

A NOVA ORIENTAÇÃO¹

I. O tomismo

A acomodação de Aristóteles² à cosmologia cristã apareceu como uma das urgentes tarefas do século XIII. Agora que seus trabalhos estavam disponíveis em traduções completas, a “Grande Síntese” aparentava ser uma empreitada factível: iniciada pelo dominicano Alberto o Grande, foi concluída por seu pupilo Tomás de Aquino. É seguramente verdadeiro que, como disse um eminente conhecedor de São Tomás, ninguém antes ou depois do século XIII estudou Aristóteles tão extensamente quanto Tomás de Aquino o fez³. De fato, a majestosa elaboração de idéias aristotélicas e sua incorporação ao ideário cristão pressupunham uma mente de proporções e percepção extraordinárias. O poder de seu intelecto produziu uma fusão de temas cristãos e aristotélicos “que levou a uma infinidade de distinções precisas ao se acomodar uma filosofia pagã a uma cosmologia cristã”⁴. Tomás criou uma síntese de elementos díspares e inconciliáveis, que aparentavam privar o aristotelismo daqueles ingredientes que, de um ponto de vista teocêntrico, eram considerados prejudiciais. O efeito de sua síntese foi que Aristóteles podia ser inteiramente aceito como parte do ambiente intelectual de então – de fato, pode-se justificadamente falar do tomismo, no presente contexto, como um aristotelismo cristão⁵.

A concepção evolucionária da natureza, realidade física, ou o ser de fato existente (em oposição a um postulado idealizado) era a idéia básica de Aristóteles. Com frequência Tomás referia-se ao elemento do crescimento na natureza, que ele também explicava através da mesma etimologia que Ulpiano utilizara tempos antes, da qual Tomás mantinha a idéia de geração física dos organismos vivos e, por conseguinte, do nascimento físico. Em dependência mais direta de Aristóteles, ele contou a seus leitores que a idéia de movimento era inerente à natureza que podia ser observada nos corpos em movimento, pois eles deveriam ter um “começo intrínseco” em si. Seu conceito de natureza não era diferente do de Aristóteles: compreendia o nascimento, o crescimento e o perecimento. Essa forma “naturalística” de pensar – observável, à mesma época em que Tomás escreveu, em muitos outros departamentos – foi ainda assim um novo rumo para o pensamento puramente filosófico. Em verdade, a idéia da natureza como um elemento que continha sua própria força e seus próprios princípios de funcionamento tornou-se um

¹ Tradução dos capítulos VII e VIII de ULLMAN, Walter. (1968), *A history of political thought – the Middle Ages*. Middlesex, Penguin Books. © da tradução Rafael Mafei Rabelo Queiroz.

² No original, “the ancient philosopher” (N.T.)

³ M. Grabmann.

⁴ McIlwain.

⁵ Grabmann.

importante instrumento no sistema de pensamento de Tomás, que o habilitava a declarar que este ou aquele fenômeno estavam “de acordo com a natureza”, “acima da natureza”, “em contradição com a natureza” e assim por diante. Tomás não encontrou dificuldades para aplicar certas premissas (originariamente aristotélicas) à sociedade e ao seu governo. A teologia aristotélica concernente às operações da natureza e a idéia do Estado como produto natural reapareceram no sistema tomista; assim também a definição aristotélica do homem como um “animal político”, que Tomás melhorou ao designar o homem também como um animal social, de tal forma que sua definição foi expandida para definir o homem como sendo “um animal político e social”. Esse refinamento do homem como sendo um ente que também era um animal social, Tomás derivou do escritor antigo (pagão) Macrobius, que escreveu durante o final do século IV. O conceito do homem como um animal político significava a entrada do “político” nos processos contemporâneos de vocabulário e pensamento. Pensar em termos políticos tornou-se uma nova categoria mental.

Aquilo que, no entanto, é de interesse imediato é que, para Tomás, homem e cristão eram noções espirituais conceitualmente diferentes. O homem era um produto natural, e como tal demandava atenção. Sua naturalidade era sua marca registrada, e como membro da sociedade humana ele era um animal social. Essa ênfase no homem, no *homo*, trouxe à tona a concepção tomista de *humanitas*, que ele considerava como sendo a essência do próprio homem. A concepção de *humanidade* não foi originalidade de Tomás – o direito romano já era familiarizado com ela, e também o eram os teólogos que discutiram a humanidade de Cristo; pouco antes dele a idéia de humanidade fora empregada por Frederico II em suas famosas constituições de Melfi (1231). Havia poucos termos em todo o edifício Tomista que não possuíam *pedigree*: esse é de fato um dos segredos de seu sucesso, isto é, empregar terminologia razoavelmente bem conhecida e ainda assim preenchê-la com conteúdo diferente do originalmente aceito. Essa observação aplica-se ao *humanitas* tomista e ao seu conceito de homem. Nenhum deles (e outros conceitos que veremos em breve) era novo: ambos eram conhecidos, e ainda assim o significado que ele lhes deu não correspondia inteiramente àqueles usualmente aceitos.

A complementação do homem em uma sociedade organizada era o cidadão. O cidadão era homem expandido. O cidadão era, para Tomás, não mais o sujeito, o *sub/ditus*, que simplesmente tinha de obedecer à autoridade superior. Tratava-se do cidadão na definição de Aristóteles, o qual tomava parte no governo e provia o solvente que possibilitava a libertação do sujeito (inferior) da autoridade (superior). Pois, relembremos, partilhar do governo era precisamente o que era negado ao sujeito, tampouco cabendo-lhe qualquer parcela na feitura do direito que lhe era dado. O ponto importante aqui é que Tomás, ao absorver as idéias de Aristóteles, gerou na esfera pública não tanto uma metamorfose do sujeito, mas o renascimento do cidadão, que hibernava desde a Antigüidade. É impossível exagerar o significado da emergência do conceito de cidadão: seu renascimento seria de crucial

importância. Que o “novo” conceito tenha avançado rapidamente não causa, à luz da situação histórica, surpresa alguma. Ademais, a distinção extraída por Aristóteles entre homem e cidadão reapareceu no sistema de Tomás:

Às vezes acontece (disse ele) de alguém ser um bom cidadão sem ter a qualidade segundo a qual se é também um bom homem, do que segue que as qualidades segundo as quais se é um bom homem ou um bom cidadão não são equivalentes.

O significado desta afirmação não requer qualquer comentário. Era a negação daquilo que, na busca de um termo melhor, nós chamamos de “ponto de vista totalitário”. Foi um grande passo no sentido de uma nova orientação. O que se aplicava a um não necessariamente aplicava-se ao outro. O cidadão – homem político – atendia à descrição de um ser diferente do mero homem. Por conseguinte, o espectro que dividia as atividades humanas tornava-se reconhecível e nele a sujeição do homem a diferentes conjuntos de normas e postulados (políticos, religiosos, morais, econômicos, etc.).

Tomás de Aquino começou não só a reintroduzir, em teoria, o conceito do cidadão (como distinto do sujeito), mas também – e na mesma base aristotélica – a introduzir a ciência política propriamente dita. *Scientia politica* era para ele o conhecimento relativo ao governo do Estado, o qual ele chamava de *civitas* ou *civilitas*. De fato, ambos os conceitos eram intrinsecamente ligados na mente de Tomás. Ciência política era para ele a ciência do governo na medida em que ela se relacionava ao produto natural, o Estado. Como tal ela era primordialmente ocupada de questões práticas e não com especulação. Era o que ele chamava de *operativa*, isto é, uma ciência que se preocupava com o efetivo fazer das coisas e com o colocar teorias em prática. Em sentido contrário, a ciência política não era uma ciência que meramente diagnosticava coisas sem fazer nada a respeito. E a base desta “ciência operativa” era a razão natural-humana, com a qual o homem era presenteado pela natureza. Isso tornou-se a pedra de apoio de seu sistema. Essa razão humana recebia sua direção e orientação da experiência concreta que, dizia ele, era particularmente perceptível “nas coisas naturais” e também “nos assuntos morais”. Mais importante ainda, a ciência política tinha seus princípios operativos dentro de si mesma – não carecia de um agente externo que lhe fizesse funcionar – e a partir daí ele tratava a ciência política como a mais prática e a mais fundamental e “arquitetônica” ciência de todas, “focada como era no bem perfeito dos afazeres humanos”. O nascimento da ciência política trouxe à tona imediatamente seu caráter humano e prático: valorizavam-se a experiência humana e a observação de elementos naturais-humanos, pois a ciência política, como ele acentuava, era parte das ciências *humanas* e portanto “centrada na imitação da natureza”. A realidade como ela é, e não como deveria ser, era para Tomás o âmago da nova ciência. Essa abordagem realista emergiu, por exemplo, em sua afirmação de que “o direito pode justamente ser modificado em razão das mudanças nas condições dos homens, segundo as quais novas leis são exigidas”. Isso era de fato um sinal de ares inovadores para a época.

A introdução de um outro novo conceito, o de “governo político” (*regimen politicum*), estava estreitamente relacionada às premissas sobre as quais Tomás trabalhava. Possivelmente a forma mais fácil de se apreender o significado de “governo político” é contrastá-lo com o seu oposto, que era o “governo real” (*regimen regale*). De fato as duas principais teorias sobre os governos e o direito eram claramente formuladas nestas duas noções. O “governo real”, i.e. a forma teocrática de governo, Tomás a considerava caracterizada pela existência de um rei onipotente e pela impossibilidade de responsabilizá-lo por suas ações governamentais: trata-se do rei medieval tradicional, como sabemos. Em sentido contrário estava o “governo político”, que para Tomás existia quando o governante tinha seus poderes circunscritos de acordo com as leis do Estado. Este governante, sob as rédeas das leis estatais – ou como disse Tomás em outro contexto, “restrito pelo direito positivo” – tinha poucas semelhanças com o governante teocrático. Ao contrário, Tomás claramente aproximava-se da teoria ascendente ou populista, sobretudo quando ele falava do *status popularis* em conexão com a democracia e a “vontade do povo”. Sua definição da democracia deixava pouco a desejar: aqui operava a vontade do povo, porque “dos membros do povo os líderes podem ser eleitos e suas eleições pertencem ao povo”. E imediatamente emergiu o princípio da representação: o líder “personifica” o Estado, podendo-se dizer que “o que o governante do Estado faz, diz-se feito pelo próprio Estado”. Por razões práticas Tomás sustentava que o mais adequado seria uma mistura dos governos político e real.

O avanço feito por Tomás é tão grande que qualquer comentário parece supérfluo. O que antes não existira, uma ciência política, passou a existir. Algo mais precisa ser dito sobre o conceito de Estado de Tomás. Era o que não existia nas mentes humanas e que só se pôde formar quando idéias aristotélicas foram absorvidas e sua teoria política tornou-se base para ulteriores elaborações. Tomás sustentava que era o “instinto natural” do homem que forjava o Estado, ou seja, uma sociedade humana organizada. Conseqüentemente, para Tomás, o Estado era produto da natureza e por isso seguia as leis naturais. Era a “razão natural que urgia” por uma tal associação humana, e para o funcionamento do Estado não se faziam necessários quaisquer elementos divinos ou supra-naturais, pois ele continha todas as leis para o seu funcionamento dentro de si mesmo. Já que “a natureza não deixava nada abaixo da perfeição”, Tomás tratava o Estado como uma comunidade perfeita e também como “a mais perfeita associação humana”. Aquilo que gerações de escritores e governos vinham procurando encontrava-se a partir de então em uma simples aplicação do conceito de natureza. O Estado era, em suma, uma coisa natural, de que seguia a circunscrição conceitual do Estado pela Igreja: esta última não tinha relação com a natureza, pois era fundada ou instituída divinamente; a Igreja era um produto supra-natural.

A definição de Estado de Tomás – “O Estado não é nada além de uma congregação de homens”⁶ – ventilava claramente uma essencial diferença em relação à sua contrapartida supra-natural, a Igreja, que era “a congregação dos fiéis”. Tratava-se de uma dicotomia entre homem e fiel cristão. O Estado era assunto para o homem, ou o cidadão somente: não tinha em sua origem ou funcionamento qualquer relação com qualquer autoridade eclesiástica. Sendo um produto natural, perseguia objetivos que eram inerentes à sua essência natural: o bem-viver e o bem-estar de seus membros. Esses objetivos podiam ser garantidos somente se o Estado fosse independente e auto-suficiente. O Estado erguia-se por suas próprias pernas, era ainda um ser vivo, e não a abstração que se tornaria mais adiante. Mais uma vez, Tomás não inventou a terminologia – todos estavam familiarizados com o termo *civitas* –, mas deu-lhe um novo significado, e o sucesso de uma nova teoria é garantido se ela empregar terminologia familiar. Para Tomás, o Estado era um *corpus politicum et moral*, um corpo político com finalidades morais que levava em consideração os hábitos sociais e costumes de seus cidadãos.

A teoria jurídica de Tomás refletia estas idéias. A lei estabelecida, ou aquilo a que ele se referia pela ainda recente expressão “direito positivo”, tinha de derivar do direito natural se pretendesse valer como direito, ou seja, se se pretendesse uma regra jurídica aplicável. Ele afirmava explicitamente que a força do direito positivo dependia de sua correspondência com o direito natural. Esse ponto de vista é facilmente explicável. Já que o Estado era ele mesmo uma derivação da natureza, exigia-se a mesma conformidade de suas leis. As leis do Estado eram para Tomás o canal através do qual o direito natural encontrava força de expressão e articulação. Para ele, no entanto, era igualmente importante a visão – intimamente ligada com o tema cristão – que a lei divina não eliminava a lei humana, posto que ela se apoiava na razão natural. Para ele toda lei era “o regramento e medida das ações humanas” e a fonte primeira do direito era a lei eterna de Deus, que era menos direito e mais uma razão divina, um intelecto que governava o universo. Todo ser vivo tinha “a impressão da luz divina”.

De acordo com Tomás, o ponto que distinguia as criaturas racionais das irracionais era a habilidade das primeiras de raciocinar e portanto de perceber a lei eterna de Deus, ou seja, o ordenamento divino das coisas. O homem, através do direito natural, partilhava das leis eternas de Deus e, conseqüentemente, estava em posição de reconhecer o bem e o mal, por meio do uso de suas faculdades intelectuais naturais. “A impressão da luz divina” impulsiona o direito natural que temos implantado em nós, e essa lei natural possibilita que o homem “esteja em posse dos princípios naturais de suas ações”. Em outra obra ele sustentava que “o direito natural era nada menos que a participação da criatura racional na lei eterna”. Essa importante afirmação explicava sua insistência em afirmar que a lei humana não deveria estar em dissonância com a lei natural, pois em tal caso ela seria uma

⁶ *Civitas est nonnisi congregatio hominum.*

corrupção ou perversão da própria concepção de lei como instrumento de disciplinar a vida. Sua definição de lei era

“uma ordenação da razão humana para o bem comum, e o direito de ordenar qualquer coisa para o bem comum pertence a toda a comunidade ou a alguém que age no lugar das pessoas; portanto, a autoridade para estabelecer uma lei pertence ou a toda a multidão ou a uma pessoa pública que tem o apreço da multidão”.

