autperto, constará do mesmo número de homens e de anjos<sup>14</sup>. A perfeição da multidão celeste aparece aqui precisamente ligada a esta proporção numérica. A inclusão dos anjos na definição do que é a *perfecta multitudo* não deixa dúvidas quanto à natureza escatológica da mesma para a tradição cristã. Em alguns autores posteriores, como Bernardo de Claraval (1090-1153) ou Hildegarda de Bingen (1098-1179), pode dizer-se, com alguma prudência, que a noção de *perfectio* associada com a de *multitudo* assume aí uma dimensão mística, para falar por exemplo na *multidão de doçuras* que Deus proporciona à alma, aquando dos esponsais da *unio mystica*.

Em suma e em traços muito genéricos, a tradição cristã sempre colocara a *perfectio multitudinis* fora do tempo, para lá da história humana e da comunidade política terrena. É a exclusividade desta aplicação da ‘perfeição’ que vemos quebrar-se em João de Paris, já que a partir da leitura dos *libri morales* de Aristóteles (a *Ética* e a *Política*), reconhece existir uma certa perfeição na *multitudo* intramundana que constitui o *regnum*: a auto-suficiência, capacidade para viver segundo a virtude natural (*vivere secundum virtutem naturalem*) e a liberdade. A fundamentação da política começa a trilhar novos caminhos, de maneira muito subtil, pois que se *Quidort* é um fiel discípulo de Tomás de Aquino, cujo *De Regno ad regem Cypri* conhece a fundo e amiúde cita literalmente, acaba por não aceitar, finalmente, a ideia de subordinar a perfeição própria da vida da multidão ao bem sobrenatural e escatológico da beatitude celeste.

A relação de João de Paris com a «preciosa herança» de Tomás de Aquino é, pois, bem mais complexa e subtil do que pode parecer *prima facie*<sup>15</sup>, e é um tema a requerer estudos mais aprofundados. Significativamente, a expressão que constitui o coração do seu entendimento da vida política — *regimen multitudinis perfectae* — está quase ausente na

---

mará a expressão com o mesmo sentido, tal como Isidoro de Sevilha (*congregatio vel adunatio multorum fidelium*) (ambas as expressões *apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. TOMBEUR).

<sup>14</sup> AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositio in Apocalypsim* X.21.17, ed. R. WEBER (CCCM 27-27A), Turnhout 1975: «Quia ergo ex hominibus et Angelis constat, tanta que in ea multitudo erit hominum, quanta est et Angelorum, tam que perfecta hominum quam et Angelorum, recte mensura eiusdem ciuitatis hominis et Angeli esse perhibetur». (*apud* CLCLT-5 *Library of Latin Texts*, mod. TOMBEUR).

<sup>15</sup> Cf. DE BONI, *De Abelardo a Lutero*, 165.

obra imensa do Doutor Angélico. A *perfecta multitudo* aparece cerca de meia dúzia de vezes, em particular na *Summa theologiae*, mas sempre em contextos totalmente diferentes, por exemplo na angelologia, tal como acontece noutros autores: v.g., no tratado *Sobre o Governo Cristiano*, de Tiago de Viterbo, em total consonância, portanto, com aquela tradição escatologizante que rastreámos.

Concretizemos: na *Conclusio da Summa theologiae*, Iª Pars, q. 108 (*Utrum in una hierarchia sint plures ordines* — sobre a hierarquia nas ordens dos anjos), a. 2, a *perfectio da multitudo* está associada aritmosoficamente à perfeição do número três, de acordo com o modelo descensional da *Hierarquia Celeste* do Pseudo-Dionísio, aqui várias vezes citada (cuja inspiração plotiniana é óbvia). Tomás de Aquino faz, deste modo, a correspondência directa com três ordens da sociedade medieva, a *ordo iudicantium*, a *ordo pugnantium* e a *ordo laborantium* — que se podem reduzir ao ternário geral *oratores, bellatores, laboratores*<sup>16</sup> — e com as três categorias de homens aí presentes: os *supremi, ut optimates*; os *infimi, ut vilis populus*; os *medii, ut populus honorabilis*<sup>17</sup>. Sem tais ordens sociais a multidão não se diria ordenada, mas antes confusa (*non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudinē diversi ordines non essent*). Ao insistir aqui na *perfectio multitudinis* como a redução a três elementos, o Aquinate poderia invocar, como faz noutros lugares (*Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2), a aritmologia pitagórica de Aristóteles, no *De Caelo*, segundo a qual o número três é o mais perfeito e a tríade a forma mais perfeita porque têm princípio, meio e fim<sup>18</sup>. Tal perfeição 'trinitária' justifica também o

