

DA ABOMINAÇÃO DO MONSTRO. IGREJA E PODER EM ÁLVARO PAIS

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

1.

É evidentemente com uma enorme estranheza que acedemos hoje aos textos medievais sobre a esfera do “político”. Habitados que estamos na nossa prática quotidiana de medievistas ao contacto com essa especificidade epistémica, com as suas dimensões retóricas e com as metodologias do abstracto pormenor que atravessam os textos dos nossos autores, nem sempre somos sensíveis ao profundo mal-estar que pode derivar hoje daquela situação.

Há também razões concretas que justificam o mal-estar provocado pelo efeito de alteridade a que a leitura de Álvaro Pais nos conduz, quer o leiamos a partir de uma eclesialidade caracterizada pela ideia antropológica de encarnação ou balizada pela *Gaudium et Spes*⁽¹⁾ quer — e numa perspectiva mais filosófica, específica aliás da história da nossa racionalidade — a partir da convicção de que a explicação do mundo e de nós próprios enquanto partes constituintes de uma totalidade é uma irrecusável constante⁽²⁾.

⁽¹⁾ Vd. respectivamente, Edward SCHILLEBEECKX, “De nieuwe wending in de huidige dogmatik”, *Tijdschrift voor theologie* 1 (1961), 17-46 e “Gaudium et Spes” in: *Vaticano 11*, Braga, 1966, 552-676, em particular para o nosso tema, os §§ 36 e 76 a páginas 592-4 e 652-4; veja-se ainda a Declaração *Dignitatis Humanae*, 414-30.

⁽²⁾ Sobre A. Pais, vd. Nicolas IUNG, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe. siècle. Alvaro Pelayo évêque et pénitentier de Jean XXII*, Paris, 1931; Wilhelm KÖLMEL, “Paupertas und potestas. Kirche und Welt in der Sicht des Alvarus Pelagius”, *Franziskanische Studien* 46 (1964), 57-101; António Domingues de Sousa COSTA, *Estudos sobre Alvaro Pais*, Lisboa, 1966; ID. *Theologia et lus Canonikum iuxta Canonistam Alvarum Pelagii*, Roma, 1970; H. E. EHRHARDT, “Alvarus Pelagius (Alvaro Pelayo)” in: *Lexikon des Mittelalters I* (1980),

Não passando todas essas razões pela centralização moderna e depois iluminista e secularizante do “político”, progressivamente tornado referente quase absoluto, elas têm uma arqueologia profunda porém genérica e não menos ambígua nas suas determinações históricas, na própria raiz criacionista judaico-cristã que promovia a emancipação do mundo e do profano mediante uma dialéctica que nas suas aplicações históricas acentuou disjuntivamente mais ou a alteridade ou a negatividade⁽³⁾.

Munique, c. 497, embora com correcções a fazer; Kenneth M. CAPALBO, “Politia Christiana. The Ecclesiology of Alvarus Pelagius”, *Franciscan Studies* 46(1986), 317-327; João Morais BARBOSA, *A Teoria Política de Alvaro Pais no ‘Speculum Regum’*. Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica, Lisboa, 1972; ID. “A problemática das relações entre o poder espiritual e o poder temporal na obra de Alvaro Pais”, Separata de *Anais* 31(1986); ID. “Introdução ao ‘De Statu et Planctu Ecclesiae: Estado e Pranto da Igreja’ in *Alvaro Pais. Estado e Pranto da Igreja*, (ed. P. de Maneses), Lisboa, 1988 e 1990; Francisco da Gama CAEIRO, “Apresentação” in: *ibidem*, 9-13; Marino DAMIATA, *Alvaro Pelagio. Teocratico Scontento*, Florença, 1984 (relativamente à polémica suscitada por esta obra, vd. J. M. BARBOSA, “*Alvaro Pelagio, Teocratico Scontento*”? ou M. Damiata, *troppo contento di se stesso*, Lisboa, 1988 e a recensão in: *Análise* 10:1988, 129-137 e de M. DAMIATA, *Lo Sproloquio d’un Professore e il suo ‘Estudo Critico’ su Alvaro Pelagio*, Florença, 1988); Jürgen MIETHKE, “Alvaro Pelagio e la Chiesa del suo Tempo” in: *Santi e Santità nel secolo XIV*, Perugia, 1989; Mário A. Santiago de CARVALHO, *Juridificação e Relação. O ‘Collyrium Fidei Aduersus Haereses’ de Frei Alvaro Pais*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Porto, 1989; ID., “A Temática da Fidelidade no ‘Collyrium’ de Alvaro Pais”, *Revista da Faculdade de Letras* (Universidade do Porto). Série de Filosofia. 5-6 (1988-89), 453-479; ID., “Entre lobos e pastores. Tipologia e Racionalidade do ‘Colírio da Fé’ como modelo político-pastoral”, *Leopoldianum* XVII-48 (1990), 233-256; José Antônio de C. R. de Souza, “O pensamento hierocrático num texto anônimo das primeiras décadas do século XIV”, *ibidem*, 197-231; J. M. BARBOSA, “Pais (Alvaro)” in: *Logos* 3. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, 1991, 1306-1310, e *Introdução...* 1988 e 1990, para mais bibliografia.

Para a edição das suas principais obras, consideradas por A. H. de Oliveira MARQUES, muito justamente, “de cariz internacional” (*Nova História de Portugal: IV*, Lisboa, 1986, 424), vd.: *De Statu et Planctu Ecclesiae* (Lisboa, 1988 1990); *Espelho dos Reis* (Lisboa, 1955- 1963); *Colirio da Fé contra as Heresias* (Lisboa, 1954- 1956); *Scritti Inediti* (ed. V. Meneghin, Lisboa, 1969).

⁽³⁾ M. B. PEREIRA, “Iluminismo e Secularização”, *Revista de História das Ideias* (1982), 439-500; ID., “Sobre o discurso da fé num mundo secularizado” *Igreja e Missão* 142 (1988), 193-268; Sh. TRIGANO, *La Demeure Oubliée. Génèse*

Ressalvadas as devidas diferenças do espírito dos tempos, esta situação incômoda não é nova e o próprio canonista galego é dela um "caso" representativo típico e concretamente na medida em que o nosso autor se debate canonística e teologicamente com as expressões mais exacerbadas promotoras do dualismo do poder. Derivadas da enorme revolução que constituiu a busca e o encontro da *Política* de Aristóteles, interesses certamente religiosos e políticos de todos conhecidos se vieram acrescentar provocando cisões radicais⁽⁴⁾.

A comparação aqui chamada entre a presente situação do nosso senso-comum sobre a esfera do político e a teorização de A. Pais não pode, evidentemente, ser levada mais longe. Desde logo, e fundamentalmente, porque ambas se afastam em direcções diametralmente opostas: o Bispo franciscano promovia a reabilitação do "religioso" e do espiritual mediante uma operação panjuridificadora, a modernidade a que pertencemos pode ser caracterizada pela progressiva e absoluta exaustão ou expulsão dessa dimensão aceitando depois que nem todas as relações cabem na ordem do judiciário. Inevitavelmente, porém, ambos partilham de forma paradoxal de um aspecto comum: a temporalização do espiritual, latente em A. Pais, não deixa de ser cultivada nos nossos tempos.

Nesta conformidade, aqui apenas enunciada, a tarefa a que me proponho lançar pretende situar-se neste espaço de imponderabilidade

Religieuse du Politique, Paris, 1984; H. CHADWICK, "Christian Doctrine" in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, J. H. Burns (ed.), Cambridge, 1988, 11-20; Leszek KOLAKOWSKI, *Philosophie de la religion*, Paris, 1985, 274-289; *L'Église et l'État dans le Christianisme primitif, Textes choisis et présentés* par Hugo RAHNER, trad. al., Paris, 1964; Paolo BREZZI, "Il pensiero politico cristiano" - in: *Grande Antologia Filosofica V*, Milão, 1954, 713-922; Clodovis BOFF, *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978, 257 e nota; M. A. S. de CARVALHO, *Entre lobos...*; H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris- Montréal, 1950.

⁽⁴⁾ Manfred RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francoforte s. Main, 1975; ID., "Aristotelismus und Humanismus. Der Einfluß der Humanistischen Aristotelesrezeption auf die politische Sprache der neuzeitlichen Philosophie", *Zeitschrift für Philosophische Forschungen* 27(1973), 367-376; Jean DUNBABIN, "The reception and interpretation of Aristotle's Politics" in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. KRETZMANN et alii (ed.), Cambridge, 1984, 723-737.

crítica que consiste em partir das relações entre a Igreja e o Poder em um autor devidamente situado num contexto ideológico e temporal particular, e avaliar o seu contributo sem perder no horizonte a forma de percepção acabada de apresentar.

Da reabilitação e justificação do (nosso) preconceito não cuidaremos aqui.

2.

Não é difícil enunciar nas suas linhas mais genéricas de compreensão o eclesiorama alvarino denunciador de uma cripto-eclesiologia condicionada pela reivindicação das autonomias estatais e por novos desafios de semântica e vivência eclesial. Referimo-nos, no primeiro caso, a Marsílio de Pádua, no segundo, ao tomismo, e finalmente, à problemática da pobreza e do desafio de uma Cristandade universal⁽⁵⁾.

⁽⁵⁾ G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Lovaina-Paris, 1963, V: 4-29, para uma perspectiva sobre as definições e imagens de Igreja nos princípios do século XIV; até esse período vd. I. S. ROBINSON, "Church and Papacy" in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought...* 252-305 e Juan A. ESTRADA, "Evolución del Papado y eclesiologia medieval (siglos VI-X) in: *Miscelanea Augusto Segovia*, Granada, 1986, 85-144; para mais bibliografia, v. K. M. CAPALBO, *Politia...*, 317, nota; relativamente ao elenco das várias utilizações do vocábulo no *Corpus Iuris Canonici* vd., P. MICHAUD QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age Latin*, Paris, 1970, 77-78; vd. ainda, Bronislaw GEREMEK, "Igreja" in: *Enciclopédia Einaudi* 12, Lisboa, 1987, 161-214 e Enrique GALLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, 1973, para uma antologia e instrumento de trabalho de iniciação.

