

O PENSAMENTO HIERÓCRÁTICO DE EGÍDIO ROMANO: CONTEXTO HISTÓRICO E CONTRIBUIÇÕES PARA A MODERNIDADE

*THE HIEROCRATIC THOUGHT OF GILES OF ROME: HISTORICAL CONTEXT
AND CONTRIBUTIONS TO MODERNITY*

Karine Salgado^I

Gabriel Afonso Campos^{II}

^IUniversidade Federal de Minas Gerais,
Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutora
em Direito. E-mail: gabriel.afns1@gmail.
com

^{II}Universidade Federal de Minas
Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
Doutorando em Direito. E-mail: gabriel.
afns1@gmail.com

Resumo: O trabalho pretende avaliar a obra *Sobre o poder eclesiástico*, de Egídio Romano, a partir do seu contexto histórico. Para tal, reconstrói alguns elementos essenciais das disputas entre poderes seculares e a Igreja na baixa Idade Média e sua relação com a formação do pensamento hierocrático medieval, e, de modo especial, com o pensamento político de Egídio Romano. A análise possibilitou a identificação de elementos inovadores em relação à tradição do pensamento político medieval que se aproximam das teorias absolutistas desenvolvidas pelo pensamento político moderno, em que pese o uso de pressupostos distintos.

Palavras-chave: Idade Média; Hierocracia; Egídio Romano.

Abstract: This article intends to analyse the book *On ecclesiastical power*, by Gilles of Rome, through his own historical context. By doing so, it reviews some concepts developed during the dispute between secular power and the Church in the late Middle Ages, and its connection with the political theory of Gilles of Rome. The article identifies some innovative elements in Gilles' theory that can be linked to modern absolutism, in spite of their distinct assumptions.

Keywords: Middle Ages; Hierocracy; Gilles of Rome.

DOI: <http://dx.doi.org/10.20912/rdc.v17i43.1013>

Recebido em: 22.09.2022

Aceito em: 29.11.2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

1 Introdução

A história política da Europa tem, nos últimos séculos do Medievo, um momento único, não apenas por suas peculiaridades, mas também – e muito especialmente – pela diversidade de possibilidades políticas e pela riqueza de experiências vivenciadas num mesmo período¹. Nele são gestadas – e, eventualmente, experimentadas - muitas alternativas de organização política, refletindo os acirrados debates e o complexo emaranhado das redes de poder que ali se estabelecem e que impõem, mesmo aos estudiosos mais experientes, um grande desafio interpretativo.

Relações políticas são sempre mais complexas do que parecem e não se explicam por um simples organograma que traça conexões e hierarquias. Antes, ocultam uma miríade de variantes, ligações e contradições que exigem enorme esforço e representam grande risco para aqueles que desejam desvendá-las. Não diferente é o Medievo e, de modo especial, seus últimos três séculos, não apenas pela esperada complexidade da organização e das relações de poder, mas também pela estranheza própria do distanciamento temporal e pela desconfortável semelhança que se pode identificar entre ideias ali aventadas e as experiências modernas.

A arquitetura política medieval vai muito além da leitura das relações senhoriais que se alçaram à memória eterna do período. Igreja, Império, poderes locais e Cidades, estas últimas, fenômenos que ganham destaque nos últimos dois séculos do Medievo, se conectam por relações instáveis, repletas de intermediários, num pano de fundo orquestrado pela ideia de universalidade – para recordar Le Goff - que tencionará constantemente com o local. É desta tensão que surgiram os novos modelos e experiências que darão uma alma nova, paradoxalmente nova, à realidade política moderna.

A pretensão de universalidade, simbolizada nas figuras do Império e da Igreja, não se concretizou, a despeito do êxito relativo desta última. Aliás, como nota Paolo Grossi, é justamente da sonora ausência de um poder único e forte que floresce a pluralidade jurídica da Idade Média, tão própria daquele tempo e espontânea (GROSSI, 2014, p. 273). Outros atores progressivamente destacam-se e, assim, a Igreja, mais forte candidata à sucessão fática da figura do imperador romano, vê-se obrigada a lidar com poderes locais, cujas histórias são marcadas por atritos recorrentes com ela. Tais poderes ganham agora mais expressividade para assumirem um posto na disputa, concorrendo, para tanto, uma série de fatores históricos e elementos teóricos.

Ao longo de toda a Idade Média, um dualismo se fará presente na teoria política cristã-medieval, a saber: o da oposição/cooperação/subordinação do poder religioso - encarnado pela Igreja - e do poder secular - representado pelo Império Romano e por tantos outros que desejaram suceder-lhe (SALGADO, 2017, p. 106). Nesse sentido, desde o estabelecimento da Igreja como instituição religiosa e política, houve uma convicção geral sobre a qual se assentou um relativo padrão das relações políticas medievais: a divisão de poderes teorizada inicialmente pelo papa Gelásio I (410-496). É ele quem, em carta dirigida ao imperador Anastácio I (c. 430-518),

1 É no século XIII, por exemplo, que assistimos a quatro “êxitos” históricos que se refletirão na Modernidade: 1) o crescimento urbano; 2) a renovação das atividades comerciais; 3) a ampliação das instituições de ensino – escolas urbanas de ensino que poderíamos chamar primárias e secundárias e as universidades – que tornaram possíveis os grandes sistemas escolásticos; e 4) o surgimento das ordens mendicantes compostas por frades que residiam nas cidades. É nesse contexto que o pensamento hierocrático de Egídio Romano - professor, dominicano e conselheiro papal - será desenvolvido. Para contextualização do período, ver LE GOFF, 2007, p. 143 e ss.

estabelece as distinções precisas entre as jurisdições dos poderes secular e religioso, reconhecendo a superioridade deste sobre aquele:

são dois, na verdade, ó augusto imperador, os poderes pelos quais, principalmente, este mundo é dirigido: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder do rei; e, entre estes, o dos sacerdotes pesa tanto mais, porque também deverão dar conta, no julgamento divino, dos próprios reis da humanidade. De fato, filho clementíssimo, tu sabes que, se bem que sejas o primeiro em dignidade entre os homens, todavia abaixas devotamente a cabeça para aqueles que são responsáveis das coisas divinas e procuras junto deles o que serve para tua salvação; e reconheces que, para receber os celestes sacramentos e administrá-los como convém, tu deves submeter-te à ordem da religião antes que estar à sua frente. Sabes, portanto, que neste âmbito, tu dependes do julgamento deles e não podes querer que eles sejam submetidos à tua vontade (GELÁSIO I, 2006, p. 126-127).

Assim se estabeleceram a *auctoritas sacra pontificum* e a *regalis potestas*. As questões mundanas deveriam ficar a cargo do poder temporal ao passo que as espirituais restariam aos cuidados da Igreja. A esta concepção se articulou a ideia bíblica de que todo poder vem de Deus², ratificando a posição simbólica do poder espiritual. No século XII, essa distinção ainda permanece: a teoria dos dois gládios como símbolo dos poderes espiritual e temporal, inspirada em passagem do Evangelho segundo João³, é resgatada. Bernardo de Claraval (1090-1153) é uma figura de suma importância neste período e sua obra será objeto de interpretação daqueles que refletem sobre a relação entre o poder temporal e o poder espiritual neste período, dentre eles Egidio Romano (1243-1316). Este, no centro da disputa estabelecida entre o rei da França, Filipe IV (1268-1314), e o papa Bonifácio VIII (c. 1235-1303), se coloca como uma figura ímpar, uma vez que foi testemunha ocular das mudanças radicais e determinantes para a Idade Moderna que estão em curso nesse período⁴.

Assim, o presente artigo procura explorar alguns aspectos do pensamento político de Egidio Romano, com especial atenção à obra *Sobre o poder eclesiástico*, em cotejo com o contexto histórico na qual fora produzida e apontando suas contribuições para as teorias políticas que desenvolver-se-ão na Modernidade.

2 “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus” (Rm, 13, 1). Todas as citações bíblicas do texto foram extraídas da Bíblia de Jerusalém, editada, no Brasil, pela Editora Paulus.

3 “Então, Simão Pedro, que trazia uma espada, tirou-a, feriu o servo do Sumo Sacerdote, a quem decepou a orelha direita. O nome do servo era Malco. Jesus disse a Pedro: *embainha a tua espada*. Deixarei eu de beber o cálice que o Pai me deu?” (Jo, 18, 10-11).

