

# QUANDO A POLÍTICA COMEÇA A SER CIÊNCIA

(*Antecedentes históricos e requisitos científicos  
da teoria política nos séculos XIII e XIV*)

Francisco Bertelloni  
UNIVERSIDADE DE BUENOS AIRES

## § 1. INTRODUÇÃO: CARACTERÍSTICAS CIENTÍFICAS DA POLÍTICA NOS SÉCULOS XIII E XIV

Entre 1271 e 1273, no Prologus do seu tratado político *De Regno*, Tomás de Aquino refere-se ao propósito de elucidar teoricamente o problema da origem do reino (*origo regni*) e expõe seu breve programa científico acerca da política. Para fazê-lo recorre aos princípios daquilo que considera ser ciência em sua época e aos ensinamentos da história. Para Tomás, os ensinamentos da história são os exemplos dos governantes merecedores de elogios (*exempla laudatorum principum*); a ciência, a autoridade da teologia revelada (*auctoritas Scripturae divinae*) e os princípios derivados das doutrinas dos filósofos (*philosophorum dogma*)<sup>1</sup>.

Mais tarde, por volta de 1302, um discípulo de Tomás, o dominicano João Quidort, escreve o tratado *De regia potestate et papali*. Também no início do livro percebe-se a intenção de seu autor de outorgar caráter científico às suas afirmações. Com efeito - e para mencionar apenas um exemplo do *modus operandi* do texto - João propõe explicar a noção de *regnum* recorrendo aos princípios da definição, segundo gênero e espécie: *regimen ponitur pro genere, multitudinis vero additur ad differentiam*<sup>2</sup>.

---

(1) Cito página e linhas da ed. de Hyacinthe-F.Dondaine, *De Regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, 1979. Aquí: T. XLII, Prologus, p. 449.

(2) *De regia potestate et Papali* (cito página e linhas da ed. de F. Bleienstein *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, 1969), aqui p. 220, 6 ss.

No mesmo período, Egídio Romano recorre aos princípios da teologia para construir seu tratado político. O *De ecclesiastica potestate* constitui uma teologia política, pois desenvolve todas suas proposições a partir dos princípios da teologia revelada, o que obriga Egídio a expor o caráter científico da teologia. Afirma, por isso, que assim como todas as ciências criadas pelo homem (*scientiae humanitus inventae*) são dominadas (*famulantur*) pela metafísica, porque esta é mais universal do que as demais ciências e atinge o melhor da realidade (*atingit optimum*), a metafísica é dominada pela teologia porque seu melhor conhecimento de Deus, o melhor dos entes (*optimum inter encia*), faz dela a senhora de todas as ciências (*theologia est domina scientiarum*)<sup>3</sup>.

Também Dante, em sua *Monarchia* (1316) busca construir cientificamente a argumentação. Esta deve apoiar-se na verdade de algum princípio, a partir do qual podem ser deduzidas todas as proposições restantes que constituem o sistema: *necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur*<sup>4</sup>.

Entre os textos políticos da época, o *Defensor Pacis* (1324) de Marsílio de Pádua é o que melhor expõe um programa científico. Inspirado no programa científico aristotélico, seu propósito é ler os fenômenos políticos em termos de causalidade e resolver as relações entre esses fenômenos como relações causais. O conhecimento, segundo Marsílio, é um acesso programático às *causas dos fenômenos*. Por isso, o avanço discursivo do tratado, de cada momento conceitual ao seguinte, só se concretiza quando já foi aferida a causa que explica cada momento do discurso. Apenas sabemos algo quando conhecemos “as primeiras causas e os

(3) Cito a ed. de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Aalen, 1961. Aquí p. 64.

(4) “Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur” (cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*. A cura di Pier Giorgio Ricci, Verona, 1965, p. 137).

primeiros princípios até chegar aos elementos”<sup>5</sup>. Marsílio descreve, assim, os requisitos científicos da *Dictio I* do tratado: 1) é um discurso demonstrativo; 2) a demonstração deve ser alcançada somente por meio das vias encontradas pela razão humana e, 3) as vias de demonstração devem ser proposições sólidas e evidentes por si: *demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis ex constantibus propositionibus per se notis* (DP, I, i, 8).

Através destes exemplos percebe-se que os escritos políticos produzidos no mundo cristão, a partir de Tomás, pretendem desenvolver suas argumentações cientificamente. Isso significa que desde meados do século XIII – assim como acontecia na filosofia ou na teologia –, também a teoria política pretendia apresentar-se como um conjunto de proposições ou conclusões derivadas a partir de princípios considerados como verdadeiros ou derivados de verdades evidentes<sup>6</sup>. No caso da teologia, os princípios eram os artigos da fé. Esses escritos políticos constituem a chamada *teoria política medieval* que se caracteriza por três notas: 1) é uma teoria acerca de *dois* poderes; 2) é o resultado da interpretação de conflitos histórico-fáticos entre esses dois poderes com *recursos rigorosamente conceituais*; 3) ainda que às vezes esses recursos provenham do direito canônico, eles foram, sobretudo *filosóficos* e teológicos. Essas características permitem formular três observações: 1) ainda que a teoria política medieval se apresente como teoria acerca da relação entre dois poderes, essa relação bipolar não foi a primeira figura teórica oferecida pela teoria política no mundo cristão. Em rigor, a teoria dos dois poderes constitui um momento ou figura histórica *derivada* de outra situação histórica anterior; 2) a interpretação do conflito histórico-fático entre poderes mediante a utilização de recursos filosófico-conceituais teve como resultado a transformação de cada

(5) “Nec homines aliter scire arbitrantur unumquodque, nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa” (Cito como sigla DP a edição latina de C. W. Previtte-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928) Aqui: DP, I, iii, 2.

(6) Cf. Charles Lohr, “The New Aristotle and ‘Science’ in the Paris Arts Faculty (1255)”, em O. Weijers et al. (eds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe - XVe siècles)*: Actes du Colloque international, Paris, 1997, pp. 251 ss.

um desses dois poderes em *duas figuras teóricas em mútua relação*. A teoria política medieval é, pois, o resultado da transformação de cada poder fático em momento teórico de um sistema e, ao mesmo tempo, ela é a *resolução filosófica*, dentro desse sistema, da relação entre ambos poderes; 3) isso mostra que a teoria política procurou construir um discurso racional apoiado em requisitos científicos similares aos exigidos pela filosofia a partir de meados do século XIII.

