

EDUARDO MELIN

**ANÁLISE SOBRE A POLÍTICA DE SUPREMACIA PAPAL DE
BONIFÁCIO VIII, FRENTE À AUTONOMIA NACIONAL DA FRANÇA
DE FELIPE IV (1296-1303)**

**ASSIS
2019**

EDUARDO MELIN

**ANÁLISE SOBRE A POLÍTICA DE SUPREMACIA PAPAL DE
BONIFÁCIO VIII, FRENTE À AUTONOMIA NACIONAL DA FRANÇA
DE FELIPE IV (1296-1303).**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História. (Área de conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

**ASSIS
2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. - Assis - Unesp

M522a Melin, Eduardo
Análise sobre a política de supremacia papal de Bonifácio VIII, frente à autonomia nacional da França de Felipe IV (1296-1303). / Eduardo Melin. Assis, 2019.
137 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho

1. Bonifácio VIII, 1230-1303. 2. Filipe IV, 1268-1314.
3. Cristianismo. 4. Monarquia. 5. Hierocracia. I. Título.

CDD 270.5



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: ANÁLISE SOBRE A POLÍTICA DE SUPREMACIA PAPAL DE BONIFÁCIO VIII, FRENTE À AUTONOMIA NACIONAL DA FRANÇA DE FELIPE IV (1296-1303)

AUTOR: EDUARDO MELIN

ORIENTADOR: RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO



Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Ruy de Oliveira Andrade Filho

Prof. Dr. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO
Depto de História / UNESP/Assis

Germano Miguel Fávares Esteves

Prof. Dr. GERMANO MIGUEL FÁVARO ESTEVES
UNESP / Assis/SP

Ana Paula Tavares Magalhães

Profª Drª ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES
USP / São Paulo/SP

Assis, 15 de maio de 2019

Agradecimentos

A experiência adquirida, do período que passei a frequentar a F.C.L. UNESP/ Assis, até o momento presente, foi deveras inesquecível; nesse tempo, conheci pessoas de excepcional bondade e camaradagem, muitas delas estão geograficamente distantes, porém todas sempre estarão presentes em minha memória e lhes devo toda gratidão pelo prazer de conhecê-las.

Hoje, posso dizer que, mesmo que escrever e concluir uma dissertação não seja um trabalho fácil, não fiquei sozinho e desorientado dentro desse processo, tive amigos e mentores que me guiaram e reanimaram em momentos de dúvida e estagnação.

Agradeço, de início, duas pessoas que confiaram em mim antes e durante essa aventura como pesquisador medieval, ao grande amigo e orientador Ruy de Oliveira Andrade Filho, pela inspiração e preciosa atenção dada a mim quando sentia necessidade. E ao amigo de muita estima Elói Gomes da Silva que, infelizmente, nos deixou saudades em 2018 e que foi a pessoa que mais me encorajou e me auxiliou profundamente a iniciar o curso de mestrado, que os anjos lhe acompanhem amigo.

Ao Prof. Milton Carlos Costa e à Prof.^a Ana Paula Tavares Magalhães, pela leitura minuciosa de minha dissertação e pelas indicações e observações que de muito valeram para conclusão deste trabalho de pesquisa. E a meu amigo Germano Miguel Favaro Esteves, que acompanhou e sempre me auxiliou em meus objetivos na pós-graduação.

Aos meus amigos de viagens e prosas Jorge, Fernando e Ulisses (Shakur), que muito valorizo, pois passei grande parte de minhas idas e vindas em excelente companhia. Também expresse minha gratidão à minha mãe e irmã que tiveram paciência comigo todo esse tempo.

Agradeço também à minha psicóloga, Camila Castilho, à minha psiquiatra, Priscila Braga Stevanato, e a meu amigo, Alexandre Ramirez, por me ouvirem, por me suportarem, afinal, sem tal acompanhamento talvez eu não tivesse concluído mais nada.

A grandes pessoas que estiveram ou passaram por minha vida nesse período de tempo, à Esther S. Castellano, Daniela E. Santiago, Cíntia G. Gomes, Luíz C. Karat. G. da Silva, Matheus M. Barcelos, Charles N. de Sá, Cássia N. Peguim, Lígia C. Carvalho e minha doce amiga Lunielle Bueno, que me trouxe uma luz espiritual descomunal quando eu mais precisava viver.

Acredito que, talvez, deva gratidão a muitas outras pessoas nesse mundo, pois foram muitos os caminhos percorridos nesses anos todos, elas sabem o quanto as amo, da minha maneira. A todas, meus mais sinceros agradecimentos.

“A vós, pregados pés, por não deixar-me
A vós, sangue vertido, para ungir-me
A vós, cabeça baixa, pra chamar-me
A vós, lado patente, quero unir-me
A vós cravos preciosos, quero atar-me
Para ficar unido, atado e firme”.

Buscando a Cristo

Gregório de Matos Guerra (1636-1696)

“Puderam vencer em mim o ardor,
Que me levou a conhecer o mundo,
E os vícios e as virtudes dos homens”.