Essa passagem mostra a visão teleológica que ele tinha do direito (isto é, a visão acerca de seus propósitos), mas também mostra que sua definição de direito era aplicável tanto a teorias populistas quanto a teorias teocráticas de governo. Não era ele menos explícito no tocante à exigibilidade do direito – a marca distintiva do direito propriamente dito – quando ele declarava que o caráter exigível do direito consistia no poder de compelir.

“A habilidade de compelir pertence à multidão (pessoas) ou a uma pessoa pública que tem o direito de infligir penalidades (no caso de não observância), e por esse motivo só ele pode fazer as leis”.

O espaço considerável que Tomás devotou à teorização do direito pode ser explicado pela função que ele atribuía às leis: elas eram os instrumentos pelos quais o objetivo da sociedade poderia ser atingido.

Esse esboço da visão tomista do direito deve ter esclarecido os ingredientes especialmente cristãos de suas idéias. Mas até agora nos focamos nos aspectos “naturais” de sua teoria, que eram, por assim dizer, somente a metade dela. A outra metade consistia nos elementos supra-naturais, e ambas as metades devem ser tomadas em conjunto para uma adequada compreensão das teses tomistas. Pois ele mesmo considerava em todas as etapas de seus trabalhos amadurecidos que havia sempre dois níveis nos quais deveriam proceder quaisquer discussões sobre assuntos políticos. Esse sistema de duas camadas era de fato uma necessidade imperativa para a acomodação de idéias aristotélicas na estrutura cristã. Sobre o tradicional vazio entre natureza e graça, Tomás construiu uma ponte. Não havia ambigüidade em seu pensamento sobre a eficácia da natureza em si e da lei natural – ambas podiam operar, como de fato faziam, sem qualquer revelação ou graça ou assistência divina, pois seguiam leis intrínsecas que lhes eram próprias e que nenhuma relação tinham com a graça. Mas – e foi esse o seu grande passo à frente – enquanto na doutrina tradicional havia um contraste agudo entre natureza e graça, de fato uma dicotomia bastante real, com Tomás tal coisa não existia: com ele, contraste e dicotomia cediam face a uma hierarquia de ordens diferentes, de tal forma que os dois opostos eram vistos como duas ordens postas segundo hierarquias diferentes, uma natural, outra supra-natural. Assim, longe de uma hostilidade recíproca, entre natureza e graça havia complementaridade. Desta forma deve ser entendido o frequentemente

invocado argumento de Tomás de que “a graça não afasta a natureza, senão a aperfeiçoa”⁷.

Podemos talvez captar melhor o avanço em termos de pensamento se lembrarmos a doutrina até então prevalecente, segundo a qual os efeitos milagrosos do batismo resultavam de se afastar o “homem da natureza” e trazer à tona “uma nova criatura”. Agora com Tomás a graça não mais era vista como um elemento que afastava a natureza, mas, ao contrário, a aperfeiçoava: a graça complementava a natureza. Ainda que deva haver princípios operacionais diferentes numa e noutra, tais princípios não eram adversos, mas simplesmente trabalhavam em dois níveis distintos. Havia, disse Tomás, um duplo ordenamento das coisas (*duplex ordo in rebus*), um era o natural, o outro o supra-natural. O elemento conceitual que lhe possibilitava enxergar o natural e o supra-natural com duas ordens hierarquicamente diferentes era a noção de que Deus era autor da natureza, de que Deus era o supremo regente do mundo criado. Nesta concepção repousa, ao menos em parte, o segredo de seu sucesso na tarefa de acomodar Aristóteles em princípios cristãos. Ao postular uma dicotomia, mas criando estágios complementares (ou ordens hierárquicas), ele atingiu reconciliação e harmonia onde havia previamente hostilidade. O inflexível contraste entre natureza e graça cedia para um dualismo mais flexível e real, um dualismo consistente em natureza e supra-natureza.

Correspondendo ao homem (*homo* como tal) na esfera individual estava o cidadão na esfera pública, e cada um pertencia à ordem natural das coisas. O Estado em si mesmo era uma congregação de cidadãos, um produto da natureza. O complemento na esfera sobrenatural era o cristão fiel, e a congregação dos fiéis, a Igreja. Ambos, Estado e Igreja, eram manifestações da ordem divina das coisas, o primeiro no nível natural, a última no nível supra-natural. Esse dualismo – um corpo natural, o Estado, e um corpo supra-natural, a Igreja – levou a uma drástica reorientação no pensamento que, compreensivelmente, atingiu de surpresa boa parte dos contemporâneos de Tomás ainda ambientados na forma monolítica tradicional de pensamento. Por exemplo, Tomás não tinha paciência com a velha (ou isidoriana) visão acerca dos efeitos da queda do homem e a conseqüente justificação do poder secular, i.e. para reprimir o mal: para Tomás o Estado era produzido pela natureza e portanto encrostado na ordem divina de coisas. Tampouco tinha Tomás quaisquer palavras para a condenação pelos Estados de infiéis e pagãos: eles exerciam sua autoridade legitimamente, vez que tais Estados eram tanto um produto da natureza quanto quaisquer outros. O ponto decisivo era que o tomismo mostrava a existência

⁷ *Gratia non tollit naturam sed perficit*. No entanto, deve ser apontado que exatamente um século antes João de Salisbury* em seu *Metalogicus* (1.1) formulara uma afirmação (que não tem atraído qualquer atenção) que claramente apontava no mesmo sentido: “A graça torna fecunda a natureza” (*naturam fecundat gratia*), mas João de Salisbury nada mais disse a esse respeito.

* Em português, Salisbúria. As localidades cujos nomes são usualmente utilizados em português terão seus nomes traduzidos. As que, ao contrário, forem mais conhecidas no idioma original – como Salisbury e Auverne, entre outras – não serão traduzidas, a fim de evitar óbices desnecessários à boa compreensão do texto (N.T.).

conceitual de uma política corporificada, o Estado, que até então não existia nas mentes humanas. Por razões que já devem estar claras a esta altura, o vazio que existira através da Idade Média restou preenchido. As simplórias explicações teocráticas para justificar o governo e o direito não mais detinham o monopólio conceitual: um pivô unitário para uma fundação institucional já não era suficiente. Tomás oferecia a tese de que a força divina se manifestava na natureza e na revelação. A única fonte do poder não era mais o testemunho de Cristo a Pedro, mas podia também ser localizado na comunidade natural, o Estado. Que tal sistema era cósmico, é evidente: era aplicável também a sociedades não cristãs. O indivíduo em si podia ser visualizado sob dois ângulos: o natural, como homem (e o político, como cidadão), e o sobrenatural, como crente cristão.

Tomás ensinou, falou e escreveu no exato momento em que a teoria ascendente do governo e do direito já tinha encontrado – como vimos – morada permanente em numerosas comunidades, corporações, instituições de ensino, etc., que praticavam aquilo que o mestre parisiense ensinava como matéria doutrinária. A teoria ascendente já havia claramente se manifestado em diversos braços de atividades intelectuais e artísticas razoavelmente independentes umas das outras – a incipiente ciência natural e as artes não tinham nada em comum; cirurgia e anatomia nada tinham de semelhante com o naturalismo da literatura vernácula, e assim por diante. Isso era agora suplementado por uma teoria no campo que se tornaria central para o homem pensante: o campo político propriamente, e a sua ciência, que Tomás chamava de arquetônica. Confessadamente, o sistema tomista era uma síntese frágil que demandava manipulação delicada, não estando de forma alguma isento de falhas, mas os frutos que rendeu são indiscutíveis. O solo estava pronto para ser fertilizado com tais idéias, sobretudo porque a mais destacada forma da teoria descendente de governo, o papado, havia atraído, à época, uma grande quantidade de opositores, muitas vezes hostis. A síntese tomista provia também ingredientes para um ataque em larga escala às fundações sobre as quais repousava a concepção tradicional de sociedade e de seu governo. Pois não havia problemas em se insistir, como fazia Tomás, em Deus como sendo o autor e criador da natureza; mas não seria possível romper esse elo? Apenas uma geração mais tarde, foi dado o passo para esta ruptura da ligação entre Deus e a natureza. Isso aparecia como a tese de que havia um direito natural que era válido e suficientemente persuasivo em qualquer caso, sem necessidade de se recorrer à divindade, simplesmente porque o direito natural era razoável em si mesmo. De fato, podia-se concluir sem esforço que havia um direito natural que existiria ainda que Deus não existisse, e que ele seria válido sem qualquer referência à divindade. De forma seguramente não intencional, Tomás de Aquino abriu brechas para ataques severos, primeiro ao papado, depois à teoria descendente de governo, ataques esses que introduziriam a era que teve muitas das características daquilo que gostamos de chamar de modernidade.

Nota. Talvez deva ser apontado que o esboço do tomismo acima, no que tange ao nosso assunto, é extraído principalmente de seus trabalhos mais maduros, sobretudo a *Summa Theologiae* e seus comentários à *Política* de Aristóteles, escritos

aproximadamente dois anos antes de sua morte⁸ e que chegaram somente ao livro III, lição 6. Tendo em vista o gigantesco volume de seus trabalhos, não surpreende que seus escritos primitivos contenham visões difíceis de serem conciliadas com suas opiniões mais tardias. Seria milagre se em seu pouco tempo de vida – ele tinha pouco mais de 48 anos de idade quando morreu em 1274 – e na quantidade enorme de seus escritos não houvesse inconsistências. Por exemplo, o final de *Unam sanctam* de Bonifácio VIII era uma cópia literal de uma afirmação de Tomás feita em um pequeno trabalho dedicado a Urbano IV (1263). Em outro trabalho ele sustentava que Cristo estava corporalmente presente no papa, e portanto o papa, como um monarca visível, acumulava poderes reais e sacerdotais, etc. O continuador de seus comentários à *Política*, seu pupilo em Paris e posteriormente bispo de Clermont, Pedro de Auvergne, falava em tons marcadamente naturalistas, particularmente em relação a questões sócio-econômicas relacionadas ao matrimônio. Por exemplo, ele sustentava que, uma vez que o Estado tinha de ser auto-suficiente, era imperativo limitar o número de cidadãos, o que evitaria a pobreza. Portanto, ele advogava limitações no tamanho das famílias. A sugestão aristotélica do aborto não era apoiada, mas para evitar os problemas advindos da superpopulação ele sugeria que a procriação fosse limitada aos homens com idades entre 37 e 55 anos, bem como às mulheres com idades entre 18 e 37 anos, pois assim menos crianças nasceriam. Além dessas faixas etárias, não deveria haver relações sexuais com o intuito de procriação, mas com vistas à saúde ou por razões de diversa validade.

II. O Estado universal

A época de Tomás de Aquino foi também aquela em que a importância do império na Europa sofreu visível diminuição. Ele havia gastado suas energias nas lutas mortais contra o papado, das quais jamais iria recuperar-se. O papado também pagou um alto preço por sua vitória temporária, é verdade mas, por razões irrelevantes ao presente contexto, seu declínio foi menos acelerado e dramático que o do Império. Mesmo quando, com a ascensão de Rodolfo de Habsburgo (1273), alguma aparência de ordem e paz foi restaurada, os efeitos dos trinta anos de anarquia posteriores à deposição (e excomunhão) de Frederico II haviam deixado cicatrizes no tecido social da Alemanha, Itália e Burgúndia não menores que nos da Sicília, Hungria e Polônia. Pessoas questionadoras passaram então a se perguntar acerca da justificação de um império romano de proporções universais. Poder-se-ia justificá-lo de alguma forma? Por que havia um império universal? Era esse tipo de pergunta que passaram a se fazer os pensadores, e não sem razão esse problema foi batizado de “O problema do Império” (Cecil Woolf). Que ele concernia aos germânicos não é difícil de perceber. Há inúmeros tratados aparecidos em fins do

⁸ Cf. M Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, in *Sitzungsberichte München*, 1941, fasc. 10, p. 16.

século XIII e início do XIV que forneciam aos germânicos respostas à pergunta. Não se pode dizer que tais tratados tenham contribuído para o desenvolvimento do pensamento político à época. Eles eram inteiramente retrospectivos e introspectivos e não traziam planos construtivos. Não revelavam que o novo aprendizado efetivamente os houvesse exercitado.

Por exemplo, Enguelberto de Admonte esforçava-se para mostrar que a instituição do Império era tanto justa quanto era necessária. A razão para a escrita de seu tratado *Sobre a origem e propósito do Império Romano* era que, como nos revela o prefácio, ele havia tido uma discussão com homens sábios e amadurecidos que haviam questionado a sua utilidade, pois o Império provara ser um fracasso. Ele sustentava que o Império era um fator que levava paz e justiça ao mundo, vez que a concórdia entre este e o papado podia assim ser estabelecida. Tal concórdia era necessária, insistia ele, se se desejasse evitar o reinado do Anti-Cristo. Esse conceito do Anti-Cristo na literatura medieval representava desordem e derrocada das formas estabelecidas de vida. O Império era também necessário para a propagação e defesa do cristianismo. Ele admitia que no passado o Império não havia sempre atingido seus objetivos, mas argumentava que não se poderia esperar segurança perfeita no mundo. Enguelberto não tinha paciência com aqueles que asseveravam a inutilidade, quando não o prejuízo, de um super-Estado – como era por definição o Império – pois diferenças de línguas, costumes e raça supostamente militarizavam contra um corpo político universal. Ao contrário, ele argumentava que todas as nações viviam segundo o direito natural e aplicavam as partes do direito natural que cabiam a nações e reinos, e desta tese concluía que todos os reis deviam submeter-se ao Imperador de Roma. Esse governante universal formava, para Enguelberto, o ápice da pirâmide em cuja base estava a cidade, e sobre ela os reinos, e ao topo o Império. Tal argumento era não só o resultado de uma “confusão de pensamento” (Gierke), mas também a argumentação era superficial e inconsistente, baseada em uma tênue semelhança com Aristóteles.