Em síntese, de um lado, a teoria política medieval dos dois poderes tem por trás uma situação histórico-política da qual ela é a consequência teórica; de outro, ela foi construída como teoria, i.e. com as mesmas pretensões científicas que aspirou alcançar a filosofia desses anos. No que segue, farei uma exposição sintética de um problema histórico e de dois problemas teóricos. O problema histórico é a *reconstrução do processo* do qual resulta a teoria política medieval como teoria acerca de dois poderes em conflito (§ 2). Depois, mostrarei como foi resolvida *conceitualmente* a transformação de cada poder numa instância teórica (§ 3). Em terceiro lugar, mostrarei em que consistiu a *relação teórica* entre os dois poderes segundo Tomás de Aquino e Egídio Romano (§ 4). Por último, na Conclusão (§ 5) formularei algumas reflexões sobre a cientificidade da teoria política medieval.

## § 2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA TEORIA POLÍTICA MEDIEVAL COMO TEORIA ACERCA DE DOIS PODERES EM CONFLITO

A decadência do Império Romano gerou na antiguidade tardia três propostas sobre as possibilidades de sua renovação: a bizantina, a agostiniana e a papal. Cada qual veio em resposta à necessidade de que um substituto retomasse a tradição romana e assumisse a soberania do Império vacante que, ainda que houvesse desaparecido de fato, subsistia como instituição e buscava uma sede na qual concretizar sua continuidade.

A primeira foi a resposta bizantina. No início do século IV, depois do apogeu do Império e simultaneamente com o processo de sua decadência, uma sucessão de fatos definiu o futuro da história européia durante mais de um milênio e foi o antecedente do desenvolvimento das idéias políticas desse período: a con-

versão de Constantino ao Cristianismo; a transformação do Cristianismo em religião do Império e em figura de direito público no Império; e a fundação em Bizâncio de Constantinopla como *nova* e *segunda* Roma. No projeto de Constantino, a fundação da nova Roma não só deveria constituir o começo de uma grande renovação político-religiosa, como também deveria inaugurar uma nova era da história. O momento mais relevante dessa renovação consistiu em fazer da nova Roma o ponto central, não apenas do Império, como também – e isto foi inovador - *da Igreja*. Para que Constantinopla se convertesse no centro do Império, Constantino teve que conseguir que a nova Roma se transformasse em um centro político tão majestoso como havia sido a primeira Roma. Para ratificar a relevância que atribuía à sua fundação, o imperador transferiu para Constantinopla o senado romano e toda a burocracia imperial. E, para que essa nova sede imperial se convertesse no centro da Igreja, Constantino fez com que a nova religião do Império abandonasse Roma e tivesse sua sede principal em Constantinopla. Isso mostrava seu propósito: outorgar ao Império uma nova capital sem tradições pagãs e sem as manchas de sangue cristão que constituíam o lastro da velha Roma. Com a nova fundação começou o surgimento em Constantinopla de uma nova concepção do Cristianismo, a qual resultava do mesmo pensamento de Constantino, que Eusébio de Cesárea resgatou e formulou sob forma de uma *teologia política*. Centrada na figura do Imperador, a teologia política fazia referência a dois pontos: primeiro, ao lugar do Imperador na relação com o Império e a Igreja; e, depois, às relações entre Império e Igreja<sup>7</sup>. Segundo Eusébio, o Imperador Cristão é o senhor absoluto, representante direto e único de Deus na terra, porque constitui a imagem da onipotência absoluta de Deus. Esse caráter do Imperador resultava de sua direta dependência em relação a uma concessão divina, pois, segundo Eusébio, foi Deus mesmo, e somente Ele, quem escolheu Constantino como senhor de todos os homens. Se havia sido propriamente Deus quem fez de Constantino um monarca absoluto, isso significava que nenhum homem, nenhum

---

(7) Para o pensamento político bizantino em seus antecedentes até o momento maduro do Império bizantino v. Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, 2 vol., Harvard, 1966.

intermediário entre Deus e o Imperador podiam reclamar o privilégio de ter operado a mediação entre a divindade e o novo império. Ademais, um motivo irrefutável apoiava essa relação direta: quando o Imperador se converteu ao Cristianismo<sup>8</sup>, a sua estranha conversão encontrava uma explicação no fato de que Constantino fora conduzido a ela *diretamente* por Deus, o que explicava tanto o conhecimento acerca do Cristianismo que havia conseguido Constantino, como também sua própria conversão. Pois, esse mesmo conhecimento, transmitido por Deus diretamente à Constantino, era o que explicava sua conversão. Tratava-se de um conhecimento revelado a Constantino diretamente por Deus, sem intermediários<sup>9</sup>. O Imperador cristão, como o antigo Deus-Imperador romano, tem agora um lugar central dentro da Igreja e desempenha, no culto estatal, o papel de pontífice máximo. Ele convoca e preside os sínodos de bispos como se ele tivesse sido posto por Deus na frente de todos esses bispos; ele outorga força de lei, dentro do Império e da Igreja, às decisões dos sínodos; e ele é o custódio da unidade da Igreja e da fé cristã. Quanto às relações entre Império e Igreja, no mundo bizantino acontece o mesmo que havia ocorrido no mundo romano-pagão. Invertendo uma expressão de Rousseau segundo a qual *o destino do Estado coincide com o de seus deuses*<sup>10</sup>, agora *o destino dos deuses* (i.e. da religião) *coincide totalmente com o destino do Estado*. Esta concepção é expressão da reformulação cristã da velha idéia romana do caráter divino do Império e do Imperador. Essa idéia sustentava uma concepção unitária do poder que não distingue entre o Estado e seus deuses, entre poder espiritual e temporal. Ser chefe político equivale a presidir a religião do Estado. O poder e a soberania constituem uma indivisível unidade. Não há dois poderes nem duas soberanias. No novo mundo romano-cristão o Império e Igreja pertencem-se mutuamente; o centro do Império Cristão não está ocupado pela mais alta autoridade da Igreja, senão pelo Imperador cristão. Segundo esta con-

(8) Sobre a conversão de Constantino e sua relação com o Cristianismo ver o volume editado por Heinrich Kraft, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt, 1974, com abundante bibliografía.

(9) Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg, 1957, p. 140.

(10) Cf. *Contrato Social*, IV, 8.

cepção unitária das relações entre Império e Igreja, conhecida como *cesaropapismo*<sup>11</sup>, o Imperador está na cabeça da Igreja porque é Imperador e é senhor absoluto porque foi escolhido diretamente por Deus. Na segunda Roma, como havia acontecido na primeira, a religião faz parte dos poderes do Estado, mas agora não é a religião romana, mas sim a Igreja e a religião cristã que fazem parte desses poderes. Bizâncio recebe esta herança do Império Romano clássico. Trata-se de uma concepção política arraigada primeiro na cultura helenística, depois, na cultura romana, e agora assumida pelo cristianismo bizantino. Para os bizantinos, o Império Romano renovava-se *temporalmente* em Constantinopla. Na nova e segunda Roma o poder imperial-estatal incluía dentro de si a Igreja.