<sup>16</sup> Conforme o conhecido esquema de Jacques le Goff: o clero (*oratores*, a «Igreja das orações», dos que rezam), os nobres e cavalaria (*bellatores*, a «Igreja das lutas», dos que guerreiam) e a terceira, o povo que trabalha (*laboratores*, a «Igreja da labuta», dos que laboram); cf. J. LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa 1979; G. DUBY, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, Lisboa 1982.

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I q.108 a.2 co.: «[...] sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis».

<sup>18</sup> ARISTOTELES, *On The Heavens* I.1, 268a9-13, transl. J. BARNES, 467: «Beyond these there is no other magnitude [line, surface, body] because the three dimensions are

número ternário de testemunhas requerido pela ordem jurídica: o *testimonium* deve ser *ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus*<sup>19</sup>, já que também o *Eclesiastes* 4, 12, afirmava que *a corda tripla é difícil de romper — funiculus triplex difficile rumpitur*.

No *De Regno*, o vocábulo *perfecta* aparece noventa e sete vezes, mas nunca a *multitudo* é qualificada como tal. No capítulo segundo do primeiro livro, que João *Quidort* segue muito de perto, apenas a *societas*, a *civitas* e a *communitas*, jamais a *multitudo*, são formalmente qualificadas como perfeitas<sup>20</sup>. Talvez pensasse que atribuir perfeição à multidão pudesse subverter o hilemorfismo aristotélico, onde a matéria, potência indeterminada e imperfeita, carece sempre da perfeição da forma, esquema essencial da Metafísica, da Física e da Biologia do Estagirita. Seja como for, é evidente que há em João *Quidort* de Paris, discípulo e leitor de São Tomás, um avanço na consideração positiva do que é a *multidão*, porque a mesma aparece como princípio de actividade, capaz de agir e de se autodeterminar. Assim, o *regnum* é uma *multitudo* incomparavelmente *perfecta* — e não apenas comparavelmente *perfecta* (com a multidão celeste dos eleitos). Este é um ‘pormenor’ essencial que demarca o autor de *De Postestate* do autor de *De Regno ad regem Cypri*.

De facto, em Tomás de Aquino a auto-suficiência é importante para caracterizar a perfeição da *multitudo*, que é viver segundo a virtude natural (*videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere*

---

all that there are, and that which is divisible in three directions is divisible in all. For, as the Pythagoreans say, the universe and all that is in it is determined by the number three, since beginning and middle and end give the number of universe, and the number they give is triad».

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* IIa-IIae q.70 a.2.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypri* I.1, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia* 42, ed. Leonina, Roma 1979, 451.154-69: «Cum autem homini competat in multitudine uiuere, quia sibi non sufficit ad necessaria uite si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria uite. Habetur siquidem aliqua uite sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem uico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent; in ciuitate uero, que est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria uite; sed adhuc magis in prouincia una, propter necessitate compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Vnde qui perfectam communitatem regit, id est ciuitatem uel prouinciam, antonomasice rex uocatur».