Dante Alighieri (1265-1321)

MELIN, Eduardo. **Análise sobre a política de supremacia papal de Bonifácio VIII, frente à autonomia nacional da França de Felipe IV (1296-1303)**. 2019. 137 f. Dissertação (Mestrado em História). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

RESUMO

Propomo-nos, neste trabalho, a analisar os tratados políticos que discutem as teorias acerca da hegemonia dos poderes dentro do Ocidente medieval. Para isso, utilizaremos de fontes diretas da diplomacia papal, as bulas e as produções intelectuais de pensadores políticos que se formulam no decorrer da querela entre Bonifácio VIII e Filipe IV de França (1296-1303). Percebemos que, nessas fontes, o desenvolvimento e enriquecimento das ideias políticas, ou mesmo a idealização de modelos de governo, é resultado de um aparato histórico e legal, seja no Direito Canônico ou no Direito Romano. Tais produções intelectuais estão situadas e interligadas à lei, pois partem de uma concepção teleológica da sociedade. Desse modo, tencionamos neste trabalho analisar o fortalecimento da Monarquia francesa como representante do poder temporal, utilizando a obra de João Quidort, “*De regia potestate et papali*”, que nos apresenta a distinção dos poderes e suas funções, contrapondo a obra “*ecclesiastica De potestate*”, de Egídio Romano, a qual representa o auge da plenitude do poder papal e a obra “*De Monarchia*”, de Dante Alighieri, que expõe um modelo de governo singular, embora tenda a defender a hegemonia temporal.

Palavras-chave: Monarquia, Cristandade, Filipe IV, Bonifácio VIII, Hierocracia.

MELIN, Eduardo. **Analysis about the policy of papal supremacy of Boniface VIII, against the national autonomy of France of Philip IV (1296-1303)**. 2019. 137 f. Dissertation (Masters in History). – São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2019.

ABSTRACT

We propose, in this work, to analyze the political treatises that discuss theories about the hegemony of powers within the medieval West. For this purpose, we will use direct sources of papal diplomacy, the bulls and the intellectual productions of political thinkers formulated during the quarrel between Boniface VIII and Philip IV of France (1296-1303). We realize that, in these sources, the development and enrichment of political ideas, or even the idealization of models of government, is the result of a historical and legal apparatus, whether in Canon Law or Roman Law. Such intellectual productions are situated and interconnected with the law, since they depart from a teleological conception of society. In this way, we intend in this work to analyze the strengthening of the French Monarchy as representative of temporal power, using the work of John Quidort, "De regia potestate et papali", which presents us with the distinction of powers and their functions, contrasting the work "Ecclesiastic De potestate "by Egidio Romano, which represents the pinnacle of the fullness of papal power and Dante Alighieri's work" De Monarchia ", which exposes a singular model of government, although it tends to defend temporal hegemony

Keywords: Monarchy, Christianity, Philip IV, Boniface VIII, Hierocracy.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I - O DECLÍNIO DA TEOCRACIA PAPAL	18
1.1. As disputas pela emancipação do papado	18
1.2. O aperfeiçoamento da hierocracia papal	31
1.3. O Pontificado de Bonifácio VIII	39
1.4. As relações entre o Papa e a Monarquia Francesa	44
CAPÍTULO II- O FORTALECIMENTO DA MONARQUIA FRANCESA	57
2.1. A Monarquia feudal, um esboço do Estado francês	57
2.2. A Monarquia teocrática dos Reis Capetos.	62
2.3. O Processo de centralização da Monarquia Francesa sob a dinastia Capetíngia.....	67
2.4. A França de Filipe IV	78
2.5. Da reação monárquica ao atentado de Anagni	83
CAPÍTULO III - O CONFLITO NO ÂMBITO INTELECTUAL.....	92
3.1. O estudo de textos políticos clássicos	92
3.2. <i>De ecclesiastica potestate</i> , e a plenitude do poder papal	96
3.3. <i>De regia potestate et papali</i> , em busca de equilíbrio	96
3.4 <i>De Monarchia</i> , um ideal do universalismo imperial	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	131
1. FONTES.....	131
2. BIBLIOGRAFIA.....	132

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa a respeito da querela bonifaciana¹ (1296-1303) propõe analisar a evolução do pensamento político e das instituições políticas que disputavam a hegemonia dentro do Ocidente medieval. Trata-se de um estudo que aborda discursos de pensamentos políticos ao longo da história, haja vista que a pesquisa explora produções tratadísticas intelectuais, textos oriundos da diplomacia papal e real, além de formulações teológicas e filosóficas presentes durante o conflito.

Ao evidenciar que se trata de relações de poder, é preciso ter em mente que a pesquisa desenvolvida encontra-se inserida em uma História Política renovada², na qual o leque de perspectivas é muito amplo, pois não se refere apenas aos grandes nomes, fatos e relatos históricos.

Refere-se a uma história a qual aborda profundamente questões relacionadas à sociedade, ao imaginário e ao simbolismo que permeia sob caráter sacro, tanto da realeza como do papado, além de procurar compreender as mentalidades históricas de indivíduos atrelados a laços de dependência às crenças e teorias que os colocam no jogo de representações do poder no Ocidente, e cuja explicação se encontra num cenário interposto por crenças e fundamentos historicamente construídos.

Antes de tudo, para melhor compreender o uso de tais abordagens, é imprescindível esclarecer os conceitos de mentalidades e imaginário, além do emprego dos mesmos no discurso historiográfico. Segundo Hilário Franco Júnior, mentalidades (no plural) significa

¹ Embora não seja discutida a formulação do conceito “Querela Bonifaciana”, sua menção é frequente em muitos textos que abordam o conflito entre Felipe IV de França e Bonifácio VIII, tal concepção, possivelmente, deve-se ao auge da *plenitudo potestatis* presente em seu pontificado, em que bulas deixam evidente uma doutrina imposta a Cristandade e a postura hierocrática desse papa. Assim encontramos as expressões “doutrina bonifaciana” presente em textos do professor Dr. Moisés Romanazzi Tôres (2007, p. 3) e “Querela Bonifaciana” em textos dos professores Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (2000, p. 43) e Dr. Manoel Vasconcellos (2014, p.84).