4 É importante ressaltar a ambiguidade que o momento frequentemente representa. Novas forças e mentalidades surgem nesse período, mas aparecem apenas de forma paulatina e acumulando e condensando mudanças que já corriam há séculos na Europa. No entanto, tudo se passa sem uma autointerpretação clara e incisiva o suficiente para elidir as disputas que existem entre os historiadores de hoje sobre como classificar o período, ora como Renascimento, ora como ainda Idade Média. É nesse sentido que se pode considerar Dante como um renascentista ou como um medieval. Assim, segundo Voegelin, as classificações, dada sua complexidade, acabam por se tornarem irrelevantes. De toda forma, muitas são as mudanças: fim do ímpeto das cruzadas, expansão dos turcos sobre a Europa, declínio das pretensões dos imperadores sobre a Itália, ascensão do poder e influência franceses e, por fim, o deslocamento de recursos das Cruzadas para a exploração de novos mares, o que culminaria com a expansão do Ocidente para fora da Europa a partir do século XV (VOEGELIN, 2013, p. 49).

2 O contexto histórico do pensamento hierocrático

Nenhuma das instituições políticas surgidas no Medievo foi capaz de se dotar de uma força totalizante o suficiente para absorver e controlar as relações intersubjetivas e sociais existentes num determinado território, tal como o faz o Estado moderno. Em última instância, a Idade Média ora teorizou símbolos e construções ideais, como as noções de Império e de universalidade e unidade, ora dividiu-se em múltiplos fragmentos de gestão política, estes sem aquela pretendida globalidade típica do Estado (GROSSI, 2014, p. 54-55).

A partir do século XI, a dinâmica das relações políticas começa a ganhar novos contornos: enquanto declina a hegemonia imperial na Itália, a Igreja, expandindo suas frentes de atuação através de legados papais, paulatinamente desvincula-se das disputas entre a aristocracia romana e a aristocracia imperial, ou mesmo das querelas existentes no seio da própria elite romana⁵. Embora não coesa, essa luta do papado encetada contra a investidura laica, a simonia e a corrupção do poder secular - frequentemente sintetizada na atuação de Gregório VII (c. 1020-1085) - não é mera centralização de poder político em Roma. É, antes, desenraizamento daquelas aristocracias laicas e locais, isto é, é “dilatação dos domínios instituintes do papado para além da cidade de Roma e dos grupos de poder peninsulares”. A consequência duradoura desse processo foi a consciência de que a Igreja e a autoridade petrina estariam não apenas em Roma, mas onde estivesse seu pontífice máximo, cuja rede de influência e capacidade de articulação e mobilização expandir-se-iam a partir do século XI. (RUST, 2011, p. 232-233)

Essa progressiva superação do modelo carolíngio é acompanhada também por uma crescente juridicidade do mundo cristão e, particularmente, da Igreja que, inspirada nas fontes romanas, passa a enxergar o Direito como instrumento garantidor de sua jurisdição e da solidificação de seu poder (GROSSI, 2014, p. 140). Na verdade, a ausência de unidade política, própria do contexto medieval, faz com que o Direito adquira uma gradual relevância durante o período. Assim, nas disputas entre as diversas formas políticas seculares e a Igreja, todo o esforço consistia na tentativa de ambos legitimarem-se, não apenas pela força, mas amparados por este Direito, como se fossem os verdadeiros detentores de uma determinada jurisdição da vida social (KRITSCH, 2002, p. 22).

Nos séculos XII e XIII, a pretensão de universalidade da Igreja se traduzirá no pensamento hierocrático, caracterizado pela atribuição de uma jurisdição suprema ao papa, bem como por uma visão de sociedade organizada em graus de hierarquia na qual cada membro possuiria uma função limitada (ULLMANN, 1999, p. 97). É nesse sentido que Egídio Romano, expressão teórica mais bem acabada da ideia de hierocracia, teria lançado as raízes do absolutismo monárquico moderno:

a teoria egidiana, minuciosamente exposta em seu *Sobre o poder eclesiástico*, segundo a qual a Igreja subsumiria em sua *plenitudo potestatis* todos os poderes inferiores, seria apropriada e amplamente adaptada aos interesses de uma formação política emergente, as monarquias absolutas europeias e seus defensores (KRITSCH, 2002, p. 392-393).

5 Rust argumenta que a autonomia conquistada pelo papado em relação ao Império coincide também com um processo de sua desvinculação da política romana local: “condição paradoxal para nosso olhar contemporâneo a desse ‘centro’ cujo fundamento de unidade consistia em ‘descentrar-se’; cuja estabilidade dependia do sucesso em desprender parcelas de poder decisório e empenhá-las, negociando-as, em pontos exteriores à sua inserção espacial imediata” (RUST, 2011, p. 187).

Egídio⁶ ingressou ainda jovem na ordem agostiniana e teve a oportunidade de estudar na Universidade de Paris, de onde acabou expulso ao se recusar a se retratar depois de uma dura crítica ao bispo de Paris, Estevão Tempier (c. 1210-1279), devido à Condenação de 1277. Na ocasião, Egídio havia se manifestado em defesa de seu mestre já falecido, Tomás de Aquino (1225-1274)⁷. Posteriormente, graças a uma carta do papa Honório IV (1210-1287), Egídio regressou à Universidade, depois de ocupar vários cargos na Ordem de Santo Agostinho, da qual era membro. No âmbito universitário, tratava-se de um período conturbado devido às disputas entre o clero secular e as ordens mendicantes⁸. À época, Egídio tomou posição junto aos seculares, mas mudou de postura com a intervenção de Benedetto Gaetani, futuro Papa

6 Para uma visão geral da vida de Egídio, ver MANDONNET, 1910, p. 480-499; e o verbete correspondente em SOUZA; NASCIMENTO, 2020).

7 A Condenação de 1277 se refere a uma série de embates acadêmicos nos quais o bispo de Paris desejava condenar ou retificar diversas teses filosóficas. Egídio publicamente se opõe ao bispo e enceta uma defesa das proposições tomistas condenadas, o que acaba por render-lhe a exclusão da Universidade de Paris. Como observa Le Goff, as universidades são, na maior parte do tempo, independentes dos poderes temporais. No entanto, como instituições eclesiásticas, frequentemente sujeitaram-se às ingerências pontifícias ou episcopais. Nada obstante, tais intervenções eram, geralmente, “distantes e leves”. Os dois casos mais emblemáticos de censura agressiva à universidade pelo episcopado foram precisamente a de 1270 e a de 1277 (LE GOFF, 2007, p. 174-175). De forma geral, em 1277, “estava em questão a maneira pela qual a relação de Deus com o mundo e suas operações físicas deveria ser entendida. O mundo físico deveria ser interpretado em rigorosa conformidade com os princípios e leis da filosofia natural aristotélica, mesmo quando isso conflitava com as visões cristãs tradicionais do mundo? Os 219 artigos condenados pelo bispo de Paris, Estevão Tempier, pretendiam resolver esse dilema após um pedido do papa João XXI para investigar a agitação intelectual que assolava a Universidade de Paris. Uma diversificada coleção de 219 proposições que não deveriam ser mantidas nem defendidas sob pena de excomunhão, a Condenação de 1277 visava a subverter o necessitarismo e o determinismo filosóficos que haviam se tornado característicos do pensamento filosófico no século XIII e que haviam sido derivados de fontes greco-árabes, especialmente das obras de Aristóteles e seu ardente admirador e comentarista, Averróis” (GRANT, 1979, p. 211-244). Tradução nossa de: *at issue was the manner in which God’s relationship to the world and its physical operations was to be understood. Was the physical world to be interpreted in rigorous conformity with the principles and laws of Aristotelian natural philosophy even where this conflicted with traditional, Christian views of the world? The 219 articles condemned by the bishop of Paris, Etienne Tempier, were intended to resolve this dilemma following a request by Pope John XXI to investigate the intellectual unrest which had beset the University of Paris. A diverse collection of 219 propositions that were neither to be held nor defended under pain of excommunication, the Condemnation of 1277 was intended to subvert philosophical necessitarianism and determinism that had become characteristic of philosophical thought in the thirteenth century and that had been derived from Greco-Arabic sources, especially from the works of Aristotle and his ardent admirer and commentator, Averroes.*

Em que pese a dramaticidade do acontecimento, Aristóteles é o grande filósofo estudado e ensinado nas universidades do século XIII, ainda mais em Paris. Suas obras de lógica há muito haviam sido traduzidas para o Latim, mas é apenas nesse período que seus escritos de metafísica, ética e política são redescobertos. O próprio Tomás de Aquino, mestre que estava na moda já no século XIII, é um dos responsáveis pela introdução de Aristóteles no ambiente universitário. “Mas, depois de cerca de 1270, o aristotelismo recuou, ao mesmo tempo por causa da condenação de tradicionalistas, como Estevão Tempier, como, pelo contrário, sofrendo os ataques de mestres mais ‘modernos’, que opunham a ele ideias mais místicas e menos racionalistas, tais como os franciscanos João Duns Scoto e Guilherme de Ockham, e o dominicano Mestre Eckhart. O intelectualismo de Aristóteles foi agora considerado como um obstáculo à ciência, que se tornavam experimental e aberta à discussão livre” (LE GOFF, 2007, p. 175).