*secundum virtutem*<sup>21</sup>). Mas este *bene vivere* no âmbito do *regnum* não é uma perfeição absolutamente completa (*ad se ipsa*) e incomparável, pois viver segundo virtude natural não pode bastar ao homem: este está ordenado *ad aliud*, a um outro fim último e sobrenatural, o qual é a fruição divina (*ad fruitionem divinam*), a beatitude celeste e a salvação eterna: *non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam*<sup>22</sup>. Existem, portanto, dois fins: um intermédio e outro último. O primeiro é imanente, político e subordinado; o segundo, transcendente, escatológico e subordinante. Para Tomás de Aquino, o governo humano natural e temporal, ainda que possa ter esse fim último em vista<sup>23</sup>, não é capaz de aí conduzir os cidadãos. Só o governo divino sobrenatural o pode fazer, i.e., só a graça de Cristo mediante os seus representantes, os sacerdotes, e em especial o Sumo Pontífice «a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos. [...] Assim, pois, como já foi dito, a ele [ao papa], a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, para ser serem dirigidos por seu comando. [...] Na lei de Cristo, enfim, os reis devem estar sujeitos aos sacerdotes»<sup>24</sup>.

### III. 'Regnum est regimen multitudinis perfectae'

Os quase quarenta anos que medeiam entre a redacção incompleta de *De Regno ad regem Cypri* (1265-66) e a composição de *De Potestate Regia et Papali* assistem a grandes transformações na França de Filipe, o Belo, em grande parte por causa do seu confronto político com Bonifácio VIII. Em João *Quidort* de Paris, como fruto do estudo aturado

<sup>21</sup> THOMAS DE AQUINO, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.58-9.

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.78-80.

<sup>23</sup> THOMAS DE AQUINO, *De Regno* II.4, ed. Leonina, 467.20-7: «Quia igitur vite qua hic in presenti bene uiuimus finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam uitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad celestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea precipiat que ad celestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat».

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *De Regno* II.3, ed. Leonina, 466.114-119;130-1: «[...] Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subjectos, sicut ipsi domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. [...] in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti».

da sagrada escritura, do conhecimento profundo *in utroque iure*, do contacto com a filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino, bem como da observação dos factos que ocorriam perante os seus olhos no reino franco, formou-se uma convicção íntima inabalável: a natureza, o âmbito, a legitimidade e os fins do poder temporal são diferentes dos do poder espiritual e não hánexo de subordinação ou causalidade entre si, pelo que importa fundar racionalmente *in re* essa separação e coordenação. W. Ullmann refere mesmo, a este propósito, numa «reorientação radical» por parte do nosso autor.

Deste modo e neste quadro de referência, qual o significado, a importância e o alcance da noção de *multitudo perfecta* que integra, como elemento essencial, a definição de *regnum* de João Quidort de Paris: *regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno*? Atendamos, em primeiro lugar, à noção de *multitudo* no capítulo inicial de *De Potestate Regia et Papali*. É essa definição que exprime mais radicalmente a natureza política do homem e o diferencia daqueles modos de viver nos quais cada indivíduo se basta a si mesmo (*se ipsum regit*), seja pelo mero instinto natural, como no caso das bestas, seja pela razão, como no caso dos que vivem solitários, enquanto anacoretas retirados do convívio de outros seres humanos. O que constitui, pois, formalmente a perfeição desta *multitudo*? Diz-se que o *regnum* é uma *perfecta multitudo* em primeiro lugar, negativamente, para o diferenciar da *imperfecta multitudo*, cujo exemplo dado é o da comunidade doméstica ou uma aldeia, *quae non est perfecta, quia sibi non sufficit*. Ou seja, não são perfeitas porque não são auto-suficientes e capazes de se bastar a si mesmas de modo duradouro, durante toda a vida (*ad totam vitam*), no que respeita por exemplo, às carências alimentares, ao vestuário de que precisam, e às necessidades de defesa — quer dizer, não são capazes de garantir a sua existência e a sua sobrevivência, i.e., a *conservativo sui* referida no seu *Comentário às Sentenças*<sup>25</sup>, que é a *prima ratio* da política — necessidades que só a *civitas* ou o *regnum* podem garantir enquanto tal. Numa palavra: quem diz aqui *perfeição* diz, pois, positivamente, auto-suficiência quanto aos meios para garantir as

<sup>25</sup> Cf. IOANNES PARIISIENSIS (QUIDORT), *Commentarium in Libros Sententiarum (Reportatio)* II d.44 q.2 (*Utrum dominatio sit de iure naturali*), ed. J.-P. MÜLLER (Studia Anselmiana 11), Roma 1964, 238.23-5: «Primo modo, positive potest aliquid esse de iure natural tripliciter. Vel a natura generalissimi, ad quod inclinatur natura entis, sicut ad sui esse conservationem ad hoc inclinatur».