² A História Política renovada por René Rémond parte de uma concepção de que a ascensão dos poderes públicos passa a agir em diversos setores da vida social. Isso demonstra que a esfera política se apoderou de amplos domínios no mundo contemporâneo e seu retorno parte da constatação de que tudo é político (RÉMOND, 2003, p. 23-25). Entretanto, por se tratar de uma pesquisa situada no período medieval, partiremos de uma abordagem consoante à de Jacques Le Goff, demonstrando que as mesmas disciplinas as quais relegaram a história política a segundo plano, contribuíram para sua metamorfose, pois, tanto a sociologia como a antropologia, forneceram à história política, como conceito central e objetivo essencial, a noção de poder e as realidades que este abarca. Tais noções de poder abrangem muito mais que nação ou Estado, estão embrenhadas profundamente nas relações sociais, em símbolos, textos narrativos, cerimônias, ou seja, uma infinidade de objetos. A essa troca de informações, que se pode chamar de multidisciplinaridade, deve-se o aprimoramento e a renovação da história política (1994, p. 355-357).

algo que se revela ao longo do tempo, como um conteúdo impessoal do pensamento dos indivíduos de determinado contexto social.

No singular, no entanto, o termo pode ser considerado uma estrutura, uma camada de estratos profundos³ presentes na vida humana (2001, p. 138). Dessa maneira, a mentalidade é constituída pelo conjunto de emoções básicas e por pensamentos que estabelecem relações racionais e emocionais entre vários elementos, além de demonstrar percepções de mundo comuns à coletividade (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 56).

De acordo com Jacques Le Goff, as mentalidades são a parte mais estável, ou mais imóvel das sociedades; como se trata de algo coletivo, escapa ao indivíduo e a sua posição social, ou seja, é o que de comum se revela tanto no rei como no camponês (1995, p. 69). Por essa razão, Philippe Ariès considera esse objeto de estudo como imperceptível a seus contemporâneos, porém comum a toda uma sociedade em determinado momento (1993, p. 174).

Enquanto as mentalidades, todavia, estão presentes em emoções, sentimentos e padrões de comportamento coletivos, o imaginário exorbita essa abordagem para um campo mais nítido, pois é a decodificação e a representação cultural das mentalidades (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 69). Além disso, transborda a formulação intelectual presente na representação, refere-se à expressão de um ideal que se encontra em diversos meios conjuntos de investigação, tais como a arte, a literatura, as imagens mentais (LE GOFF, 1994, p. 12).

Ainda de acordo com Hilário Franco Júnior, podemos compreender que o “Imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração” (2010, p. 70).

O imaginário está tão ligado ao cotidiano explorado, que sua evidência encontra-se em diversos repertórios simbólicos e imagéticos, mantendo correspondência e interagindo com a vida social e política, em certas cerimônias ou rituais, modos de vestir, temáticas literárias entre outras representações (BARROS, 2007, p. 26-28).

O recorte temporal e a temática dos dois poderes abordados nesse estudo são constituídos por uma infinidade dessas representações do imaginário. Cerimônias, símbolos, alegorias, concepções universais estão presentes nos discursos que se complementam para a construção da autoridade eclesiástica e da figura do rei francês.

³ Comportamento, crença, medos, angústias e anseios transmitidos inconscientemente e exteriorizados de forma automática e espontânea pela linguagem cultural de cada momento histórico em que se manifesta (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 184).

“Como o interlocutor não é um elemento passivo na constituição dos significados” (BRANDÃO, 2004, p. 8) e expressões, utilizamo-nos da análise do discurso como meio relevante para melhor compreender a formação dos mesmos, sua objetividade e os impulsos que o constituíram, pois consideramos que tal estudo é motor essencial para a elaboração de uma pesquisa que envolve representações ideológicas do pensamento político e teológico.

Como mencionado, tais composições fazem parte de um período extenso, entender o poder sagrado da Monarquia francesa que imprimirá sua posição política a partir do século XIII, requer estudar seu desenvolvimento ao longo do tempo e a presença da Igreja como sustentáculo da imagem dos reis cristianíssimos. A relação de proximidade que ambas mantiveram na história da Cristandade latina é fator substancial para compreensão do decorrer do conflito em si.

A origem das querelas entre o poder espiritual e o poder temporal remonta à história da Igreja cristã, a diversas disputas e tentativas de emancipação implementadas pelo papado diante do poder secular, que edificaram, com efeito, ao longo do tempo, uma ideologia⁴ que se aperfeiçoou a ponto de alcançar a plenitude de poder e autoridade máxima dentro da Cristandade.

Nesse longo processo, o poder papal se sustentou como herdeiro do apóstolo Pedro, a Igreja romana crescia como instituição formada no Império romano, logo todos os homens do Ocidente estavam sujeitos às suas leis. Dentre esses homens, estavam os reis ocidentais e o imperador que, dentro da perspectiva hierocrática⁵, eram meros funcionários do papado tendo seu poder obtido pela unção⁶.

Justificativas filosóficas, jurídicas e teológicas procuraram conservar a ideologia de preeminência papal diante do mundo cristão, ainda assim, o papa dependia da força secular.

O peso que tal ideologia, entretanto, fazia sob os senhores laicos, sobretudo quando eram ameaçados de excomunhão, coagiam estes a acatarem ordens, negociarem tréguas, fazerem concessões ou até mesmo enfrentar o poder do pontífice.

⁴ Segundo Georges Duby, a ideologia é aquilo que age sobre o vivido, sustenta hierarquias, trata-se um discurso que serve a um interesse ou desejo e que atua desempenhando determinados valores por meio do exercício do poder (1982, p. 18-21).