A segunda proposta foi a de Santo Agostinho, primeira reação ocidental frente à concepção bizantina. A partir do ano 412, Agostinho iniciou a exposição de suas idéias sobre a Igreja em *De civitate Dei*, cujo objetivo era tomar posição frente à queda de Roma nas mãos dos bárbaros. Alguns procuraram explicar a derrocada do Império como conseqüência do abandono da religião romana por parte dos cristãos, cuja conversão ao Cristianismo, cujo distanciamento da velha religião pagã do Império Romano e cuja rejeição do culto ao Imperador implicavam - segundo argumentavam - uma rejeição da autoridade do Imperador. Agostinho rechaça esse ataque. Contudo, ao fazê-lo, Agostinho sabe abstrair-se da tentação de atrelar sua iniciativa na mesma orientação *temporalista* que predominaria pouco depois na Igreja Romana. Na rejeição agostiniana desse ataque, percebe-se a atitude *mística* agostiniana frente à natureza da Igreja e à estrutura da história. Pois, quando refutava a repreensão dirigida pelos romanos aos cristãos, Agostinho poderia ter construído sua argumentação justificando a fundação *terrena* da segunda Roma cristã em Constantinopla apoiando-se no fato de que a velha Roma havia perseguido o Cristianismo. Ademais, poderia ter acrescido à sua argumentação o fato de que a transferência da velha à nova Roma, sede do Impera-

---

(11) O alcance da categoria *cesaropapismo* foi discutido e revisado recentemente por Gilbert Dagron em *Empereur et Prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine*, Paris, 1996, esp. pp. 290 ss.

dor cristão, fora provocada por essa perseguição. Mas Agostinho silencia acerca desses fatos e tangencia o mito de Bizâncio como a nova Roma. Tampouco olha para Bizâncio como paradigma oposto à Roma pagã, e não a vê como exemplo, muito embora poderia tê-lo feito, pois, a recente versão cristã oriental da – segunda - Roma lhe era atual e próxima. Porém, para Agostinho inexistia o Império *cristão*, tampouco era possível pensar um Império Romano cristão como o era Constantinopla. Ao contrário, o substituto agostiniano de origem divina da velha Roma pagã é a Igreja. Porém não a entendia como realização terrena, mas como corpo místico e cidade espiritual: a *Civitas Dei*<sup>12</sup>. O programa de Agostinho diferenciava-se tanto do programa de renovação bizantino como do que logo desenvolveria o Papado na Europa. Agostinho renuncia tanto à concepção oriental de um triunfalismo imperial cristão como à concepção ocidental da realização da cidade de Deus na terra. Para Agostinho, a Cidade de Deus não é deste mundo.

A terceira proposta veio do papado romano. No vazio produzido após a irrupção bárbara e da aniquilação do Império Ocidental, a Igreja romana transformou-se na herdeira política do Império. No vazio deixado pela velha Roma, a concepção da monarquia e da primazia papal<sup>13</sup> pode desenvolver-se como a idéia do bispo de Roma que pretendeu ocupar de modo absoluto as impressões vazias do Império desaparecido. Somente nesse vazio o papado pode converter-se num exclusivo polo de poder do qual emanam todos os futuros poderes no Ocidente. Frente ao *césaropapismo* bizantino, que concebe a Igreja como uma sorte de face interna da vida política do Estado, o papado romano propôs uma clara contrafigura ao unitarismo bizantino: a *teocracia*. Para esta, a *Igreja* inclui dentro de si o poder político e lhe outorga sua origem e sua legitimidade. No século V, o papa Leão I começou a construir a teoria da monarquia papal. Leão insinuou na instituição papal a exata contrafigura do Imperador bizantino, i.e. não uma máxima autoridade

(12) V. Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, 392 ss.

(13) Sobre a formação da idéia do primado do bispo de Roma como reação contra a concepção bizantina e sobre as relações entre Roma e Bizâncio v. Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, passim.



de política que, por ser a máxima autoridade do Estado, também é a máxima autoridade da Igreja cristã, mas uma máxima autoridade religiosa que, por ser o primado da Igreja, é também a máxima autoridade política. Se para os bizantinos o Imperador era a máxima autoridade da Igreja porque era Imperador, para Leão o Papa era senhor temporal porque era o primeiro sacerdote<sup>14</sup>. A isso se acrescentam as primeiras advertências papais aos cristãos bizantinos sobre a natureza do poder e da soberania. Tratava-se de advertências orientadas a desmontar a unidade do Império e da Igreja montada em Constantinopla. Numa conhecida epístola dirigida pelo Papa Gelasio I ao Imperador Romano Anastásio I, no final do século V, Gelasio adverte ao Imperador que não existe um só poder, o do Imperador, mas também que dois máximos poderes governam o mundo: o sacerdotal e o real. Gelasio acresce a isso sua concepção sobre a relação entre os dois poderes quando afirma que o poder sacerdotal está acima do real em virtude da superioridade de seus fins. Assim, Gelasio sugere, pela primeira vez no discurso teórico-político cristão, uma separação entre ambos poderes e uma dependência do reino em relação ao sacerdócio, baseada na superioridade das funções sacerdotais sobre as dos príncipes temporais<sup>15</sup>. A característica mais notável da concepção bizantina é que nela não existe a divisão ocidental entre Imperador e Papa<sup>16</sup>. Obviamente, em Bizâncio o desenvolvimento da idéia do primado eclesiástico, tal como o entendia o papado romano, estava obstaculizada pelo fato de que ali havia um Imperador que afirmava seus direitos sobre o Cristianismo. Isso explica a distância entre os dois diferentes modos de entender a relação entre Igreja e Esta-

---

(14) Cf. Walter Ullmann, "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *Journal of Theological Studies* NS, vol. XI (1960) 25-51 (trad. cast. en id., *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, 2003, 65-106).

(15) "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem" (cfr. Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1924, p. 85).

(16) Cf. Yves Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en: Michel Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk, *Historia de los dogmas*, T. III, Cuad. 3c-d, BAC, Madrid, 1976, pp. 41 ss.

do: enquanto aos imperadores bizantinos lhes parecia impossível aceitar a idéia papal do primado do Bispo de Roma<sup>17</sup>, aos papas romanos lhes parecia impossível aceitar o mito de Bizâncio como nova Roma.