Escrito na década de 80 do século XIII, o tratado de outro alemão, Alexandre de Roes, um canonista de Colônia, desperta interesse, pois é possível encontrar nele uma clara apreciação das tensões nacionais que vinham cada vez mais à tona. Seu plano era prover um lugar para as três grandes nações do continente e assim reduzir as tensões entre elas. A ocasião que o levou a compor o tratado foi a eleição do francês Simão de Brion como Papa Martinho IV, em 1281. Alexandre se havia juntado ao agrupamento social do cardeal Jaime de Colônia, que tomou parte na eleição em Viterbo. Quando Alexandre descobriu, na missa rezada em meio ao processo de escolha do novo papa, que, no missário romano colocado a sua disposição por um funcionário papal, as orações pelo Imperador haviam sido suprimidas, ele enfureceu-se profundamente, fúria essa que foi ainda mais aumentada quando, na coroação papa subsequente em Orvieto, ele ouviu declarações desagradáveis e desconcertantes para os alemães. Ele ouviu pessoas dizerem que os alemães jamais deveriam ter possuído o Império, pois eles eram excessivamente bárbaros e indisciplinados, além de serem dominadores arbitrários; também ouviu

que a coroação papal fora um verdadeiro triunfo francês e que, passado tudo, Carlos Magno era um francês e, assim, o Império também deveria ficar nas mãos da França, como nação de excelência que era. Essa experiência pessoal de Alexandre colocou a pena em suas mãos e resultou em um tratado, por ele chamado de *Memorandum* (*Memoriale*). Seu propósito era prevenir o mundo contra as agitações das quais ele tivera sinais inequívocos. Tudo o quanto pertencia à ordem antiga, tudo aquilo que o mundo havia apreendido a valorizar estava a perigo. O canonista de Colônia usou uma boa dose de seus conhecimentos históricos e bíblicos para mostrar que era segundo a vontade divina que os alemães fossem os líderes de direito do mundo e deveriam continuar a sê-lo, mas fez também algumas concessões a duas outras nações. Os romanos ou italianos, ele sugeria, tinham legítimo direito ao papado, enquanto os franceses possuíam escolaridade igualmente necessária para o bem-estar do Cristianismo. A Universidade de Paris, o *studium* por excelência, seria o terceiro pilar sobre o qual repousaria a civilização ocidental (no século XIII). A ordem própria dentro da cristandade era portanto que os alemães continuassem a conduzi-la, enquanto a liderança religiosa seria italiana e a liderança intelectual, francesa. Isso, protestava Alexandre, era o plano divino para salvar a cristandade dos anti-cristos. Ele não negava alguma independência à França, mas ela era parte de um todo mais amplo e nesse quadro amplo é que as coisas deveriam ser consideradas. De forma alguma poderia a França ser autorizada a estender a mão ao poder imperial ou, o que seria necessariamente tão ruim quanto, arrogar para si o papado, pois isso provocaria um grave distúrbio na ordem natural das coisas. “Nesses três, papado, Império e ciência, como nos três elementos da alma, corpo e espírito, a Santa Igreja Católica vive, prospera e cresce”. Externamente, também, “a construção da Igreja poderia tornar-se perfeita somente quando todos os três – a fundação, os muros e o telhado – estivessem firmes”⁹. Essas respostas alemãs ao problema do Império não foram bem sucedidas, nem em profundidade, nem em pensamento construtivo, não obstante os sentimentos de Alexandre fossem representativos de todos os alemães, com seus apelos à Providência e à tradição; mas, quaisquer que fossem argumentos empregados pelos alemães, o resultado era invariavelmente o mesmo: o governo concernente à Europa cristã – uma monarquia mundial como se compreendia à época – seria sempre alemão.

“A resposta italiana” ao problema do Império, a *Monarchia* de Dante, ocupa um lugar muito especial. Ela foi mais do que mera resposta italiana e menos do que uma monarquia universal idealizada em transfiguração poética. Ela foi uma vez mais, e acima de tudo, um tratado pontificado pelas exigências da época e exibia todos os traços de um período em que o novo não havia ainda chegado e o velho não havia ainda desaparecido. Ela olhava, a um só tempo, para trás e para frente. Era concomitantemente retrospectiva e prospectiva; ou, vista diferentemente, era em parte uma resposta às necessidades presentes, mas também continha uma filosofia da política. Era fruto de longas deliberações de um homem laico que era politicamente ativo, bem como exilado. E toda experiência prova que banimento e

⁹ *I Tessalonicenses*, V, 23.

exílio afinam a consciência política e estimulam o pensamento criativo mais do que qualquer outra coisa. Pois, ao meditar sobre o passado, o exilado olha em direção ao futuro: se o futuro lhe pertence, é por ele conquistado ou simplesmente influenciado não é, freqüentemente, obra exclusiva do acaso. Embora Dante afirme no prefácio da obra – escrita no início do século XIV – que “o conhecimento da monarquia temporal é muito importante e pouco explorado” e que ele “ainda não foi tentado por ninguém”, o que causou alguns mal-entendidos, existe não obstante uma boa dose de verdade em sua afirmação, isto é, no que diz respeito às idéias subjacentes ao seu conceito de monarquia universal. Seu trabalho é dividido em três livros, e cada um lida com um ponto específico relativo ao seu tema principal. Parece melhor dar uma pequena sinopse e então traçar seus princípios subjacentes. Os temas dos livros são: (1) Era justificável uma monarquia universal? (2) O povo romano havia adquirido de pleno direito a direção desta monarquia? e (3) Essa monarquia era diretamente derivada de Deus? Sobre a primeira questão, Dante sustentava que o bem-estar do mundo e as condições de prosperidade humana seriam melhor atendidas por um monarca universal, pois somente ele estava em condição de garantir o silêncio e tranquilidade da paz. O governante único era também a autoridade adequada para assegurar a unidade da humanidade. Estando, como estava, acima das turbulências de príncipes menores, o monarca universal era uma autoridade que sempre disporia de recursos para tanto. “Uma vez que um (príncipe) pode não levar em consideração o que interessa a outro (príncipe), um não sendo sujeito ao outro, pois um semelhante não tem poder sobre seus iguais, deve haver um terceiro com maior jurisdição e que seja príncipe acima de ambos, dentro do compasso de seu direito”. O argumento que parecia pesar mais para Dante era o de uma justiça exercida pelo monarca universal:

“Não há nada que o monarca possa desejar, pois sua jurisdição estende-se aos limites do oceano, o que não ocorre com os demais príncipes, cujos principados são rodeados de outros principados... do que decorre que o monarca pode ser a mais pura fonte de justiça entre os mortais”.

Tampouco a ganância podia corromper o julgamento do monarca, pois ele já possuía tudo aquilo que poderia desejar um mortal. E além disso, Dante ponderava, a experiência mostrava que “aquilo que pode ser feito por um só deve ser feito por um só, e não por vários”. Esses e muitos outros detalhamentos e afirmações podem ser explicados pela dura realidade que confrontava o mundo na época de Dante: a própria Itália devassada pela carnificina da guerra, o questionamento de muitos assuntos até então inquestionáveis, a falta de autoridade em assuntos públicos, a miopia e egoísmo dos potentados ascendentes e, acima de tudo, os reis nacionais.

O remédio para todos esses males Dante encontrou no monarca universal. Pode estar aberto a dúvida, no entanto, se a sua concepção de monarca universal era de fato idêntica ao conceito tradicional do imperador romano (alemão). Para Dante o monarca universal não era tanto um governador no sentido costumeiro, mas sim um órgão de coordenação com força coercitiva a seu dispor, situando-se portanto acima

e aparte dos reis e demais governantes que tinham de governar de fato. Em algumas maneiras, o conceito de Dante de uma monarquia universal assemelhava-se à monarquia papal, tal qual originalmente concebida, mas em outras ela parecia-se com uma tentativa prematura de cortar pela raiz o conceito de soberania nacional. De fato, as condições da época de Dante não eram diferentes das de tempos posteriores que criaram órgãos e instituições para lidar com questões da mais elevada consideração dos homens pensantes. Mas enquanto na modernidade a resposta à questão da localização básica do poder e da origem das instituições políticas não apresentou dificuldades insuperáveis, havendo meios para a criação de tais órgãos e instituições, nenhum desses meios estava prontamente disponível no início do século XIV.

A dificuldade mencionada é o que explica o segundo e o terceiro livros da *Monarchia*. Pois não sobrava nada a Dante a não ser apoiar-se no modelo histórico mais óbvio, isto é, o dos romanos. Seus argumentos nesse contexto não podiam impressionar muito seus contemporâneos, pois estes operavam no *petitio principii*, tipicamente medieval. Sua conclusão era de que os romanos haviam conquistado o Império – o que sem dúvida fascinava Dante era a idéia da *pax Romana* e todas as suas conseqüências, reais ou imaginárias, através do julgamento de Deus. Era, ademais, e talvez acima de tudo, a natureza que havia dado ao povo romano o direito legítimo de possuir a monarquia universal. “E o que a natureza ordenou, é correto observar-se”. Isso podia, na opinião de Dante, ser demonstrado pela história de Roma: “O povo romano foi ordenado pela natureza para comandar”. A legitimidade do Império Romano como monarquia universal era conseqüência, para Dante, do fato de que Cristo havia sofrido sob Pilatos, o preposto do imperador – um argumento que indicava traços da teleologia da história agostiniana.

Pode-se suspeitar que essa discussão sobre a legitimidade da detenção da monarquia universal pelos romanos seria apenas uma preliminar à questão tratada no terceiro livro, acerca de instituição do Imperador diretamente por Deus. Isso ele respondeu em sentido bastante afirmativo. A autoridade supranacional do monarca universal era uma necessidade para Dante (como ele tentara mostrar no primeiro livro), e essa necessidade agora no terceiro livro tornou-se uma necessidade natural. Uma vez tendo tomado essa posição – que era nada mais do que o tomismo aplicado – não havia razão alguma para qualquer direito papal sobre a autoridade do imperador, e ainda menos para a constituição do imperador pelo papa. Como ele disse, “o que é recebido da natureza é recebido de Deus”, o que levava à autonomia e independência da autoridade do imperador em relação ao papado. Dante deixou clara essa aplicação do tomismo quando declarou – ao refutar a conhecida alegoria hierocrática do sol e da lua – que “quanto a sua *existência* a lua não depende de forma alguma do sol”, pois a lua tinha seus próprios movimentos, seu próprio motor e suas próprias operações. “Mas no que diz respeito ao *melhor* funcionamento da lua, ela recebe algo do sol, para assimilar, a abundância de luz cujo recebimento faz com que ela opere com maior virtude”. Essa era a expressão dantesca da visão tomista de que “a graça não desfaz a natureza, mas a aperfeiçoa”, o que é aqui

utilizado para a questão da autoridade imperial. Continuando, Dante afirmava: “Da mesma forma eu digo que o poder temporal não recebe sua essência do espiritual ou de sua autoridade”, ainda que para o seu melhor funcionamento ele pudesse bem aproveitar-se da “luz da graça que a benção do Bispo de Roma nele infunde”.

Esse posicionamento de Dante deixava claro que ele tinha pouca paciência com os argumentos hierocráticos tradicionais. Com uma elegância e economia de palavras que meramente escondem seu desprezo avassalador, ele varre os argumentos hierocráticos da discussão; ele é particularmente amargo em relação aos canonistas, enquanto defensores profissionais de princípios hierocráticos: “desconhecedores e ignorantes em relação a toda a teologia e filosofia... voluvemente sustentando que as tradições da Igreja são a fundação da fé”. A idéia da natureza e do direito natural permitiram a Dante dispensar a hierocrática plenitude do poder papal, pois “no que diz respeito a operações naturais, o sucessor de Pedro não tem poderes divinos”. O monarca universal, sendo um produto da natureza, não foi criado pelo papa, “pois Deus não podia de forma alguma comprometer o poder de criá-lo (ao papa)”. A Doação de Constantino foi tratada de forma particularmente severa por Dante, assim como a alegoria das duas espadas e os precedentes históricos, esses últimos “significando absolutamente nada, pois a usurpação de um direito não cria direitos”. Já que a base do pensamento de Dante era a concepção natural de governança universal e já que a sua tese não era nada além da aplicação do tomismo à monarquia universal, a frase com que o trabalho é encerrado, que tem levado a tantos mal-entendidos, era simplesmente o tema tomista da natureza e graça:

“Deixa César portanto observar a reverência a Pedro que o primogênito deve ao pai, para que, iluminado pela luz da graça paternal, ele possa com maior poder irradiar o mundo sobre o qual ele está estabelecido por aquele que governa todas as coisas”.

Por trás da solução concreta de Dante havia importantes idéias gerais perpassando o tratado. Dante levou a cabo um dualismo de governo não adulterado – não causa espanto que o livro tenha sido incluído no índice papal de obras proibidas e lá tenha permanecido até 1908 – e ao fazê-lo, avançou consideravelmente a teoria política. O que os escritores e governo anti-hierocráticos e os imperadores sálicos e de Saufen não conseguiram atingir, Dante conseguiu, e o conseguiu porque a ele foram dadas as ferramentas naturais, as ferramentas que haviam sido disponibilizadas desde a assimilação aristotélica e a síntese tomista. Porque não estavam cientes disto, os primeiros pensadores anti-hierocráticos deixaram de fora o essencial, que foi suprido por Dante: a vontade do papa não prevalecia nas coisas naturais, somente nas supra-naturais. Os primeiros opositores não tiveram sucesso contra os hierocráticos porque falavam a mesma língua, usavam a mesma Bíblia e utilizavam-se do mesmo material religioso de seus adversários. A principal razão para o fracasso parece ser que as tentativas de restrição à plenitude do poder papal sempre operavam com argumentos bíblicos e teológicos, e nunca com a ordem natural das coisas. De algumas maneiras eles involuntariamente subscreviam as teses de seus adversários.

O princípio dantesco de inspiração tomista de um duplo ordenamento das coisas colocava todo o conjunto de problemas aparentemente insolúveis em outra perspectiva.