⁵ Entende-se hierocracia pelo domínio ou supremacia da Igreja ou dos sacerdotes sobre o poder secular, segundo José Antônio de C. R. Souza, Gelásio I seria o primeiro a distinguir os âmbitos de atuação da Igreja e do poder secular (1995, p.76).

⁶ A unção é a consagração do rei, o mecanismo pelo qual o sagrado age na figura monárquica, para os franceses, o óleo da consagração real é o único de origem sagrada e sobrenatural, somente o rei o recebe, tendo à rainha o direito à unção com óleo comum (BLOCH, 1993, p. 20). O cenário político medieval assimilou essa cerimônia dos textos das Sagradas Escrituras, a unção é o signo que Deus transmitiu aos reis bíblicos, o primeiro a recebê-la foi Saul, ungido pelo profeta Samuel, em seguida o mesmo com o rei Davi, a partir de então, tornou-se uma prática comum no Ocidente, como, por exemplo, a sagração dos reis visigodos no século VII e no reino franco no século VIII com Pepino, o breve (CUNHA, 2009, p. 16).

Esses enfrentamentos, conflitos entre o papado e imperadores ou reis, marcaram fases dentro da história da Cristandade latina. A partir da reforma papal, iniciada pelos cluniacenses, procurando aprimorar regras, condutas morais e conferindo à autoridade pontifícia a alçada de detentora da jurisdição universal, o acareamento se torna mais contundente.

Durante todo o século XII, o desenvolvimento da hierocracia decola, o direito canônico e a prosperidade dos estudos jurídicos fizeram ingressar no meio eclesiástico diversos papas com conhecimento legal.

A Igreja, no entanto, não é a única que passa por um período de aprofundamento teórico e burocrático, o reino de França, assim como outras Monarquias no Ocidente, passa a aprimorar seu controle sobre regiões próximas, desenvolver mecanismos de ingerência local em detrimento de nobres indisciplinados e em apoio aos comerciantes que passam a se destacar em algumas cidades.

De forma simultânea ao processo centralizador por que passa o reino de França, a Monarquia capetíngia consolida, cada vez mais, seu caráter sagrado⁷ e a hereditariedade ao trono. Logo, esse aspecto fortaleceria um elo de devoção ao rei que, no âmbito da Cristandade, facilitaria a união da maior parte do clero francês, solidificando, assim, a fidelidade das Igrejas galicanas e de diversos poderes internos durante impasses com o papado.

O papado percebeu tal consolidação do poder francês; sempre tivera na França um aliado fiel, contudo, o que se resultou na querela bonifaciana foi um choque entre visões de mundo. Enquanto a hierocracia, em teoria, atingia seu ápice com Bonifácio VIII, na prática ela vinha declinando diante da autonomia dos reinos monárquicos. O contrário ocorria na França, pois a centralização administrativa, a proximidade com a burguesia e a prosperidade no estudo do direito romano conferiram à Monarquia francesa a possibilidade de fazer frente aos interesses do papado.

No período em que ocorre a querela bonifaciana, Felipe IV é o rei de França que conta com diversos aparatos administrativos e conselheiros, além de especialistas em direito e teologia provenientes das melhores universidades do reino. Fonte do poder intelectual, a Universidade de Paris fornece e forma pensadores que se adaptam à modernidade de sua

⁷ A Monarquia sacra dos reis capetíngios ancorava-se como continuadora das antigas dinastias que tiveram início com o batismo de Clóvis, o rito de sagração do príncipe pode ser comparado a uma espécie de iniciação sacerdotal, ou uma ligação com Deus, é um misto simbólico que retoma práticas presentes em textos do Antigo testamento; contudo, o diferencial dessa dinastia foi a tradicional cura das escrófulas e a consolidação de uma instituição monárquica, cujos reis são conhecidos pelo epíteto de os mais cristãos (*três chrétien*), tendo com a canonização de Luís IX (São Luís) um ápice de seu brilhantismo (LOPES, 2009, p.80-81).

época e, situados dentro de um reino que se desenvolve como potência na Cristandade, tendem a buscar no poder temporal o prestígio e reconhecimento de suas obras.

O objetivo do estudo é demonstrar o caminho que conduziu à queda da hierocracia papal, além de seu discurso ultrapassado para justificar a plenitude do poder espiritual diante de um poder secular que se tornava independente e que dispunha de mecanismos próprios de seu tempo, tanto legais quanto intelectuais, para justificar que não carecia da interferência do poder eclesiástico, visto que o rei era o imperador em seu reino e não reconhece nenhum superior.

Para desenvolver esse estudo, conto com fontes provenientes tanto do poder espiritual como temporal; do primeiro analiso a obra *Policraticus*, de John de Salisbury, traduzida para o espanhol na edição de Miguel Angel Ladero, com a finalidade de compreender a visão acerca dos poderes por um contemporâneo do século XII, pois esse é o momento em que a hierocracia se desenvolve em todos os aspectos.

Além dessa obra, que nos promove uma perspectiva filosófica e teológica do período mencionado, usamos também, para compreender a querela bonifaciana com maior proximidade, as bulas papais emitidas por Bonifácio VIII, sendo elas a “*Clericis Laicos*”, “*Ausculda fili*” e “*Unam Sanctam*”.

Acrescentamos, ainda, uma análise da produção do clérigo, filósofo e teólogo agostiniano Egídio Romano, cuja obra “*De ecclesiastica potestate*”, escrita entre 1301 e 1302, representa o auge da hierocracia, usando de todos os aparatos dos curialistas para defender a submissão do poder temporal ao poder espiritual. Em seus argumentos, justifica que há dois poderes que deveriam servir a Deus, todavia um se submetendo ao outro, no caso, o temporal seria inferior ao espiritual, dessa forma, a hierocracia manteria as forças em consonância.