necessidades da própria existência e, como veremos adiante, liberdade para escolher dirigentes e determinar fins. «É pois evidente que é necessário e útil ao homem viver em multidão» (*patet homini necessarium et utile in multitudine vivere*)<sup>26</sup>. Nisto, podemos dizer, não parece haver grande novidade em relação a Tomás de Aquino. Não afirmava este, no do *De Regno...* I.1, 37-38.51-52 (*EL* 449.450): «Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat [...], est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat» etc.? As consequências que *Quidort* tira, contudo, vão muito além das que o Aquinate tira.

É que o fim último deste tipo de governo não está fora da determinação da *multitudo*, orientando-a teleologicamente de um modo transcendente, à maneira da *visio Dei* da *communio sanctorum* (como acontece no governo da Igreja militante, que deriva a sua estrutura e funções da semelhança com as da igreja triunfante<sup>27</sup>), mas é-lhe inerente por natureza. *Multitudo* diz aqui, antes de mais, um poder de imanência, de natureza. João *Quidort* não nega de modo nenhum que os seres humanos, criados por Deus, tenham um fim transcendente e mais elevado — a *Dei fruitio* — pela graça de Cristo, mediante os sacramentos<sup>28</sup>. Mas isso não é directamente relevante para a determinação positiva do que, por natureza, é o *político* e o *regnum*. O reino terrestre enquanto tal não existe em função do reino celeste nem por causa dele, mas tem em si a sua própria finalidade. Teoricamente, pois, aquele autonomizou-se deste<sup>29</sup>. Pode, portanto, poder haver virtude e justiça verdadeiras num *regnum* diferente do reino de Cristo<sup>30</sup> (que não era deste mundo), pois o reino da graça é o *outro* diferente da política. Assim, diga-se que «por um instinto natural, que provém de Deus [os *fideles laici*], vivem civilmente e em comunidade e, por consequência, para bem viverem em comum, elegem

<sup>26</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De potestate* 1, ed. BLEIENSTEIN, 77.13-4.

<sup>27</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De potestate* 3, ed. BLEIENSTEIN, 81.10: «[...] ut sic ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivetur», citando precisamente o *Livro do Apocalipse*.

<sup>28</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De potestate* 5, ed. BLEIENSTEIN, 87.20-2: «[...] et hoc ordinatur ulterius ad altiorem finem qui est Dei fruitio [...]».

<sup>29</sup> DE BONI, *De Abelardo a Lutero*, 174: «Muitas vezes “uma arte inferior tem em si mesma seu próprio bem ou finalidade”, como é o caso da arte “de viver segundo a virtude” (c.XVIII ad 23)».

<sup>30</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De potestate* 13, ed. BLEIENSTEIN, 163.22-5: «E ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam [...]».

chefes (*rectores eligant*) que variam segundo a diversidade das comunidades (*diversos quidem secundum diversitatem communitatum*).»<sup>31</sup>

Eis aqui um tópico fundamental e decisivo: o poder de eleição do povo, o poder que progressivamente reivindica a legitimidade própria, *emerge de baixo para cima*, como incipiente soberania da *multitudo*, como afirmaram, com razão, vários estudiosos do pensamento de João *Quidort*: A. Dempf, W. Ullmann, *et alii*<sup>32</sup>. De facto, honestamente, não é possível minimizar as inúmeras passagens de *De Potestate* nas quais o poder de escolha e de eleição é atribuído ao povo: *ele eleger e continua a eleger*. Quando reflectimos no conturbado processo de legitimação do poder político no pensamento medieval tardio, este é sem dúvida um contributo fundamental de João *Quidort*. É verdade que São Tomás, na *Summa Theologiae*<sup>33</sup>, já defendera um tipo de regime misto de inspiração bíblica<sup>34</sup>, onde todos podem ter alguma parte no exercício do poder, que assim pertence a todos (*principatus ad omnes pertinet*), já que todos podem eleger e ser eleitos (*ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur*). Mas o Aquinate não estava em condições históricas de retirar daí as consequências políticas concretas que João de Paris retira em pleno do conflito entre o rei e o papado.