Sobre M. de Pádua, vd.: Jeannine QUILLET (ed.), *Marsile de Padoue. Le Defenseur de la Paix*, Paris, 1968; ID. "L'Aristotelisme de Marsile de Padoue" in: P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliches Philosophie*, Berlim, 1963, 696706; Heinz RAUSCH, "Marsilius von Padua" in: H. Maier (ed.), *Klassiker des Politischen Denkens. I: Von Plato bis Hobbes*, Munique, 1972, 172-197; G. de LAGARDE, *La Naissance...*, III; J. A. de C. R. de SOUZA, "Marsílio de Pádua e a 'Plenitudo Potestatis'", *Revista Portuguesa de Filosofia* 39 (1983), 119-170; este último autor prepara actualmente a tradução portuguesa do *Defensor Pacis*.

Ecclesia é em sentido estrito uma estrutura orgânica mediadora, redutora e hermenêutica cujas problemáticas relações com o *Imperium* primeiro e depois com as nacionalidades devem ser perspectivadas unicamente a partir do ideal de uma sociedade ecuménica religioso-secular universal e cristã. De facto, *ecclesia* deverá ser na proposta alvarina uma noção complexa abarcando não só uma específica tradição, mas também, por condicionalismos exógenos, respondendo a um largo espectro que vai da vulgar política à subtil mística. A. Pais designa aquela sociedade em termos de *politia christiana*, servindo-se portanto literalmente do termo grego *politeia*, cujo uso técnico em Aristóteles refere o terceiro tipo de constituição correcta, baseada na qualificação governativa, legal e ordenada (*taxis*) da classe média com vista à utilidade comum, e a forma mais perfeita e ideal de organização política⁽⁶⁾. Esta inclusão de princípios aristotélicos é vulgarmente vista como um elemento de relativa originalidade no trabalho do nosso autor⁽⁷⁾.

A *ecclesia* é sócio-eclesiasticamente plural, mas una de um ponto de vista ontológico ou radical. Por isso mesmo ela deverá abarcar também idealmente um espaço cada vez mais dilatado de unicidade e de unificação

⁽⁶⁾ H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz, 1955, 612- 613.

⁽⁷⁾ *Politica* I,1, 1252 a 15 e III, 6, 1278 b 10, III, 7, 1279 a 39; K.M. CAPALBO, *Politia...*, 323 e 325-6: "In his discussion of the *politia christiana* Alvarus offers a framework of some originality. His usage of the term *politia* as a synonym for Christendom suggests an attempt to bend the new political categories in the service of his position. (...) Eventually many publicists had to argue by employing the terminology of a system they opposed, an implicit capitulation to the new learning. A number of options emerged for such publicist writers. For some the usage of Aristotelian principles was superficial display of fashionable terminology. For others this usage was part of a struggle to render the new categories congenial to their interests. For still others the inclusion of Aristotelian principles may have been an attempt at compromise. At points Alvarus Pelagius is representative of each option, with result that his ecclesiology has more than its share of contradiction."

"Repare-se que, na filosofia política da Idade Média a partir pelo menos do Renascimento Carolíngio, a noção de *Respublica Christiana* forma parte de um trinómio indissociável nos seus termos, a par das noções de *Imperium Universale* e de *Ecclesia Universalis*. A república cristã recebe do imperio a sua dimensão política traçada em termos de poder, e da Igreja a sua dimensão religiosa, sacerdotal (de mediação), traçada em termos de salvação eterna." (J.M. BARBOSA, *Introdução...*, 48).

no contexto europeu. Na sua dimensão transitiva (“in via”), exprime-se e identifica-se num registo moral e agónico⁽⁸⁾, porquanto à gramática augustinista do Tempo da Queda se acrescenta uma alta concepção miliciária (“militia”) como tarefa dos elementos que a constituem⁽⁹⁾. Lembremos que a partir do século XIII, “militia” é o vocábulo usado para designar o grupo daqueles que desejam defender a fé cristã⁽¹⁰⁾; recordemos finalmente a necessidade do “pranto” por aqueles que dela se presume terem-se afastado.⁽¹¹⁾ Se “hoje a verdade anda sem nervos (“exossa”) — diz o canonista⁽¹²⁾ — ela é atacada por todos os lados caindo por terra”.

A “fidelidade” é em consequência o índice mais forte da Igreja (aspecto no qual a competência canonística do autor jogará papel preponderante), a marca ideal da disciplina e da militância de todos os que voluntariamente nela perseveram pela obediência e nela renascem pela Graça do Baptismo⁽¹³⁾. Este sacramento é *o logos*, o laço, o agente interno, externo e semiótico da estruturação que determina a primeira afinidade das partes. De facto, é este o efectivo e fundamental sinal da pertença total ou ordenada à *ecclesia* podendo detectar-se aqui, e no relevo paralelo conferido à Graça, uma atitude crítica para com as concepções

(8) Cf. V. MENEHIN, *Scritti...*, xxxv.

(9) J. M. BARBOSA, *Introdução...* 1988, 36.

(10) P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas...*, 179.

(11) *De Statu* 1, praefatio (ed. 328): “et flere debet Mater Ecclesia pro filiis mortuis in anima.”

(12) *Speculum* 11, 486.

(13) Sobre a fidelidade ou a fé, vd. *Speculum* (II, 492 s.). Em substância, o autor refere quatro modos de se ser fiel (não enganar com palavras, manter sigilo, constância na adversidade e rectidão na administração dos bens) e oito modos de se tomar a fé (baptismo, castidade de leito, segurança, consciência, crença, promessa, colecção dos artigos de fé, equidade nas acções). A infidelidade é dupla: não crer nos artigos de fé e na prática dos costumes (“crer sem obras é ser infiel”). Há ainda uma fidelidade “política” (suserano-vassalo). Insistamos na extrema complexidade semântica do léxico relativo à fidelidade (vd. José MATTOSO, “O léxico feudal”, *Penélope* 1: 1988, 24-7 e 35-8) e no carácter subjectivo do vocabulário relativo a esta virtude (Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes. 1: Économie, parenté, société*, Paris, 1969, 177, 179).

que privilegiavam a *natura* como conceito equacionador de uma nova ordem política e eclesial.⁽¹⁴⁾

De facto, para a prossecução de uma autêntica *politia christiana* impõe-se a prática das virtudes teologais e da caridade, não sendo por isso bastante nem sequer suficiente a prática das “virtudes morais adquiridas pelo costume a partir dos princípios naturais.”⁽¹⁵⁾ Nesta sociedade político-religiosa para que se aponta é forçoso portanto que o príncipe seja católico e que o individuo não deixe de o ser. São hereges os que “dizem que cada um se pode salvar na sua seita: o judeu, o sarraceno, o filósofo pagão, e todo aquele que vive moral e virtuosamente na idolatria, como o cristão na fé de Cristo. Tudo isto é falso porque fora da fé de Jesus Cristo não há salvação... E, segundo Agostinho, nada aproveita viver bem àquele a quem não é dado viver sempre em Jesus Cristo que é a vida... Com efeito, ele é a porta, como ele próprio disse: “Eu sou a porta”. Quem não entra por ela, isto é, quem não crê nele, é salteador e ladrão, porque não entra por Ele no ovil, isto é, na Igreja de que há um só pastor e um só aprisco... Item, segundo Agostinho, toda a vida dos infiéis é pecado, e não vale o bem o que se faz sem Deus. Onde existe a ignorância da eterna e incomutável verdade, é falsa a virtude ainda nos melhores costumes.”⁽¹⁶⁾

⁽¹⁴⁾ *De Statu* 1, 40 (ed. 518): “Patet ergo ex iam dictis, quod dispositio ad omnes principatus politiae christianae una est communis, scilicet baptismus, qui constituit hominem intra politiam christianam. Sunt autem in politia christiana multi principatus, particulares habentes ordinem sub uno principatu totali...”; Vd. K. M. CAPALBO, *Politia*...

⁽¹⁵⁾ *De Statu* 1, 40 (ed. 516): “Ex puris autem naturalibus nullus potest acquirere uirtutes, quas sufficiant ad regendum populum Dei, quum uirtutes sine charitate sint informes... quum ad hoc uirtutes morales quas ex principiis naturae per consuetudinem acquirere possumus... non sufficiant...”

⁽¹⁶⁾ *Collyrlum* 1, 52 (ed. I, 180-182): “Alii sunt haeretici qui dicunt quod unusquisque in secta sua salvari potest, iudaeus, et sarracenus, philosophus paganus, et idolatria moraliter et virtuose vivens sic ut christianus in fide Christi. Quod totum falsum est, quia extra fidem Ihesu Christi nulla salus... qui per id non intrat, id est, in eum non credit, fur est et latro, quia non intrat per ipsum in ovile, id est, in Ecclesiam... Item secundum Augustinum omnis vita infidelium est, nec valet enim bonum quod fit absque Deo. Ubi enim est agnitio aeternae et incommutabilis Veritatis, falsa est virtus, etiam in optimis moribus...”; *Speculum* II, 512 (vd. no entanto, J. Wang TCHANG TCHE, *Saint Augustin et les vertues des païens*, Paris, 1938).

Do ponto de vista — bastante privilegiado pelo autor como seria natural — da analogia organicista, esta *ecclesia* é um “corpo vivo” definido teleologicamente e portanto naturalmente orientado (“caput”). É aqui que cabe enunciar o problema petrino tal como A. Pais o entende, a saber: “se o Papa não tivesse tanta jurisdição como Pedro, a Igreja ficaria decapitada e sem jurisdição, de certo modo ela anular-se-ia”.⁽¹⁷⁾ Isto significa que a dignidade pontifícia, juridicamente distinta da dignidade da pessoa que a encarna, é o único lugar de todo o processo de ligação ou de mediação primeiro na história, depois na meta-história. Não haverá salvação sem mediação, mas a expressão da mediação alimenta-se não apenas de uma dimensão jurídica, como ainda mística e enigmática na qual idealmente o mundo se deve identificar com a Igreja num processo de redução teleologicamente definido.