A escolha dessa obra se deve à real proximidade que Egídio Romano manteve com o papa Bonifácio VIII. Foi a partir do texto presente em “*De ecclesiastica potestate*” que se formulou a base da bula *Unam Sanctam*, além do que, ele representa o auge da teoria hierocrática no início do século XIV, reunindo fundamentos consagrados do pensamento eclesiástico elaborado por grandes teólogos da história da Igreja.

No âmbito do poder temporal, analisamos o opúsculo “*Disputatio inter clericum et militem*”, supostamente proferido pelos leigos e juristas da casa real, no qual há um debate por meio de diálogos entre um clérigo e um soldado, em que fica exposta a ignorância do primeiro diante das atribuições do poder temporal.

Também serão utilizadas as obras de João Quidort “*De Regia Potestate et Papali*” e do poeta humanista Dante Alighieri chamada “*De Monarchia*”, pois ambas as obras, embora

partindo de diferentes ideias, confluem na direção que defende o poder monárquico e a distinção entre ambos os poderes.

A escolha da obra de João Quidort não foi apenas devido a ela antagonizar as pretensões estatuídas no tratado *“De ecclesiastica potestate”*, mas pelo envolvimento deste personagem com a trama, visto que seu percurso como intelectual foi interrompido pela ação conjunta de Egídio Romano e Bonifácio VIII. Embora sua produção não tenha caído nas graças do rei, João Quidort esteve presente em momentos decisivos e observou de perto o desenrolar dos acontecimentos que marcam o conflito em si.

No primeiro capítulo da pesquisa, discutiremos a emancipação da Igreja cristã diante dos diversos poderes temporais que compunham a Cristandade latina, compreenderemos as bases que fundam o pensamento eclesiástico e a pretensão monárquica dos papas que veio se enraizando antes mesmo do período carolíngio; veremos que a compilação de leis formadoras do direito canônico e as decretais se tornaram a base na qual os papas se apoiaram na defesa de seus interesses.

Analisaremos sucintamente as disputas entre os imperadores e o poder papal, momentos que aperfeiçoaram a doutrina hierocrática para, depois de remontar tamanha teia de discussões, finalmente focar no pontificado de Bonifácio VIII, suas atitudes como juiz diante dos príncipes cristãos, a linha de raciocínio que o conduzia a lidar com o que considerava desrespeito à hegemonia do poder espiritual.

No segundo capítulo, abordaremos o desenvolvimento do reino francês, governado pela dinastia Capetíngia. De início, será discutido o conceito de Estado, para melhor compreender o fato de o mesmo não ser usado amiúde em nossa pesquisa, e discorreremos também sobre as formas de organização política e geográfica que compõem o reino da França.

Nessa parte, procuramos atender à necessidade de compreender o imaginário que envolve a teocracia dos reis franceses, seus poderes miraculosos e sua imagem sacra diante de outros príncipes do Ocidente. Esse estudo é essencial para conceber a aura mística que representa o rei francês na mentalidade dos indivíduos que o cercam, aspecto que podemos perceber na prática da devoção histórica a São Luís, e mesmo aos reis taumaturgos que o antecedem operando milagres, sem mencionar a lealdade dos clérigos da igreja galicana em momentos como o que vem sendo abordado em nossa pesquisa.

Estudaremos, também, a centralização monárquica a partir do século XII, as formas de administração iniciadas com Filipe Augusto e o controle e distribuição dos funcionários reais dentro dos domínios que passam a expandir-se por esse século. Todo esse estudo se faz necessário para compreender o cerne do conflito que envolve o monarca Felipe IV, os

membros de seu conselho, além da política e propaganda engendrada pelo mesmo, para denegrir a imagem do pontífice diante da figura límpida do rei francês.

No decorrer desse capítulo é que se insere na discussão a obra “*Disputatio inter clericum et militem*”, pois se trata de uma reação às deliberações elencadas pelo papa na bula *Clericis Laicos*, nele poderemos perceber a integração dos propagandistas e defensores dos interesses reais diante de interferências que, certamente, abalariam a imagem soberana do monarca.

Por fim, no terceiro capítulo, procuramos abordar as principais obras reproduzidas por intelectuais contemporâneos à querela bonifaciana, e inseri-los na discussão como um grupo influente que fazia parte do *studium*, um dos poderes ativos no meio político e cujas interpretações e posições divergem entre si.

De início, analisaremos a obra já mencionada “*De ecclesiastica potestate*”, do arcebispo de Bourges, Egídio Romano, traduzido para o português por Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís Alberto De Boni, a fim de compreender sua importância na defesa da plenitude do poder eclesiástico.

Em seguida, utilizaremos a obra “*De Regia Potestate et Papali*”, de João Quidort, traduzida para o português por Luís Alberto De Boni pela editora Vozes; o complemento na discussão se faz pela tese de doutorado de Alexandre Pierezan “*De regia potestate et papali, o equilíbrio de poderes segundo Johannes Quidort (1270-1306)*” que, além de abordar todo o contexto histórico em que a obra foi escrita, explora bastante o a discussão abordada em que os poderes real e papal são distintos, porém devem estar em harmonia.

Finalizamos o capítulo com outro fruto desse embate; embora distante da França, o autor de “*Da Monarchia*”, Dante Alighieri, procura, além da distinção dos poderes, atingir uma complementaridade dos mesmos, liderados por uma Monarquia universal, contudo esta deveria ser conduzida pelo imperador, não havendo, assim, espaço algum para interferências do poder papal que, para o contexto histórico de Dante, prejudicava a situação política de Florença.