No capítulo XIII de *De Potestate*, discorrendo sobre os conflitos de jurisdição, quer no domínio civil quer no domínio eclesiástico, afirma João *Quidort* que o povo pode ser chamado a intervir tanto para depor o príncipe como para depor o papa. Em situação de crise profunda e extrema, é sempre o povo o último fiel da balança. Deste modo, quando o papa excomunga o príncipe, é o próprio povo quem, *de facto*, deixando de lhe obedecer, o depõe (*populus ipsum deponeret*). O papa apenas o

<sup>31</sup> IOANNES PARIISIENSIS (QUIDORT), *De potestate* 3, ed. BLEIENSTEIN, 82.4-8.

<sup>32</sup> W. ULLMANN e R. LAURETTA, *Il pensiero politico del Medioevo*, Bari 1984, 227 e ss.

<sup>33</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q.105 a.1 co.: «Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut *omnes aliquam partem habeant in principatu*, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, [...]. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen *talis principatus ad omnes pertinet*, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur».

<sup>34</sup> *Ex.* 18:21; *Deut.* 1:13-15, que caucionam um regime misto: monárquico, aristocrático e democrático.

depõe por acidente (*et papa per accidens*)<sup>35</sup>, porque se o povo continuar a obedecer ao rei e não quebra o pacto de fidelidade a excomunhão não tem na prática qualquer consequência política. E no caso de deposição do papa: se este for criminoso (*criminosus*), se escandalizar a igreja (*scandalizaret ecclesia*) e for incorrigível (*incorrigibilis esset*) ou abusar do poder (*abusu postestatis*), o príncipe na sua qualidade de *bracchium saeculare*, pode excomungá-lo indirectamente (mediante os cardeais) e depô-lo assim também por acidente. Mas, mesmo assim, *si papa acquiescere nollet*, o príncipe deve apelar ao povo como *ultima ratio* contra o papa, povo que, deixando de lhe obedecer e de o servir como papa (*ut nullus ei oboederit vel serviret ut papa*), o obriga a ceder e, finalmente, o depõe (*compelleretur cedere vel deponeretur*)<sup>36</sup>. Se é verdade que a política está sempre dependente dos factos, é indiscutível que a *multitudo perfecta*, a *vox populi*, começa a surgir aqui cada vez mais como sujeito de direito e instância fáctica determinante não só do poder real<sup>37</sup>, mas até da *postestas iurisdictionis* do papa.

Note-se bem: o poder espiritual sagrado dos sacerdotes, dos bispos e do papa enquanto sacerdote (a *potestas ordinis*) vem sempre de Deus porque foi instituído *ex ore domini*, da boca do próprio Senhor Jesus Cristo. Mas no que diz respeito à *postestas iurisdictionis* numa situação concreta, quando o poder papal se materializa em Celestino ou em Bonifácio, tal poder em concreto decorre igualmente do consenso entre o eleito e os eleitores: os cardeais que elegem, cooperando; e o escolhido, que pode aceitar ou recusar a eleição<sup>38</sup>. João Quidort opera aqui uma distinção essencial entre a função jurisdicional como tal e aquele que num determinado momento a exerce, ocupando o cargo.

<sup>35</sup> IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 13, ed. BLEIENSTEIN, 138.15-8: «[...] posset papa aliquid facere in populo unde ille privaretur honore saeculari e deponeretur a populo, et hoc faceret papa in crimine ecclesiastico cuius cognitio ad papam pertinente, excommunicando omnes qui ei ut domino oboedirent, et sic populus ipsum deponeret et papa per accidens».

<sup>36</sup> Cf. IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 13, ed. BLEIENSTEIN, 138.18-5.

<sup>37</sup> O que não deixa de ser paradoxal face ao modelo de *monarquia hereditária* que se vai impondo então cada vez mais e, vencendo, liquidará tais pretensões 'democratizantes'.