§ 3. A TRANSFORMAÇÃO DE CADA PODER EM MOMENTOS TEÓRICO DOS SISTEMAS

A proposta papal de renovação de Império foi uma resposta contra a concepção cristão-bizantina acerca das relações entre o Império e a Igreja. Ao mesmo tempo, essa resposta papal - sintetizada na idéia leonina do primado papal e na divisão entre poderes com a qual Gelásio respondeu à concepção bizantina - foi a origem mediata da teoria política medieval. O medieval interpretou essa divisão de poderes como uma *relação de desigualdade* entre eles. A partir de então, a teoria política medieval desenvolveu-se como teoria de *dois* poderes diferentes - o espiritual e o temporal - e como teoria da subordinação do segundo ao primeiro. Essa diferenciação gerou uma vasta literatura política que tematizou a desigualdade como dependência do Império em relação ao Papado. Francis Dvornik, o maior estudioso da história das relações entre o Papado e o Império bizantino, mostrou que a doutrina gelasiana gerou, na idade média ocidental, uma *nova* teoria política: a teoria política da superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal<sup>18</sup>.

A partir da epístola de Gelasio e durante séculos, antes que o Ocidente contasse com recursos filosóficos para tematizar essa relação em termos conceituais, a partir do século XIII, o medieval desenvolveu teoricamente a relação empregando diversos recursos ainda que não filosóficos: alegorias, símbolos, o direito, a Bíblia e, inclusive, a história. Em primeiro lugar apareceram recursos alegóricos ou analogias entre a ordem política e outros âmbitos da realidade. Em alguns casos, a

---

(17) Sobre a visão bizantina da concepção da primazia papal v. Donald M. Nicol, "The byzantine view of papal sovereignty", en: D. Wood (ed.), *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour for Michael Wilks*, Oxford, 1991, pp. 173- 185.

(18) Cf. Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52.

teoria política apelou à alegoria do sol e da lua (*duo luminaria*), fazendo a analogia do sol com o poder espiritual e da lua com o temporal<sup>19</sup>. Em outros, recorreu à alegoria das duas espadas (*duo gladii*)<sup>20</sup>. Também utilizou analogias antropológicas, como a da alma e o corpo. Recorreu, também, a modelos organológicos que comparavam o corpo político com um grande corpo humano cuja alma era identificada com o sacerdócio e suas partes restantes com as outras partes desse corpo<sup>21</sup>. Em segundo lugar, a relação também foi formulada por canonistas, que a expressaram em termos jurídicos, e por teólogos, que o fizeram recorrendo a interpretações de textos bíblicos<sup>22</sup>. Por último, atribuiu-se inclusive à história a tarefa de formular a relação entre os poderes. Isso ocorreu quando se recorreu a *donatio Constantini*.

Durante este período, anterior ao século XIII, a relação também foi lida em termos do que se chama de interpretação *funcional* de cada um dos poderes. A

---

(19) Uso da alegoria do sol e da lua podem ser **encontrada** em textos do Imperador Federico II (cfr. E. Winckelmann, *Acta imperii inedite saeculi XIII et XIV*, I, Innsbruck, 1880, 324) e do Papa Inocêncio III no *Sicut universitatis conditor* (cfr. Mirbt, *ut supra*, nota 15, p. 178).

(20) Exemplos da alegoria das duas espadas encontram-se em Pedro Damiano (cf. Mirbt, *ut supra*, nota 11, p. 145), Bernardo de Claraval (cfr. Mirbt, cit., p. 166) e Inocêncio IV em *Eger, cui levia* (cfr. Mirbt, cit., p. 198). Sobre esta alegoria v. além Wilhelm Levison, "Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten", no *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 89 (1951) 1, 14/42, onde refere as outras alegorias (p. 16). Além disso, Walter Ullmann, *History of Political Thought in the Middle Ages*, Londres, 1965, pp. 124 ss.

(21) Um exemplo do uso da analogia organológica do Estado como corpo em João de Salisbury, *Policraticus*, V, 2.

(22) Para uma apresentação do papel das distintas ciências na fundamentação das idéias políticas v. Jürgen Miethke, *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, 2000, 1 ss.; id., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, 67 ss. Sobre os canonistas v. Walter Ullmann, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London, 1949; sobre o uso da Bíblia id., "The Bible and Principles of Government in the Middle Ages", em *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio), Spoleto, 1963, 181/227.

importância desta interpretação encontrava-se no fato de que ela escondia por trás de si uma teleologia tácita e ainda *in nuce*. Tal interpretação sustentava que a *potestas spiritualis* se apresenta na função de conduzir o homem a seu fim, i.e. a sua salvação eterna e que a *potestas temporalis* também se reduz a essa função, porém como auxiliar do poder espiritual. A *potestas temporalis* era concebida como um poder delegado aos governantes temporais pelo poder espiritual com o fim de colaborar no sucesso dos fins do poder espiritual mediante a realização de uma precisa função que devia ser cumprida *dentro* da Igreja. No final do século VII, Isidoro de Sevilha expôs paradigmaticamente a concepção teleológico-funcionalista do poder temporal quando afirmou que o poder da espada temporal cumpre por intermédio da força as funções que o sacerdócio não pode cumprir por meio da palavra<sup>23</sup>.

Todos estes recursos teóricos eram substitutos de conceitos filosóficos ainda ausentes. Estes irromperam tardiamente e em virtude da massiva invasão no Ocidente de textos filosóficos, a partir do século XIII. A partir daí, observamos dois fenômenos: de um lado, a leitura da teoria funcional dos poderes em termos teleológicos aristotélicos; por outro, a presença de diferentes modelos causais na leitura da relação entre poderes. A teoria política medieval constituiu-se como resultado do encontro entre uma situação histórica e outra histórico-filosófica. A situação histórica foi a dualidade e a subordinação de poderes introduzida por Gelásio. A situação histórico-filosófica foi o maciço aparecimento de textos filosóficos que retornaram à dualidade gelasiana e a expressaram como teoria. O resultado foi a transformação de ambos poderes em duas entidades vinculadas entre si através da relação causal.