A forma talvez mais adequada para equacionar a temática das relações entre a Igreja e o Poder no nosso autor, consiste em partir do seu entendimento da *potestas*.⁽¹⁸⁾ “*Sancta potestas*” ou “*res inanimata*” são duas das formas preferidas para designar o poder que é o próprio ser e que com a *Unam Sanctam* se entendia ser divino, embora ordenado hierarquicamente segundo uma ordem de degradação condicionada pelo supremo vértice eclesiástico, o Papa⁽¹⁹⁾.

Como não podia deixar de ser, A. Pais entende que “todo o poder vem de Deus”, “ou porque o manda ou porque o consente”⁽²⁰⁾, mas só uma parte deste poder é conferido à Igreja e ao homem, respectivamente a *potestas sacerdotalis* e a *potestas regalis*, que Cristo detém enquanto Homem e Deus. As relações que mais nos interessam são, evidentemente, as que se ligam à segunda secção desta *potestas*, o poder real ou régio, no quadro do qual, como se disse, se deverá equacionar o que hoje chamaríamos

⁽¹⁷⁾ *Collyrium* 1, 18 (ed. I, 84): “Si enim papa quilibet non haberet tantam iurisdictione sicut Petrus, Ecclesia sine iurisdictione et capite maneret, et Ecclesia quodam modo esset nulla...”

⁽¹⁸⁾ Vd. J. M. BARBOSA, *Introdução...*1988, 43 s. para o que se segue.

⁽¹⁹⁾ *Collyrium* 1, 42 (ed. I,146). Vd. adiante nota 23.

⁽²⁰⁾ *Speculum* 1, 52 (e 48 s., para a genealogia do poder); para a história da interpretação da perícopa paulina, vd. J. V. PICCA, *Romanos 13, 1-7. Un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación*, Roma, 1981, 25-113 (cit. in Gian Luca POTESTA, “Rm. 13, 1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile”, *Cristianesimo nella Storia* 7: 1986, 466, nota 4.)

poder político ou poder temporal dividido entre a Igreja e o(s) Estado(s)⁽²¹⁾. É que, por um lado, o poder sacerdotal nunca é posto em causa na sua ordem e especificidade ou autonomia e, por outro, efectivamente, A. Pais fala de um poder “régio” espiritual (Papa) e de um poder, igualmente “régio”, temporal (Imperador). Este é, sem dúvida alguma, o núcleo mais problemático da obra do autor galego e também o mais estudado, embora de forma bastante divergente, desde aqueles que vêem o seu proponente como um radical hierocrata aos que, como N. Iung, o interpretam no âmbito mais tradicional e comum da “via media”⁽²²⁾.

Encontramo-nos no quadro daquilo a que poderíamos chamar a *ontologia do poder régio* e compete-nos aqui enunciar pela sua importância, ainda que rapidamente, a interpretação que dela fez João Morais Barbosa. Este investigador, que há pelo menos quase dois decénios se vem ocupando do estudo da obra e do pensamento do canonista galego, reconheceu, no quadro da problemática metafísica do Uno e do Múltiplo, a chave de leitura hermenêutica para a obra alvarina e, por último, de um ponto de vista textual, identificou a utilização económica da metafísica do *Corpus Areopagiticum* como meio possibilitador de uma dilucidação teórica das aporias alvarinas no que ao poder concerne. Tratou-de de reconhecer a tese do Pseudo-Dionísio Areopagita, presente na *Unam Sanctam* e acolhida por A. Pais (seguindo ou não a Egídio Romano ou Tiago de Viterbo), segundo a qual “as realidades inferiores se unem nas superiores, e aquilo que no plano inferior se distingue, unifica-se no plano superior.”⁽²³⁾ A. Pais entenderá assim não estarmos em presença de dois

⁽²¹⁾ *Speculum* 1, 214- 216, para as dez condições que fazem a “bondade” de um reino.

⁽²²⁾ N. IUNG, *Un franciscain...*, 225, 228-9; embora a temática política seja a mais estudada, podemos contar outros centros de interesse: a economia (Moses Bensabat AMZALAC, *D. Álvaro Pais e o pensamento económico em Portugal na Idade Média*, Lisboa, 1954; Armando CASTRO, *As ideias económicas no Portugal Medieval. Secs. XIII a XIV*, Lisboa, 1978, 45-57), a pobreza (Alejandro AMARO, “Fr. Alvaro Pelagio. Su vida, sus obras y su posición respecto de la cuestión de la Pobreza teórica en la Orden franciscana bajo Juan XXII (131634)”, in: *Archivo Ibero-Americano* III- 13: 1916, 5- 33, 192 213 e W. KÖLMEL, *Paupertas...*) ou a guerra justa (Manuel Paulo MEREIA, “A ‘guerra justa’ segundo Alvaro Pais”, *O Instituto* 64: 1917, 351- 353; António Braz TEIXEIRA, *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, 1983, 16- 19).

⁽²³⁾ “Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in

poderes mas do poder ordenado — entenda-se: no sentido neoplatónico da superioridade do espiritual sobre o temporal.⁽²⁴⁾ Nesta *lex divinitatis* residirá a essência da tese alvarina da *plenitudo potestatis* (citada porém apenas duas vezes ao longo do seu *opus magnum*) segundo a qual o Papa sendo embora o ápice dos dois poderes confia o exercício da componente material (o gládio de sangue como símbolo da coacção material) ao príncipe secular dada a ilegitimidade de o que é superior e uno se imiscuir no que é inferior e múltiplo. Igualmente competirá aos poderes constituídos a

suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora reducuntur. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia antecellunt." (*Corpus Iuris Canonici emendatum et notis illustratum*, Extra, L. I, t. VIII, c. 1; ed Gregorii XIII, Lião, 1616); *Enchiridion Symbolorum* (ed. H. DENZIGER e A. SCHÖNMETZER), Barcelona, 1965, 870-875. Vd. J. M. BARBOSA, "Fundamenti teorici della ierocrazia nel pensiero del tardo medioevo", *Leopoldianum* XVII-48 (1990), 257-277, com mais bibliografia sobre o assunto; D. LUSCOMBE, "The 'Lex divinitatis' in the Bull 'Unam Sanctam' of pope Boniface VIII" in: C. N. L. Brooke et. al. (ed), *Church and Government in the Middle Ages. Essays presented to C. R. Cheney*, Cambridge, 1976, 205-221, e em português, vd. Nicolas BOER, "A Bula 'Unam Sanctam' de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado", *Pensamento Medieval: X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*, J. A. C. R. de SOUZA (org.), São Paulo, 1983, 125-143 e J. M. BARBOSA, *Introdução...* 1990, 13-20 e 22.

⁽²⁴⁾ *De Statu* 1 (ed Veneza, 1560, fol. 55vb): "... quum dicitur potestas temporalis preexistere in illo apud quem est spiritualis, non ita est intelligendum quasi per duas potestates diversas et distinctas habeat, sed quia per unam suam potestatem super spiritualia et temporalia potest. 'Nam inferiora sunt in superioribus unitive, et quod in inferioribus distinguitur, in superioribus unitur.'"

E ainda: "Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati... Nam quum dicat apostolus ad Romanos XIII. Non est potestas nisi a deo: que autem sunt a deo: ordinata sunt. nec ordinata essent: nisi gladius esset sub gladio...: et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dionisium. Ilex divinitatis est infima per media in suprema reduci. non ergo secundum ordinem universi omnia eque et immediate: sed infima per media: et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur." (*De Statu* 1, ed. Veneza, fol. 65va; vd. J. M. BARBOSA, *O 'De Statu...'*, 181-208 e ID., *Introdução...* 1990, 14-15, para uma análise mais desenvolvida).

satisfação das necessidades materiais inferiores às necessidades espirituais, como a razão natural o patenteia.⁽²⁵⁾ “Consiste nisto, em definitivo, a *plenitudo potestatis* do Papa. Trata-se de uma plenitude de poder espiritual, mas que assume em si também o temporal, não enquanto realidade distinta do espiritual, mas enquanto realidade reduzida ao espiritual na sua fonte suprema.”⁽²⁶⁾ Numa palavra, não haverá autonomia legítima do tempo e do temporal sem a sua redução à unidade superior que o Papa encarnará na sua lúdima expressão eclesiástica.

É forçoso reconhecermos que o autor português não oculta a dificuldade desta interpretação, nomeadamente na sua dimensão exegética e textual.⁽²⁷⁾ A nosso ver, esta dificuldade explica-se ainda pela deficiente preparação e disciplina filosófica de A. Pais acrescida pelo facto de que a partir do século XIII a temática da *hierarchia* perdera há muito já a sua “seiva dionisiana”⁽²⁸⁾, não obstante a circulação na Universidade de Paris de um corpo de traduções do *Corpus Areopagiticum*⁽²⁹⁾.

Depois, não podemos exigir a A. Pais a clarificação teórica de um problema para o qual ele não seria sensível, pelo menos segundo a forma

⁽²⁵⁾ *De Statu* 1, 40 (ed. 502): “naturalis ratio patenter ostendit quod spiritualia sunt nobiliora corporalibus... et corporalia ordinantur ad spiritualia tanquam ad finem.

⁽²⁶⁾ J. M. BARBOSA, *Introdução...*, 1988, 47.

⁽²⁷⁾ “Qual então a natureza genuína da posse do gládio material por parte do Papa? A questão não é de solução fácil, atendendo principalmente à variação do conteúdo dos textos a propósito e à oscilação de Alvaro Pais entre uma tese canonicamente ortodoxa... e uma interpretação política dos cânones eclesiais... Como conciliar teses tão contraditórias? Num plano meramente político, creio não haver solução conciliatória.” (J.M. BARBOSA, *Introdução...*, 1988, 46 e 47 ou, mais adiante, 53: “O mais curioso, no ‘De Statu et Planctu Ecclesiae’, é que são exactamente os mesmos textos, e com frequência os mesmos argumentos, que possibilitam a defesa da autonomia do poder temporal e que, simultaneamente, o reduzem à suprema instância espiritual”).