<sup>38</sup> IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 25, ed. BLEIENSTEIN, 202.22-5: «Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum postest desinere esse in isto vel in illo».

Já em relação ao poder real, são muitas e variadas as passagens que o autor aproveita para insistir na capacidade electiva da *multitudo*, afirmando que é «Deus e o povo, consentindo e elegendo, que dão existência ao poder real»<sup>39</sup>. Aquando da pretensa transferência do império romano, então sediado em Constantinopla, para os francos, mediante a atribuição do título de imperador a Carlos Magno (no Natal de 800), o mestre dominicano observa que isso «não fora feito só pelo papa (*non fuit factum per solum papam*), mas pela aclamação e acção do povo (*sed populo acclamente et faciente*), a quem compete submeter-se a quem quiser, sem prejuízo do direito de outrem (*cuius est se subiecere cui vult, sine alterius praeiudicio*). [...] O povo tomou a decisão a que tinha direito (*quod de jure potuerunt*), pois o povo escolhe o rei (*populus facit regem*) e o exército escolhe o imperador (*exercitus imperatorem*)»<sup>40</sup>. Tal ideia é reiterada várias vezes, especialmente contra o modelo dinástico hereditário: os imperadores são legalmente eleitos pelo exército e pelo povo (*imperatores ab exercitu et populo rite eliguntur*), e o rei só é rei pela vontade do povo (*rex est a populi voluntate*)<sup>41</sup>. A história está aí, cheia de exemplos. Mas para lá do plano factual e histórico, que mostra apenas o que aconteceu e não o que *deveria* ter acontecido<sup>42</sup>, se nos interrogarmos sobre o fundamento ‘transcendental’ de tal poder, João *Quidort* não hesita em invocar a liberdade que temos por natureza: «pelo direito natural todos possuem a mesma liberdade (*de iure naturali est una omnium libertas*) e a posse é comum a todos»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 17, ed. BLEIENSTEIN, 158.11-3: «[...] cum sint a Deo et populo consentiente et elegente [...]». Cf. IDEM, 10, 14, 15, ed. BLEIENSTEIN, 113.8-10, 146.11-12, 152.7-8.

<sup>40</sup> Cf. IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 15, ed. BLEIENSTEIN, 150.28-151.1-5.

<sup>41</sup> Cf. IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 19, ed. BLEIENSTEIN, 172.12, 173.12-5; 173.4-5. LECLERCQ, *Jean de Paris*, 95 n.1, refere que João de Paris cita várias vezes o axioma do direito romano – *exercitus facit imperatorem* – cuja génese é militar, mas sem conhecer bem o direito imperial, e procura nele apoio para a sua ideia de soberania do povo tal como o direito romano anterior aos imperadores a tinha conhecido: «o povo não é soberano, mas designa o soberano [...]».

<sup>42</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 15, ed. BLEIENSTEIN, 150.11-2: «Tamen ista argumenta sunt de facto et dicunt quid factum sit, sed non dicunt quid fieri debuit».

<sup>43</sup> IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 13, ed. BLEIENSTEIN, 136.23-4: «De iure naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio».

À luz desta passagem, será que não deveremos incluir na determinação de *multitudo perfecta* precisamente a noção de *libertas* de modo a falar daquela rara *libera multitudo*, no sentido em que Espinosa dirá, mais tarde, que é mais *conduzida pela esperança que pelo medo*?<sup>44</sup> Com efeito, como deixa entender João *Quidort*, se um dia deixar de haver medo da excomunhão e do inferno, o que poderá então o poder sacerdotal?<sup>45</sup> E não é a publicação deste opúsculo, no princípio de 1303, a manifestação mais clara da liberdade de pensamento e de expressão que o autor manifesta, sem medo e na primeira pessoa, arcando com as todas consequências? Afirmar, e citamos, que «a ninguém é lícito, em nenhum caso, escrever ou ensinar contra a sua consciência [...]»<sup>46</sup>, não quer dizer, *a fortiori*, que quando ele decidiu ensinar, escrever, assinar uma petição o fez precisamente por um imperativo de consciência? Uma certa representação ignorante e estereotipada da Idade Média pensa que *consciência* é um termo exclusivamente moderno. E só é de lamentar que várias *arqueologias da subjectividade ocidental* não lhe tenham dado, até hoje, a importância a João *Quidort* lhe reconhece, porque este dominicano, definitivamente, *não estava dormir*.