#### § 4. A RESOLUÇÃO TEÓRICA DA RELAÇÃO ENTRE OS PODERES COM O MODELO DA CAUSALIDADE

A relação causal pode definir-se como a capacidade de um ente de exercer uma influência tal sobre outro ente que gere entre ambos uma relação na qual o ente causado denota alguma dependência em relação ao ente que causa. Em termos formais, essa dependência pressupõe que a relação tem lugar entre dois termos. O emprego dessa relação bipolar no discurso teórico-político também implica uma relação entre dois termos, neste caso, entre dois poderes. Ainda que alguns dos tratados que surgem a partir de meados do século XIII não se manifestam abertamente acerca do modelo de causalidade que utilizam, pode se perceber neles (1) um uso tácito ou explícito de um definido modelo de causalidade para resolver a relação entre ambos poderes e (2) a opção por um definido modelo causal para conseguir uma determinada resolução do problema que discute cada tratado. A incorporação da relação causal na teoria política e sua transformação em teoria sobre dois poderes em relação causal permitem-nos transitar em direção à análise de dois casos paradigmáticos: o uso da causalidade final aristotélica no *De Regno* de Tomás de Aquino e o uso da causalidade neoplatônica no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano. O emprego em cada um desses tratados de um tipo específico de modelo causal define seu desenvolvimento conceitual e decide teoricamente em cada um o problema da *relação entre os dois poderes*.

#### § 4. A TOMÁS DE AQUINO

No *De regno*, Tomás define a função do governante (*officium regis*) como equivalente a conduzir o governado a seu fim<sup>24</sup>. Se os homens se reuniram em sociedade apenas em vista do fim de viver *-propter solum vivere-* ou para adquirir riquezas *-propter acquirendas divitias-*, essa reunião não diferiria da vida animal ou seria

---

(24) "gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere" (DR, *ut supra*, nota 1, 465, 5-7).

só um acordo entre homens de negócios<sup>25</sup>. Porém, Tomás quer vincular a política à virtude e insiste em que o fim do homem, possível neste mundo, é a vida virtuosa<sup>26</sup>. A essa se ordenam os bens suficientes para viver bem<sup>27</sup>, *officia humana* a cargo do *rex*<sup>28</sup> que se alcançam por meio da *virtus humanae naturae* (DR, 466, 82). Conquanto a vida virtuosa é um fim, não é o fim humano último. Enquanto o homem viver virtuosamente deve preparar-se, já nesta vida, para alcançar um fim externo a ela: sua última felicidade depois da morte<sup>29</sup>. Por isso, Tomás afirma que o fim da sociedade é um fim que permite ao homem alcançar a virtude, mas também afirma que essa virtude deve permitir ao homem alcançar a visão divina<sup>30</sup>: “O fim último da vida em comum [*multitudo congregata*] não é viver segundo a virtude, senão, por meio da vida virtuosa, chegar ao gozo de Deus”<sup>31</sup>. Esta afirmação lhe permite definir as relações da virtude da vida em comum com o fim último do homem. O fim da *multitudo congregata* e *vivere secundum virtutem*; mas este *vivere*

---

(25) “Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent” (DR, 466, 66-70).

(26) “Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae” (DR, 466, 58-64)

(27) “...ad bene vivendum adsit sufficiens copia...” (DR, 467, 66).

(28) “Quia igitur vite qua hic in presenti bene vivimus finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare...” (DR, 467, 20-23); “Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat” (ibid., 67-69).

(29) “...sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo que in fruitione Dei expectatur post mortem” (DR, 465,33-6).

(30) “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...” (DR, 466, 74-6).

(31) “non est ultimus finis multitudinis congregate vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam” (DR, 466, 78-80).

*secundum virtutem* não é o fim último do homem, que está ordenado *ad ulteriorem finem*: a *fruitio Dei*<sup>32</sup>. O *vivere secundum virtutem* da vida em comum é um fim natural, próprio da vida política temporal, cuja ordenação ao fim último sobrenatural o vincula intrinsecamente com este. Essa vinculação mostra que Tomás não considera cada fim como termo de uma cadeia causal diferente, como o fará João de Paris<sup>33</sup>, senão que propõe uma mesma série causal final que começa nesta vida (*per virtuosam vitam...*) e prolonga-se na outra (...*pervenire ad fruitionem divinam*). O pertencer de ambos fins à mesma série causal final torna impossível desvincular um fim do outro, obriga a privilegiar um fim como sendo o último em relação ao outro e a considerar a realização do fim natural como a realização de um fim antecedente em relação de outro conseqüente e último. A causa desta intrínseca vinculação entre fim antecedente e fim conseqüente, o homem deve procurar realizar, já nesta vida, a vida virtuosa natural, mas ao mesmo tempo deve preparar-se, também nesta vida, para alcançar seu fim último sobrenatural na outra vida. Tomás, pois, resolve primeiro o problema antropológico: o homem tem dois fins, um natural e outro sobrenatural. Depois resolve o problema ético da relação entre ambos fins mediante a subordinação do fim natural antecedente ao fim sobrenatural conseqüente. E, por último, resolve o problema político da relação entre os poderes. Sua resposta política afirma que nesta vida o homem deve ser governado pelo poder temporal que o conduz a seu fim terreno e que, também *nesta mesma vida*, deve ser simultaneamente governado por outro poder, capaz de conduzi-lo a seu fim último, sua salvação eterna<sup>34</sup>. Disso resulta que, *nesta vida*, existem dois

(32) "homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina" (DR, 466, 74-76).

(33) Em *De regia potestate et Papali* (ut supra, nota 2), João de Paris afirma que o *sacerdotium* é "prius dignitate (231, 13) pois, conduz ao homem a um fim mais perfeito que o fim ao que o conduz o *regnum* (231, 16), mas não é causa do *regnum*: "sacerdotium non est prius causalitate" (233, 15), senão *sacerdotium* e *regnum* pertencem, cada um a uma cadeia causal diferente.

(34) "Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem. Unde homo christianus ... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae..." (DR, 465, 33-42).

poderes diferentes que exercem simultânea coação sobre o mesmo súdito para conduzi-lo a diferentes fins. Isso propõe o problema político da relação entre duas soberanias simultâneas, a do poder temporal e a do espiritual. Tomás resolve o problema de modo conseqüente com sua colocação de ambos fins na mesma série causal. Se na série causal dos fins privilegia o fim sobrenatural sobre o natural, na série causal dos poderes privilegia o poder espiritual sobre o temporal porque conduz a um fim último. Em síntese: o homem tem dois fins; o fim sobrenatural/cristão é superior e subordina o fim natural/aristotélico, porém sem anulá-lo. Ambos os poderes reduzem-se a um único poder, o que equivale a reduzir duas soberanias a uma única soberania, mas sem anular a existência ontológica da soberania do poder temporal.