A intenção de inserir o poeta florentino no estudo se dá pelas relações conflitantes entre o mesmo e o papa Bonifácio VIII; os reflexos destas estão expressos em diversas obras do autor como a “*Divina Comédia*”. Para tanto, será necessário conhecer o contexto histórico italiano no período em que discorre nossa pesquisa, visto que diante do cenário pesquisado, este foi pouquíssimo abordado.

A historiografia acerca da disputa entre o poder temporal e espiritual explorou caminhos que partem de percepções diferentes, mas que se interligaram no decorrer desta

pesquisa. Um desses estudiosos foi o historiador Walter Ullmann que, na década de 1960, buscou explicar as relações de poder na formação dos princípios de governo na Idade Média, dada sua proximidade com o estudo do direito, partindo de um viés mais aproximado a análises sobre a lei e o direito como motor das ações governamentais e tendo a história como pano de fundo.

Seu estudo proporcionou a ideia de que, no período medieval, havia um vínculo mútuo entre direito, governo e jurisdição que não se separava da história; o autor insiste na ideia de que os fatos históricos são sintomas de ideias e princípios fundamentais pertencentes à ordem histórica. Em suas discussões, prevalece a ideia de duas teorias governamentais, a ascendente e a descendente, terminologias importantes para a compreensão da origem do poder na sociedade medieval.

Ainda no que tange às considerações sobre o engajamento legal dos indivíduos na sociedade medieval, o autor analisa o batismo como rito imprescindível para a participação do homem na comunidade cristã, o que nos faz entender o poder nefasto da excomunhão como ameaça do poder clerical ao secular, pois se tratava de um desligamento em relação ao corpo político cristão. Outra contribuição de seu estudo foi o compilado, realizado por Francisco Bertelloni e publicado em 2003, que explora a bula *Unam Sanctam* como um manifesto diante das ideias aristotélicas que influenciavam os membros da Universidade de Paris.

O estudo das relações de poder, sobretudo acerca do conflito entre Bonifácio VIII e Felipe, o Belo de França, tem no Brasil um grande expoente que se propõe a estudá-lo no início da década de 1970. José Afonso de Moraes Bueno Passos focou diretamente no enfrentamento entre os dois personagens a ponto de levantar uma breve, porém importante biografia de ambos e das ideias que os cercavam.

Ele determina o que, em nossa pesquisa, chamamos de querela bonifaciana, resultado de um choque de mentalidades. Para tal, faz uma elucidação sobre o agostianismo político, fator influente na doutrina hierárquica, diante do contexto em que se situa um conjunto de elementos influentes que separam, cada vez mais, a visão de mundo dos protagonistas do conflito.

Outro estudioso do tema no Brasil foi José Antonio de C. R. Souza que, em 1997, contribuiu com a discussão sobre hierocracia e teocracia, explorando as teorias políticas e teológicas sob o fundo histórico medieval, desde a Reforma Gregoriana até o conflito central de nossa pesquisa.

Do mesmo modo, Ernst H. Kantorowicz, em 1998, faz uma brilhante discussão, todavia salientando a teologia política medieval como contribuinte na formação dos governos

e na representação imagética e legal dos reis e papas, que permitiu analisar o fundo teleológico de teorias e tratados, como o elaborado por Dante em seu livro *De Monarchia*.

Dez anos mais tarde, Alexandre Pierezan retoma o foco para a querela bonifaciana, no entanto, sua análise se especializa no tratado de João Quidort, “*De regia potestate et papali*”, pesquisa que nos subsidia com um estudo estipulando a importância do poder intelectual em favor do poder monárquico francês. O autor defende que o momento histórico fez com que as ideias políticas regalistas tivessem espaço preponderante diante da cosmologia cristã, que se mostrava enfraquecida diante das transformações ocorridas na Cristandade latina.

Tendo todo esse aporte como sustentáculo de nossa pesquisa, procuramos adotar a integração entre história e direito realizada por Walter Ullmann; as terminologias que apresenta como formas de governo ascendente e descendente, além da análise do desenvolvimento das ideias políticas, presente em grande parte dos autores, no que tange à introdução da filosofia aristotélica, a qual se chocava com o agostianismo político dos pensadores hierocratas.

Seguiremos o exemplo de Passos e Pierezan ao construir uma biografia dos protagonistas da querela bonifaciana, o que nos proporcionou conhecer um pouco do círculo social de ambos, da formação intelectual ou mundividência que apresentavam. E tal como Ullmann nos elucida acerca da impossibilidade de compartimentar áreas do conhecimento com o governo e a história no medievo, acrescentamos às nossas análises, os estudos a respeito da teologia política de Kantorowicz, devido a sua substancial relevância para a compreensão do pensamento político que constitui os tratados elaborados pelos pensadores medievais.

CAPÍTULO I – O DECLÍNIO DA TEOCRACIA PAPAL

1.1. As disputas pela emancipação do papado

Diante do cenário conturbado, provocado pelas migrações bárbaras, ou pelas pretensões expansionistas dos imperadores de Bizâncio, os bispos de Roma não projetavam influência significativa sobre as forças políticas vigentes, na verdade, se esforçavam o máximo para sobreviverem no meio das perplexidades de um mundo que se desmoronava (BARRACLOUGH, 1968, p. 33).

Seus desígnios estavam reduzidos a discutir ou opinar sobre a doutrina religiosa e a organização dos homens na sociedade cristã. Contudo, nesse ínterim, alguns membros eclesiásticos do Ocidente conseguiram “preservar a independência do poder religioso e opor-se à intromissão do príncipe na esfera espiritual” (RIBEIRO, 1995, p. 41).