#### IV. Nota Final

Afirmámos, no início, que este texto era apenas um ensaio exploratório em torno da noção de *perfecta multitudo*. Foram delineadas, de facto, algumas das suas ricas determinações; mas outras, patentes no

<sup>44</sup> SPINOZA, *Tractatus Politicus* V.6, ed. PROIETTI, 137: «Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir (*libera enim multitudo majori spe, quam metu, subacta autem majori metu, quam spe ducitur*). L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort (*quippe illa vitam colere, haec autem mortem tantummodo vitare studet*); l'une, dis-je, s'applique à vivre pour elle-même, l'autre est contrainte d'être au vainqueur. D'où vient que nous disons: l'une libre et l'autre esclave (*illa, inquam, sibi vivere studet, haec victoris esse cogitur, unde hanc servire, illam liberam esse dicimus*)).»

<sup>45</sup> DE BONI, *De Abelardo a Lutero*, 185: «No dia, porém, em que os príncipes e o povo no mais se deixarem amedrontar pela excomunhão, a suspensão e o interdito, no dia em que os ladrões não mais procurarem o confessorário, o poder de intervenção eclesiástica na vida política, sob o ângulo de vista da constituição sacramental da Igreja, tornar-se-á nulo».

<sup>46</sup> IOANNES PARIISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 20, ed. BLEIENSTEIN, 184.1-5: «Nullo licitum est in casu quocumque contra conscientiam docere vel scribere in doctrina religionis».

*De Potestate Regia et Papali*, tão ou mais originais e expressivas de *perfeição*, não foram por nós referidas. Uma delas determina-se pela capacidade individual para possuir bens. Sabe-se como os temas da *pobreza* e da *riqueza* geraram conflitos imensos, mormente entre as Ordens Mendicantes, já desde Francisco de Assis (ou dentro das próprias Ordens), e o clero secular (v.g., Guillaume de Saint-Amour). Este debate gerou geometrias muito variáveis e estava muito longe de estar terminado no tempo de João *Quidort*. Com um escopo próprio e bem delimitado, o *De Potestate* também se pronuncia sobre a licitude (ou não) da *pobreza* e da *riqueza*, em religião ou fora dela, e um dos vectores mais ‘modernos’ (alguns fazem até anacrónicas analogias com J. Locke) passa pela afirmação da legitimidade do *dominium*, i.e., da propriedade privada de bens, jurídica e legalmente protegida, por parte dos indivíduos integrantes da *multitudo* e dos fiéis leigos, e o modo como, neste particular, ele limita o poder discricionário do papa ou do rei. Com *Quidort* começa, de facto, a afirmar-se um novo sujeito de *dominium* emergente no séc. XIV, que alguns chamaram de primeiro *homo oeconomicus* pré-moderno. Visando proteger dimensões incipientes do ‘foro privado’ face ao império da Igreja e do Reino que disputam entre si o controlo *das coisas exteriores*, João *Quidort* afirma sem hesitações que cada um é livre de dispor *ad libitum* dos seus bens, assim como dos rendimentos do seu trabalho, mesmo que com isso possa vir prejudicar indirectamente terceiros, já que «a cada um é permitido fazer uso do seu direito (*sibi est licitum, quia cuilibet licitum est uti iure suo*)»<sup>47</sup>. Apesar de nestas palavras ecoar já o som familiar do tilintar das moedas a passar de mão em mão, entre os mercadores das Repúblicas livres de Itália, há ainda nelas qualquer coisa que o senso comum, mesmo o ilustrado, não estaria à espera de encontrar teoricamente defendido num autor indiscutivelmente medieval.