Finalmente, e mais recentemente, o mesmo autor recordava (in *Logos...*, 1307-8: “Mas deve notar-se que o recurso à tese areopagítica se encontra em apenas duas passagens do ‘De Statu...’” (Vd. J. M. BARBOSA, *Introdução...* 1990,13- 20.)

⁽²⁸⁾ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1976, 130. Para a análise do conceito no Pseudo-Dionísio, vd. René ROQUES, *L’Univers dionysien. Structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1983.

⁽²⁹⁾ Henri DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l’Université de Paris au XIIIe. siècle*, Roma, 1953 (cit. in J. M. BARBOSA, *Introdução...*, 1990, 15).

moderna de o entender. A sua sensibilidade apura-se antes, a nosso ver, em relação à polémica mantida com o Imperador bávaro e com o seu teórico estatólatra, Marsílio de Pádua, sempre no quadro de uma justificação também jurídica do domínio eclesiástico como expressão segura do ideal de uma Cristandade universal. E naquele caso particular, em três passos em que se lhe refere⁽³⁰⁾, a posição de A. Pais esgota-se em mostrar (mais do que em demonstrar) o “erro” e a “dogmatização” (devemos sempre atentar nas subtilezas terminológicas de um canonista⁽³¹⁾) na imanência autotélica da *politiké pragmateian* que impossibilita a redução do Estado à Igreja.

3.

Longe de querer pôr em causa a importância e a produtividade hermenêutica da interpretação acabada de apresentar nas suas linhas mais essenciais e genéricas, julgo porém ser possível atentarmos em outros textos não menos importantes pelo seu índice de ocorrência, não obstante a sua diversa proveniência. O primeiro, de cunho canonista, relaciona-se directamente com o problema das relações entre a Igreja e o Poder, mas a sua potencialidade parecer-nos-á subaproveitada. No segundo, examina-se a principal imagem com que a Igreja se pensa a si mesma, a de corpo. Finalmente, continuaremos ocupados com Aristóteles, ainda na refutação do perigo bávaro, revelando que o uso deste autor pode manifestar uma decisiva incoerência teórica quanto ao projecto eclesial a extrair.

Não se pretende abrir uma outra perspectiva, mas sublinhar o carácter dilacerado da proposta alvarina (no prefácio à célebre obra de Iung, Arquillièrre já falava, a propósito, de “desarmonia”⁽³²⁾). Ela apresenta-se-nos de facto com um déficit de harmonia teórica e — como convém a um canonista — com um superavit de proposições epocalmente condicionadas. Desde o Proémio do seu *De Statu* que está identificado o

⁽³⁰⁾ *De Statu* I (fol. 93 a- 94 a); *Collyrium* V, 1-3 (ed. II, 24-34); *Scritti* 13, 12 - 16.

⁽³¹⁾ M.A. S. de CARVALHO, *Juridificação...*, 17-46; ID., *A temática...*, 8-11.

⁽³²⁾ N. IUNG, *Un franciscain...*, 2.

monstro da nova cabeça num corpo que deverá ser unicefálico, Luís de Wittelsbach⁽³³⁾.

É pois preciso ler A. Pais constantemente à luz da sua época, um período de queda de referências e de crise de fundamentos e ainda à luz da percepção algo patológica que este franciscano faz do seu tempo, o tempo do mal e do pecado⁽³⁴⁾. Podemos reconhecer um possível exemplo, embora não totalmente claro, desta crise de fundamentos e da sua percepção, nos episódios Tomás Escoto e Afonso Geraldês de Montemor.⁽³⁵⁾ A eles, certamente, A. Pais gostaria de aplicar as palavras com que no *De Statu* se refere à Igreja “remelosa, esquálida, grosseira, ressequida e disforme nalguns membros”⁽³⁶⁾.

Seriam três portanto os principais desafios eclesiológicos no início do século XIV: ou se entendia a Igreja como comunidade mística de salvação, ou como autoridade pastoral ou como comunidade de cristãos social e politicamente solidários⁽³⁷⁾. Acresce que a *Política* do Estagirita havia acentuado pelo menos duas vias diversas: a do naturalismo da ordem social e a da conexão de todas as actividades humanas no seio de um ordem rigorosa⁽³⁸⁾.

⁽³³⁾ *De Statu...*, praefatio (ed. 334).

⁽³⁴⁾ Para uma opinião diversa, vd. J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, 278.

⁽³⁵⁾ Mário A. Santiago de CARVALHO, “O ‘Sedutor’ Tomás Escoto, *Humanística e Teologia* 11 (1990), 171- 198.

Para uma possível referência genética à tematica da “potentia absoluta”, veja-se Luca BIANCHI (*Il vesovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bérgamo, 1990, 88) que escreve: “Se Dio può rivelare il falso - ciò che oltretutto appariva indispensabile garanzia della contingenza degli eventi profetizzati - la Scrittura può contenere delle menzogne o essere integralmente falsa; peggio, il Cristo stesso, nella sua umanità, poté essere raggirato. Nato per dare voce e dignità teorica all’esigenza schiettamente religiosa di esaltare la sovrinenza del Creatore, il motivo della ‘potentia absoluta’ finiva per incrinare l’attendibilità di qualsiasi ‘auctoritas’: non solo quella dei nostri sensi e della nostra ragione, non solo quella dei ‘filosofi’ ma anche quelle di Dio e della Sacra Pagina. Dalla ‘teologia negativa’ si rischiava così di passare alla pura e semplice negazione della teologia.”

⁽³⁶⁾ *De Statu...*, praefatio (ed. 328): “... Iepre et squalidae, inculcate et exustae et deformis in aliquibus membris.”

⁽³⁷⁾ G. de LAGARDE, *La naissance...*, V, 5.

⁽³⁸⁾ G. de LAGARDE, *La naissance...* III, 305-6.

a) Em primeiro lugar, não é difícil encontrarmos uma utilização retórica da tradição escolar do *Organon*. No contexto da relação Igreja/Império, a *ecclesia* é dita o “género” da “espécie” *imperium*, tal como o género “animal” contém espécies distintas e estas indivíduos numericamente singulares⁽³⁹⁾; a Igreja, portanto, contém o Império ou os Reinos, e estes só são predicáveis i.e., pensáveis em função daquela. Embora o Estagirita nem sempre respeite a distinção entre *genos e eidos*, se interpretamos correctamente a teoria aristotélica poderíamos dizer que o género *ecclesia* é a natureza essencial, a unidade genérica que comporta em si múltiplas espécies e diferenças específicas⁽⁴⁰⁾. A unidade entre as partes assenta no género subjacente às diferenças específicas⁽⁴¹⁾. Se não em Aristóteles, pelo menos em Porfírio, a relação existente entre género e espécie é uma relação de hiperonímia a hiponímia⁽⁴²⁾; mutuamente definíveis, e portanto complementares, pois não há definição senão da natureza essencial⁽⁴³⁾.

Por sua vez, no *De Statu* repetira-se: o principado civil não é uma espécie como o eclesiástico (i.e., não estamos em presença de duas espécies), mas uma parte integrando um único principado cuja parte principal e superior é o poder eclesiástico⁽⁴⁴⁾. Há uma evidente promoção *eclesiástica* do Império com a conseqüente elevação deste a um nível superior de comunidade verdadeira conjugada na prossecução do mesmo fim.

⁽³⁹⁾ *Collyrium* 1, 14 (ed. I, 76): “Nam Ecclesia genus est, imperium vel regnum, sicut genes speciem. Sicut hoc nomen ‘animal’ continet multas species, quae differunt numero, ut Petrum et loahannem, et specie ut hominem et capram vel bovem.

De modo semelhante: *De Statu* 1, 37 (ed. 412- 4).

⁽⁴⁰⁾ ARISTOTELES, *Tópica* 1, 5, 101 b 31- 102 b 3 (sobre a aludida indistinção ‘genos’ ‘eidos’, vd. H. BONITZ, *Index...*, 218 e 151).

⁽⁴¹⁾ *Metafísica* V 6,1016 a 25.

⁽⁴²⁾ Umberto ECO, “O Antiporfírio” in: *Sobre os Espelhos e outros ensaios*, Lisboa, 1989, 391 (vd. no entanto, H. BONITZ, *Index...*, 218.)

⁽⁴³⁾ ARISTOTELES, *Segundos Analíticos* II, 3, 90 b 30 (cf. *ibidem* II, 13, 95 a 20-97 b 15).

⁽⁴⁴⁾ *De Statu* 1, 40 (ed. 506): “Ex quo patet quod principatus ciuilis non distinguitur a principatu ecclesiastico sicut una species ab alia, sed sicut partes integrales unius principatus, intelligendo per ciuilem principatum saecularem potestatem inter quas partes principalissima et superior est ecclesiastica potestas.”

Mas nesta relação lógica partes/todo — a qual, recorde-se, também é um paradigma da figura metafísica do uno/múltiplo⁽⁴⁵⁾ — a unidade estrutural ou ontológica que se poderá definir como especificidade da *ecclesia* e do seu poder poder-se-ia situar entre a implicitação dessa organização (que não se encontra facilmente na obra alvarina a não ser no estado textualmente aporético já apresentado) e a dimensão mais dinâmica da afinidade relativa das partes. Contudo, neste último aspecto, o saldo desta utilização canonística e publicista é negativo, pois o autor a ela recorre de forma retórica e disciplinarmente condicionado revelando-se incapaz de reconhecer as potencialidades desta lógica sequer para o esclarecimento da autonomia relativa no quadro da unidade “eclesiástica”.

b) A *ecclesia* é, como já se disse, um organismo vivo, orientado (“ordinatus”, “institutus”) e, como tal, ela não pode permitir a sobrevivência de duas cabeças. Não há duas Igrejas, mas “um só Deus, um só Senhor, uma só fé e uma só Igreja” como constantemente se repete⁽⁴⁶⁾. O horror pelo monstro bicéfalo tem aqui de novo não só a intenção de promover o principado “monárquico” do Papa, como também de tomar posição perante aqueles que admitiam a cisão numa sociedade entre a ordem política e a religiosa.