8 Embora surgidas justamente no século XIII, a resistência às ordens mendicantes logo começa. Fatos importantes que colaboraram para essa oposição são a escolha pelo papado de bispos majoritariamente dentre seus membros e os questionamentos quanto à forma que subsistiam: não seria um tipo de ociosidade viver de esmolas? Além disso, a administração de igrejas e ministração de sacramentos nas cidades gerava contra elas a resistência do clero secular. A Universidade de Paris, no século XIII, foi palco de disputas entre os mendicantes e os seculares. O papado, por sua vez, ao apaziguar as querelas, frequentemente tomava partido dos frades das ordens em detrimento do clero secular (LE GOFF, p. 202).

Bonifácio VIII, o que lhe garantiu a cátedra de Henrique de Gand, padre secular então cassado. A condição de professor lhe deu notoriedade e lhe rendeu a função de preceptor do futuro rei da França, Filipe IV. Para ele foi dedicada a obra *De Regiminen Principum*, um dos espelhos de príncipe mais lidos durante o final do Medievo e início da Idade Moderna⁹.

As experiências de Egídio o colocaram no centro da principal disputa que o século XIII, e quiçá a Idade Média, testemunhou entre a Igreja e os poderes locais. Possuindo fortes relações com a coroa francesa e tendo sido preceptor de Felipe IV, também era, nada obstante, próximo do cardeal Gaetani. Ambos, Felipe e Gaetani, depois Bonifácio VIII, protagonizaram uma acirrada e violenta disputa, cujos resultados foram determinantes para a história da Igreja: a extinção da ordem dos Templários e a transferência da sede do papado para Avignon, além da morte do próprio Bonifácio VIII¹⁰.

O conflito se inicia quando Felipe, pressionado pelos custos do conflito da França com a Inglaterra, decide taxar os bens eclesiásticos. Bonifácio VIII se recusa a aceitar a taxação, o que desencadeia um crescente atrito entre ambos¹¹. A disputa, contudo, não se limitou à definição da competência para estabelecer e cobrar impostos, mas acabou por incendiar a discussão sobre o limite e as relações entre os poderes secular e religioso. Foi nesta ocasião que Egídio, em defesa do papa, escreveu o *De ecclesiastica potestate*.

Sobre esta disputa e os inúmeros documentos produzidos em defesa das partes, chama a atenção o fato de que, embora os argumentos fossem os mesmos utilizados na Questão das Investiduras, não se tratava mais da relação entre papa e imperador dentro da cristandade - que é única -, mas da “relação entre o poder eclesiástico e o poder civil na constituição de novos estados soberanos”. No tratado de Egídio, já estariam presentes todos os elementos e prerrogativas de um Estado absolutista¹². Enfim, ele seria um ponto de cumeada que inauguraria o caminho de uma nova mentalidade e realidade políticas:

9 Um dos motivos para o sucesso do *De Regiminen Principum* foi o fato de a obra ter sido direcionada a todos os súditos de um reino, e não apenas ao príncipe. Ademais, diferentemente de outros autores, Egídio utilizou-se de um vocabulário vulgarizado, mas essencialmente acadêmico, e tratou de temas relacionados não apenas ao governo, mas também à economia doméstica, o que explica seu sucesso tanto entre leigos quanto entre clérigos. Egídio consegue, com êxito, articular a influência grega de seu pensamento com os ideais que predominavam nas elites clericais e leigas do fim da Idade Média, bem como fazer chegar sua obra em três terrenos férteis de divulgação cultural: a Universidade de Paris, a corte dos capetos e a cúria papal. Sobre a difusão da obra, tanto de suas cópias latinas quanto vernáculas, ver BRIGGS, 1999. Para uma primeira visão sobre a obra, ver STREFLING, 2017, p. 153-172.

10 Segundo Voegelin, a história da Igreja após a morte de Tomás de Aquino e durante a Idade Média tardia pode ser resumida a uma sucessão de conflitos entre os poderes seculares e o papado. A primeira fase dessas divergências é justamente a questão entre Bonifácio VIII e a França, seguida por outras duas: 1) a transferência do papado para Avignon e o Cisma do Ocidente; e 2) os movimentos conciliares do século XV que visam a restaurar a unidade da Igreja, reformar sua organização interna e combater as heresias que então surgiam. A partir de meados do século XV podemos sentir um período de acomodação política, como se o papado tivesse sido bem sucedido em se adaptar ao novo mundo que se formava. Tal clima logo seria quebrado, no século XVI, com as reformas de Calvino e de Lutero (VOEGELIN, 2013, p. 50).

11 É durante o conflito, em 1301, que Bonifácio VIII escreve a famosa bula *Ausculda fili*, exortando Filipe IV à obediência (TOSTI, 1911, p. 533-534).

12 Parson, a propósito das conexões entre as concepções políticas medievais e o Estado absolutista como modelo político que despontaria em seguida, observa que: “40 anos após a morte de Santo Tomás, toda a tradição medieval foi superada e um largo caminho para o absolutismo foi aberto, absolutismo este que se diferenciou da tirania medieval apenas no que tange às fundamentações teóricas, dado que já havia se estabelecido de fato” (PARSON, 1942, p. 143). Tradução nossa de: thus within forty years after the death of St. Thomas, the whole mediaeval tradition was overturned and the way was wide open to the conception of royal absolutism, which

em um novo contexto histórico produziram-se então alguns textos de alto valor para o pensamento político, textos estes que, de um lado, são o prosseguimento de certos temas fundamentais do tomismo e, de outro, abrem caminho para as posições revolucionárias de Marsílio de Pádua e de Ockham (BONI, 1989, p. 13).

O pensamento hierocrático desenvolvido nesse período seria marcado, todavia, por um descompasso com a realidade social. As disputas entre Bonifácio VIII e Filipe IV representam, na verdade, uma fase de recrudescimento dos conflitos entre os poderes secular e religioso, cujas consequências serão irremediavelmente danosas para o projeto político da Igreja. Bonifácio VIII, num esforço último de unificação da cristandade sob a tutela da Igreja, não foi capaz de impedir que a Europa se fragmentasse em distintas entidades políticas independentes. Assim, a defesa da hierocracia na bula *Unam Sanctam* (1302), como que sintetizando os principais preceitos de uma política papal medieval, rapidamente envelhece, e o breve apostólico *Meruit* de Clemente V (1306) trataria de restabelecer o *status quo* existente entre papa e rei da França antes do conflito (BLANCO, 1973, p. 57).

O choque entre Bonifácio VIII e Filipe IV revela, acima de tudo, o surgimento de uma política dos futuros Estados ocidentais sem relação direta com os interesses do papado. Nada obstante,

Bonifácio VIII deparou-se com a situação inteiramente nova de um papado excluído da grande política do mundo ocidental. Os interesses papais ainda seguiam a velha rotina de uma política ocidental unida contra o oriente muçulmano, enquanto os interesses da política secular já apontavam para a particularização do Ocidente. O confronto franco-inglês absorveu internamente os recursos ocidentais a ponto de impossibilitar uma política externa eficaz do Ocidente como um todo, cujo único portador era agora somente o papa. O vocabulário da *Unam Sanctam* ainda era o dos poderes espiritual e temporal, mas o problema subjacente era a transição de uma política comum do Ocidente Cristão para a política secular de unidades particulares. Começava a tomar forma a 'política externa' no sentido moderno, como a primazia do interesse sobre as relações políticas entre unidades de poder dentro do Ocidente. Sob a forma já gasta da primazia espiritual, Bonifácio tentou conservar a primazia dos interesses ocidentais comuns contra a política particularista dos poderes atlânticos. Por esta razão, pode-se dizer que ele foi mais que o último papa medieval: foi a última grande figura política medieval depois que os imperadores deixaram de ser os condutores da política ocidental (VOEGELIN, 2013, p. 53).