Esta redução apresenta uma interessante relação entre duas causas da mesma cadeia causal. À afirmação da existência de *uma única cadeia causal final*, Tomás acresce que essa única cadeia só admite *um único fim último* e que a esse único fim último o homem somente pode ser conduzido por *um único poder* com virtude causal suficiente para cumprir essa função. Mas, ainda que o poder seja somente um, i.e. uma só é a causa principal que conduz o homem a seu único fim último, ela não exclui a atribuição da virtude causal também a causas segundas ou intermediárias, neste caso ao poder temporal, ao qual Tomás reconhece causalidade suficiente para conduzir o homem a seu fim intermediário. Existem, pois, duas causas diferentes entre si e uma delas subordina a outra. Porém, o exercício da virtude da causa principal não neutraliza a virtude causal da causa secundária. Cada uma possui sua própria virtude causal, ambas são compatíveis entre si, não se excluem, senão que se incluem e ambas exercem simultaneamente seu poder causal. A estrutura lógica desta solução não é a de uma disjunção excludente (*aut...aut*) senão a de uma relação includente (*et...et*).

Tomás examina, pois, o governo temporal como uma causa e analisa sua potência causativa em relação com seu *officium*: conduzir o homem a seu fim último natural. Da análise resulta que o governo é capaz de conduzir o homem a seu fim temporal, mas é incapaz de conduzi-lo a seu fim último, ou seja, é uma causa com virtude suficiente para produzir certos efeitos, mas não todos os efeitos necessári-



os para conduzir o homem à sua máxima perfeição. Tomás constata uma inadequação entre a potência causativa do governo temporal e suas possibilidades de conduzir o homem a seu fim último. Por isso, para que possa efetivar-se a realização desse fim - que existe e que, porquê existe, não pode ser frustrado -, é necessário que exista outra causa maior e com mais poder causativo, i.e. mais potente para que conduza o homem a seu fim último. Essa causa é o poder espiritual. A existência do poder espiritual é um dado teológico, mas ao mesmo tempo é a resposta que oferece a razão ante a incapacidade dos poderes menores para produzir efeitos causais que satisfaçam o alcance do fim último do homem.

§ 4. B. EGÍDIO ROMANO

Egídio parte de dois dados tomados da revelação: a existência do poder espiritual que concentra todo o poder<sup>35</sup> e a existência do poder temporal<sup>36</sup>. Seu objetivo é mostrar 1) o modo pelo o qual a Igreja está acima de *nationes et regna*, 2) as relações entre ambos poderes e 3) o caráter absoluto do poder espiritual.

Egídio menciona um texto de Dionísio Pseudoareopagita que mostra que em toda a realidade se verifica uma *reductio* do inferior ao superior mediante intermediários<sup>37</sup>. Depois, estende esta *reductio* às relações de subordinação da espada temporal à espiritual e conclui que a espada temporal está ordenada à espiri-

---

(35) "...de ecclesia et de potestate ecclesiastica verificatur illud vaticinium Ieremiae: *Ecce constitui te hodie super gentes et regna...*" (DEP, ut supra, nota 3, p. 12); "temporalia...omnia sunt...sub regimine...summi pontificis..." (ibid., 51).

(36) "Si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sententia evangelii: *Ecce gladii duo hic, ubi statim subiungit dominus: Satis est, quia hii duo gladii sufficiunt in ecclesia, oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse...*" (DEP, 12 s.).

(37) "Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in *De Angelica Ierarchia* lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducere" (DEP, 12).

tual do mesmo modo como o inferior está ordenado ao superior, i.e. segundo a estrutura metafísica da mediação<sup>38</sup>. Mas esta não diminui a *reductio*. Ainda que a subordinação tenha lugar *mediate*, ela se define como *reductio*, i.e. como dependência radical do poder temporal em relação ao espiritual. A linguagem de Egídio expressa a radicalidade da relação de subordinação: “*Gladius [...] temporalis [...] reducendus est per spiritualem*”<sup>39</sup>.

Tendo em vista que o poder do Papa se estende *ad omnia*, i.e. também sobre o âmbito temporal, e posto que a espada temporal está subordinada à espiritual segundo o modo da *reductio*, como justificar a existência da espada temporal se esta - ainda que *per media* - se reduz totalmente à espada espiritual? Não bastaria apenas uma só espada?<sup>40</sup> Egídio justifica com um só argumento a existência da espada temporal<sup>41</sup>: a analogia entre o modo pelo qual Deus governa o mundo e o modo pelo qual a espada espiritual governa os homens. Em virtude de Sua onipotência, tudo o que Deus pode fazer com a criatura poder fazer sem ela<sup>42</sup>. Porém, Sua onipotência, a benignidade de Deus, comunica às criaturas Sua própria dignidade<sup>43</sup> de modo tal que também as criaturas, e não somente Deus, operem causalmente no mundo. Do mesmo modo, a espada espiritual serve-se da temporal para realizar atos de governo que não seriam tão convenientemente realizados caso fossem reali-

---

(38) “Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatur” (DEP, 12).

(39) “Gladius ergo temporalis tamquam inferior *reducendus* est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori” (DEP, 13). Destaque meu.

(40) “...quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat” (DEP, 112).

(41) “...quod si nulla esset alia causa ... hec... causa... est satis sufficiens” (DEP, 137).

(42) “...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura...Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno...” (DEP, 131).

(43) “[Deus]... voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum...” (ibid.).

zados diretamente pela espada espiritual. Por isso, ainda que a espada espiritual possa governar diretamente toda a realidade, deve governar o melhor dela. Do que segue ser preferível que, ademais da espada espiritual, que tudo pode, exista ainda a espada temporal<sup>44</sup>. Esta, pois, não é supérflua, senão que a jurisdição universal da *potestas spiritualis* admite a existência da *potestas temporalis*, mas como poder inferior a ela e instituída por ela para governar melhor os homens<sup>45</sup>.

No entanto, a existência de dois *potestates* exercidos ao mesmo tempo e sobre o mesmo objeto resulta em um paradoxo: por um lado, o poder da espada espiritual estende-se *ad omnia*; por outro, à espada temporal goza de legítima jurisdição na ordem temporal. Para resolver o paradoxo, Egídio sugere uma distinção entre a essência do poder e seu modo de exercício. A proposição que afirma que a *potestas temporalis* tem uma jurisdição legítima porque foi instituída para facilitar a dedicação plena da *potestas spiritualis* ao governo das *magna nobilia* concerne apenas ao modo de exercitar o poder. Esta proposição não modifica o conteúdo da proposição concernente à *essência* dos poderes, segundo a qual o poder da espada espiritual pode tudo e se estende *ad omnia*. Egídio descarta que a espada espiritual possa fazer com a espada temporal o que não poderia fazer sem ela. Se assim fosse, existiria nas coisas inferiores um poder do qual careceriam as superiores<sup>46</sup>. Isso diminuiria o pleno poder da espada espiritual e contrariaria o fato de que à Igreja foram confiados os dois poderes<sup>47</sup>. Do mesmo modo como Deus pode produzir, sem causas

---

(44) “*potestas spiritualis extendit se ad spiritualia tamquam ad magis nobilia, et ad corporalia tamquam minus nobilia...[ergo] bonum fuit instituere secundam potestatem que specialiter preesset rebus corporalibus, ad hoc, quod spiritualis potestas circa spiritualia liberius vacare posset. Potestas ergo spiritualis est potestas generalis et extensa, cum non solum ad spiritualia, sed ad corporalia se extendat*” (DEP, 113).