Dante não concebia a humanidade com uma unidade, composta não somente por cristãos, mas também de muçulmanos, judeus e pagãos. Foi esse corpo que ele chamou de “a raça humana”, ou simplesmente humanidade (*humanitas*), ou talvez mais significativamente o Estado humano, a *humana civilitas*; nenhum destes termos era estranho a seus contemporâneos. Talvez nada demonstre tão bem o avanço feito por Dante quanto a comparação do significado de seu *civilitas* com aquele de, digamos, João de Salisbury, 150 anos depois. João, aprofundado em cultura clássica, atribuiu ao termo o significado de civilidade ou polidez, enquanto em Dante o termo significava a raça humana, a humanidade em si mesma, na qual a ênfase recaía sobre os cidadãos que a compunham. E essa *civilitas* era de origem natural onde as leis de funcionamento da natureza fossem efetivas. O complemento supra-natural era o corpo dos fiéis, a Igreja, a *christianitas* em si mesma. A dupla ordenação das coisas não podia ser manifestada de forma melhor. A *christianitas* “não era um efeito da natureza”, e portanto eram-lhe aplicáveis diferentes normas, diferentes modos de operação, diferentes conjuntos de princípios. O homem tinha portanto objetivos duplos, como cidadão para este mundo, como cristão para o outro mundo, a primeira natural, a segunda supra-natural. De fato, nós detectamos em Dante a tese tomista de que as operações de Deus podiam ser observadas na natureza bem como na revelação. O sistema de Dante era católico, e não especificamente cristão. “Humanidade” e “cristandade” eram duas concepções diferentes. Acima de tudo, o governo não seria mais uma preocupação ou uma resultante da graça, mas da natureza. O governo pertencia à entidade natural, a *humana civilitas*. Nesse esquema de coisas não havia nada que podia ser “mediado” pelos padres – o Estado humano tinha tudo o que necessitava para seu funcionamento.

Os traços humanizadores, para não dizer humanísticos, do tratado de Dante emergiam com toda clareza desejável de suas considerações sobre a liberdade humana e o exercício da vontade humana. A marca oficial da humanidade seria o seu poder intelectual, que era o guia e condutor de todas as matérias humanas e que pressupunha o exercício da autodeterminação, em si mesma condicionada pela liberdade do homem “que é o maior presente que Deus conferiu à natureza humana”. A liberdade por si só assegurava a Dante que o homem atingiria a felicidade nesta Terra, pois só quem é livre existe para si mesmo, e não para servir à finalidade de terceiros. A busca pelos objetivos humanos, baseados que eram na visão natural do próprio homem, em outras palavras, a busca da humanidade por seus próprios propósitos – e não por propósitos do mundo supra-natural – era o tema de Dante. E à atividade humana que buscava essas finalidades humanas Dante chamava de *politizare*, ou seja, agir de forma política com o objetivo de atingir a felicidade humana. Era o agir não ostentatório e não especulativo que importava – “nossa preocupação presente (disse ele no início de seu livro) não está primariamente preocupada com o pensar, mas sim com o agir” – porque ele visava à realização

prática de todas as potencialidades da humanidade e do próprio homem, pois “a função de qualquer governo direito é enxergar que os homens são uma finalidade em si mesmos”. O governo, em outras palavras, estava a serviço das pessoas – o governo era “o ministro (servente) de todos” (*minister ominum*). O significado deste termo pode ser melhor apreendido quando comparado com a designação tradicional do governando como um “ministro de Deus”. A tese de Dante culminava na libertação da humanidade em relação à cristandade, na libertação do elemento humano de suas incrustações especificamente cristãs. O homem havia renascido. Ele havia tornado-se mais uma vez, depois de tantos séculos, o pivô da vida *cívica*, e era portanto reconhecido como inteiramente capaz de conduzir e moldar seu próprio destino.

III. Soberania territorial

A nova orientação pode ainda ser exemplificada pelo desenvolvimento do conceito da incipiente soberania estatal. De uma certa forma, isso pode também ser considerado como uma resposta ao problema do Império, ainda que não no sentido em que os teóricos o enxergavam; e, de outra forma, essa “resposta” era, paradoxalmente, aquilo contra que Dante havia protestado. Mas dessa vez não se tratava de mera teoria, mas sim de uma realidade jurídica formalizada.

Por volta do final do século XIII, vociferou-se na França que “o rei era imperador em seu reino”. O significado atrelado à frase era de que dentro de seu reino o rei era soberano, e essa idéia podia ser adequadamente expressada somente na linguagem do direito romano, segundo o qual o imperador era a autoridade suprema, “superior”. Quando dito pela primeira vez, tal princípio teve aplicação estritamente doméstica. Servia para apontar o *status* soberano do rei em face dos outros potentados da França e, acima de tudo, para enfatizar que nenhum recurso dessa corte para qualquer outra corte na França seria permitido: o que satisfizesse o príncipe tinha força de lei.

De forma aparentemente independente do desenvolvimento francês, emergiu um conjunto de opiniões muito similares no reino da Sicília, também na segunda metade do século XIII. Foi lá que os juristas e acadêmicos da Universidade de Nápoles – notadamente Marinus e Andreas de Isérnia, que lecionaram entre as décadas de 60 e 90 – disseminaram uma tese não muito diferente daquela sustentada na França. Para esses acadêmicos o rei (siciliano) era um “monarca” na mais plena acepção do termo. Já que seu governo era exercido sobre o território de seu reino, suas leis não poderiam ter força além dos confins de seu território, mas dentro dele eram tão operativas que excluía a aplicabilidade de quaisquer outras. Chamava um tal monarca de “livre”, precisamente porque ele não sofria restrições no exercício de sua autoridade dentro dos domínios de seu reino. Os juristas sicilianos argumentavam principalmente com base no direito romano e suas disposições

referentes aos poderes territorialmente limitados da jurisdição de um magistrado¹⁰: por exemplo, nenhum juiz romano podia intimar alguém que residisse no distrito de outro magistrado. Esses juristas concluíram que o rei siciliano estava excluído também da jurisdição do imperador, sustentando que a sua autoridade era da mesma forma restrita por limites territoriais. Conseqüentemente, nenhum rei podia cometer alta traição contra o imperador, pois ele não era súdito: ambos eram “soberanos” em seus respectivos territórios. E a alta traição pressupunha que fosse praticada por um súdito contra “majestade superior”. Além disso, ficava implícita a conclusão de que não eram permitidos recursos que combatessem decisões ou leis de um rei quando estes fossem destinados a cortes de outros reinos.

Esses pontos de vista seriam logo colocados a prova, e o caso que levou à combinação das teorias francesa e siciliana tornar-se-ia clássico. O caso em si era bastante simples. Por ocasião de sua campanha italiana, o imperador Henrique VII (em 1312) enfrentou não só resistência militar, mas também um desconforto nas cidades, que deixavam claro que o rei da Sicília tinha inteira responsabilidade por tais hostilidades. Henrique acusou o rei de alta traição cometida contra ele, o imperador, por ter incitado lombardos e toscanos a insurgirem-se contra ele, por ter celebrado acordos de assistência com os líderes rebeldes e por ter expulsado a administração imperial germânica do norte da Itália. O Rei Roberto foi intimado para comparecer ao tribunal imperial em Pisa para enfrentar julgamento¹¹. O rei ignorou as intimações, não compareceu, e foi condenado à revelia pelo crime de *lèse majesté*. O problema jurídico era o seguinte: tinha o imperador o direito de tomar iniciativas contrárias ao rei? Poderia, sobretudo, um rei ser intimado pelo imperador para comparecer a um tribunal imperial? Já que o reino da Sicília era nominalmente protetorado papal, Roberto submeteu o caso ao papa, que então consultou alguns juristas eminentes sobre o assunto. Clemente V (1305-14), em um dos mais influentes decretos elaborados pelo papado, oficial e solenemente apoiou o ponto de vista que era até aqui meramente uma doutrina, segundo o qual o rei era soberano e não poderia ser interpelado perante um tribunal de outro rei, nem mesmo se esse último fosse o imperador, e que como rei ele não podia cometer alta traição contra outro rei, já que não era súdito deste.

A matéria foi tratada no decreto papal *Pastoralis cura* de 1313. Nele, o conceito territorial predominou. O papa estabeleceu como lei que um rei não poderia ser interpelado por nenhuma outra pessoa, nem mesmo pelo imperador, pois o rei residia e domiciliava em seu próprio reino e, assim, nem mesmo o imperador tinha “superioridade” (soberania) sobre o rei nos limites de seu território. O exercício do poder público era limitado territorialmente e não havia órgão que pudesse legitimamente exercer jurisdição além de tal limite, com a conseqüência de que um rei não podia expedir intimações para outro rei. Portanto, também o rei que era

¹⁰ Uma característica similar à estrutura eclesiástica diocesana em que o bispo não podia dar ordens que tivessem efeitos além de sua diocese.

¹¹ 12 de setembro de 1312.

superior (soberano) não podia cometer alta traição contra um outro rei, já que um não era súdito do outro. O decreto do papa Clemente V foi significativo em diversos sentidos: (1) foi a primeira expressão legal do conceito de soberania territorial; e (2) de forma possivelmente paradoxal, a universalidade do poder imperial, que o papa tanto enfatizava, foi negada: o imperador exercia não mais que um governo territorialmente limitado¹². Não é preciso muito para compreender as óbvias implicações desse ponto de vista papal: ele rompia com a idéia medieval de universalidade e estabelecia em seu lugar a soberania de reis individuais como governantes que, de fato, podiam fazer em seus reinos aquilo que bem lhes conviesse. O direito romano com o seu sagrado lema de que “o que agrada o príncipe tem força de lei” foi também invocado para desempenhar um certo papel nesse contexto, e para propósitos que não aqueles para os quais fora originalmente concebido. Tudo aquilo que fosse feito ou estabelecido por um rei em nível doméstico, ou seja, dentro de seu território real, escapava à jurisdição de todos os outros reis. Por essa razão o papa repetidamente enfatizava que o rei não havia jamais deixado seu território e continuava nele residindo e que, mesmo se fossem verdadeiras as acusações, não havia meios legais aptos para interpelá-lo judicialmente. O desenvolvimento ideológico e jurídico na virada dos séculos XIII e XIV marcou o início do conceito de soberania, isto é, da competência exclusiva e própria do Estado para fazer “aquilo que bem entendesse”. O desenvolvimento na esfera pública correspondia ao da esfera particular: aqui, como lá, o processo de atomização tomou o seu caminho.

¹² Segundo as primeiras concepções papais todo reino (nesse contexto também chamados de *regulus*) estava sujeito, ao menos *de jure*, ao imperador, algo enfatizado vigorosamente uma década antes por Bonifácio VIII: o rei da França deveria reconhecer que ele era *de jure* sujeito à autoridade imperial.

A SOBERANIA DO POVO

I. A base popular do poder do governante

Menos de uma geração após a morte de Tomás de Aquino pode-se observar a fruição de suas teses estimulantes. Ele mesmo não teve oportunidade de se expressar acerca dos problemas concretos que ocuparam outros escritores de sua época. Houve um grande influxo de literatura publicística ocasionado pelo amargo conflito entre o papa e o rei da França, Felipe IV¹³. Foi esse tipo de batalha ideológica que impulsionou os contemporâneos a pensarem novamente sobre, e voltarem a estudar, as questões fundamentais ligadas a autoridade, lei e assim por diante. Mas desta vez, em contraste com a literatura publicística da Querela das Investiduras de fins do século XI, os pensadores e escritores haviam sido munidos com ferramentas com as quais os reclamos papais podiam ser rejeitados e estigmatizados como pretensões e interferências papais. Tais ferramentas vinham das armaduras intelectuais de Aristóteles e Tomás.

Um dos mais importantes e influentes homens a aplicar Aristóteles e Tomás foi João de Paris, um dominicano, que – como seu grande irmão dominicano – ensinava na Universidade de Paris. Nos primórdios do século XIV ele escreveu um pequeno tratado, intitulado *Do Poder Real e Papal*. João de Paris não era tanto um filósofo e teólogo, mas alguém que nos dias de hoje seria chamado um cientista político. Avançando pela ciência política propriamente dita, seu livro era uma aplicação inteligente de teorias tomistas à realidade observável e concreta de seus dias. O livro caracterizava-se por sua concisa e combatente argumentação, suas afirmações lúcidas e ambíguas, além de uma relativa liberdade da acumulação de argumentos de autoridade. Com a ajuda de princípios tomistas ele visava a demonstrar o caráter autônomo do reino.

O tratado inseriu-se diretamente no debate principal e iniciava-se com uma exposição do homem e do Estado, exposição essa que se baseava nas concepções tomistas da natureza e do direito natural. Definiu-se homem como “um animal político e social”, e a eventual fonte de governo do reino ele encontrou no direito natural. Isso pouco diferia de Tomás, mas João foi além quando, no capítulo subsequente, justapôs a Igreja ao seu conceito de reino. A Igreja, para ele, era pura e simplesmente um corpo místico – um conceito cada vez mais em evidência no século XIII – e como tal contrastava agudamente com o corpo político natural. Já que a Igreja era puramente mística, seus ministros tinham, igualmente, funções meramente sacramentais. Negativamente dito, a Igreja não era, para João de Paris, um corpo orgânico ou jurídico no sentido tradicional: ela não podia, sustentava ele, intervir legitimamente na vida mundana dos próprios cidadãos ou expedir ordens

¹³ No original, o autor faz referência a uma passagem do livro não traduzida nesta seleção (capítulo 5, item III), em que a mencionada disputa e a respectiva literatura são tratadas em detalhe (N.T.).

para governantes. O exato oposto era verdadeiro: a função exclusiva dos ministros eclesiásticos seria a de administrar os sacramentos aos fiéis. João, por conseguinte, claramente distinguia entre o corpo político natural e o corpo místico supra-natural de Cristo, o primeiro sustentado por amarras que a própria natureza havia forjado, o último pelas amarras da fé, que nenhuma relação tinham com a natureza. Conseqüentemente, em virtude de sua origem natural, o Estado possuía fins puramente naturais: embora a natureza proviesse de Deus, ela nada tinha a ver com a hierarquia eclesiástica. A tarefa do governo real era providenciar os meios para a realização das finalidades intrínsecas ao Estado; ele não tinha competência para liderar os fiéis a fins supra-naturais. Isso era, afinal, mera repetição das teses tomistas.

O significado da divergência fundamental entre as entidades naturais e supra-naturais residia em suas respectivas operações. Sendo supra-natural, a Igreja não precisava levar em consideração quaisquer divergências naturais entre diferentes países e regiões, nem havia necessidade de a Igreja prestar particular atenção a fatores naturais, condicionados que eram por geografia, clima e idiomas. Os ensinamentos da Igreja podiam portanto ser absolutos, precisamente porque eles não lidavam com assuntos naturais, mas somente com os supra-naturais. Nenhum limite podia ser estabelecido pela pregação verbal que pudesse seguramente desconsiderar todas as diferenças criadas pela natureza. Por outro lado, João insistia muito nessas limitações que a natureza impunha ao governo do Estado. Enquanto a pedra angular da Igreja era o absolutismo, a do Estado era a relatividade, pois, como ele disse, o que era bom para a comunidade não precisava sê-lo para terceiros. Havia diferentes modos de vida que justificavam diferentes instituições políticas (*diversae politiae*). Não havia tal coisa como uma só forma correta de viver que valesse para todos, pois condições naturais haviam de fato criado diferentes modos de vida, e criadas que haviam sido pela natureza, não poderiam estar erradas. A modéstia, imposta por limitações naturais, era a principal característica do Estado. Dizia ele que era comparativamente fácil para a Igreja demandar o absoluto e a unidade da fé, pois “é mais fácil utilizar-se da palavra que das mãos”, afirmação indicativa de um grande realismo e também herdeira da resposta que Pedro de Flotte, um dos ministros do rei, havia dado ao papa: “seu poder é verbal, o nosso é real”.