A bula é um dos documentos papais mais relevantes que expõe a doutrina da *plenitudo potestatis*. Embora não se refira especificamente a nenhum contexto político de seu tempo, é um escrito mais radical em relação aos textos anteriores de Bonifácio - os quais afirmavam, em distintos alcances, porém superficialmente fundamentados, a doutrina da primazia papal - no sentido de estabelecer uma supremacia do poder religioso sobre o secular. Esse argumento é possível porque ele pressupõe um dado metafísico segundo o qual a realidade é constituída por sucessivas reduções dos entes mais perfeitos aos menos imperfeitos. Nesse sentido, as coisas espirituais são ontologicamente anteriores às coisas materiais, o que implica uma relação de causalidade e de redução de uma à outra. Esse aspecto filosófico da bula teve como objetivo dar um fim às disputas entre Igreja e o poder temporal através de uma robusta argumentação

differed from mediaeval tyranny only in that it was justified by the theorists, as it had already been established in fact.

teórica, fundamentada substancialmente na obra de Egídio¹³. Como se verá, Egídio considera que, em situações de normalidade, o bom exercício das coisas seculares deve ficar a cargo das autoridades laicas. Em momentos de exceção, situações nas quais essas autoridades inferiores não exercem corretamente suas funções, seria possível ao poder religioso avocar para si o exercício dos dois gládios, os quais, aprioristicamente, pertencem a ele, não sendo, porém, ordinariamente exercidos conjuntamente. Nesse ponto, Egídio ultrapassa a bula *Unam Sanctam*, a qual não previra o caso em que a autoridade secular poderia ser completamente substituída pela religiosa caso deixasse de cumprir o fim ao qual estava destinada, a saber, um fim implicitamente religioso das coisas temporais. Em última instância, a bula considera poder espiritual e poder secular como coisas distintas; quando, para Egídio, o segundo poderia ser suprasumido pelo primeiro.

Em síntese, enquanto para Egídio a plena *potestas* papal que irrompe no *casus imminens* é a única instância essencial e irrevogável do sistema, para a *Unam Sanctam* as instâncias essenciais e irrevogáveis são duas, embora uma delas esteja por cima da outra: a *potestas Petri* e os poderes intermediários (BERTELLONI, 2004, p. 32)¹⁴.

A argumentação de Egídio, por sua vez, se faz possível graças à recepção de textos aristotélicos e neoplatônicos na Europa desde o início do século XIII. Essa redescoberta dos clássicos, além de fazer surgir uma série de tratados de teoria política sobre as relações entre os poderes espiritual e temporal, traz consigo o uso de relações de causalidade, mais ou menos explícitas, para descrever as relações entre os dois poderes - sol e lua, duas espadas, corpo e alma *etc.*. A argumentação egidiana, nada obstante, distingue-se de outros tratados políticos da mesma época por pressupor já uma relação entre os dois poderes, isto é, Egídio aprioristicamente considera a superioridade do poder religioso sobre o secular como um dado da realidade, considerando o papa, na expressão de Bertelloni, um “absoluto ontológico”: soberano único que não reconhece nenhum outro poder igual e do qual todos os demais dependem. Sua reflexão tem, assim, um caráter unitário, segundo a qual todas as instituições temporais e religiosas subordinam-se a uma estrutura metafísica centrada no papado, como se a realidade se reduzisse à Igreja e esta tivesse justamente o papa como cabeça¹⁵. Por conseguinte, sua reflexão centra-se mais em demonstrar o alcance do poder pontifício - sobretudo a partir dos casos excepcionais, e não das situações de normalidade a que outros autores contemporâneos a ele se utilizaram - e menos em demonstrar essa plenitude em si mesma (BERTELLONI, 2019, p. 84).

Assumindo uma visão da realidade inspirada em Pseudo-Dionísio, Egídio pressupõe que ela constituir-se-ia ontologicamente em uma estrutura descendente, isto é, como se se reduzisse gradualmente do superior para o inferior, do perfeito ao imperfeito, do melhor ao pior. Essa ordem, presente em toda a realidade, refletir-se-ia também na ordem entre os poderes religioso e secular. Mesmo que se argumentasse que essa redução do secular ao religioso existiria apenas em assuntos espirituais, Egídio responde que, se isso fosse verdade, não haveria ordem na realidade. O domínio do papa sobre a realidade, portanto, inclui a esfera espiritual e temporal. Haveria, por conseguinte, razão de ser de um gládio temporal? Para Egídio sim, pois, caso não existisse,

13 Sobre as semelhanças entre a bula e o *De ecclesiastica potestate*, ver o quadro comparativo em BONI, 1989, p. 28.

14 Tradução nossa de: en síntesis, mientras para Egidio la plena *potestas* papal que irrumpe en el *casus imminens* es la única instancia esencial e irrevocable del sistema, para la *Unam Sanctam* las instancias esenciales e irrevocables son dos, aunque una de ella está por encima de la otra: la *potestas Petri* y los poderes intermediarios.

15 Como observa Arnas, Egídio Romano inova ao incorporar o poder temporal ao espiritual, indo muito além de Santo Agostinho e da teoria gelasiana (ARNAS, 2008, p. 124).

o poder espiritual ocupar-se-ia apenas de assuntos temporais e os espirituais poderiam ser mal conduzidos. Assim, a existência de ambos os gládios se justifica porque permite o exercício do poder de forma particular e absoluta sobre toda a realidade. Em síntese, para Egídio

a espada temporal se subordina ou se reduz totalmente à espiritual, mas *per media*; apesar dos intermediários, a mediação não diminui a radicalidade da *reductio*, que é total; por isso, o *dominium* que exerce a espada temporal é *ad omnia: in spiritualibus et in temporalibus*; essa extensão *ad omnia* da espada espiritual não torna supérflua a espada temporal, cuja existência não se justifica pela presença na espada espiritual de algum *minus* que faria necessária a existência de um segundo poder complementar, mas pela conveniência de que um segundo poder se ocupe do menos nobre da realidade para que o poder papal possa dedicar-se melhor às coisas melhores (BERTELLONI, 2019, p. 86)¹⁶.

3 A plenitude potestatis ou por que o poder do papa é supremo?

Embora a plenitude do poder papal fosse tema recorrente no período de Egídio, isso não significa que não haja originalidade em sua reflexão. A repetição de argumentos e de autoridades, elementos próprios da construção medieval, não impedem inovações, mesmo que possa muitas vezes camuflá-las diante de olhos menos atentos. Ao se posicionar no conflito entre o papa e o rei da França, Egídio fez mais do que simplesmente apoiar o primeiro. Essa decisão teve um impacto vigoroso nas suas convicções, o que fica bastante visível se buscarmos as concepções e os fundamentos dos quais Egídio lança mão no livro *Sobre o Poder Eclesiástico* e compará-los com seu escrito anterior, *De Regimine Principum*. Mais que a simples distância de duas décadas que separa as duas obras, há uma mudança de contexto que reverbera profundamente em Egídio. Se o tomismo fica tão evidente em seu espelho do príncipe, o mesmo não se verifica no texto dedicado à defesa da autoridade papal. Aqui ganha destaque um alinhamento com o pensamento agostiniano, trazendo à argumentação não apenas o bispo de Hipona, mas outras autoridades afinadas com essa visão de mundo. Na visão de Gilson, entretanto, Egídio teria construído sua própria escola, a despeito das influências tomista e agostiniana (GILSON, 2007, p. 680)¹⁷.

16 Tradução nossa de: la espada temporal se subordina o reduce totalmente a la espiritual, pero *per media*; a pesar de los intermediarios, la mediación no disminuye la radicalidad de la *reductio*, que es total; por ello el *dominium* que ejerce la espada espiritual es *ad omnia: in spiritualibus et in temporalibus*; esta extensión *ad omnia* de la espada espiritual no hace superflua la espada temporal, cuya existencia no se justifica por la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario, sino en la conveniencia de que un segundo poder se ocupe de lo menos noble de la realidad para que el poder papal pueda dedicarse mejor a las cosas mejores.

17 Santana divide a vida de Egídio em dois grandes momentos: o primeiro, de 1270 até sua expulsão da Universidade de Paris, teria sido marcado por acontecimentos e debates vinculados a esse ambiente acadêmico. A maior parte de seus comentários aos textos de Aristóteles data desse período. No entanto, ele teria sido um tempo de amarras ao pensamento egidiano - basta pensar na própria Condenação de 1277. O segundo momento seria marcado pelas obras políticas voltadas para as questões que a Igreja e os poderes temporais enfrentavam: Egídio, agora mestre em teologia - acredita-se que ele tenha obtido o título por volta de 1287, após sua readmissão na Universidade de Paris, em 1285 - e arcebispo - nomeado em 1274 -, passava a atuar diretamente nos conflitos entre eles (SANTANA, 2017, p. 85 e ss).