Os limites impostos pelo imperador em Bizâncio impediam a gerência da Igreja e não reconheciam a primazia do bispo de Roma, mesmo que este quisesse impor a *Cathedra Petri*, como foi o caso de Estevão I (254- 257) ao basear-se na passagem do evangelho de Mateus, 16,18: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* (RIBEIRO, 1995, p. 44).

Ou até mesmo quando “Ambrósio (333-397), bispo de Milão, começou a manifestar-se contra a gerência do estado sobre a Igreja” (SOUZA, 1995, p. 57). Com efeito, o cesaropapismo bizantino acolheu a tudo que se referia à Igreja, intervindo em concílios, decretando penas e transformando ortodoxia e heresia em questões políticas.

Embora tal fato estivesse acontecendo, em alguns instantes, houvera manifestações que surgiram de brechas ocasionadas por tais períodos conturbados do parto da doutrina cristã. Um desses casos não pode deixar de ser citado, foi o de Leão I (440-461), romano de espírito e administrador exímio, conseguiu unir a doutrina a um caráter legal, o que mais tarde viria a caracterizar o poder legislador e jurídico papal, provém de sua insistência na autoridade principesca de Pedro (BARRACLOUGH, 1968, p. 30).

A teoria de governo que se consolidaria posteriormente com a “Monarquia pontifícia” surge, grosso modo, pela pretensão da Igreja, amparada por meio da ligação histórica com o apostolado e pelo domínio da lei romana, em considerar o cargo pontifício como uma herança petrina.

Segundo a lei romana, o herdeiro por direito ocupa o status legal do morto, adquirindo o mesmo crédito e a mesma herança legal. De acordo com essa ideia, cada papa que ascende ao trono, o faz de forma a se tornar direta e imediatamente sucessor de São Pedro (ULLMANN, 1992, p. 26).

Todavia, quando encontramos menções acerca de conflitos entre o papado e o Império Bizantino, é preciso compreender que, em alguns desses casos, o pontífice esteve sob a tutela, para não dizer autoridade, de senhores bárbaros no Ocidente, como é o caso do papa Gelásio I (492-496) que combateu não só as heresias cristológicas, mas também os interesses do Imperador Anastásio (491-518).

Afinal, o citado pontífice age mencionando a ideia de que “o mundo é governado por dois poderes – a sagrada autoridade dos bispos e o poder real, mas o primeiro é mais pesado, visto que os padres têm de dar conta a Deus do procedimento dos reis” (apud BARRACLOUGH, 1968, p.33). Entretanto só age dessa forma, não por força e influência na Cristandade em formação, mas pela proteção de Teodorico, rei dos Godos, então senhor da Itália (BARRACLOUGH, 1968, p. 33).

A doutrina cristã, desde seu início, ao ser institucionalizada pelo Império Romano no século IV, sempre colocou seus membros como homens que deveriam respeitar e obedecer legalmente a Deus.

A lei foi essencial para a formação do cristianismo; a bíblia continha caráter legal, ainda mais quando traduzida para o latim, por Jerônimo (347-420) no século IV; alguns termos gregos ou hebraicos se adaptaram à lei romana quando se tratava da concepção de governo (ULLMANN, 1992, p. 23).

Dessas adaptações, a universalidade do poder da Roma Imperial se manteve sob a presença papal que, no Ocidente, considerava-se sucessor de Pedro e baseava-se na lei para se institucionalizar como forma de governo. Ainda no século IV, foram surgindo instantes de desenvolvimento de ideias que qualificaram o papado com a pretensão de instituição de governo. Sob a mesma posição bizantina, o bispo de Roma apoiava-se na forma teocrática descendente, segundo a qual havia recebido de Deus o direito teleológico de conduzir a humanidade aos ensinamentos de Cristo.

Compreender a emancipação do papado sob esse fato ou fases em que os papas lutam para libertar a Igreja de Roma é muito simplista (BARRACLOUGH, 1968, p 32). Até mesmo se formos observar que a súplica de Estevão II (752-757) pela defesa concedida pelo rei dos Francos, Pepino, o Breve (751-768), não passava de uma busca desesperada por auxílio contra

os lombardos e, da mesma maneira, Adriano I (772-795) repete a ação ao encontrar Carlos Magno (800-814); este impediria ainda mais a busca pela emancipação do papa.

Walter Ullmann, entretanto, busca uma explicação para esse episódio, visto que, ao analisá-lo, perceberemos que nada foi ocorrido de forma imediata, pois antes mesmo de Estevão buscar nos gládios francos a salvação dos territórios petrinus, Gregório I (590-604) compreendeu que não teria mais espaço para a soberania papal e sua influência seria nula no Oriente. Onde o cesaropapismo estivesse, a supremacia da Igreja não poderia existir.

Por essa razão, foram enviadas, sob as ordens desse papa, missões para que pudessem germinar, no solo Ocidental, as ideias elaboradas na Santa Sé, com a cultura latina romana. Aplicou-se a bíblia como uso legal e judicial, convertendo fiéis que deveriam encontrar na Igreja uma mãe e no papa um pai (1992, p. 49).

Os francos da Gália mereceram um apreço especial pelo seu apego à verdadeira ortodoxia. É extremamente significativo o forte contraste entre sua maneira de lidar com os reis ocidentais e o Imperador de Constantinopla. Ao abordar o primeiro como "queridos filhos", este era o "Senhor Imperador" (ULLMANN, 1992, p. 50).

Além das missões que se estendem da Gália, ao norte da Inglaterra, nos séculos VI e VII e que acabaram por amalgamar ainda mais os elementos germânicos com romanos e cristãos, aos poucos se difundia a concepção descendente de poder, que seria comum entre os reis do Ocidente no século VIII.