O significado do avanço feito por esse tratado residia no fato de o temporal poder ser igualado com o natural, e o espiritual com o supra-natural. Eram nomenclaturas velhas: dentro do ponto de vista “totalitário” prevalecente, a linha divisória entre o temporal e o espiritual jamais poderia ser encontrada: gerações dos mais hábeis e destacados escritores gastaram seus cérebros para descobrir o que constituía a linha demarcatória – na melhor das hipóteses, um começo fútil; na pior, uma ginástica mental inútil. Mas agora a introdução dos conceitos de natural e supra-natural tornava a distinção possível. Já que o temporal podia ser igualado ao natural, podia-se dizer de fato que ele era autônomo, pois ele vivia, por assim dizer, segundo suas próprias leis, que eram as da natureza. Ademais, ele buscava seus próprios fins. Na doutrina anterior, o temporal era meramente um adjunto de caráter auxiliar em

relação ao espiritual; agora o temporal tornava-se autônomo e importante em seu próprio direito. A doutrina anterior, que ele tanto fez para demolir, João tratava como “uma argumento rústico e cru”, sem dúvida uma afirmação corajosa em vistas da doutrina papal oficial. Não foi menos corajoso de sua parte afastar a tese papal da plenitude do poder e declará-la um “argumento frívolo”. No Estado, que ele chamava de uma comunidade política, leis eclesiásticas não dispunham de validade. Clérigos eram meros instrutores de fé e moral. Eles não tinham direito de intervir – ou melhor, interferir – nas posses dos leigos, pois suas propriedades haviam sido adquiridas por seu próprio trabalho, indústria e diligência, com a conseqüência de haverem portanto obtido justo domínio sobre os seus bens. Na prática isso significava que nem mesmo o papa tinha o direito de estabelecer ônus na propriedade laica através de tributação ou dízimos e similares. Isso era uma reminiscência da tese tradicional de que a propriedade era uma concessão da graça e estaria portanto compreendida dentro da jurisdição papal. O que João desejava expressar era a distinção entre leis (cogentes) e moral (dispositiva): clérigos podiam dar conselhos e exortar os fiéis, mas não dispunham de qualquer poder coercitivo.

Uma vez que a comunidade política, o Estado, era um produto natural e uma vez que Deus havia criado toda a natureza, o governo no Estado seria, eventualmente, também traçável até Deus, mas mais imediatamente às pessoas. João era enfático ao afirmar que não havia ligação entre a Igreja e o Estado, pois o poder do rei derivava de Deus através de sua eleição pelo povo. Ainda mais articulada era a tese da soberania popular em sua afirmação de que o rei obtinha o poder “pela vontade do povo” (*rex est a populi voluntate*). A função do rei era preservar a ordem social, para elevar as condições de vida dentro de seu reino; em resumo, para prover as necessidades de uma boa vida cívica. Tal tese era um avanço considerável em relação ao tomismo, bem como uma radical ruptura em relação à tradicional teoria descendente de governo. Aqui de fato nos aproximamos propriamente da teoria ascendente-popular de governo. Pois João também transferia sua teoria para as prelazias da Igreja, que recebiam seus poderes “por eleição ou consentimento popular”. E os poderes governamentais do papa podiam ser confiscados pelo povo, pois o ingrediente material do poder papal era o consentimento dos fiéis e tal consentimento poderia ser revisto em caso de o papa tornar-se inepto, louco, incapaz ou de outra ocorrência qualquer que se julgasse relevante. A idéia subliminar de João era que o poder poderia ser adquirido somente com o consentimento daqueles que seriam governados. Assim como o rei era eleito pelo povo, da mesma forma ele podia ser privado de seu poder pelo povo: a deposição do rei era assunto popular. A velha tese paulina de que o príncipe não portava a espada sem causa fora invertida: ele a portava para afastar qualquer interferência clerical. Foi essa a origem dos processos franceses conhecidos como *appel comme d’abus*, uma advocatória da corte eclesiástica para a corte real (ou parlamento) por um suposto abuso de poderes clericais (de certa forma similar ao *desacato à corte*¹⁴ dos ingleses). Esse procedimento vigeu até 1905. Por último, segundo João o papa tinha o direito de

¹⁴ No original, *contempt of court* (N.T.).

excomungar um cristão fiel, mas isso não tinha efeitos na vida cívica. A interferência de clérigos em matérias civis levaria, sustentava ele, à destruição do Estado.

João de Paris não inventou quaisquer idéias ou princípios novos, mas logicamente seguiu as teses estabelecidas por seu grande mestre. Essas teses provaram-se razoáveis e plausíveis. Poucos produtos literários ostentavam tão grande integridade intelectual quanto o seu tratado. Impugnar as teorias tradicionais requeria uma enorme coragem : João tinha de lutar contra um tradicionalismo entrincheirado e hábitos de pensamento que levavam à posição virtualmente sacrossanta do papa: suas teorias podiam parecer revolucionárias. Que ele foi suspeito de heresia, sabemos por notícia no inquisidor Bernardo Gui, que também nos informa que João morreu em 1306 na cidade de Bordeaux, a caminho da cúria papal, onde receberia sua condenação definitiva.

II. O povo como legislador soberano

Enquanto natureza e direito natural eram concebidos como manifestações de divindade, havia uma intransponível barreira a um pleno florescimento da autonomia do cidadão e do Estado. Isso era de fato um ponto fraco do tomismo: porque o direito natural era ainda em última instância ligado com a divindade, havia sempre a mais ou menos remota possibilidade de uma intervenção clerical. E, uma vez assimilado o impacto inicial do tomismo, ainda se podia dizer que o cidadão e o cristão fiel eram dois lados de uma mesma moeda.

Se devessem ser construídas as teses da plena autonomia do cidadão e do Estado, uma operação radical seria necessária. Tal operação foi desempenhada por Marsílio de Pádua. Ele foi estudante na Universidade de Pádua - que no final do século XIII foi "infestada" por ensinamentos aristotélicos - e também lia medicina e estudava a "natureza" sob os ensinamentos de um "egrégio" professor cuja identidade é ainda debatida. Em algum momento ele parece ter recebido ordens menores e tornou-se com o passar do tempo o reitor da Universidade de Paris, e foi lugar posto (no qual Tomás de Aquino e João de Salisbury também escreveram os seus trabalhos) que ele compôs a obra *O defensor da paz*, destinada a tornar-se muito influente. O livro foi terminado em 24 de junho de 1324 e logo em seguida tornou-se objeto dos trabalhos inquisitoriais. Marsílio e seu assistente, João de Jandun, foram declarados hereges pelo papa em Avignon, em 1327: foram chamados de "filhos do diabo", "filhos de Belial", "homens empestiados", enquanto um papa posterior, Clemente VI, em 1343, os chamou de "os piores hereges de todos os tempos". Falharam todas as tentativas da Cúria de conseguir a extradição de Marsílio por parte da corte imperial para a qual ele fugira.

O título da obra indica bem o seu propósito. A intenção de Marsílio era demonstrar

como "paz e tranquilidade" podiam ser atingidas. Como isso pressupunha o exame de alguns princípios gerais, ele dedicou a primeira parte do livro a eles, para demonstrar na segunda parte a razão pela qual a paz estava abalada e quem era o verdadeiro responsável por esse abalo. Aqui podemos somente dar um breve resumo de seu ponto de vista: a versão moderna de seu livro tem aproximadamente 600 páginas impressas. Ele partiu do axioma de que a ligação entre natureza e Deus era assunto de fé, não suscetível a uma explicação racional. Pois, como ele dizia, a ciência política tinha objetivos modestos, e não era trabalho do cientista político perguntar-se como haviam surgido as coisas naturais: ele deveria meramente trabalhar com a natureza em um sentido empírico e observável e apenas na medida em que ela importasse aos governos humanos. Ele deixou de lado tudo aquilo que não tinha explicação racional e sustentava que as especulações sobre as origens e o destino da natureza impediam uma correta avaliação das leis físicas relacionadas à sociedade e ao governo humanos. O ponto essencial para se notar com Marsílio era que o natural e o supra-natural haviam adquirido plena autonomia e que, no que interessava ao governo humano, eles não tinham nada em comum. "Natureza e supra-natureza tornaram-se dois âmbitos completamente separados, e uma proposição falsa em um deles poderia ser totalmente válida no outro"¹⁵. Conseqüentemente, seu sistema não tentava conciliá-los. O que importava para ele era apenas o corpo político puro e simples. Sua abordagem de assuntos políticos ia na esteira do que se espera de um cientista natural do século XIV.

O Estado marsiliano era um fim em si mesmo: tinha seu próprio valor e era incapaz de ser "melhorado" (como era no tomismo) pela atração da graça divina para si. Alcançou-se o estágio em que a "congregação dos cidadãos" (a *universitas civium*) assumiu completa autonomia. A anterior congregação dos fiéis (*universitas fidelium*) daria lugar ao corpo mundano e terreno dos cidadãos, o Estado, como corpo público único e exclusivo que vivia sob suas próprias regras e de sua própria substância interna. Ele era para Marsílio um corpo auto-suficiente e portanto uma "congregação perfeita", uma definição que ecoava o ponto de vista tomista. O Estado compunha-se apenas de cidadãos, fossem eles cristãos ou não. O elemento constitutivo do Estado era o cidadão, pura e simplesmente. É claro, os termos "cidadão" e "congregação" não eram novidades, mas havia um novo significado ligado à combinação de ambos. Sua tese dos cidadãos como membros constituintes do Estado tinha importantes conseqüências. Previamente, o conceito do cristão fiel abarcava tanto leigos quanto clérigos, que somados constituíam a Igreja, mas eram somente os clérigos, por suas virtudes e qualificações especiais, que conduziam as coisas. Agora o conceito de cidadão também vinha abarcar tanto o clérigo quanto o leigo, mas enquanto cidadãos não havia diferenças entre ambos: cada qual tinha o mesmo papel. Como conseqüência lógica, a tese da maioria quantitativa ou numérica tomava o lugar do até então praticado princípio qualitativo: uma vez que todo cidadão tinha o mesmo valor, nenhuma distinção qualitativa podia ser feita, e

¹⁵ Wilks.

restava apenas contar as cabeças¹⁶.

Marsílio não teria sido um pensador político medieval se ele não houvesse focado sua atenção no direito como principal objeto de interesse da ciência política. De fato, pode-se mesmo chegar a dizer que sua teoria do direito foi o pivô de sua doutrina política. O direito para ele - como para os outros - era um preceito coercitivo. A questão era, quem ou o que conferia ao direito essa característica de coercibilidade?. Como uma lei se revestia da prerrogativa de ser coercivamente aplicável? A teoria descendente-teocrática do governo não tinha qualquer dificuldade em responder essa pergunta: era a vontade do governante que, por sua descendência divina, podia ser imposta, desde que os súditos tivessem a necessária fé. Mas uma resposta nesse nível não era aceitável para Marsílio, pois para ele era axiomático que, uma vez que o direito era a força que ordenava e regulava os seres humanos vivendo em um mesmo Estado, eram os próprios "seres humanos", os cidadãos, que infundiam o caráter de cogência nas regras de conduta. Assim as leis adquiriam seu caráter obrigatório da vontade do povo. O direito não lhes era *dado* por um oficial especialmente qualificado, mas sim *feito* por eles mesmos. À totalidade dos cidadãos Marsílio chamava portanto "legislador humano", para distingui-los claramente de qualquer legislador divino. O ingrediente material do direito era a vontade do legislador humano, e daí emergiu não só o elemento vital do consentimento dos cidadãos, mas também a sua plena maturidade e autonomia, pois eram eles mesmos os legisladores. O conceito de súdito (*sub / ditus*) agora começava a retroceder ao segundo plano. "Cidadão" e "súdito" denotavam de fato dois sistemas governamentais inteiramente diferentes.

O que os cidadãos em conjunto¹⁷ tinham em mente concernia à organização de suas próprias vidas de forma autônoma através de suas leis. A vida n'outro mundo, Marsílio dizia, pode ser bastante importante, mas os cidadãos não se preocupavam com ela enquanto cidadãos. Pois a função das leis era prover "boa vivência" nesta vida e neste mundo, ou seja, elas objetivavam o bem-estar humano de todos os cidadãos. Por essa razão também os cidadãos eram melhor qualificados para fazer suas próprias leis, pois eles sabiam melhor o que almejavam atingir. A teoria de Marsílio era uma autêntica teoria ascendente-populista do governo e do direito. Uma vez que o próprio povo fixava o que era justo e o que era injusto, conseqüentemente o conteúdo da justiça não seria o mesmo em todas as sociedades ou regiões. O tema da relatividade novamente nos confronta. Mais importante, ele salientava que não havia ninguém acima do povo: o povo, o conjunto de cidadãos (o legislador humano) era "superior", isto é, soberano, uma vez que não havia qualquer autoridade além ou acima dele. O conjunto de cidadãos tornou-se o seu próprio

¹⁶ Ele mesmo sustentava, no entanto, a combinação dos dois princípios. A primeira vez em que foi aplicado o princípio numérico da maioria foi na eleição papal de 1179: todos os cardeais foram eleitores e, como não se podia fazer qualquer distinção entre eles (no tocante a "mérito, zelo e autoridade"), a contagem de votos era possível (maioria de 2/3).

¹⁷ No original, *citizenhood*. Doravante, traduzo *citizenhood* por "conjunto de cidadãos" para não confundir com "cidadania" (em inglês, *citizenship*) (N.T.).

superior, seu próprio soberano. Marsílio foi longe a ponto de afirmar que a plenitude do poder pertencia ao povo, utilizando uma noção do campo adversário para tornar claros seus próprios princípios. Em resumo, a função primária dos cidadãos em conjunto era fazer a lei, pois ela era o veículo pelo qual o objetivo da sociedade humana poderia ser alcançado. Fica evidente como ele também chegou, com um esforço relativamente pequeno, a uma linha divisória entre direito e moral: a moral não tinha caráter coercitivo, pois não era produto do desejo do conjunto de cidadãos, e, se o fosse, deixava de ser moral para tornar-se direito. A lei humana de Marsílio não tinha em si mesma características morais, não oferecia qualquer atalho para a salvação e nem incorporava verdades eternas. A lei era exclusivamente um assunto para os cidadãos: era na lei que eles expressavam seus desejos de moldura da vida e da ordem públicas.