Nada obstante, como poderíamos explicar a defesa do poder temporal e a ausência de uma reflexão mais profunda sobre o poder eclesial em *De Regimine Principum*? Para Voegelin, não há nenhum enigma aqui: “o desenvolvimento perde seu caráter enigmático se reconhecermos que Egídio estava menos interessado no poder espiritual ou temporal do que no poder como tal. Estava disposto a defender o poder absoluto desde que a ele estivesse associado. [...] É a confissão de um intelectual militante”. Assim, o que faz Egídio destoar do

O conceito de ordem ocupa lugar de destaque na ótica medieval e será amplamente utilizado por Egídio no seu esforço argumentativo em favor do papa. Por diversas perspectivas, ele será sempre exaltado diante do poder secular, impondo a este último uma posição hierarquicamente inferior.

A superioridade das coisas espirituais em relação às coisas materiais é haurida da própria ordem das coisas, isto é, as coisas simples e toscas se remetem às complexas e sutis, a multiplicidade, à unidade. Assim, a organização da Igreja - e também das coisas temporais - deve refletir essa ordem e, mantendo-se unida e conexa em todas as suas partes. Egídio afirma que, “entre os fiéis, os senhores temporais e o poder terreno devem ser rígidos e governados pelo poder espiritual e eclesiástico e, especialmente, pelo sumo pontífice, o qual, na Igreja e no poder espiritual, tem o ápice e o grau mais elevado” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 49).

Ainda e permanentemente recordando os leitores da importância da ordem, Egídio recorre à constituição humana, corpo e alma, e à irrefutável superioridade desta sobre aquele, o que deve ser espelhado também na organização dos poderes. Haveria, então, em respeito à ordem¹⁸, um escalonamento. Isso significa que as autoridades temporais inferiores são julgadas pelas superiores, estas, no caso de não possuírem outra acima de si, são julgadas pela autoridade religiosa. A autoridade máxima religiosa, representada pela figura do papa, deve ser julgada apenas por Deus, situação que coloca o papa como última instância terrena (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 50).

Egídio, como muitos que o antecederam¹⁹, aceita a divisão dos poderes simbolizada na figura bíblica dos gládios e, assim, diferencia-os e estabelece competências e relações entre eles. Dessa forma, tanto o poder sacerdotal quanto o secular derivam de Deus. Entretanto, aquele possui Deus como causa e como objeto, pois trata das coisas divinas, enquanto este o possui apenas como causa, mas não como objeto - que, na verdade, são as coisas materiais. Em última instância, ambos remetem a Deus. Contudo, um vem através do outro, isto é, a dignidade do poder régio, por não ter as coisas divinas como seu objeto, deriva do poder sacerdotal (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 182-183).

pensamento medieval é seu sentimento de poder. Em sua obra, ocorre uma transformação da ideia de unidade espiritual, que deixa de significar uma comunidade em que cristão vivem livremente e passa a remontar a uma estrutura de exercício de um poder supremo (VOEGELIN, 2013, p. 58-59).

Santana, por sua vez, não considera que haja incongruência entre as obras. Na verdade, o espelho do príncipe egidiano se propõe a circunscrever o poder civil a partir da definição de conceitos cristãos, como virtude e bem comum. Dessa forma, o objetivo desse trabalho teria sido a “contenção régia através da elaboração de um modelo teórico de governante cristão, mas não por intenção declarada do autor de aprisionar o governo temporal ao espiritual, mas sim por acreditar, principalmente por pertencer a ordem eclesiástica, que um bom rei, aquele possuidor da moral cristã, seria o melhor para o reino”. Não haveria, nesse sentido, um abandono de ideias por parte de Egídio, embora não se deva negar que ele, de fato, deixa a corte francesa para se tornar auxiliar do papa Bonifácio VIII (SANTANA, 2017, p. 200-201).

Acreditamos que a mudança de postura entre os dois textos só pode ser avaliada a partir das experiências pessoais de Egídio e do seu conturbado contexto histórico. De qualquer maneira, a atuação dos intelectuais medievais não pode ser compreendida como um trabalho puramente acadêmico e desconectado das demandas e pressões do contexto político.

18 Santo Agostinho toma a ideia de ordem como elemento fundamental de seu edifício filosófico. A noção, presente em todo o pensamento medieval, ganha contornos particulares na argumentação aqui desenvolvida, como se demonstrará. Nesse sentido, ver AGOSTINHO, 2002, cap. XV.

19 Como, por exemplo, os já mencionados Gelásio I e Bernardo de Claraval.

Os seres humanos, tal como ordenado pelas Escrituras, devem se sujeitar a esses poderes superiores, sejam eles temporais ou espirituais²⁰. Egídio, contudo, vê uma diferença na obediência ao poder espiritual em relação ao poder laico. Enquanto neste pode-se obedecer pela vontade ou pela coerção, naquele pode-se obedecer apenas pela vontade, dada a inconveniência de a Igreja exercer algum “juízo de sangue” e, ao mesmo tempo, cuidar das coisas temporais. Dessa forma, se não se obedecer aos poderes seculares, em razão do juízo de sangue e porque possuem o gládio material que tem poder nas coisas temporais, mata-se o corpo; mas se não se obedecer aos poderes espirituais, porque tais poderes têm o gládio espiritual que penetra até a alma e pela desobediência pode separá-la da comunhão dos fiéis, por meio de tal gládio mata-se a alma (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 43).

Nesse sentido, a autoridade temporal possui poder sobre o ser humano em função de seu corpo - e, eventualmente, em função da vontade - e a autoridade espiritual o possui em função da alma. Egídio, então, conclui que o gládio espiritual é superior ao temporal em face da alma a qual aquele submete e em detrimento do corpo submetido por este. Assim, o poder exercido pelo papa ao chefiar a Igreja torna-se superior ao poder de qualquer governante secular. Em síntese, como entre as autoridades espirituais a autoridade do sumo pontífice é a mais excelente e sublime, foi muito bem dito que o poder do sumo pontífice é aquela autoridade sublime à qual toda alma deve sujeitar-se, pois, como é evidente pelo que se viu, é tanto mais excelsa e nobre que toda autoridade terrena e secular, quanto a alma é mais excelente e mais nobre que o corpo, e quanto a vida espiritual é mais excelente que a terrena (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 44).

Portanto, um gládio deve sujeitar-se a outro e “consequentemente o gládio temporal, enquanto inferior, deve ser reduzido, passando pelo espiritual, como se passasse pelo superior, e um deve ser estabelecido sobre o outro, de modo que o inferior esteja sob o superior” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 45). O âmbito espiritual e o temporal não são vistos, portanto, como independentes em suas jurisdições e com princípios de funcionamento diferenciados. São tratados por Egídio dentro de uma mesma realidade. Assim,

a ‘cidade de Deus’ deixava de ser um ideal situado numa outra esfera cósmica e passava a existir na mesma dimensão da ‘cidade dos homens’, constituindo, ambas, partes de um todo hierárquico devidamente ordenado, no qual toda multiplicidade era reduzida à unidade, ao elemento uno, que era Deus (KRITSCH, 2002, p. 398).

A aplicação dessa visão metafísica à política tem consequências nas relações entre os dois poderes. A ordem universal impõe a redução do poder temporal ao espiritual. Dessa forma, como a geração espiritual é superior à geração carnal, esta se torna insuficiente para legitimar o príncipe. Assim, apenas os renascidos pelo batismo²¹, conferido única e exclusivamente pela Igreja, possuem o direito de governar (SOUZA, 1997, p. 138).

20 “Entregai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus” (Lc 20, 25).

21 A perspectiva de que o homem, através do batismo - ritual de iniciação na Igreja -, torna-se uma nova criatura participante de atributos da divindade tem implicações na esfera pública também para os súditos, pois, como cristãos, eles passam a se situar num nível acima do simples homem, o qual era pecador por causa de sua natureza corrompida e que, agora, é restaurado através da água. Tal status leva à consideração de que o indivíduo - e, consequentemente, o governo instituído por ele - não é mais um ser moldado pelos princípios de sua natureza, mas pelos princípios divinos. Assim, “como membro da corporação, da Igreja, o *fidelis* estava agora submetido, no que dizia respeito a sua vida social e pública, à lei como lhe foi dada, não à lei como feita por ele”. A consequência de sua incorporação à Igreja, esta governada pelo princípio monárquico a partir do qual todas as outras autoridades derivariam, “[...] era que sua *fidelitas*, sua fidelidade, consistia precisamente em obedecer à lei daqueles que foram instituídos sobre ele pela divindade” (ULLMANN, 1966, p. 9). Tradução nossa de: as a

A Igreja possuiria, dessa forma, ambos os gládios. Entretanto, faria uso apenas do espiritual - aplicando penas à alma -, enquanto teria o material não para uso, mas apenas a sua disposição, isto é, seu exercício e uso seriam delegados aos príncipes seculares, embora a sua posse ainda fosse, de direito, da Igreja. Nesse sentido,

os príncipes seculares, que têm o gládio material para o uso, têm o domínio e o poder sobre ele e têm o exercício dele. Mas o poder sacerdotal, e principalmente o do sumo pontífice, que tem o gládio material à disposição, tem o domínio sobre ele, ou seja, sobre o próprio príncipe, a quem compete o uso do gládio material. Pois é isto que significa ter o gládio material não para uso, mas à disposição: não exercer tal gládio pessoalmente, mas ter o domínio sobre quem o exerce. E, como é muito mais excelente e importante o domínio sobre quem exerce o gládio do que o poder sobre o próprio gládio, fica claro, da parte do próprio poder, que é mais perfeito e mais excelente ter o gládio material a disposição do que para o uso ((EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 65-66).