(45) “*Potestas itaque terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institutione spiritualis potestatis*” (DEP, 114).

(46) “...quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus...” (DEP, 135)

(47) “...quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus...” (ibid.)

segundas, os mesmos efeitos que pode produzir com elas, a espada espiritual pode produzir, sem a espada temporal, os mesmos efeitos que pode produzir com a espada temporal. Isso cria um espaço para o exercício simultâneo de ambas espadas, o qual é conveniente para melhorar o modo de exercer o poder, não sua essência. Tendo em vista que o poder é o mesmo poder tanto no exercício imediato como no exercício mediato do poder espiritual, a conveniência do exercício da espada espiritual através da mediação da espada temporal<sup>48</sup> não diminui a essência do poder da espada espiritual. Duas proposições expressam essa simultaneidade do exercício do poder: (a) tudo o que a espada espiritual pode com a espada temporal, pode também sem a espada temporal; (b) a existência da espada temporal como *potestas* não supérflua encontra sua justificação no fato de que, em situações de normalidade, a espada temporal pode fazer, de modo diverso e mais conveniente, o mesmo que a espada espiritual pode fazer diretamente e *simpliciter*. A proposição (a) expressa uma situação *essencial* e irrevogável concernente à natureza ontológica da espada espiritual, a qual não pode sofrer mutações que diminuam seu poder; a proposição (b) ao contrário, expressa uma situação concernente ao modo *acidental* de exercício do poder, de cuja essência e inalterabilidade se expede (a). Egídio apresenta a situação que expõe a proposição (b) como compatível com a situação exposta pela proposição (a). A compatibilidade não implica a necessidade do conteúdo de (b), senão apenas sua conveniência. Por isso (b) é acidental e concerne somente ao modo de exercício do poder.

Para Egídio, a situação de co-governo (=b) é a situação *normal* de governo. No entanto, apesar de seu caráter de situação não necessária e acidental, é sempre conveniente que em casos de normalidade as duas espadas exercitem o governo, mas sempre que este co-governo não seja entendido como uma situação essencialmente melhor relação ao poder mesmo, cuja natureza é formulada pela proposição (a). A situação de co-governo é melhor somente no que concerne ao modo de exercício do governo em situações de normalidade. Porém, tendo em vista que o

co-governo em situações normais (=b) é um modo possível, não uma regra essencial do exercício do poder, a conveniência do co-governo é somente uma regra *modal* que concerne ao exercício possível do poder; por isso, este modo de exercício possível do poder - equivalente ao co-governo de ambos - pode sofrer alterações provenientes de um princípio essencial concernente ao poder considerado em si mesmo (=a). A situação normal (b) de co-governo de ambas espadas pode ser alterada quando surge o *casus imminens*<sup>49</sup>, o qual equivale a uma situação excepcional ou de crise na qual, no momento em que se verifica a caducidade da jurisdição da espada temporal, todos os poderes são reconduzidos a sua origem, i.e. à espada espiritual. Esta, que por razões de conveniência governa em casos de normalidade apenas as coisas espirituais, no caso de exceção deve governar também as coisas temporais. Isso equivale à alteração da modalidade, não da essência do poder. Por isso, nesta situação excepcional não cabe uma diminuição ou alteração essencial do poder da espada espiritual. O *casus imminens* constitui a efetivação da passagem da situação de exercício normal do poder *mediate* a seu exercício extraordinário *immediate*. Nesta situação surge, na realidade, o pleno conteúdo conceitual da proposição essencial (a) que neutraliza o conteúdo da proposição modal (b).

Para expressar mais claramente todo o alcance teórico do poder absoluto do papa, Egídio pergunta: *quid est plenitudo potestatis*? Sua resposta é: há *plenitudo potestatis* no agente que pode fazer sem causas segundas tudo o que pode fazer por meio das causas segundas<sup>50</sup>, porque esse agente possui um poder no qual se concentra todo o poder; carece de *plenitudo potestatis* o agente que não pode fazer sem

---

(49) "Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunccione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis" (DEP, 145 s.).

(50) "plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda" (DEP, 190).

causas segundas o que pode com elas<sup>51</sup>, porque nesse agente não existe o poder no qual está concentrado todo o poder. O paradigma da *plenitudo potestatis* é o poder divino no qual está concentrado o poder de todo agente: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*. A *plenitudo potestatis*, como momento de manifestação da totalidade do poder papal, faz-se ainda mais evidente quando Egídio introduz uma analogia entre teologia e política, i.e. entre o agir de Deus no mundo mediante o milagre e o fazer da *plenitudo potestatis* papal na Igreja. Ainda que normalmente Deus permita que as causas segundas operem segundo suas próprias leis, o modelo paradigmático do poder de Deus não é o seu agir através da natureza, senão o milagre, expressão máxima de sua onipotência. Através do milagre, Deus produz sobre o mundo um efeito de modo imediato, neutralizando a ação das causas segundas, i.e. sem se servir de nenhuma causa que não seja o caráter absoluto de Seu poder e superando o curso comum das leis naturais para agir de modo extraordinário<sup>52</sup>. Também o papa tem um poder absoluto sobre a Igreja e pode agir diretamente sobre ela sem levar em conta suas instituições<sup>53</sup>. Ainda que em situações de normalidade o papa governe a Igreja - inclusive a espada temporal - segundo as instituições que ele instituiu, o papa tem o poder de suspender as instituições e agir prescindindo delas, porque nele está concentrado o poder de todos os agentes da Igreja<sup>54</sup>.

(51) "Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse" (ibid.)

(52) "In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda, potest sine causa secunda, ita quod posse omnium agencium reservatur in primo agente, scilicet in Deo. Nam in productione mundi produxit hominem sine homine precedente et equum sine equo precedente; nunc autem producit equum mediante equo, sed si vellet et quando vellet sine semine...Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit enim Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter comunem cursus nature et non agat secundum comunes leges nature inditas" (DEP, 190 s.).

(53) "Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges comunes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis" (DEP, 191).