Nesta configuração, A. Pais parece situar-se no quadro místico e autoritário-pastoral, mas definido também pela componente aristotélica e estoica do carácter orgânico da sociedade. O vínculo da *congregatio* não é abstracto, nem muito menos geometrizar, mas totalmente participativo, sendo que neste ponto, a Igreja, para além da sua dimensão jurídica e hierárquica, realizava na sua dimensão mais absoluta o espaço interindividual, que na Idade Média desconhece isolamentos ou alienações (pelo menos na acepção marxista desta última palavra⁽⁴⁷⁾).

Ora, já Aristóteles se referia na *Política* à substantividade das relações no corpo político, “como se fosse um homem” (*hosper hena anthropon*) que tem muitos pés e mãos e sentidos⁽⁴⁸⁾. Poder-se-á definir esta

⁽⁴⁵⁾ Fernando GIL, *Mimésis e Negação*, Lisboa, 1984, 214-225.

⁽⁴⁶⁾ *Collyrium* 1, 17 (ed. I, 82)

⁽⁴⁷⁾ Aaron J. GOUREVITCH, *Les Catégories de la Culture Médiévale*, Paris, 1983, 187, 313.

⁽⁴⁸⁾ *Politica* III, 11, 1281 b 5.

componente aristotélica pelo menos segundo dois princípios⁽⁴⁹⁾: o de *globalidade*, caracterizado pela comunidade e unicidade dos fins específicos conferindo valor e ser ao indivíduo exclusivamente no quadro da ligação orgânica⁽⁵⁰⁾. O *princípio da diferença*, requerido pela exigência de funcionalidade, donde a estruturação hierárquica em função do grau ontológico do poder que se detém⁽⁵¹⁾. Embora distinto do paradigma partes/todo, o modelo orgânico desloca preferencialmente o centro do interesse da problemática alvarina do espaço político para o ético-religioso. Tratar da temática da Igreja em A. Pais e mesmo do habitual problema da *plenitudo potestatis* independentemente da forte componente antropológica do seu pensar — forte porque central, mas não original nem actualizada —, dominado também ele mais pela capacidade expressiva do que conceptual, não deverá ser a estratégia a privilegiar. O princípio da globalidade não manifesta qualquer incompatibilidade com o princípio da diferença e ambos se conjugam para possibilitarem uma paneclesias-ticização com as suas ordens e a cabeça que rege o funcionamento ideal, o que aponta para a Vida eterna. Este segundo princípio, o da diferença, permitir-nos-ia ler as referências dedutivas às atribuições específicas de

⁽⁴⁹⁾ Charles LEFEVRE, "Approches aristotéliennes de l'égalité entre les citoyens", *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980), 541-565, mas em particular, 553-565.

⁽⁵⁰⁾ *Politica* 1, 2, 1253 a 19-30: "A cidade é, por natureza, anterior à família e a cada um de nós individualmente considerado. Na verdade, o todo é necessariamente anterior à parte, dado que, uma vez destruído, o corpo não terá nem pés, nem mãos... É assim evidente que em tais situações a cidade seja naturalmente anterior ao indivíduo: de facto, se um indivíduo tomado isoladamente é incapaz de se bastar a si próprio, ele está para a cidade como... as partes estão para o todo. O homem porém, que for incapaz de ser membro de uma comunidade ou que nem sinta a necessidade de lhe pertencer, porquanto se basta a si próprio, esse homem não faz absolutamente parte da cidade e, conseqüentemente, ou é um animal ou um deus."

⁽⁵¹⁾ *Politica* 111, 9, 1280 a 11-13: "Parece, pois, que o justo é qualquer coisa de igual, e de facto é-o não porém para todos, mas para todos os iguais..." Aristóteles apela aqui para a sua teoria da justiça distributiva (*Ética a Nicómaco* V, 6,1131 a 15-1131 b 8), de acordo com a qual o "ison" (igual) é a média proporcional entre duas desigualdades; a igualdade geométrica de proporção opõe-se à igualdade numérica e coincide com a igualdade segundo o mérito: cf. *Politica* V, 1,1301 b 29-35 e PLATAO, *Leis* VI, 757 b".

todos aqueles que detêm o poder mas não são a cabeça desse poder. No quadro das relações poder temporal e espiritual exige-se também o respeito das proporções, a anulação das hipertrofias consideradas expressões patológicas a exigir a intervenção do “médico”, como a si mesmo A. Pais se apelida v. gr. no *Collyrium*⁽⁵²⁾. Aliás, a metáfora do “colírio” é, juntamente com a do “espelho” e a do “pranto”, a figura mais sobrevalorizada pelo canonista⁽⁵³⁾.

Como é de todos sabido, a analogia biológica organicista surge-nos com clareza na primeira carta paulina aos Coríntios em referência ao corpo místico de Cristo (c. 12⁽⁵⁴⁾) e a aplicação deste princípio estóico-

⁽⁵²⁾ *Collyrium*, incipit (ed. I, 38) e appendix (ed. II, 284).

⁽⁵³⁾ *Speculum* 1, 4; vd. nota 11 acima.

⁽⁵⁴⁾ *1Cor.* 12, 12-31: “Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi; et omnes in uno Spiritu potati sumus. Nam et corpus non est unum membrum, sed multa. Si dixerit pes: Quoniam non sum manus, non sum de corpore... Nunc autem posuit Deus membra, unumquodque eorum in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus? Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. Non potest autem oculos dicere manui: Opera tua non indegeo; aut iterum caput pedibus: Non estis mihi necessarii. Sed multo magis quae videntur membra corporis infirmiora esse, necessaria sunt; (...) sed Deus temperavit corpus, ei cui deerat abundantiorum tribuendo honorem, ut non sit schisma incorpore, sed idipsum pro invicem sollicita sint membra. (...) Vos estis corpus Christi, et membra de membro. Et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores...” (ed. Iuxta Vulgatam Clementinam, Roma, 1927; cf. ainda: *Rom.* 12, 4-8; *Col.* 2, 24-26; *Ef.* 1, 2223; 4, 15b-16: “... crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.”).

Veja-se, para a alegoria, o episódio de Menénio Agripa in: *Titi Livi Ab Vrbe Condita* II, 8-12 (ed. R. S. Conway e C. F. Walters, Oxford, 1964, Tomo I): “Placuit igitur oratorem plebem mitti Menenium Agrippam, facundum uirum et quod inde oriundus erat plebi carum. Is intromissus in castra prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur: tempore quo in homine non ut nunc omnia in unum consentiant, sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit, indignatas reliquas partes sua cura, suo labore ac ministerio uentri omnia quaeri, uentrem in medio quietum nihil aliud quam datis uoluptatibus frui; conspirasse inde ne manus ad os cibum ferrente, nec os

senequista⁽⁵⁵⁾ fora larga e complexamente disseminada com um acolhimento devido nas especulações jurídicas.⁽⁵⁶⁾ Na Bula *Unam Sanctam* ela tem em consequência um lugar privilegiado. A anterioridade e unidade da *ecclesia*, defendida por A. Pais com múltiplos argumentos (jurídicos, históricos, retóricos, metafísicos), orienta uma particular lógica do organismo e das suas partes, podendo aquele apenas considerar-se “vivo” no quadro da relação católica. Por isto mesmo morre todo aquele que se afasta da unidade, porque quando se separa um membro do corpo a alma deixa de o animar.⁽⁵⁷⁾ Esse todo não é só a soma aritmética das meras partes, ele é-lhes superior e anterior; cada uma das partes (tornadas isónomas pelo baptismo) deverá assumir a sua quota-parte possível de responsabilidade (moral) nesta lógica orgânica.

Num anterior estudo referimo-nos ao modo como a dedução judiciária do *Collyrium* possibilitava a normalização do indivíduo ou seja

acciperet datum, nec dentes quae acciperent conficerent. hac ira, dum uentrem fame domare uellent, ipsa una membra totumque corpus ad extremam tabem uenisse. inde apparuisse uentris quoque haud segue ministerium esse, nec magis aliquam alere eum, reddentem in omnes corporis partes hunc quo uiuimus uigemusque, diuisum pariter in ueras maturum confecto cibo sanguinem. Comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum.”; cf. ainda, Paul-Wissowa-Knoll, *Real-Encyclopädie XV*, 840, s. v. Menenius, 12.

⁽⁵⁵⁾ SENECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales* 95, 52 (ed Loeb, Londres, 1971, 111: 90): “... cum possim breuiter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod uides, quo diuina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gignerit. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabilis fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex alius constitutione miserius est nocere quam laedi. Ex illius imperio paratae sint iuandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: ‘Homo sum, humani nihil a me alienum puto.’ [Terêncio. “*Heautontimorumenos*”, 77] Habeamus in commune; nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.”

⁽⁵⁶⁾ Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985, 471; Pierre MICHAUD-QUANTIN, ‘*Universitas*’..., 59-64 e 70-75.