Não apenas podiam os cidadãos fazer leis sobre aquilo que bem entendessem, como podiam também instituir a forma de governo que preferissem. Que tipo de governo seria esse - monárquico, republicano, etc. - não interessava a Marsílio, desde que a origem do poder permanecesse no conjunto dos cidadãos. Mais uma vez ele usava a terminologia tradicional ao declarar que o legislador humano *concedia* poder ao governo: virou-se de cabeça para baixo o velho princípio da concessão. As funções que os cidadãos concediam ao governo, que ele chamava da "principal parte do Estado" dependeriam da constituição que houvessem escolhido, e essa constituição era, evidentemente, uma lei que ele chamava de forma do Estado (*forma*). A função do governo seria executiva e instrumental: ele agiria dentro dos limites impostos pela lei constitucional dos cidadãos.

Embora o legislador, como causa primeira e própria do Estado, deva determinar quais pessoas devem exercer quais cargos, a execução de tais matérias, bem como todas as demais provisões legais, é comandada ou, conforme o caso, proibida, pela parte principal do Estado.

O governo permaneceria, no entanto, sempre responsável pelo povo, do qual derivavam os seus poderes. A remoção do governo pela transgressão da lei constitucional sob a qual fora empossado foi expressamente tratada por Marsílio. Mais ainda, o governo poderia ser eleito vitaliciamente ou por um número determinado de anos, poderia ser composto de uma ou mais pessoas - tudo isso dependia da vontade do povo. O governo, de acordo com Marsílio, deveria pôr em prática aquilo que dos cidadãos em conjunto fariam se tivessem de agir: a rotina do trabalho governamental, as leis, decretos e ordenações necessárias deveriam vir do governo como "parte principal do Estado". O governo era o instrumento da vontade do povo. O grande significado desse posicionamento estava no desfazimento do princípio teocrático vitalício, segundo o qual o posto do governante estava, por assim dizer, disposto no céu; era por esse motivo que o eleitor não poderia modificar ou alterar a substância do cargo. Aqui, no entanto, o cargo era definido pelos próprios cidadãos, que poderiam estabelecer, na lei constitucional, sua extensão e objetivos: o próprio cargo havia sido criado, mais uma vez, pela soberania popular -

o teste da tese ascendente-popular. E o cargo poderia, compreensivelmente, ser retirado por aqueles que o haviam conferido - uma consequência que demonstra claramente o contraste em relação à tese descendente.

Ao caracterizar o Estado como uma "natureza viva" (*natura animata*) Marsílio emprestou mais uma vez a terminologia do lado adversário, na qual o governante era designado como a "lei viva" (*lex animata*). Nesse termo de Estado como "natureza viva" ele desejava salientar a base essencialmente naturalista do Estado. Era através da natureza - como Aristóteles o havia ensinado - que o Estado passava a existir: era a vontade dos cidadãos que dava vida a esse corpo natural. Sua designação do direito como "um olho composto por muitos olhos" (*oculus ex multis oculis*) parecia ser uma ótima forma de se caracterizar o direito como uma medida desejada por muitos, porque eram suficientemente maduros para reconhecer as medidas que contribuiriam para o bem-estar de seu Estado. A distância entre essa doutrina em relação à anterior emergência também nesse contexto: previamente a lei era tida como um "presente de Deus", e agora era encarada de um ponto de vista predominantemente popular, "um olho composto por muitos olhos".

O clero como tal não tinha, no sistema de Marsílio, nenhum poder além daqueles dos demais cidadãos. Ele considerava a função do clero como de confortadores de almas e administradores dos sacramentos: eles podiam admoestar as pessoas; podiam também pintar nas cores mais sombrias os horrores que aguardavam os pecadores no além, mas não podiam excluir os pecadores da sociedade humana. Enquanto uma ofensa fosse meramente um pecado, ela não teria qualquer repercussão no Estado; os cidadãos interessavam-se pelos pecados apenas quando estes se tornavam crimes. Padres poderiam declarar uma conduta como herética, mas isso tampouco importava ao Estado, ao menos que o governo a tornasse um crime. Se a lei divina fosse infringida, não havia autoridade terrena que pudesse lidar com isso, pois o Cristo seria o seu único juiz. É claro, a lei humana poderia também impor penalidades para violações à lei divina, mas isso era assunto da alçada do legislador humano, e nesse ponto a lei divina deixava de sê-lo e tornava-se também uma lei humana. Acima de tudo, padres não teriam a função de expedir decretos ou de fazer quaisquer julgamentos. O que faziam, por exemplo, no confessionário não era julgamento de forma alguma. Ele escarnou esse tipo de "jurisdição interna":

Um padre ignorante ou mal intencionado pode levar a graves prejuízos civis, pois os padres, através de sua autoridade confessional, frequentemente têm colóquios secretos com mulheres. E como mulheres são facilmente ludibriadas, especialmente as mais jovens, sejam virgens ou casadas (como fica claro em Gênesis, III, e como demonstra o apóstolo em I Timóteo, II: pois Adão não foi enganado, mas a mulher sendo enganada estava na transgressão), fica claro que um padre mal intencionado será claramente capaz de corromper sua moral e modéstia.

Além disso, um julgamento de excomunhão expedido por um oficial clerical não

poderia ter qualquer efeito na esfera civil, pois

padres ou grupos deles podem demover todos os estados e governos dos governantes e reis que os têm. Pois, quando um governante é excomungado, a multidão sujeita a ele será também excomungada, se ela desejar obedecer ao governante excomungado, e por conseguinte o poder de todo governante será quebrado.

Ele foi corajoso o suficiente para dizer que a jurisdição clerical era baseada em parte em documentos espúrios, em parte em interpretações errôneas da Bíblia, e em parte em total usurpação por parte do papado: e essa era a verdadeira causa da desunião. A questão sobre quem importunava a paz podia ser facilmente respondida por Marsílio: o papa e seu reclamo por jurisdição. "Eles (os papas) intrometem-se nos direitos alheios, especialmente naqueles do império durante vacâncias, até eles agora reclamarem jurisdição sobre todos os súditos". A extensão de causas espirituais era mais uma razão para a falta de paz na sociedade. O que havia de espiritual, perguntava ele, em uma ofensa cometida por clérigos? Eles podiam tomar empréstimos, comprar, vender, hipotecar, roubar, estuprar, fornicar, jurar em falso, e assim por diante, de forma em nada diferente dos laicos, mas eram todos esses crimes assuntos espirituais, só porque haviam sido cometidos por padres? Não havia justificativa para qualquer tipo de jurisdição eclesiástica sobre clérigos: eram cidadãos e tinham de enfrentar seu julgamento perante a corte do povo.

Que ninguém se oponha a que as ofensas por palavra falada ou à propriedade ou à pessoa, proibidas por lei secular, tornem-se atos espirituais quando cometidas por padres e que seu castigo não pertence ao governante secular, pois tais atos são carnis e temporais.

Mas, uma vez que os clérigos ocupavam cargos especiais, cabia aos cidadãos em conjunto, isto é, ao Estado, fixar a quantidade de clérigos aceitável dentro de um Estado, pois eles desfrutavam de muitas vantagens que o Estado lhes provinha e deveriam por isso ser mantidos em proporção ao número de cidadãos. A chamada primazia do papa e de sua sucessão para São Pedro eram, para Marsílio, um conto de fadas, inventado pelos papas. Ao contestar o fato da sucessão ele engenhosamente alegava falta de evidência espiritual; ele também demonstrou que possuía uma mente historicamente crítica quando apontou a ausência de qualquer menção em registros da estada de Pedro em Roma. Ele dizia que somente através de uma massa de fiéis ignorantes e supersticiosos, da conivência e cumplicidade dos reis e imperadores e da habilidade dos papas é que a lei canônica podia tornar-se um fator social. O remédio por ele sugerido era desfazer completamente o papado enquanto instituição de governo, pois ele não tinha qualquer aptidão para tanto.

Marsílio enfatizava que a teoria ascendente do governo e do direito deveria, em benefício da paz, também ser aplicada à Igreja enquanto corpo de fiéis, a fim de que estes também pudessem tornar-se portadores reais do poder originário. A maneira

prática de se implementar isso era através do concílio geral, em que toda a cristandade seria representada. Afinal, se era verdade, no Estado, que "o que concerne a todos deve ser aprovado por todos", devia também sê-lo na Igreja, o corpo dos Cristãos. A fé e sua fixação eram algo que interessava a todos os cristãos, e portanto sua representação era assunto que tocava a todos os cristãos, e assim justificava-se a sua representação em um concílio geral. Era o povo cristão que, através da maquinaria de um concílio geral com sua representação laica, deveria eleger o papa, fixar seus poderes, definir seus artigos de fé e designar os ocupantes de cargos eclesiásticos. Por causa dos trabalhos do Espírito Santo no concílio geral, suas decisões seriam infalíveis; o papa estava tão sujeito a erro quanto qualquer outro cristão e podia ser deposto pelo concílio geral. O papa, em outras palavras, tornava-se um membro da Igreja e era, por assim dizer, incorporado a ela: ele não mais formava seu próprio estado, ficando além e acima da Igreja em sua função de governante.

É certamente difícil, no século XX, apreciar adequadamente a significativa inversão no pensamento político que as idéias marsilianas proporcionaram, embora uma análise mais próxima revele que grande parte de seus tópicos ainda estão em pauta nos dias de hoje. Mas o que pode ser imediatamente apreciado é o rápido avanço no pensamento político desde que Aristóteles tornou-se disponível. Fazia pouco mais de uma geração desde que Tomás de Aquino apresentara sua síntese. Marsílio desempenhou uma operação cirúrgica em que expurgou a doutrina política de elementos cristãos a seu ver irrelevantes. Parte da explicação para a boa aceitação das idéias marsilianas podia ser encontrada, paradoxalmente, na instituição que ele atacara tão rancorosamente. O papado havia taxado a crença dos fiéis cristãos em um grau impressionante, uma vez que toda lei, decreto e veredicto papais era alegadamente uma manifestação da palavra divina, e ainda assim uma comparação das ações papais - ou mesmo episcopais - com essas afirmações levava a críticas incendiárias que produziam uma reação de certa forma desconectada entre os fiéis. As amargas recriminações de Marsílio contra os papas podiam muito bem ter sido encaradas como acusação de que ele traíra o tema Cristão e explorara fé de seus súditos. Duas gerações antes essas acusações teriam passado sem repercussão, mas no século XIV elas expressavam aquilo que grande parte da população sentia. Mais uma vez, uma teoria política mostrou-se intimamente ligada com a atualidade de uma situação concreta. O homem em si mesmo como um indivíduo ou como membro do Estado, o cidadão, tinha agora definido seu posicionamento e plena emancipação em relação à tutela de uma anterior disposição das coisas. A teoria de Marsílio era a crença implícita nas capacidades naturais do homem organizar seus próprios assuntos em seu próprio Estado sem precisar recorrer à divindade, cujo porta-voz havia dado plenas demonstrações de que seu próprio sistema podia ser questionado. Não havia organização superior ao Estado enquanto corpo de cidadãos, assim como não havia nada superior à Igreja enquanto organismo dos fiéis: cada qual era, em uma palavra, soberano.

III. A cidade-Estado

A doutrina política de Marsílio pode ser suplementada proveitosamente pela teoria formulada por um contemporâneo seu, Bártolo de Sassoferrato. Bártolo foi possivelmente o maior de todos os juristas medievais a estudar detalhadamente o direito romano. Ele lecionava em Perúgia, onde morreu em 1352, pouco depois de completar 43 anos de idade. É interessante notar que Bártolo, trilhando um caminho estritamente jurídico, chegou virtualmente à mesma doutrina de Marsílio, que tomara um caminho filosófico. Bártolo não foi de forma alguma influenciado pelo padovano, do qual provavelmente jamais ouvira falar. Isso não quer dizer, no entanto, que Bártolo tenha criado sua doutrina a partir do nada. O que ele fez foi utilizar alguns textos de direito romano já bem conhecidos e construiu a teoria ascendente de governo e de direito a partir de elementos individuais de direito romano. O mais importante desses são¹⁸: o conceito de cidadão, de direito costumeiro e da chamada *lex regia*.

O feito de Bártolo consiste em haver combinado todos esses três elementos para formular uma doutrina da soberania popular com base exclusivamente no direito romano. Todos os civilistas - os romanistas - haviam lidado com esses conceitos, mas nenhum os havia combinado e mostrado como poderiam ser utilizados em benefício de uma tese ascendente. Ao demonstrar como esses conceitos eram interrelacionados, Bártolo concebeu uma teoria para o exercício da soberania popular observável nas cidades da Itália setentrional de sua época. O cidadão romano, tal qual representado no *Digesto*, era em todos os sentidos um pleno portador de direitos e deveres. O direito costumeiro resultava de sua contínua prática e exercício pelo próprio povo. A *lex regia* era na verdade uma expressão equivocada, já que não era lei: era apenas uma explicação dos poderes do imperador pelos juristas romanos do século II. A explicação dada era que o povo romano possuía todo o poder público mas o havia transferido para o imperador. A *lex regia* era uma construção para explicar aos romanos do século II como o imperador obtivera seu poder. Ainda que os civilistas dos séculos XII e XIII houvessem abordado o tema, a opinião corrente era de que se tratava de uma concessão irrevogável feita pelos romanos¹⁹, ainda que sua opinião fosse tanto uma construção ou ficção quanto o era a *lex regia*. Não havia base para tal opinião jurídica na escrita lúcida e inequívoca do texto legal.