(54) "... summus pontifex ... secundum has leges debet ecclesiam gubernare ... Ex causa tamen rationabili potest preter istas comunes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium

## § 5. CONCLUSÃO

A primeira diferença entre Tomás e Egídio concerne às *relações* entre ambos poderes. Cada um entende a relação entre os poderes como análoga a uma relação entre duas causas ontologicamente diferentes, i.e. entre duas causas com diferentes virtudes causais. Para Tomás, cada poder possui uma virtude causal própria para conduzir o homem até cada um de seus fins. A existência de dois fins outorga aos dois poderes uma relativa independência. Mas Tomás coloca ambos os fins - natural e sobrenatural - dentro da *mesma cadeia causal final* e afirma que o fim ao qual conduz o *rex* não é o fim último do homem. Por isso, deve existir outro poder superior, com virtude causal suficiente para conduzi-lo a seu fim último. Em conseqüência, assim como existe entre os fins um vínculo de subordinação do fim temporal ao espiritual, entre os dois poderes, que também pertencem à mesma cadeia causal, existe uma relação de subordinação do *regnum* ao *sacerdotium*, que permite somente uma relativa independência do primeiro em relação ao segundo. Assim, Tomás consegue manter a simultânea existência de dois poderes diferentes sem neutralizar a existência de nenhum. Porém, essa simultânea existência inclui a subordinação dos fins do poder menor aos fins do maior e, em conseqüência, a subordinação do poder temporal ao poder espiritual. Para Egídio, ao contrário, a relação causal entre os poderes não é de subordinação, mas de *reductio*. Já que o homem tem somente um único fim, existe só um poder que o conduz a este fim. A espada temporal é um poder diferente da espada espiritual somente em relação ao *modo* de exercer o poder, mais adequado quando é exercido por dois poderes que quando é exercido por um. Mas esse modo de exercer não diminui a presença *essencial* de todo o poder na espada espiritual, que concentra a *plenitudo potestatis*.

---

agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo" (DEP, 192)

A segunda diferença concerne ao *método* segundo o qual operam Tomás e Egídio. Tomás opera aristotelicamente, i.e. segue um método que toma como ponto de partida a análise dos fenômenos mais conhecidos para nós. Para Tomás, o fenômeno mais conhecido é o poder temporal. Tomás analisa-o e conclui que esse poder carece de virtude causal suficiente para conduzir o homem ao seu fim último, i.e. de sua análise resulta que o poder temporal é incapaz de atuar como causa suficiente para conduzir o homem à sua felicidade última. Por isso, para alcançar essa felicidade - que não pode ficar frustrada - conclui a necessidade de que exista outro poder superior, o espiritual, única causa com virtude causal suficiente para causar essa máxima felicidade humana, que o poder temporal não pode causar. O método de Egídio é inverso ao de Tomás, pois procede segundo um modelo de causalidade neoplatônica. Egídio não parte da análise do menor, i.e. do fenômeno do poder temporal, mas sim da existência do poder espiritual, que o define como sede de *todo* o poder. E a partir da afirmação da existência desse poder espiritual e da *definição de seu conceito* como *plenitudo potestatis* explica por que apesar de todo o poder se concentrar no poder espiritual - suficiente para conduzir o homem a seu fim último - existe, no entanto, também o poder temporal. Em síntese, a partir de uma análise do poder menor, Tomás explica por que é necessário que exista, ademais, o poder espiritual maior. Egídio, ao contrário, explica por que, ainda que o poder espiritual maior seja suficiente para causar na realidade os efeitos que produz o poder espiritual menor, no entanto existe *também* o poder temporal menor. Tomás procedeu - aristotelicamente - desde o inferior até o superior tomando como ponto de partida a existência do poder temporal para explicar por que a existência deste poder temporal inferior exige, também, a existência do poder espiritual superior. Egídio, ao contrário, utiliza um modelo neoplatônico e procede a partir do superior até o inferior para explicar por que, conquanto o poder espiritual superior concentre todo o poder existe também o poder temporal inferior.

A teoria política medieval, entendida como discurso racional e argumentativo acerca dos fenômenos políticos, é de aparição tardia na Idade Média. Também é tardia a aparição dos problemas referidos às condições que



deve satisfazer a política para chegar a ser um discurso científico. Estas condições foram tratadas mais nos comentários à *Política* aristotélica que nos tratados do tipo dos quais analisei neste trabalho. É fato que somente a partir de meados do século XIII, o discurso político oferece novidades qualitativas em relação à tradição. Precisamente, a construção teórica dos tratados políticos de Tomás e Egídio constituem um exemplo da presença das novas exigências teóricas na teoria política. Essas exigências, paralelas a exigências propostas pela mesma filosofia, resultam do fenômeno da maciça explosão de textos filosóficos de diferentes origens a partir do século XIII. Esse fenômeno deu origem ao aparecimento de uma grande quantidade de tratados de teoria política que são inovadores porque superam o caráter narrativo da velha literatura política, têm uma arquitetura interna de alta qualidade teórica, e sua redação denuncia o recurso a categorias filosóficas presentes nos textos recentemente conhecidos e que agora circulam no mundo universitário. Neste texto tentei realizar uma tarefa de esclarecimento dos antecedentes históricos e dos conteúdos teórico-conceituais da teoria política. Essa tarefa é equivalente à *desconstrução* da teoria política medieval, i.e. a um processo de identificação de sua história e dos elementos que conseguiram transformar-se em sua estrutura conceitual e que atuam como suporte teórico da teoria política.

Tradução de *Carolina Machado Cyrillo da Silva*

#### RESUMO

*No fim do século XIII, os medievais procuraram conceber o discurso político como um tipo de conhecimento científico. Procuraram evidenciar as principais características que ela compartilha com as demais ciências. O presente artigo trata da maneira como esse projeto foi executado. Propõe-se, em primeiro lugar, a reconstruir o processo histórico que conduziu ao surgimento da teoria medieval dos dois poderes. Em segundo lugar, trata-se da maneira como os pensadores medievais, notadamente Tomás de Aquino e Egídio Romano procuram justificar cada poder.*

**Palavras-chave:** *Filosofia Medieval, Filosofia Política, Tomás de Aquino, Egídio Romano.*

ABSTRACT

*In the end of the 13th century, medieval philosophers tried to conceive the political discourse as a kind of scientific knowledge. They tried to put in evidence the main characteristics that it shares with the other sciences. The present article deals with the way that this project was executed. It aims, in the first part, to reconstruct the historical process that leads to the sprouting of the medieval theory of the two powers. In the second one, it shows how the medieval thinkers, mainly Thomas Aquinas and Aegidius Romanus, looked for to justify each specific form of power.*

**Keywords:** *Medieval Philosophy, Political Philosophy, Thomas Aquinas, Aegidius Romanus.*

Recebido em 01/2005

Aprovado em 07/2005