⁽⁵⁷⁾ *Collyrium* 1, 5 (ed. 1, 50): “Vbi Bernardus: ‘Videre est animam hominis quemadmodum uersa corporis membra uiuificet cohaerentia sibi. Separans ergo quoduis a iunctura coeterorum et uide an deinde uiuificet illud. Sic est omnis qui dicit anathema Ihesu, quia anathema separatio est.’ Sic est - inquam - omnis qui ab unitate recedit, nec dubites quin ab eo recesserit spiritus uitae.

a sua constituição como sujeito.⁽⁵⁸⁾ Ela exige efectivamente a noção de “corpo comunitário” que subjaz à problemática religiosa da *politia christiana* e sobre a qual também deveremos dizer que o singular não pode ser entendido na sua individualidade, isolado dos outros “corpos”.⁽⁵⁹⁾ A noção de comunicação intermediada (embora ausente da letra alvarina) parece ser central e no quadro da relação diferenciada, que aqui nos ocupa, ela significa que os laços da *hierarchia* informam metafísica e teologalmente todo as componentes do corpo (político e social). Em conformidade, quer o indivíduo quer as partes sociais que o aglutinam e o valorizam deverá ter unicamente um crescimento limitado, mas só possível mediante a “introdução” no indivíduo do material que ele deve assimilar.⁽⁶⁰⁾

Mas a exploração da metáfora orgânica por A. Pais comporta também uma componente simbólica anacrónica ao lado dos traços racionalizantes derivados da canonística e mais ainda da *episteme* da época. De proveniência maioritariamente canonística, está a vital interrelação da antropologia com a proposta eclesial ou, se quisermos, do microcosmo com o macrocosmo que indicia um antropeo-elesiocentrismo. Ele patenteia-se em numerosos passos da obra alvarina mas ganha no elogio do *homo erectus* a sua expressão mais clara: “o homem foi criado para a contemplação, rígido e em posição erecta — repete-se constantemente⁽⁶¹⁾ — e não à semelhança dos animais inclinados e vergados para a terra.” *Terrestris effigiem*, o homem torna-se *imago dei* pela orientação erguida da sua cabeça, transcendendo-se. O horizonte da cabeça é o céu no quadro da estrutura quadripartida e simbólica do corpo que o autor acolhe. Na passagem do *corpus hominis* ao *corpus-ecclesia-politia* a “cabeça” papal é condição absoluta de sobrevivência, de transcendência, sendo por isso “quase Deus”⁽⁶²⁾. A ser assim, este corpo será sempre monstruoso se

⁽⁵⁸⁾ M. A. S. de CARVALHO, *Entre lobos...*, 247.

⁽⁵⁹⁾ José GIL, *Metamorfozes do Corpo*, Lisboa, 1980, 48.

⁽⁶⁰⁾ Falariamos a propósito de “intussuscepção”, conceito utilizado no século passado por J. -B.-P.-A. de Monet de LAMARCK (*Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives a l’histoire naturelle des animaux*, Paris, 1809), para definir o corpo orgânico por oposição ao inorgânico (“justaposição”) e sem dúvida relevante na sua aplicação à esfera ético-religiosa.

⁽⁶¹⁾ *Collyrium* apêndice (ed. II, 264), entre outros passos.

⁽⁶²⁾ *Collyrium* V, 1 (ed. II, 26); *Scritti* 13, 3 (ed. 97).

admitir uma outra qualquer cabeça, abominação que pode colher em virtude da exaustão enunciada que anula a possibilidade de qualquer autonomia ôntica (com o seu correlato político-social nas ordens do Império e dos Estados) e que é incapaz de equacionar a organicidade no respeito daquela autonomia, quando afinal o modelo orgânico preponderante é principalmente místico e enigmático.

A *ecclesia* em suma, exaure o real ou melhor, determina-o identificando-se com a *politia*, a Cristandade.

c) No artigo 40 do 1º Livro de *De Statu* e num passo do *De Potestate Ecclesiae*, os fundamentos aristotélicos dos adversários de A. Pais, Dante e o Paduano, são perspectivados sob a influência do texto aristotélico.⁽⁶³⁾ Tal facto permite-nos supor, primeiro, que isso se adequa à refutação dos antagonistas (*nível dialéctico-argumentativo*) e, em segundo lugar, que pode ser apropriado no sentido da tese hierocrática alvarina e ao seu serviço (*nível epistemológico*).

Lembremos rapidamente essa passagem. Primeiro, quanto à causa eficiente. Ela é espiritual para o poder eclesiástico e natural para o poder civil. Daqui decorre a sua defesa de uma distinção essencial entre a ordem da natureza e a da sobrenatureza. Em segundo lugar, em virtude da causa material. Num caso o homem seria matéria de aperfeiçoamento para a ciência divina, a teologia cristã revelada; noutra, para a ciência moral e a prudência política do uso da recta razão. Segue-se daqui — continuariam os autores italianos — a diferença entre vida activa e vida contemplativa e a conseqüente distinção, enquanto ao género, nos fins específicos, natural e sobrenatural. Por último, os dois poderes deverão ser formalmente distintos em virtude da tripla distinção causal anterior (duas essências agentes, duas matérias próximas, dois fins específicos em género).

A crítica a lançar pelo nosso autor consistirá nisto: aqueles que se subordinam a um mesmo legislador e que se reconhecem por um idêntico sinal pertencem a um mesmo principado e a um único governante. As

⁽⁶³⁾ *De Statu* 1, 40 (ed. 504 s.); o texto reaparece no *De Potestate Ecclesiae* que glosaremos aqui (vd. a sua análise e tradução portuguesa em J. A. de C. de SOUZA, *O pensamento hierocrático...*); veja-se ainda: *De Statu* 1, 56 (ed. 476-8).

leis da Igreja e o seu Baptismo são respectivamente as expressões jurídica e simbólica que configuram um espaço de identificação como é o eclesial. O “homem cívico” (*zoon politikon*) é agora o homem eclesial e por isso no seio deste espaço físico e simbólico, a distinção entre os poderes não se justifica senão em termos de componentes hierarquizados de um único sistema (“as partes integrantes de uma mesma sociedade”) e nunca de géneros diferentes.

É também nesta tripla conformidade (porém de forma metafisicamente pacífica na expressão lógica que remonta, em solo cristão, pelo menos ao *De sacramentis christianae fidei* (PL 176, 173-618) de Hugo de São Vitor) que o bispo de Silves afirmará a superioridade do espiritual sobre o corporal, do clerical sobre o civil. Porém, no texto que acompanhamos, A. Pais não se limita a evocar esta argumentação neoplatónica. Ele vai mais longe e introduzindo-se no próprio universo dos adversários esgrime com uma argumentação aristotélica. Poderia pensar-se à primeira vista que se passa aqui o mesmo que com os Apologistas cristãos cuja tendência para desprezar as diferenças em nome da apresentação do que há de comum aos dois universos não nos permite sobrevalorizar essa comunidade mas tão-só reconhecer-lhe uma mera dimensão pragmática.⁽⁶⁴⁾ O nosso autor supera porém este nível “dialéctico-argumentativo” encontrando em Aristóteles a lícita possibilidade de afirmação da sua própria tese. Não estamos perante um anti-aristotélico puro e simples, mas com um crítico nem sempre inteligente do aristotelismo motivado por razões de dogmática e de eclesialidade, como o episódio de Tomás Escoto também no-lo comprovou. Ademais, o canonista galego está do ponto de vista da interpretação do texto aristotélico equidistante em relação aos seus rivais. Atente-se, v. gr., no caso concreto da relação entre vida prática e teórica (distinção proposta pelos antagonistas, negada pelo franciscano): dificilmente o problema da ruptura (ou não) entre teoria e prática pode ser contada, sem especificação histórica naturalmente, um elemento “aristotélico”.⁽⁶⁵⁾ Depois, não só não é alheia ao aristotelismo a concepção de uma vida activa teórica⁽⁶⁶⁾, como o texto aqui em questão, o

⁽⁶⁴⁾ Ragnar HOLTE, “Logos spermatikós. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, *Studia theologica* 12 (1958), 109-168.

⁽⁶⁵⁾ Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1986, 18-19.

⁽⁶⁶⁾ *Politica* VII, 3, 1325 b 16-23: “Mas a vida activa não implica

Livro VII, é ainda hoje considerado com forte probabilidade um dos mais antigos da *Política*, em estreita dependência das doutrinas platónicas.⁽⁶⁷⁾ Ocupado materialmente com o Sumo Bem, o tratado começa formalmente por determinar o género de vida mais adequado aos indivíduos e, portanto, à cidade e à sua constituição⁽⁶⁸⁾, sendo que a *Política* é um prolongamento da *Ética*. Pode, por último, parecer inesperada a comparação proposta por A. Pais entre o governo da sociedade de uma só cidade e o governo da Cristandade.⁽⁶⁹⁾ Ela dá mostras ou de desconhecer a realidade das *poleis* gregas (concebida também por Aristóteles já em claro desfasamento histórico⁽⁷⁰⁾) ou de ignorar a extrema complexidade da realidade europeia. Embora a primeira hipótese pudesse ser a mais provável ela não nos parece colher; acresce, por outro lado, o facto de o canonista ser um especialista do social em íntimo contacto com a realidade da sua época⁽⁷¹⁾. O que se passa é que o nosso autor, não desconhecendo globalmente, de forma escolar e tipificada embora mas não isenta de qualquer objectividade, a *Política* de Aristoteles, ultrapassa a visão autárquica e elitista do Filósofo numa dimensão crítica em que o homem individual ou uma cidade em particular já não podem ser o fim, porquanto este diz respeito agora à humanidade inteira. Não há aqui erro de paralaxe, dado o estado específico da *Política* e da sua recepção medieval. Mas nesta crítica à filosofia política pagã também não há originalidade, podendo ela até ser partilhada pelos próprios antagonistas de A. Pais, como é o caso particular de Dante nos primeiros capítulos da *Monarquia*.⁽⁷²⁾ O que parece haver é sim um

necessariamente relações com outrem, como por vezes se julga. Nem podemos sequer considerar apenas terem um carácter prático, os pensamentos que formamos com a ajuda da experiência, com o fim de dirigir os acontecimentos. Pelo contrário: os pensamentos e as especulações que têm o fim em si mesmos e que são eles próprios objecto revestem esse carácter, pois a actividade boa é um fim e conseqüentemente existe uma certa forma de acção que é também um fim.”

⁽⁶⁷⁾ J TRICOT, *Aristote. La Politique*, Paris, 1970, 465, nota.

⁽⁶⁸⁾ *Politica* VII, 1, 1323 a 19.

⁽⁶⁹⁾ A. Pais refere-se explicitamente a *Política* VII, 8,1328 b - 9, 1329 a 39.

⁽⁷⁰⁾ Davis ROSS, *Aristóteles*, Lisboa, 1987, 243.