A prática jurídica nas cidades do norte da Itália dava apoio à tese contida na *lex regia*, segundo a qual o poder estava no povo. Bártolo argumentava que se o povo podia criar leis costumeiras - e ninguém jamais duvidara disso -, não havia razão para retirar-lhe o direito de fazer estatutos, isto é, leis escritas e promulgadas. O

¹⁸ No original, *we already mentioned*, fazendo alusão a trechos anteriores do livro

¹⁹ Deve-se mencionar que havia instâncias em que a *lex regia* foi transformada em programa de movimentos anti-hierocráticos, o mais notável deles sendo a tentativa de Arnaldo de Brescia, na Roma de meados do século XII, de estabelecer um governo baseado em consenso e vontade populares.

elemento que revestia de caráter legal meras práticas e costumes era o consentimento do povo: era o consentimento tácito das pessoas que criava o direito costumeiro. Mas o que o povo podia fazer por consentimento tácito, Bártolo argumentava, também o podia por consentimento expresso, isto é, fazer estatutos, leis escritas. A diferença entre direito costumeiro e estatutos estava meramente na forma com que se expressava o consentimento: em um caso era tácito, em outro era explícito. Aquele povo ou conjunto de cidadãos que fazia suas próprias leis era "um povo livre" e podia ser comparado ao povo romano que, segundo a *lex regia*, originalmente detinha o poder. E um povo livre, Bártolo dizia, era aquele que não reconhecia superior, pois ele era o seu próprio "superior", ou, como ele mesmo disse: um povo livre era o seu próprio príncipe. O que os juristas franceses e sicilianos haviam sustentado por sua visão de que "o rei em seu reino é imperador" reapareceu na tese de Bártolo do próprio povo como príncipe (*civitas sibi princeps*). Lá ela estava na soberania do rei, e aqui, na soberania do povo, que seria expressa através do termo jurídico-romano *princeps*.

Esse "povo livre" que não tinha superior e era seu próprio soberano tinha, conseqüentemente, um governo que ao povo pertencia. Isso Bártolo chamava de *regime ad populum*. E quando o governo ficava nas mãos do povo, as máximas e princípios aplicáveis ao governante monarca-soberano podiam ser aplicados ao governo do povo: o Estado - que Bártolo chamava de *civitas* - podia legislar "como lhe aprouvesse". O que dava sabor particular à doutrina bartolista era a idéia de representação. Segundo ele, o povo na assembleia popular elegia o Conselho, que era o corpo governante, e o Conselho representava todo o conjunto de cidadãos, o Estado. Ele representava, como Bártolo muito sucintamente dizia, "a mente do povo" (*Concilium representat mentem populi*). Estava inteiramente em poder do povo conferir tanta autoridade ao Conselho quanto desejasse: o poder do Conselho também podia ser circunscrito ou restrito; a decisão acerca do tempo específico de duração do governo eleito também caberia ao povo. A autoridade emanava do povo, e não de uma autoridade "superior". A função do governo era expedir leis que conduzissem ao bem comum e engendrassem o interesse público (*utilitas publica*). Não era mais a visão superior do governante que determinava o que era de interesse do povo, mas o próprio povo era reconhecido como perfeitamente capaz de formar o seu próprio julgamento acerca de seus próprios interesses, pois a todo momento o povo detinha o controle do Conselho. Mais uma vez encontramos o princípio da concessão, embora em um sentido invertido, no qual o povo, como portador de direitos e deveres públicos, havia concedido poderes governamentais ao Conselho. O próprio Conselho operava segundo o princípio de maioria numérica simples e elegia os ocupantes dos principais cargos do Estado, que foram divididos por Bártolo em postos judiciais, administrativos e financeiros. Eles eram responsáveis perante o governo, enquanto o governo era responsável perante o próprio Estado. A natureza do cargo era definida pelos próprios cidadãos, que podiam prescrever seu conteúdo e também modificá-lo: o cargo não estava mais disposto no céu, mas emanava do povo. Dentro dessa moldura, podia-se falar em eleição em sentido estrito.

Com algumas pinceladas jurídicas, Bártolo proveu à teoria jurídica aquilo que Marsílio dera à teoria política. Para ambos era axiomático que não havia soberanos acima do povo. "Um povo livre não é sujeito a ninguém", Bártolo declarara. E com isso o conceito de súdito também desaparecia, já que um povo livre não conhecia súditos, mas apenas cidadãos. Uma aplicação prática dessa tese podia ser observada pouco tempo depois de Bártolo. Dentro da teoria tradicional o crime de "alta" traição era - em inteira consonância com os argumentos da teoria descendente - cometido contra a majestade do governante; agora o mesmo crime tornar-se-ia uma ofensa cometida contra o povo, pois ele havia se tornado "superior", soberano. Esse era de fato o caso na Itália no início do século XV. O próprio Estado, em outras palavras, era o sujeito passivo dos atos de traição, e não mais o governante. E um outro fruto decorrente da doutrina jurídica de Bártolo foi a penetração de uma forma elaborada do próprio conceito de cidadania. Isso parecia de fato um desenvolvimento importante, cujos últimos temores seriam sentidos até os tempos modernos. Os bartolistas distinguiam entre uma cidadania natural, isto é, uma cidadania naturalmente concebida dentro do Estado, e uma cidadania adquirida, um cidadão que era constituído como tal por um ato do Estado. O casamento era um ato que transformava a esposa "estrangeira" em cidadã do Estado de seu marido.

Algumas diferenças entre Marsílio e Bártolo devem ser apontadas. O sistema de Bártolo era aplicável a pequenos estados, isto é, a pequenas comunidades onde uma real "democracia" poderia funcionar, enquanto a de Marsílio fora concebida para ser aplicada a qualquer comunidade, grande ou pequena, pois tratava-se de um sistema filosófico e não de um sistema jurídico; e essa era também a razão pela qual Bártolo, autêntico romanista que era, ainda tentava manter uma posição respeitável *de jure* ao imperador: com base no *Código* de Justiniano, dificilmente qualquer outra posição seria esperada. Uma diferença real e básica entre os dois residia na composição do povo, isto é, de quem era cidadão. Para ambos era fundamental que cidadão era aquele que participava no governo do Estado, sobre premissas aristotélicas. Marsílio negava a cidadania a escravos, estrangeiros, mulheres e crianças. Bártolo também os excluía, sob a justificativa de que eles não eram capazes de exprimir seu consentimento de forma juridicamente relevante, mas também negava cidadania aos clérigos: ele sustentava que leigos e clérigos formavam duas seções separadas, e aquilo que era decretado por uma delas não tinha relevância para a outra. Seu conservadorismo jurídico aparentemente o impedia de tomar o caminho radical que Marsílio tomara. A despeito das vantagens óbvias do sistema bartolista, há poucas dúvidas de que seu conceito restrito de cidadão era, sob o aspecto histórico-ideológico, deficiente.

Não é necessário enfatizar o grande avanço que as teorias políticas tiveram no curso da primeira metade do século XIV. A teoria ascendente do governo e do direito não era mais apresentada meramente como medida defensiva e demonstrava-se capaz de dar contribuições positivas e construtivas para a solução de problemas que haviam ocupado pensadores do passado, e ocupariam os pensadores do futuro. Eram tanto a infra-estrutura quanto a super-estrutura do sistema de Marsílio que tornavam

impossível descartá-lo. Sua teoria da soberania popular estava destinada a exercer a influência que de fato exerceu, e com os meios à disposição dos homens nos séculos XIV e XV havia pouco que se lhe podia, em substância, acrescentar.

IV. Conciliarismo

Embora pouco se pudesse acrescentar à tese ascendente, a teoria em si mesma foi concebida no início do século XV para ser aplicada também ao corpo que à primeira vista pareceria imune a ela – a Igreja. A tese ascendente emergia como conciliarismo, segundo a qual o concílio geral da Igreja era “superior” ao papa: o poder soberano ficava com a congregação dos fiéis em seu órgão representativo, o concílio geral, e não mais com o papa, que nesse esquema tornava-se um membro e funcionário da Igreja.

A vitória do conciliarismo não se deve a uma aberração história ou a uma coincidência. Ele emergiu como resposta ao problema de como controlar a monarquia papal. Os cardeais da Igreja Romana do século XIV (à época sediada em Avignon), conselheiros íntimos e eleitores do papa, reconheciam abertamente que o exercício da plenitude do poder papal havia se tornado um problema. Eles perceberam que a completa remoção dos grilhões da soberania monárquica papal nem sempre era vantajosa para a Igreja. Para restringi-la, eles enfatizaram a idéia (que tomaram emprestada da prática prevalecente nas eleições episcopais) dos chamados pactos eleitorais papais. Isto é, durante o conclave, os cardeais formalmente entravam em acordo acerca de uma série de pontos que aquele que se elegeisse papa se comprometia a cumprir. A primeira tentativa de se estabelecer algo próximo de uma monarquia constitucional do papa foi feita por ocasião da eleição de Inocêncio VI em 1352. Esse pacto entre cardeais foi jurado por cada um deles e solenemente formalizado na presença de um notário²⁰. Tratava-se de um artifício engenhoso mas ele não funcionava, pois uma vez eleito o papa exercia justamente aquilo que o pacto visava a restringir – a plenitude de seu poder, não sem declarar que o juramento havia sido feito por ele enquanto cardeal e que, portanto, não mais o restringia.

Os eventos de abril de 1378 trouxeram à tona o problema da monarquia papal em sua realidade. Pois o mesmo colégio de cardeais havia eleito, em um breve intervalo de tempo, dois papas, em razão de o primeiro escolhido (Urbano VI) ser totalmente inadequado, para não dizer insano. Durante o Grande Cisma que seguiu, e que duraria 40 anos, o problema da soberania papal tornou-se agudo, especialmente

²⁰ Ao longo do tempo esses pactos eleitorais tornaram-se listas extensas e detalhadas sobre muitos pontos. Os pactos continuaram a ser celebrados até o século XVI. O pacto de 1352, por exemplo, estipulava o número máximo de cardeais a serem eleitos (vinte); o colégio de cardeais daria seu consentimento para a criação de novos cardeais; os cardeais deveriam consentir nas indicações superiores no estado papal; o nepotismo seria extinto; etc.

quando a partir de 1409 havia três papas, cada um agredindo os demais, cada um depondo seus rivais e excomungando seus respectivos seguidores. O período do Grande Cisma proveu solo fértil sobre o qual cresceu e floresceu o conciliarismo. No conciliarismo enxergou-se a garantia de que a recorrência desse deplorável estado de coisas seria evitada: a convicção geral era que a fonte de todos os problemas era a irrestrita monarquia soberana do papa.

Em sua essência o conciliarismo era uma combinação das teses marsilianas e bartolistas com a teoria jurídica canônica das corporações. Essa última culminou com a visão de que o bispo e seu capítulo formavam uma corporação, que ele era vinculado pela decisão desse capítulo e que ele não poderia agir sem o seu consentimento majoritário em nenhum assunto. Essa teoria foi transferida para o papa, mas então emergiu a questão: que corpo deveria tomar o lugar do capítulo da catedral no concílio? Seria o colégio de cardeais, ou um corpo muito mais amplo? Os cardeais, compreensivelmente talvez, declararam-se pela primeira alternativa, mas foram confrontados por uma oposição virtualmente unânime, que declarava que o corpo a exercer controle sobre o papa seria um concílio geral. Foi nessa confluência que as teses de Marsílio e Bártolo se uniram. A tese ascendente seria implacavelmente aplicada sobre o governo da Igreja.

Segundo ela, a soberania – ou, como era chamada, a “superioridade” – pertencia a todo o corpo de cristãos, e não ao papa. Era toda a cristandade – clérigos e leigos – a quem os cruciais versos de Mateus se diziam aplicáveis. O princípio da representação encontrava sua materialização no concílio geral. Ele deveria ser representativo de toda a Igreja ou, como se dizia no modelo de Bártolo, “o concílio geral representa toda a Igreja Católica”. Uma boa dose de ensinamentos da patrística da Igreja foi adicionada para alicerçar a teoria e os grandes concílios da antigüidade cristã foram invocados como modelos. Os mais notáveis conciliaristas foram o Cardeal Francisco Zabarella, Jean Gerson da Universidade de Paris, Cardeal d’Ailly (bispo de Cambrai) e o alemão Dietrich de Niem. Sua alegação era que, já que dogma e doutrina afetavam a todos os cristãos, então a fixação de pontos dogmáticos e doutrinários não deveria ser deixada nas mãos de um só homem, o papa, mas era assunto para todo o corpo de fiéis. “O que diz respeito a todos deve ser aprovado por todos” foi prontamente invocado. O papa seria limitado nas decisões concernentes à fé. A infalibilidade não pertencia à Igreja Romana, menos ainda ao papa, mas sim ao concílio geral. Esse órgão deveria ainda eleger os oficiais da Igreja, sobretudo o papa, que permanecia responsável perante o Concílio. O papa incorporou-se à Igreja e tornou-se um funcionário com determinadas tarefas e funções. A profundidade da penetração dessa tese ascendente pode ser demonstrada pela ausência de qualquer defensor do ponto de vista descendente no final de século XIV e início do século XV. O significado desse desenvolvimento estava no fato de que uma tese desenvolvida e aplicada há 1000 anos tornou-se desautorizada por pensadores. O papa, que antes formava um estado só seu e ficava ao largo e acima da Igreja, transformou-se em um membro da Igreja, à qual aplicar-se-iam as leis corporativas comuns. Ao invés de distribuir o poder de cima para baixo e concedê-lo

a oficiais de menor escalão, era agora o papa que passava a receber o poder de cima para baixo. Enquanto previamente a alegoria da “cabeça e membros” era usada, na doutrina papal, para demonstrar a função diretiva do papa, essa mesma alegoria agora na doutrina conciliar veio para assistir o processo da “incorporação” do papa à Igreja, já que a cabeça era dita pertencente ao corpo. As alegorias medievais parecem ter sido facas de dois gumes.

Essas visões teóricas receberam força jurídica nos decretos do Concílio de Constância (1414-18), que puseram fim ao Cisma. Dois desses decretos são de particular interesse. Um deles incorporava propriamente o tema conciliarista: o Concílio representativo de toda a Igreja havia recebido seus poderes de Cristo, e a adesão as decisões do Concílio em matérias de fé eram aplicáveis em relação a qualquer um, independentemente de *status* ou *ranking*, ainda que se tratasse do papa. O outro decreto concernia à profissão de fé do papa: depois de sua eleição todo novo papa deveria prometer sustentar a inviolabilidade e defender, com a vida se necessário fosse, os decretos de todos os concílios gerais anteriores. Na prática isso significava uma abreviação das funções legislativas do papa.

Mais uma vez a emergência de uma doutrina política, como o conciliarismo indubitavelmente o era, esteve intimamente relacionada com a atualidade da situação. A tese ascendente de governo ganhou ao menos um triunfo teórico naquele período em que parecia concebível. A receptividade do terreno para essa tese pode ser melhor assimilada a partir do fato de que foram os clérigos das mais altas posições que propagaram a teoria. Marsílio e Bártolo não poderiam esperar por um sucesso maior.