A jurisdição da Igreja sobre as coisas materiais, entretanto, só deve ser exercida diretamente e de forma executória nos casos em que houver risco de dano para a alma, como, por exemplo, no caso de crimes²². Por outro lado, quando questões materiais disserem respeito apenas ao sustento do corpo, como, por exemplo, nos casos de transferência de patrimônio, elas devem ser resolvidas pelos respectivos juízes civis, e não pela Igreja. “Portanto, o juiz civil tem tal jurisdição por causa do mal que as coisas temporais podem causar aos corpos, enquanto que a Igreja, por causa do mal que as coisas temporais podem causar às almas” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 207).

Em última instância, a finalidade do gládio material também deve coincidir com a do espiritual. Nesse sentido, dada a superioridade das coisas espirituais em relação às materiais, Egídio considera que o correto uso do gládio material é o de induzir os homens à virtude, embora o homem virtuoso não sofra com seu exercício, pois já é disposto à virtude (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 66).

Por outro lado, logo no prólogo de *Sobre o poder eclesiástico*, Egídio estatui o poder supremo do pontífice romano para estabelecer as matérias de fé e de costume e de dirimir os conflitos que delas provenham, inobstante a faculdade conferida aos doutores de compor obras e explicações sobre elas:

compete ao sumo pontífice e à sua plenitude de poder dispor o símbolo da fé e estabelecer as coisas que se relacionam com os bons costumes, porquanto, se surgir uma questão, quer de fé, quer de costumes, compete a ele dar uma sentença definitiva e estabelecer, como também dispor firmemente, o que os cristãos devem crer e que aspecto os fiéis devem evitar daquelas coisas de onde se originam os litígios. As coisas que são de fé, como também as que se referem aos costumes, devem ser aceitas por toda a Igreja. Por isso, com toda a razão, de onde quer que possam surgir desacordos ou questões de costumes ou de fé, compete dirimir querelas e resolver questões somente àquele que atingiu o ápice de toda a Igreja; e como somente o sumo pontífice é reconhecido como tal, somente a ele caberá determinar sobre tais questões surgidas e outras semelhantes (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 37).

member of the corporation, of the Church, the *fidelis* was now subjected, as far as his social a public life went, to the law as it was given to him, not the law as it was made by him. The consequence of the incorporation was that his *fidelitas*, his faithfulness, consisted precisely in his obeying the law of those who were instituted over him by divinity.

22 Essa intervenção ocasional da Igreja em questões temporais já estava contemplada pela Decretal *Per Venerabilem* (1202), de Inocêncio III (c. 1160-1216). Nada obstante, o papa não chegou a considerar que jurisdição da Igreja fosse ilimitada ou discricionária, embora também não tenha afirmado que os poderes religioso e secular sejam iguais. Nesse sentido, ver COURTEY-BATSON, 1999, p. 287 e ss.

Todos os argumentos levam à inquestionável superioridade do poder espiritual. Dependente dele, o poder secular não encontra justiça e legitimidade em outra fonte. Igualmente, dele deriva e com ele deve se alinhar. Os atributos do poder espiritual impõem a Egídio a sua avaliação quanto à perfectibilidade e à falibilidade. O estado ocupado pelo papa, assim, é o mais perfeito de todos. Egídio considera que há duas formas de perfeição, vale dizer, retidão ao julgar as coisas: a perfeição pessoal e a perfeição conforme o espírito. A perfeição pessoal consiste numa condição de pureza de consciência, ou seja, de santidade e espiritualidade tais que o sujeito age conforme as leis de Deus e é capaz de julgar o mundo e as obras dos homens. A perfeição conforme o estado, por sua vez, equivale à jurisdição - quer dizer, o direito - e a plenitude de poderes. Neste caso, estamos diante de um sujeito capaz de julgar todos os que dele estão abaixo. Ambas as formas de perfeição não se vinculam, ou seja, é possível que alguém perfeito conforme o estado não seja perfeito pessoalmente, sendo possível que existam muitos leigos que são mais santos que muitos prelados (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 38-41).

Nesse sentido, o papa desponta como ápice da organização interna da Igreja, é ele quem ocupa o posto mais elevado da hierarquia e possui, por conseguinte, maior perfeição conforme o estado. Assim, o pontífice “julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 41). A autoridade conferida ao papa, todavia, deriva menos de sua pessoa e mais do ofício que representa. A autoridade conferida por Cristo a Pedro é transferida a seus sucessores, os demais papas. Assim, segundo Egídio

o papa de agora é o mesmo e o sumo pontífice é o mesmo que existiu no tempo de Pedro, assim como o povo romano de agora é o mesmo que existe já há mais de mil anos; e também o Tibre é o mesmo rio que existiu desde o princípio. Os homens, sim, são diferentes, porque os que constituem o povo romano passam e tornam a passar; o povo romano continua o mesmo. Assim também a água flui e reflui, contudo o rio romano é sempre o mesmo, porque formalmente é sempre o mesmo, embora não o seja materialmente, porque a água que ó a matéria deste rio está sempre fluindo e refluindo, e é ora uma, ora outra. Mas como o ser e a denominação da coisa vêm principalmente da forma e não da matéria, o povo é sempre o mesmo, o rio ó sempre o mesmo, embora nem sempre os homens e a água sejam os mesmos. Assim também o sumo pontífice é sempre o mesmo, embora nem sempre seja o mesmo homem que está constituído neste ofício (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 86-87).

Nesse sentido, “Pedro não teve mais poder do que tem agora o sumo pontífice” e, independentemente da subjetividade do atual ocupante do cargo, toda a autoridade conferida a Pedro é, objetivamente, conferida também ao seu sucessor (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 87). A autoridade papal, dessa forma, é derivada de sua função, isto é, do primado conferido a ela por Cristo através de Pedro, e não dos méritos dos homens sucessivamente eleitos papa pela Igreja ao longo de sua história. Assim, a legitimidade da jurisdição papal não depende da personalidade daquele que ocupa a cátedra de Pedro. Tal distinção entre cargo e pessoa conferia força ao argumento hierocrático:

o caráter da Santa Sé como a cadeira de São Pedro, isto é, a posse por parte do papa dos poderes de vigário de Cristo, exclui toda consideração de natureza pessoal. A força de uma lei vinha de sua origem no ofício do papa, e não de sua pessoa. E, precisamente porque o papado era uma instituição política, é evidente que ele recorreu à lei e jurisdição. Não poderia haver governo dentro da ordem se a validade objetiva de seus decretos e medidas de governo dependessem do caráter subjetivo e pessoal do

agente que criava as leis, ou seja, neste caso, de que o papa legislador fosse moralmente uma boa ou má pessoa (ULMANN, 1999, p. 123)²³.

A argumentação de Egídio confere a plenitude de poder a um cargo, objetivamente despersonalizado (ULMANN, 1999, p. 124) e posto no ápice da hierarquia eclesiástica, não a uma pessoa. A plenitude de poder manifesta-se quando o agente dá efetividade a algo, sem causa segunda. Deus²⁴, por exemplo, estabeleceu de tal forma as leis da natureza que, embora sendo a causa primeira de tudo, para a geração de um homem, necessita-se de uma causa segunda, isto é, outro homem que o gere. Nada obstante, Deus ainda pode, como no caso da narrativa bíblica, criar um homem sem a causa segunda, isto é, sem outro ser humano que o gerasse. No governo da Igreja, o mesmo se sucederia com o sumo pontífice. Egídio cita como exemplo a eleição dos bispos: ainda que as normas processuais e eleitorais sejam todas estabelecidas pelo papa, ele pode, e apenas ele, nomear um bispo para uma diocese sem a causa segunda que permitiria alguém tornar-se um bispo, a saber, o assentimento dos cônegos eleitores. O poder do papa é pleno porque, em última instância, ele é sempre causa primeira de todos os agentes da Igreja e porque pode ainda abster-se de agir em consonância com causas segundas que ele mesmo estabelecera anteriormente (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 223-224).