⁽⁷¹⁾ Antonio GARCIA Y GARCIA, “Derecho canónico y vida cotidiana en el medioevo”, *Revista Portuguesa de Historia* 24 (1989), 189-226.

⁽⁷²⁾ *Monarchia* 1, 1- 5 (ed. P.-G. Ricci, Florença, 1965, 133-147). Para uma

condicionalismo, o de neutralizar o “erro” i. e., a “ignorância” dos seus rivais que obliteram o facto de o cristão ser “integralmente espiritual” e se opõem à extensão do religioso a todas as esferas do humano. Mas a ser assim, também aqui o balanço não deixa de ser crítico porquanto não é lícita a passagem da condicionante “dialéctico-argumentativa” para a “epistemológica” sem extrair desta os necessários corolários de ordem ontológica e ôntica.

4.

Uma vez aqui chegados, podemos para acabar definir a linha de força do eclesiorama alvarino, estando nós longe de pensar, apesar do que até agora dissemos, que o nosso autor se possa situar no âmbito da busca aristotélica ou sequer da recepção da obra do Macedónio.

Não existe verdadeira eclesiologia sem a determinação prévia de uma ontologia do individual.⁽⁷³⁾ Ora nunca a Cristandade se separou daquele filão helénico desvalorizador do ser das criaturas submetendo com mais ou menos intensidade a questão da sua autonomia à da sua redução, transformando a alteridade em negatividade. Encontramos esse problema ligado à temática da *vanitas mundi* em Hugo de São Vitor, percebemos a experiência da falsidade da criatura em Guilherme de Auvergne, o relevo conferido ao não-ser da criatura em Henrique de Gand, deparamo-nos em A. Pais com idêntica inspiração genérica e condicionalismo.⁽⁷⁴⁾ Para este autor, a superioridade da causa sobre o efeito, do “ser sobre o existir”⁽⁷⁵⁾ retira ao analogado qualquer dimensão

bibliografia actualizada sobre Dante vd. R. IMBACH, “Dante Alighieri” in: *Lexikon...* III (1984), p. 553-558; registe-se a existência de uma tradução portuguesa da *Monarquia*, dita a partir dos “originais italiano e latino”, por Carlos E. SOVERAL (Lisboa: Guimarães Ed., 1984, 115 páginas).

⁽⁷³⁾ M. B. PEREIRA, *Sobre o discurso da fé...*, 207.

⁽⁷⁴⁾ Heinz Robert SCHLETTE, *Die Wichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Munique, 1961; Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret*, Paris, 1956, 30 (sobre Guilherme de Auvergne); Raymond MACKEN, “La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 38 (1971), 21/1-272.

⁽⁷⁵⁾ *Collyrium* II, 42 (ed. I, 320).

ontológica de verdadeiro acto prévia à sua redução ético-jurídico-religiosa na medida em que da *natura* se tem uma concepção lapsária na qual o poder em si mesmo, que verdadeiramente nunca foi querido por Deus, imita o pecado. A natureza dos entes é, desta feita, determinada por participação no mérito⁽⁷⁶⁾, mérito este que na sequência da sinédoque gregoriana operada sobre a noção augustiniana de “culpa” justificava a questão da desigualdade social por uma “misteriosa operação da providência divina.”⁽⁷⁷⁾ Diversa seria porém a perspectiva de um São Tomás ou sobretudo a afirmação da autonomia relativa do político reivindicada por Alberto Magno.⁽⁷⁸⁾ Para Tomas de Aquino, a criatura é dotada de uma específica consistência, verdade e bondade, em razão de ser reflexo preciso do seu Autor⁽⁷⁹⁾ porquanto o mundo, para o Angélico, começara a perder o estatuto simbólico que detinha e ganhava progressivamente uma espessura ontológica determinada, que uma autonomia relativa mas nítida lhe conferia.⁽⁸⁰⁾ Mas porque A. Pais não podia alhear-se desta dimensão, ele surge-nos realmente como um autor dilacerado do ponto de vista teórico. Há uma passagem no *De Statu* de grande nitidez no que a tal dimensão e dilaceração concerne, quando o autor se insere a si próprio na *via media* sem no entanto deixar de explicitar a dupla enformação potencial do poder humano.⁽⁸¹⁾

No limite, o que afecta radicalmente a proposta alvarina é a ausência de qualquer teorização coerente relativamente a uma ontologia do

⁽⁷⁶⁾ *Speculum* 1, 54-

⁽⁷⁷⁾ R. A. MARKUS, “The Latin Fathers” in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought...*, 121.

⁽⁷⁸⁾ Francisco BERTELLONI, “Lugar y función de la ‘Natura’ en el Comentario de Alberto Magno a la Política de Aristóteles”, *Leopoldianum* XVII-48 (1990), 157-197

⁽⁷⁹⁾ M.-D. CHENU, “La condition de créature” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 37 (1971), 9-16

⁽⁸⁰⁾ Etienne GILSON, *L’Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 19. 102; Julia KRISTEVA, *Semeiotiké. Recherches pour une sémalyse*, Paris, 1978, 55; A. J. GOUREVITCH, *Les Catégories...*, 310; L. BIANCHI, *Il vescovo...*, 77

⁽⁸¹⁾ *De Statu* 1, 56 (ed. 482- 4): “Inter has duas opiniones accipio mediam, quae probabilior esse videtur, ut dicatur quod institutio potestatis temporalis materialiter et inchoative habet esse a naturali hominum inclinatione, ac per hoc a Deo, in quantum opus naturae est opus Dei... Perfective autem et formaliter

individual, desafio que Ihe era colocado inevitavelmente pelas novas concepções do seu tempo.⁽⁸²⁾ É certo que acabámos aqui por reduzir a questão do poder à sua dimensão fundamental ético-antropológico-religiosa e não ético-política; é ainda certo que somos daqueles que pensam que o homem é, de facto, o centro de interesse para o canonista galego.⁽⁸³⁾

Porém, nesta centralidade inegável importa perguntar se o homem (e o homem individualmente considerado) é sujeito ou se é objecto da sua teoria ético-religiosa. A este propósito convirá observar v. gr., como A. Pais glosa a temática das leis da Igreja e o princípio do capítulo do *Livro*

habet esse a potestati spirituali, quae a Deo speciali modo deriuatur. Nam gracia non tollit naturam, sed perficit eam et format; (...) Vnde quia potestas spiritualis gratiam respicit, temporalis uero naturam, ideo spiritualis temporalem non excludit, sed eam format et perficit. Imperfecta siquidem est et informis omnis humana potestas, nisi per spiritualem formetur et perficiatur. *Haec autem formatio est ratificatio et approbatio. Vnde potestas humana quae est apud infideles, quantumcumque sit ex inclinatione naturae, atque per hoc legitima, tamen informis, quia per spiritualem non est approbata et ratificata, quia ubi sana fides non est, non potest esse iustitia... Sed ad ampliorem huius modi euidenciam sciendum est quod potestas humana slue temporalis duplici informatione indiget ad hoc quod sit perfecta secundum rationem potentiae. Indiget enim formatione fidei, quia sicut nulla est uera uirtus sine fide... Indiget etiam formatione approbationis et ratificationis per potestatem spiritualem. (...)*

Et ideo spiritualis potestas potest dici quodammodo temporalis forma, eo modo quo lux dicitur forma coloris. Color enim habet aliquid de natura lucis; tamen ita debilem habet lucem, quod nisi adsit lux exterior per quam formetur non inhaerenter sed uirtualiter, non potest mouere uisum. Et similiter temporalis potestas habet aliquid de ueritate potentiae, quum sit a iure humano quod a natura oritur. Sed tamen imperfecta est et informis nisi formetur per spiritualem, et hoc modo institui dicitur per spiritualem. Vnde et Hugo de Sancto Victore dicit..." (os sublinhados são meus.)

⁽⁸²⁾ Para uma perspectiva filosófica do problema referido, ao longo da Idade Média, vd. Jorge J. E. GRACIA, *Introduction to the problem of individuation In the early Middle Ages*, Munique- Viena- Washington, 1984 e Camille BERUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen-Age*, Paris- Montréal, 1964. Para o século XIV em particular: vd. J. J. E. GRACIA, "La centralidad del individuo en la filosofia del siglo catorce", *Analogia* 2 (1988), 3- 29 e, para os dois autores mais determinantes desse século: Pierre ALFERI, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, Paris, 1989; Joaquim Cerqueira GONÇALVES, "A Natureza do Indivíduo em João Duns Escoto" in: *Humanismo Medieval*, Braga, 1971, 7- 92.

⁽⁸³⁾ M. A. S. de CARVALHO, *Entre lobos...*, 245.

Sexto, “Quod Omnes Tangit”, substituindo a necessidade de as mesmas serem por todos “contraídas” (*tractari*) pelo facto de elas a todos “obrigarem” (*teneri*).⁽⁸⁴⁾ No quadro epocal dos desafios que a sua época lhe lançava, o desfasamento teórico de A. Pais é grande e a sua aposta prática não alheia a perigos. Na verdade, se na redução do Estado à Igreja se poderia descobrir um precioso filão de crítica à racionalidade europeia tal como ela se acabaria por constituir, o da relativização e ordenação do espaço do político, a proposta alvarina é tudo menos saudável ou interessante mesmo até no seu contexto neoplatonizante.⁽⁸⁵⁾

O quadro metafísico da *natura* que funda eventualmente o obra deste canonista, é de facto atravessado por uma dinâmica específica e positiva que acaba por assentar no criacionismo judaico-cristão que profaniza o mundo e o horizontaliza de forma relativa. Mas aquele que nos parece ser o grande desafio que daqui se liberta é o modo como essa carga condiciona a proposta do autor numa direcção censória não isenta de ambiguidades. A este propósito convirá recordar como v. gr. no *Collyrium* uma alusão à oposição canonista entre *natura naturans* e *natura naturata* não pode visar já evidentemente a anulação do perigo panteista de Amalrico de Bène, mas é vista como mais uma ocasião para inscrever o estatuto judiciário da obra na linha ontológica e genética de um direito natural e divino, reafirmando uma hierarquia participativa dos entes no Ser sem contudo se preocupar com as várias acepções da *natura naturata*.⁽⁸⁶⁾ Efectivamente, contra os apêlitas insiste-se na identidade entre acto de criação e acto de legislação sendo que a *natura naturata* se distingue da

⁽⁸⁴⁾ *Collyrium* 1, 43 (ed. I, 150); vd. M. DAMIATA, *Alvaro...*, 149- 150.