V. Conservadorismo e tradição

Mas o conciliarismo permaneceria pura teoria. Talvez em nenhuma outra época tenham os protagonistas de uma teoria feito tão pouco para implementar sua própria teoria quanto os conciliaristas. O clima intelectual lhes era inteiramente favorável. Havia no início do século XV um aumento do número de pessoas academicamente qualificadas, o que significava de fato o crescimento da educação universitária do baixo clero e, acima de tudo, dos leigos; novas escolas e faculdades foram fundadas, o que também implicava o crescimento da população universitária. As novas teorias haviam tornado-se matérias prontas e acabadas para o ensino: haviam chegado para ficar. Por último, mas certamente não menos importante, o fator que explicava muitas das “doutrinas” políticas medievais, a fé institucionalizada, diminuía e terminaria substituída por um radicalismo intelectual que muitas vezes ia além dos confins do – até então – permitido. E ainda assim, a despeito de todas essas circunstâncias, permanece o fato de que no espaço de uma geração as pessoas retornaram à mesma posição de antes desses anos turbulentos: eram novamente os mesmos sonoros acordes da monarquia papal e da plenitude de seu poder que

ressoavam nos decretos e leis. Como se explica isso? A situação no século XV antecipa uma boa dose da história subsequente, e a explicação dessa situação pode ajudar no entendimento das forças ideológicas que vigeram até o período mais recente.

O conciliarismo foi abandonado por seus próprios partidários. Em meados do século XV dificilmente restavam quaisquer dos conciliaristas respeitáveis; um a um eles refugaram para a tradicional teoria do ponto de vista papal-monárquico. Parte da explicação reside no fato de os conciliaristas haverem feito pouco para modificar a constituição da Igreja, embora fossem eles mesmos que tivessem reiterado à exaustão a idéia de que o poder originário estaria no povo cristão, o que incluía evidentemente os laicos. E ainda assim nenhum esforço foi feito para transformar o *status* dos leigos de meramente passivo para um papel mais ativo. Ao contrário, o leigo permaneceria no papel receptivo na qual a doutrina tradicional o colocara. Até aí, o conciliarismo era o renascimento da velha teoria episcopalista: debaixo de um verniz de movimento progressista um velho tema foi apresentado em nova roupagem. Os leigos poderiam escrever memorandos, fazer discursos e tomar parte em debates, mas eles eram impedidos de votar, a menos que atendessem a requisitos especiais, o mais importante sendo o de se tratarem de delegados de reis e príncipes. Mas eles não votavam em sua qualidade de leigos, mas sim como delegados do “rei pela graça de Deus”. O ponto de vista teocrático-descendente entrou pela porta dos fundos. Além disso, era difícil ver como o princípio da representação – tão propagado à época – era aplicado de fato.

Não resta dúvida que a relegação dos leigos ao papel de meros espectadores mostrava o quão pouco os conciliaristas realmente se importavam na prática com a implementação de sua teoria. “O que diz respeito a todos deve ser aprovado por todos” era um slogan teórico atraente, mas nunca se viu a sua aplicação prática. Os Concílios do século XV foram, como haviam sido até então, assembléias eclesiásticas. A existência de um corpo de laicos suficientemente educados no século XV fica clara a partir de uma verificação dos registros universitários. O baixo clero e os leigos educados estavam, por assim dizer, batendo à porta, e sua entrada não foi permitida. Mas foram precisamente essas duas classes a quem os reformadores do século seguinte apelariam com muito sucesso. A responsabilidade dos conciliaristas pelo subsequente terremoto político e religioso foi de fato grande. Eles não tiveram a coragem de suas convicções para transplantar suas teorias para a realidade. Foi uma multidão amorfa que primeiro os amedrontou e posteriormente os fez abandonar suas próprias posições, até retraírem-se à velha moldura papal-monárquica. De fato, foi o medo da multidão – dos leigos – que levou os conciliaristas a juntarem-se ao “establishment” no qual eles encontraram abrigo seguro contra a crescente fúria das massas populares.

Mas considerações semelhantes aplicavam-se aos governantes seculares, sobretudo aos reis declaradamente teocráticos, que eram igualmente movidos pelo medo do “terceiro estado”. Pois o conciliarismo era acima de tudo não mais do que um efeito

colateral da tese ascendente de governo. Não é nem um pouco surpreendente que no curso do século XV um número de concordatas tenham sido celebradas entre papas e reis, notadamente aquela com o imperador Frederico III (1448), de grande influência. Evidentemente, enquanto o papado era afetado pelo conciliarismo, os reis eram afetados por seu progenitor. Tendo em vista a inimizade que existiu nos tempos anteriores entre papado e reis, essa cooperação pacífica era certamente notável: ambas as partes faziam concessões substanciais. Seria ingenuidade pensar que, em contraste com os períodos anteriores, não havia causas para atritos entre eles, mas os governantes teocráticos viam-se ameaçados pelas mesmas forças que punham em perigo as instituições eclesiásticas²¹, e ambos deram-se as mãos. De fato, os expoentes das formas descendentes de governo ficaram compreensivelmente alarmados quando, por exemplo, doutrinas como as de Wyclif foram propagadas, tendo elas como consequência a possibilidade de as pessoas (significativamente chamadas por ele de *populares*) poderem responsabilizar seus governantes pelos delitos que cometessem. Tempos depois, John Hus da Boêmia expressou visões semelhantes. Não surpreende que sua condenação tenha sido decretada em Constância, com efetiva ajuda do imperador. Como freqüência nos referimos à falta de qualquer direito de resistência a tiranos na teoria descendente de governo. Quando Jean Petit, um dos Mestres Parisienses, ensinou no início do século XV de forma inequívoca que matar o tirano era não só lícito e meritório, mas também um dever dos súditos²², a sabedoria conciliar juntada em Constância estigmatizou essa visão em um decreto especial como herética, escandalosa e sediciosa: qualquer um que a sustentasse seria tratado como herético, pois ela era “errônea em fé e moral”. O significado dessa teoria era que a sagrada forma descendente de governo havia recebido um golpe duro, e a reação a ele foi igualmente severa. A autoridade estabelecida deveria ser protegida por todos os meios necessários. Em resumo, a teoria ascendente de governo foi vista como verdadeira inimiga da ordem estabelecida: mas eram os governos da ordem estabelecida que tinham efetivamente o poder em mãos.

A situação no século XV era premonitória, e mostrava com notável clareza as forças potentes que podiam unir-se e aliar-se para retardar a implementação prática do tema da soberania popular. Parece também claro que uma boa parte desse atraso tenha se dado também por tradicionalismo e por fraqueza, inércia e torpeza humanas. Havia ademais um certo número de agências de preservação e conservação que retardaram a plena operação do tema ascendente em um momento posterior. As instituições em si mesmas, fossem eclesiásticas ou reais, pelo fato de que eram órgãos institucionalizados de governo, tornar-se-iam ao longo do tempo portadores de – ideologicamente falando – idéias políticas fora de moda. Elas engendraram suas próprias cerimônias e cerimoniais: basta que se pense na seqüência ininterrupta de

²¹ Alguns dos discursos pronunciados nas Dietas alemãs, e.g. em Frankfurt (1446) ou em concílios eclesiásticos da época apontam esse perigo.

²² O caso que deu início a essa doutrina foi o assassinato do Duque de Orleães em 23 de novembro de 1407; o assassino havia provado amplamente que ele era a personificação da maldade tirânica.

coroações reais, com sua forte ênfase na derivação divina do poder real, para perceber o quanto elas ajudaram nesse processo de retardamento: todo texto de oração, símbolo ou gesto era igualmente carregado de elementos teocráticos. A essas alturas o poder eclesiástico em si mesmo estava também consideravelmente alicerçado. “Trono e altar” eram dois símbolos pelos quais as formas estabelecidas de governo foram expressadas ao longo do tempo. Tampouco o efeito da linguagem deve ser omitido na tentativa de explicar por que a aplicação prática da tese da soberania popular demorou tanto tempo. O uso durante séculos de termos e vocabulário originalmente cunhados e concebidos para circunstâncias bastante diferentes, os sobretons e sub-tons criados pelo emprego de noções teocráticas específicas, as associações mentais que resultavam do uso repetido de certos termos – tudo isso deve ser considerados se se deseja compreender o lento progresso histórico pelo qual o povo antecipou-se da tutela “soberana”.

Não importa o que propusessem escritores, pensadores e *leittérateurs*, a parafernália do poder estava sempre nas mãos dos governos. Por outro lado, o fato de que os súditos estavam sob tutela de seus governos que “benevolentemente” os governavam como menores de idade tinha alguns fatores compensadores: o principal dever dos súditos era obedecer ao soberano. Na obediência à lei via-se o ápice dos deveres “cívicos” de um súdito, sem dúvida uma posição confortável e confortante, mas que não parecia conduzir a qualquer progresso constitucional. A tentativa de substituir a forma descendente de governo pela operação da tese ascendente levaria à revolução se o governo fosse suficientemente determinado. É interessante notar que durante a Revolução Francesa o termo “cidadão” ligou-se ao nome e tornou-se, por assim dizer, um título: esse acontecimento repetiu-se após a Revolução Russa de 1917 quando, novamente, o primeiro nome era precedido por “cidadão”. Talvez nada exemplifique o conflito entre as teorias ascendentes e descendentes melhor do que os correspondentes conceitos de cidadão e súdito. Os conflitos constitucionais e revoluções do século XIX foram conflitos entre ideologias de parentesco medieval.

Um retrato um tanto diferente emerge nas comunidades em que era preponderante não a forma teocrática de governança, mas sim a forma feudal. Certamente, um governo que trabalhasse com princípios feudais não poderia esperar igualar-se a um governo teocrático em *glamour* ou eficiência. Por outro lado, um governo feudal caracterizava-se por um processo lento e paquidérmico que levava eventualmente a compromissos entre os dois partidos, justamente aquilo que a visão teocrática de governo impossibilitava. O governo feudal de um rei possibilitava aos vassalos que tomassem parte, de direito, nas engrenagens do governo, participando, por conseguinte, da elaboração das leis. A lei era produto de um esforço comum. Isso é parte da razão pela qual no século XIV as novas teorias da soberania popular encontraram tão fácil ingresso na cena constitucional e política inglesa. É de fato um aspecto fascinante do desenvolvimento inglês na baixa Idade Média que as novas teorias tenham sido tão facilmente acomodadas sem quaisquer reverberações. A explicação é que o solo fora fertilizado por princípios feudais que não eram muito

diferentes dos que a teoria ascendente postulava. Certos direitos foram atribuídos na prática a membros da comunidade feudal não por concessão ou favor real, mas em virtude do simples fato de que eles eram membros da comunidade feudal. Não foi preciso muita percepção para, em um momento posterior, enxergar esses direitos como direitos naturais com os quais todo homem nascia. Uma das razões para a imediata influência das teorias de, digamos, Locke ou, posteriormente, Blackstone, era que elas caíram em solo que já havia sido cultivado para a sua recepção. Novamente, não foi coincidência que o *common law* inglês tenha se tornado no século XVII um baluarte das liberdades individuais contra as (irrepreensíveis) aspirações monárquicas do rei, mas esse *common law* era em sua gênese e funcionamento um direito que havia crescido em solo feudal desde o século XII, um direito que era comum ao rei e à comunidade (feudal). O desenvolvimento de uma teoria de direitos civis básicos na Inglaterra encharcada em feudalismo foi historicamente condicionado. A Declaração de Direitos Humanos na Virgínia (1776) revelou plenamente o padrão histórico. Pode-se ficar surpreso pela declaração da Constituinte francesa de 26 de agosto de 1789 acerca da inalienabilidade dos direitos humanos ter causado tanto tumulto na França? O solo não estava preparado para esse tipo de pensamento que era, então, não mais do que superstição acadêmica: a influência das ideologias jurídica e política anteriores na França transformou uma declaração tão abrangente em instrumento de revoluções, forçosamente criando uma nova ordem que não tinha raízes sociais ou políticas no passado.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

- ALEXANDRE DE ROES. (1949), *Memoriale*. ETraduzido (alemão) H. Grundmann e H. Heimpel. Weimar.
- CLEMENTE V. (1956), *Pastoralis Cura*. Leipzig, Ae. Friedberg.
- DANTE ALIGHIERI. (1954), *Monarchia*. Trad. D. Nicholl. Londres e Nova Iorque.
- JOÃO DE PARIS. (1942), “Tratado”, in J. Leclerq, *Jean de Paris et l’eclésiologie du XIIIe siècle*. Paris.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. (1959), *The defender of Peace*. Trad. A Gewirth. Nova Iorque.
- TOMÁS DE AQUINO. (1948), *Slected political writings of St. Thomas Aquinas*. Trad. A. P. d’Entreves e J. G. Dawson. Oxford.

Fontes secundárias

- ALBERT, J. M. (1955), *Le droit romain dans l’ouvre de s. Thomas*. Paris.
- DAVIS, C. T. (1957), *Dante and the idea of Rome*. Oxford.
- ENTRÈVES, A. P. d’. (1952), *Dante as a political thinker*. Oxford.
- ENTRÈVES, A. P. d’. (1939), *The medieval contribution to political thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford.
- ESCHMANN, I. T. (1946), “Studies on the notion of society in Thomas Aquinas”, in *Medieval Studies*.
- ESCHMANN, I. T. (1947), “Thomistic social philosophy and the theory of original sin”, in *Medieval Studies*.
- GEWIRTH, A. (1951), *Marsilius of Padua: the defender of peace*. v. 1. Nova Iorque.
- LOTTIN, O. (1931), *Le droit naturel chez s. Thomas d’Aquin et ses predecesseurs*. Louvain.
- RIVIÈRE, J. (1926), *Le probleme de l’église et de l’état au temps de Philippe le Bel*. Louvain.

- TIERNEY, B. (1955), *Foundations of conciliar theory*. Cambridge.
- ULLMAN, W. (1962), “*De Bartoli Sententia: Concilium representat mentem populi*”, in *Bartolo da Sassoferrato*, v. 2, Milão.
- ULLMAN, W. (1956), “The validity of the Papal electoral pacts”, in *Ephemerides Juris Canonici*.
- ULLMAN, W. (1949), “The development of the Medieval idea of sovereignty”, in *English Historical Review*.
- ULLMAN, W. (1949), *Principles of government and politics in the Middle Ages*. Methuen.
- ULLMAN, W. (1948), *The origins of the Great Schism*. Burns Oates.
- WILKS, M. J. (1963), *The problem of sovereignty in the later Middle Ages*. Cambridge.
- WILKS, M. J. (1962), “Chaucer... in Medieval political thought”, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 1962.
- WOOLF, C. N. S. (1913), *Bartolus of Sassoferrato*.