São raras, entretanto, as situações nas quais Deus age fora das leis que ele mesmo estabeleceu. Sendo seu vigário, o papa também deve, cotidianamente, governar a Igreja conforme as leis previstas. Assim,

também o sumo pontífice, porque lhe cabe estabelecer as leis de como a Igreja deve ser governada, e deve governar a Igreja conforme essas leis, deve permitir que os cabidos façam suas eleições e os prelados exerçam suas ações, e que os demais membros da Igreja realizem seus trabalhos de acordo com a forma que foi dada a eles. Contudo, por motivo racional, pode agir fora destas leis comuns, sem os outros agentes, porque se concentra nele o poder de todos, pois nele está o poder todo de todos os agentes na Igreja, a ponto de se dizer que nele reside a plenitude do poder (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 224).

O papa não deve, assim, imiscuir-se em assuntos temporais, suspendendo uma ordem institucional previamente definida, pois sua função seria a de deixar as coisas temporais existirem conforme sua própria natureza, mantendo a ordem entre elas. Não seria natural, nesse sentido, uma apelação de um juiz civil ao papa, exceto quando houvesse alguma questão espiritual envolvida. A ação excepcional do papa em questões temporais reflete a ordem das coisas, ela não é uma diminuição de seu poder²⁵. Ora,

23 Tradução nossa de: el carácter de la santa sede como silla de san Pedro, es decir, la posesión por parte del papa de los poderes de vicario de Cristo, excluye toda consideración de naturaleza personal. La fuerza de una ley provenía de su procedencia del cargo de papa, no de su persona. Y precisamente porque el Papa era una institución política resulta evidente que recurriese a la ley y a la jurisdicción. No podía existir ningún gobierno dentro del orden si la validez objetiva de sus medidas de gobierno y decretos debían depender del carácter subjetivo y personal del agente que crease las leyes, o sea, en este caso, de que el papa legislador fuese moralmente una buena o mala persona.

24 “Em Deus, porém, há plenitude de poder simplesmente porque em todas as coisas pode, sem a causa segunda, o que pode com ela e nem precisa de agentes segundos para a produção de qualquer efeito. O fato de operar seus efeitos mediante agentes segundos não provém de sua necessidade, mas de sua bondade, porque quer comunicar às criaturas a sua dignidade e quer que as criaturas não fiquem ociosas e supérfluas, mas que façam suas ações e suas obras” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 225).

25 Como observa Copleston, a reflexão sobre os gládios em Egídio vai muito além da tradição: “Tomás de Aquino estava naturalmente bem ciente das frequentes disputas que surgiam na cristandade medieval entre Igreja e Estado; mas ele não considerou a tentativa de uma sociedade de negar os direitos da outra como um remédio

Deus governa o mundo das coisas naturais que vemos, porque o mais das vezes se comporta com elas segundo a lei comum, não as impedindo em suas ações, e raramente acontece, em alguns casos especiais, que não as deixa seguirem seus rumos, também o sumo pontífice, quanto às coisas temporais e materiais, deve comportar-se segundo a lei comum, deixar que elas sigam os próprios rumos, e os gládios materiais exerçam seus juízos, a menos que talvez haja algumas coisas especiais, por causa das quais se deva imiscuir nas coisas temporais, e então, por este motivo, mesmo nas coisas temporais, poder-se-á apelar dos juízes civis e dos poderes terrenos ao papa (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 193-194).

As ideias de Egídio podem ser sintetizadas na afirmação de que o poder secular não é supérfluo por suas funções estarem todas subordinadas ao poder espiritual. Na verdade, sua teoria política deve ser entendida a partir da exceção: é o poder secular que, em casos de normalidade, realiza as tarefas que ao poder religioso caberiam em casos excepcionais. Entretanto, a existência de um poder religioso é necessária e ontológica enquanto a do poder secular só se justifica se permite o desempenho de funções temporais de forma conveniente para o poder religioso.

A existência da espada temporal como poder menor é conveniente. Isso gera um espaço para a existência simultânea de ambas as espadas em caso de normalidade, na medida em que é mais conveniente que a *potestas* papal, que é em si absoluta e tem domínio universal sobre as coisas temporais, seja exercida seguindo a modalidade indireta e mediatizada pela autoridade temporal. Todavia, esta conveniência não concerne à essência, mas somente ao modo de exercício do poder, pois contribui para a melhor disposição da realidade; por isso a simultaneidade do exercício de ambos os poderes em caso de normalidade não é essencialmente, mas apenas modalmente diferente do caso de exceção em que todo o poder é exercido somente pela espada espiritual. [...] Em caso de exceção, desaparece a relação accidental ou modal entre poderes – que tem lugar no exercício simultâneo de ambos em situação de normalidade –, mas não desaparece o sistema essencial do poder – que arraigar no absoluto poder do papa (BERTELLONI, 2019, p. 88-89)²⁶.

O poder papal, então, é sem peso, número e medida, pois é ele que dispõe tudo na Igreja em peso, número e medida. Nesse sentido e excetuando-se o papa, todos os demais prelados da Igreja possuem um poder limitado em número - um determinado número de fiéis é a eles confiado, enquanto ao papa todos são confiados -, em peso - apenas o papa possui jurisdição para perdoar todos os pecados - e em medida - apenas o papa possui todo o poder da Igreja, enquanto os demais prelados possuem um poder medido (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 238-239).

Ao definir o papel dos gládios temporal e espiritual e situar o papa no ápice da hierarquia eclesial, Egídio acaba por criar um arcabouço teórico que faz frente às teses conciliaristas,

para as condições de atrito que ocorriam” (COPLESTON, 1991, p. 242). Tradução nossa de: Aquinas was naturally well aware of the frequent disputes which arose in medieval Christendom between Church and State; but he did not regard the attempt by one society to deny the rights of the other as providing a remedy for the conditions of friction which occurred.

26 Tradução nossa de: la existencia de la espada temporal como poder menor es conveniente, no necesaria; la existencia de la espada espiritual es necesaria, no conveniente. Ello crea un espacio para la existencia simultánea de ambas espadas en casos de normalidad en la medida en que es más conveniente que la potestas papal, que es en sí absoluta y tiene dominio universal sobre las cosas temporales, sea ejercida siguiendo la modalidad indirecta y mediatizada por la autoridad temporal. Pero esta conveniencia no concierne a la esencia, sino sólo al modo de ejercicio del poder, pues contribuye a la mejor disposición de la realidad; por ello la simultaneidad del ejercicio de ambos poderes en casos de normalidad no es esencialmente, sino sólo modalmente diferente al caso de excepción en el que todo el poder es ejercido sólo por la espada espiritual. [...] En caso de excepción desaparece la relación accidental o modal entre poderes – que tiene lugar en el ejercicio simultáneo de ambos en situación de normalidad –, pero no desaparece el sistema esencial del poder – que arraiga en el absoluto poder del papa.

argumentos que colocavam em xeque uma visão monárquica da Igreja e que privilegiavam as decisões colegiadas em detrimento da concentração de poderes na figura do pontífice. Ora, na teoria egídiã, ninguém poderia julgar o papa, nem mesmo os cardeais da Igreja²⁷. Nesse sentido, “assim como existia a ameaça por parte dos reinos temporais, Egídio percebe também a ameaça interna, que mais tarde se materializa como a teoria conciliar, que auxilia no falimento da ideia de universalidade” (SANTANA, 2017, p. 259).

Finaliza Egídio seu tratado, sintetizando seu desenvolvimento:

teme a Igreja e observa os mandamentos dela: a isto se ordena o homem. Deve-se temer a Igreja e devem-se observar seus mandamentos, ou seja, o sumo pontífice, que está no ápice da Igreja e pode ser chamado de ‘a Igreja’, deve ser temido e seus mandamentos devem ser observados, porque o poder dele é espiritual, celeste e divino, isto é, sem peso, número e medida (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 240).

O pensamento hierocrático de Egídio é o ponto de culminância de todo o debate medieval sobre as competências do papa em face do poder secular. Esse posto, todavia, deve compartilhado com o outro lado da moeda: é também na época de Egídio que um João Quidort, por exemplo, nega uma relação de causalidade entre os poderes religioso e secular²⁸. Ambos, nada obstante, são inseridos em um contexto histórico e social medieval e não negam a precedência, ao menos em dignidade, do poder religioso sobre o secular. A divergência situa-se na relação da Igreja com o século no que diz respeito a suas competências e jurisdições, e foi esta a tônica de todo o pensamento político medieval até aquele momento histórico.