Por outro lado, não restam dúvidas de que a posição de João *Quidort*, ao evidenciar a desmesura e a falta de razão natural no sonho imperialista (ao contrário do que dirá Dante, no *De Monarchia*, dez anos depois), é um aliado objectivo de Filipe do Belo contra o Imperialismo papal, mas também de todas monarquias nacionais em processo de afir-

---

<sup>47</sup> Cf. IOANNES PARIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 20, ed. BLEIENSTEIN, 178.25-8. O exemplo que se segue é o de alguém que tem uma fonte nas suas terras e, um dia, resolve mudar-lhe o curso, mesmo com prejuízo dos vizinhos – o que é lícito segundo Jean *Quidort*.

mação e autonomização, na Europa. Mas, pela mesma razão, é também um entrave aos sonhos absolutistas do Rei de França, já que examina as possibilidades e estuda as condições em que o próprio monarca pode ser deposto pela mesma *perfecta multitudo* que o escolhera<sup>48</sup>, ideia que não desagradava nada aos barões da *Francia*. Deste modo, a autonomia e independência do político que João *Quidort* delineia não avança tanto ou só pelo lado regalista, mas também por parte da *multitudo*, que é cada vez mais o protagonista determinante dos futuros destinos do *regnum* e da *conservatio sui* como entidade política.

Finalmente, no âmbito de uma reflexão sobre a genealogia das representações democráticas no Ocidente<sup>49</sup>, a noção de *multitudo perfecta* dá muito que pensar, pois entre o indivíduo isolado e a noção genérica de *populus*, ela surge como uma noção paradoxal: não é (já? ainda?) nem pura dispersão material ou mero somatório de indivíduos organizados apenas por razões necessárias e utilitaristas (embora também por elas), expressos por um universal vazio (de cunho nominalista<sup>50</sup>), mas muito menos é uma categoria forte, qual substância segunda ou *forma* que organiza metafisicamente o diverso. Nem anulando os indivíduos, a cujos dinamismos concretos quer dar voz, nem exprimindo uma essência metafísica, a *perfecta multitudo* apresenta-se como uma categorial crítica e relacional, um *ad aliud in actu exercitu* que mantém em simultâneo a identidade *ab uno* que une e garante o bem comum, e as diferenças e interesses que distinguem os indivíduos plurais. Mas tal é ainda um horizonte prospectivo, pois pelo meio há-de interpor-se o

---

<sup>48</sup> Em Portugal, o povo é convocado pela primeira vez, em 1254, para as Cortes de Leiria.

<sup>49</sup> IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 19, ed. BLEIENSTEIN, 120-1; cf. B.A. BRILL, *The Situation of Dominican Political Thought and Activities in France and England*, dissert. dact. University of British Columbia 1968. LECLERCQ, *Jean de Paris*, 126, n.5, refere a importância das «Constituições Dominicanas» relativamente ao modo democrático como os mestres dominicanos entendiam e praticavam os princípios electivo e representativo, que depois passaram a outras ordens, para a Igreja (o conciliarismo e a possibilidade de eleição do papa por um conjunto mais alargado de fiéis), e mesmo em certos países como a Inglaterra. A importância das Constituições e das práticas democráticas concretas no seio dos Mendicantes (Franciscanos e Dominicanos) e das corporações nascentes, merece uma particular atenção neste processo de consciência. É legítimo inferir, pois, que João *Quidort* seria favorável a um regime misto representativo.

<sup>50</sup> DE BONI, *De Abelardo a Lutero*, 191, vai mais longe: «é nominalista e atomiza a sociedade».

Leviatão... Assim, no auge conflito dos dois poderes (regalista e curialista) que tende a desincorporar o poder político em nome do «primado teológico da cabeça» (substituindo a do papa pela do Rei, brevemente pela do *Príncipe*), a afirmação da *multitudo* significa encarnar *realmente* a experiência política, trazer até si os desejos, a carne, o sangue e a vida concreta dos homens na pluralidade, i.e., o papel emancipador também dos corpos sobre os quais se exerce o poder da mão<sup>51</sup>. João *Quidort* pode ter sido surdo, mas não mais pode ser condenado ao silêncio.

*Universidade da Beira Interior*  
*Covilhã*

---

<sup>51</sup> Cf. IOANNES PARISIENSIS (QUIDORT), *De Potestate* 4, ed. BLEIENSTEIN, 82.12-25.