⁽⁸⁵⁾ M.A.S. de CARVALHO, *Entre lobos...*, 248.

⁽⁸⁶⁾ As acepções eram commumente distintas desde o *Speculum Maius* de Vicente de Beauvais e abundantemente usadas por Acúrsio ou pelo Hostiense. Vd. *Speculi Maioris Vincentii Burgundii...* Tomus Secundus (Veneza, 1591) XV, 4, fol. 257 ra: “Aliter vero dicitur natura naturata et haec multipliciter...” (sobre esta obra, em português vd. Mário MARTINS, “Enciclopédias medievais e divulgação filosófica”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 25 (1969), separata com paginação própria) cit.in Brian TIERNEY, “Natura id est Deus: a case of juristic pantheism?”, *Journal of the History of Ideas* 24(1963), 317; sobre A. de Bène, vd. P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, 429-35; vd. *Collyrium* 1, 64 65 (ed. I, 224- 230) e II, 29 (ed. I, 294-6) para a oposição mencionada.

natura naturans, “invisível e sumamente boa”, por aquela ser apenas procriativa e não criativa.⁽⁸⁷⁾ Tudo isto poderá indiciar que mesmo de um ponto de vista canonístico, sem dúvida o mais importante neste autor⁽⁸⁸⁾, A. Pais manifesta neste caso concreto uma insensibilidade relativa em relação à epistemologia mais avançada da sua ciência que reconhecia já o estatuto legislativo do direito ou seja, que não entendia ser o *ius* apenas manifestação e revelação de Deus, mas também uma criação dos homens. Evidentemente que não nos esquecemos que em teoria o canonista aceita que as leis possam mudar consoante as necessidades do tempo, mas o facto é que a *scientia canonica* enquanto disciplina ou “teologia prática” que é (situada entre a teologia e o direito civil⁽⁸⁹⁾) e dita a “ciência dos homens humanos”⁽⁹⁰⁾, ao submeter a lei à conformidade de uma específica gramática de entendimento da tradição eclesiástica tende a fazer da “operação juridificativa” (tal como a entendemos em anterior estudo já aqui citado⁽⁹¹⁾), uma axiomática e uma tópica jurídica “ex machina” que mistifica a ortonomia, promove a adesão, a censura do conflito e o amor

⁽⁸⁷⁾ *Collyrium* 11, 11 (ed. I, 250): “Isti haeretici alium dicunt esse Deum creatorem et alium legislatorem (...) Sed istis miseri mentituntur, quia idem Deus creator et legislator.”; *ibid.* II, 29 (ed. I, 296); vd. *De Statu* 1, 51 (ed II: 326)

⁽⁸⁸⁾ Nem sequer na sua produção epistolar, o autor consegue esquecer a sua faceta de profissional do direito; em ambas as cartas publicadas por A. D. de S. COSTA (*Estudos...*, 146- 152) sobressai a pesada argumentação “sub specie scientiae canonicae”, em particular desse magnífico trabalho que foi o *Decreto de Graciano*.

⁽⁸⁹⁾ *De Statu* II, 33 (ed. Veneza, fol. 75 vb); A. D. de S. COSTA, *Theologia...*, 50; J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, 165, nota.

⁽⁹⁰⁾ *De Statu* (ed. II: 80).

⁽⁹¹⁾ Vd. os dois estudos citados, mas em particular *Juridificação e Relação...* Em relação ao conceito de que nos servimos naqueles trabalhos (“Verrechtlichung”), Gunther TEUBNER (“Juridificação. Noções, características, limites, soluções”, *Revista de Direito e Economia* 14: 1988, 17- 100) pugna pela sua utilização exclusiva no domínio concreto do Direito Regulatório moderno - vd. *ibid.*, 21, 47, 48; sem discutirmos sequer a pertinência da precisão, quisemos, nos estudos citados, explicitar o modo como a *scientia canonica*, formal e materialmente veiculada pelo *Collyrium*, realiza também uma autêntica “colonização do mundo-da-vida”, para recorrermos agora à expressão consagrada com a qual Jürgen HABERMAS (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Francoforte, 1981, II vol, 522 s.) se refere ao fenómeno da *Verrechtlichung*.

do censor. Está ainda aliás por fazer um exame objectivo ao modo como A. Pais poderá ter entendido a específica autonomia do direito canónico no contexto epistemológico da subordinação desta teologia prática. Esta tarefa, que reputamos esclarecedora, não deverá incidir tanto nos explícitos (em todo o caso escassos) textos de aproximação epistemológica como sobretudo na produção concreta da operação juridificativa.

Não podiam deixar de ser todas estas as consequências, quando ao axioma da inefabilidade do individuo se contrapõe uma lógica juridificadora absolutamente descendente como condição para um ganho de expressividade ôntica sem uma prévia determinação ontológica do quadro da natureza ou do seu correlato canonístico e epistemológico. No limite, a metafísica criacionista aparece-nos apropriada pelo canonista mais no quadro da negatividade do que no da alteridade promovendo-se em consequência não tanto a aliança como a ascese ou, e no caso do direito, não tanto a criação como a denúncia ou “imitação”⁽⁹²⁾, e finalmente no caso papal, não tanto a representação como a substituição.

Não é anulando ou negando o conflito *real* entre o Céu e a Terra, entre a Razão e a Fé, que se contribui positivamente para um acréscimo de espiritualidade e de necessária relativização do tempo e da natureza. Não obstante o seu precioso poder de objectivação, as categorias pragmáticas jurídicas não são, na verdade, o espaço adequado para pensar o conflito em virtude de serem determinadas por uma apurada susceptibilidade para a anulação daquele.⁽⁹³⁾

Entretanto, no quadro do neoplatonismo, a razão para estes factos

⁽⁹²⁾ *De Statu* I, 56. (ed. II: 520).

⁽⁹³⁾ Para uma reflexão em torno do uso feito acima de “pragmática”, aqui relativamente às categorias do discurso jurídico, vd. Adélio Costa MELO, *Categorias e Objectos. Inquérito Semiótico Transcendental* (Dissertação de doutoramento em Filosofia, apresentada a Faculdade de Letras do Porto), Porto, 1988, 2 vols com pag. seguida, 579 e nomeadamente, 582: “Categorias pragmáticas serão por fim os termos que directamente manifestam desejos, projectos, transcendentalizações ou performances de objectos incientificáveis e não subsumíveis sob a meta-categoria semântica da Verdade, ou sob a meta-categoria sintáctica da Validade Formal. Sim sob a meta-categoria pragmática da aceitação (...) Nas categorias pragmáticas incluir-se-ão também os termos que regulam, mas sob uma forma exacerbadamente plurívoca...”.

reside, a nosso ver, na ausência de um princípio de equipolência ôntica que deveria inerir a toda a formulação ontológica de cariz neoplatónico, descendente, simbólico e idealista, a toda a cosmovisão enfim que parta ou aponte para uma “grande cadeia do ser” não alheia a esta concepção em que a *ecclesia* esgota o real e é a única fonte da sua expressividade.⁽⁹⁴⁾ Parece-nos afinal — e para fechar — que também qualquer eclesiologia que não assente no princípio de que cada indivíduo, individualmente considerado, é único e diferente e de que nessa pura e absoluta delimitação não radica qualquer princípio de valorização assimétrica, está votado ao perigo de que A. Pais não consegue escapar. Se ele acerta num eventual reconhecimento de que a “profanidade” absoluta, conforme diríamos hoje, é um conceito absurdo, pois na sua dimensão jurídica e sacral ela só pode ser determinada pelo “sagrado”⁽⁹⁵⁾, o autor galego ignora que a extensão deste domínio não evita o perigo da sua inversão, a materialização de todo o espiritual. Sem o querer, certamente, a sua proposta hierocrática é simultaneamente sintoma de e um fatal contributo para este complexo e ambíguo estado de coisas.

RESUME: Ayant l’occasion de présenter ici, dans ses lignes le plus générales, la conception de l’Eglise et du Pouvoir selon Alvaro Pais, nous soulignerons, pour son importance, l’interprétation, que João Morais Barbosa en donne; nous nous référons à de la métaphysique du Pseudo-Denys, accueillie dans l’*Unam Sanctam* laquelle soustendrait l’éclaircissement des apories intrinsèques de l’oeuvre du franciscain. Néanmoins, la conception de Pais nous semble une faible réponse, notamment dans son penchant théorique mais surtout philosophique, au défi eclesial et social de son temps. Nous essayerons de le percevoir en trois moments: dans l’usage de l’*Organon*, dans la métaphore du “corps-Église”, dans le refus des conceptions de Marsile de Padoue en s’appuyant

⁽⁹⁴⁾ Lorenzo PEÑA, *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, Leão, 1985, 373-5; Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge-Massachusetts, 1971 (para uma crítica a esta obra, vd., pelo menos, I. HINTIKKA, “Gaps in the Great Chain of Being: an exercise in the methodology of the History of Ideas” in: S. Knuuttila (ed), *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of Modal Theory*, Dordrecht, 1980, 1-17.)

⁽⁹⁵⁾ H.-G. GADAMER, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, 1960, p. 143, nota 2.

sur Aristote (Livre VIIe. de la *Politique*). Spécialiste du social et “romaniste déguisé”, l’hierocratie et l’ “éclesiologie” du canoniste s’avère incapable de cerner les virtualités théoriques de ces trois différents lieux-textuels, en ce qui concerne une onthologie de l’individu. Peut-être pourrions-nous trouver à la racine de son effort une conception créationiste bornée non par une dialectique de l’alterité mais par une dialectique de la négativité.