4 Conclusão

Carl Schmitt afirma que os principais conceitos da moderna doutrina do Estado foram outrora conceitos teológicos. Segundo o alemão, a teoria política moderna transformou o Deus todo-poderoso em legislador onipotente (SCHMITT, 1996, p. 109). Nesse sentido, “o construtor do mundo [Deus] é ao mesmo tempo autor e legislador, isto é, autoridade legitimadora. Durante todo o Iluminismo até a Revolução Francesa, esse tipo de construtor do mundo e do Estado era o *legislateur*” (SCHMITT, 1996, p. 117). Tal legislador faz-se ouvir, na Modernidade, ora no povo reunido, ora no poder legislativo que representa esse povo, ora no monarca absoluto - basta pensarmos, respectivamente, em Rousseau, Locke e Hobbes.

27 É o que defende, por exemplo, João Quidort em seu *De regia potestate et papal*. Caso um papa peque em “coisas espirituais” - como, por exemplo, “conferindo benefícios por simonia, dissipando os bens das igrejas, privando pessoas eclesíásticas e os capítulos de seus direitos, julgando ou ensinando erroneamente no que se refere à fé a aos bons costumes” -, ele de ser admoestado pelos cardeais e, caso não seja corrigido, removido do cargo com o auxílio do poder secular (QUIDORT, 1989, p. 92).

28 “Eles têm, de fato, uma certa ordem de dignidade, como foi dito, mas não de causalidade, pois um não provém do outro, assim como todos os anjos são produzidos por Deus segundo uma certa ordem de dignidade, enquanto, por natureza, um é mais digno do que outro, mas não há entre eles ordem de causalidade, pela qual um provém de outro, mas todos são criados imediatamente por Deus. [...] Pode-se, sem dúvida, dizer que o sumo pontífice é cabeça com relação à colocação exterior dos ministros, enquanto é o principal entre eles e de quem, como do principal vigário de Cristo nas coisas espirituais, depende toda a ordenação dos ministros como do hierarca e arquiteto, do mesmo modo como a Igreja romana é cabeça das demais igrejas. Mas o papa não é cabeça no sentido de que deve dispor sobre coisas temporais, pois nestas cada rei é cabeça de seu reino, e se houver um imperador, que governe sobre tudo, ele é cabeça do mundo” (QUIDORT, 1989, p. 92).

O Deus todo-poderoso, na cristandade latina medieval, fez-se ouvir pela figura do papa, o qual avocara para si o título de Vigário de Cristo. O uso desse termo, em detrimento de Vigário de Pedro, corrente na linguagem religiosa até a época do Inocêncio III, não é acidental e tem consequências teóricas e práticas importantes que se influenciam mutuamente: se, por um lado, conforme o mandamento bíblico, todo poder deriva de Deus, logo, em algum momento, ele deve ser chancelado por seu vigário; por outro, essa tomada de consciência possibilitou um processo de gradual conquista de poder político pelos papas, aos quais é atribuída uma *plenitudo potestatis* sobre os assuntos espirituais e seculares (SOUZA, 1997, p. 94).

Nada obstante a proposição teórica egidiana, a manutenção de um poder papal nesses moldes, a partir de fins do século XII, já não é mais possível. Se Egídio, por um lado, é a síntese mais bem desenvolvida e radical do pensamento hierocrático medieval, seu contexto, por outro lado, mostra justamente a impossibilidade de se erguer um poder, seja ele dos papas ou dos imperadores, que se pretenda universal. Sendo quase impossível a edificação de um império, muito mais seria a submissão de todos os reinos seculares ao mando papal.

O caráter absoluto com o qual ele caracteriza o pontífice, no entanto, é o ponto antecipador da Modernidade que podemos encontrar em sua obra. A *plenitudo potestatis* de Egídio aos poucos transmuta-se no poder absoluto dos monarcas nacionais. Nesse sentido, o arcabouço teórico criado pelo pensamento hierocrático egidiano é retomado no pensamento absolutista moderno, conquanto haja um deslocamento do eixo de poder: se na hierocracia os gládios temporal e espiritual deveriam ser domínio da sé romana, no absolutismo ambos se concentram na figura do monarca nacional. Nesse sentido, a junção entre cidade de Deus e cidade dos homens operada por Egídio, isto é, a negação de que os gládios se regulariam por princípios e regras distintas, dá margem a uma concepção de Estado na qual, inversamente, o poder soberano secular legitima e autoriza o poder religioso, o qual deve obedecer a determinadas leis civis mínimas.

Em que pese tudo isso, os monarcas não podem mais pretender um poder absoluto universal, isto é, sobre toda a Europa. Antes, devem se circunscrever a seus territórios, elementos geográficos que se tornam imprescindíveis para o surgimento de uma unidade nacional e de um sentimento de pertencimento entre os indivíduos.

O novo poder absoluto, além disso, fundamenta-se em uma nova base: não mais em uma ontologia ou em uma metafísica, em uma cosmologia pautada pelas ideias de ordem e de hierarquia, mas sim a partir de pressupostos individualistas e mecanicistas. A argumentação egidiana é de caráter diverso, isto é, parte de um pressuposto segundo o qual, no universo, o imperfeito remete ao perfeito; o corpo, à alma; o particular, ao universal; o poder secular, ao poder espiritual; e, por fim, os prelados cujo poder é limitado em peso, número e medida àquele cujo poder é pleno.

O pano de fundo das teorias absolutistas modernas é justamente - para lembrarmos Cassirer (1992) e Salgado (2018) - a correspondência entre sujeito e natureza e a passagem da Filosofia do objeto para a Filosofia do sujeito. Aos modernos seria impossível a preservação da teoria egidiana tal como ela fora exposta no Medievo. A eles, somente o espírito subjetivo é capaz de ter acesso aos infinitos mundos da natureza e de construir e reformar as realidades sociais conforme os ditames de sua razão. É por isso que o apelo à tradição, às autoridades e mesmo à

Bíblia tornam-se cada vez mais raros na Filosofia política ao longo dos séculos que se seguem à Idade Média e passam a ser substituídos por explicações empiristas ou racionalistas.

Nada obstante, a história não é feita somente de rupturas, e a continuidade se faz presente nas demandas por um poder centralizador que se situasse acima de todas as relações sociais. Foi essa a tarefa realizada pelo Estado moderno - e que continua a realizar-se hoje -, mas que, outrora, fora projetada, em primeiro lugar e a seu modo, pela Igreja e pelos defensores do papado.

Referências

- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ARNAS, Pedro Roche. San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual. **Revista Española de Filosofía Medieval**, v. 15, 2008.
- BERTELLONI, Francisco. Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort. **Mediaevalia: textos e estudos**, v. 24, 2019.
- BERTELLONI, Francisco. Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam. **Pensiero Politico Medievale II**, 2004.
- BLANCO, Enrique Gallego. **Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media**. Madrid: Revista del Occidente, 1973.
- BONI, Antônio A. de. Introdução. In: EGÍDIO ROMANO. **Sobre poder eclesiástico**. Trad. Clea Lejbman e Antônio A de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BRIGGS, Charles F. **Giles of Rome's De regimine principum: reading and writing politics at court and university, c. 1275-c. 1525**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- COPLESTON, F.C. **Aquinas**. London: Penguin, 1991.
- COURTEY-BATSON, Deirdre. *Per venerabilem*: from practical necessity to judicial supremacy. In: MOORE, John C. (ed.). **Pope Innocent III and his World**. London and New York: Routledge, 1999.
- EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. de Boni. Introdução de Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GELÁSIO I. Carta *Famuli vestrae pietatis* ao imperador Anastásio I, ano 494. In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica**. traduzido, com base na 40a. edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GRANT, Edward. The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages. **Viator**, v. 10, 1979.
- GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KRITSCH, Raquel. **Soberania: construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas FFLCH/ USP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- MANDONNET, Pierre. La Carrière Scolaire de Gilles de Rome (1276—1291). **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, v. 4, n. 3, 1910.
- PARSON, Wilfrid. The mediaeval theory of the tyrant. **The review of politics**, vol. 4, n. 2, 1942.
- QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução de Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011.
- SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça no período clássico ou Da metafísica do objeto: a igualdade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos. In: SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2017.
- SANTANA, Eliane Veríssimo de. **Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: a contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitude do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316)**. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.
- SOUZA, Guilherme Queiroz de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (orgs.). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias**. Goiânia: Tempestiva, 2020.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Sobre *O governo dos príncipes* de Egídio Romano. In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo (Orgs.). **Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

TOSTI, Louis. **History of pope Boniface VIII and his times**. New York: Christian Press Association Publishing Company, 1911.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Editorial Ariel, 1999.

ULLMANN, Walter. **The Individual and Society in the Middle Ages**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia: história das ideias políticas, volume III**. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.