Nos tempos carolíngios, outras missões pela Europa, empreendidas por São Bonifácio e São Vilibordo a mando de Roma e a devoção a este, representante de São Pedro, marcaram o Ocidente do século VIII. A partir de então, a expansão do Cristianismo a oeste aumenta consideravelmente a importância e influência conferida ao papa como guardião e defensor da fé cristã.

Entretanto, diante da importância adquirida pelo bispo de Roma sob os povos do Ocidente, o coroado imperador Carlos Magno não tolera qualquer intromissão deste em seus domínios, reservando ao papa apenas posição secundária, semelhante a um “sumo sacerdote de santuários romanos” (BARRACLOUGH, 1968, p. 53).

Além do que, não poderia ser considerado chefe de Estado ou de Igreja, até mesmo no que condiz com a doutrina. Carlos Magno interferia, como é o caso do VII Concílio Ecumênico de Niceia em 787, no qual o rei dos francos, indignado, refuta o concílio e, junto a seus teólogos, prepara a *Libri Carolini* em 794; Adriano I deveria aceitar ou ser deposto. Em suma, o papa apenas mudara de senhor; era, decerto, o representante de São Pedro, mas Carlos, o vigário de Deus (BARRACLOUGH, 1968, p. 52).

Esse entendimento, segundo o qual a realeza de Carlos Magno provém da descendência divina, consta na carta de um erudito anglo-saxão, Cathwulf, em 775, na qual escreve “Tu és o vice-regente de Deus, e o bispo, apenas em segundo lugar, é o vice-regente de Cristo⁸”, seria essa a descrição que Kantorowicz define como “o conceito carolíngio de uma realeza do tipo da de Davi que era decididamente teocêntrico” (1998, p. 66).

Não obstante, Reformas e Sínodos ajudaram, de forma indireta, o papado a receber reconhecimento e força moral; aos poucos, o papa deixava de ser uma figura decorativa e adquiria primazia, cada vez mais fiéis se voltavam a Roma e, de forma inconsciente, esse fervor fez aumentar a autoridade que emanava do papado. Contudo, algumas dessas reformas foram autorizadas por reis francos e tudo permaneceria assim até a morte de Carlos Magno em 814 (BARRACLOUGH, 1968, p. 58).

Com efeito, os sucessores de Carlos Magno não mantiveram o mesmo controle para com o papado, ao contrário, compreendiam que era de suma importância ser coroado pelo papa e deste receber suas bênçãos, a unção e a espada⁹.

Tal situação se concretizou ainda mais após o Tratado de Verdun (843), em que cada um dos filhos de Luís, o Piedoso, buscavam, na coroação sob a égide papal, uma tentativa de reconhecimento e apoio, de quem consideravam o representante mor da Cristandade durante a guerra civil no reino franco. O fato é que os imperadores pós-carolíngios se tornaram meros funcionários do papado. Assim, Nicolau I (858-867) considerava o papel dos príncipes diante dos destinos da sociedade cristã.

Com base em tais considerações, ele deu aos príncipes instruções muito específicas sobre seus deveres, um dos quais consistia no extermínio de heresias. Os reis eram súditos do papa e, portanto, não lhes era permitido julgar seus mestres, como afirma o Evangelho (Mateus 4:24¹⁰, Lucas 16:13¹¹) (ULLMANN, 1992, p.77).

No Ocidente, logo se concretiza a asserção de que o título de imperador romano tão só se poderia obter por concessão do papa, o que de fato excluía de uma vez o imperador do Oriente do jogo universalista Ocidental, rebaixando-o a apenas um rei grego (ULLMANN, 1992, p.75), mesmo que a maior parte dos desdobramentos realizados pela política do papado tivesse Bizâncio como horizonte a ser superado.

⁸ Cf. Cathwulf, *Letter to Charlemagne*, MGH Epp. IV, pp. 502-5; Leyser (1992); Garrison (1998a); Story (1999) e Charlemagne: STORY, Joanna. *Empire and society* Manchester University Press (2005).

⁹ A cerimônia da espada evocava claramente a ideia de que o imperador era um auxiliar do papa em sua tarefa de erradicar o mal (ULLMANN, 1992, p. 74).

¹⁰ O seu renome espalhou-se por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças diversas e atormentados por enfermidades, bem como endemoninhados, lunáticos e paralíticos. E ele os curava.

¹¹ Ninguém pode servir a dois senhores: com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro.

Contudo, era preciso teorizar a posição do imperador do Ocidente como braço direito da Igreja, a fim de que esta não sofresse novamente a subordinação presente no período Carolíngio.

Necessidade esta que fez Nicolau I, como mencionado, não só formular os deveres do príncipe, mas aplicar a teoria do primado que seus antecessores empregaram contra os imperadores bizantinos, sustentando, assim, que a direção dos poderes e das leis deveria seguir a mesma finalidade da sociedade, de acordo com a fé definida pela Igreja de Roma. Tal gênese de pensamento hierocrático mantém-se incubada no ventre das ideias que, mais tarde, seriam exaltadas por Gregório VII.

O papado encontrou, na elaboração teórica imperial, uma forma de personificar a força da Cristandade no Ocidente, o imperador era o braço forte da Igreja; logo, o incremento eclesiástico, pungente no pensamento político, facilitado por meio das doutrinas papais, culminou no desgaste das formas teocráticas de governo próprias da realeza (ULLMANN, 1992, p. 79).

Entretanto, a supremacia ideológica papal na Cristandade, durante o século IX, também sofreu com os obstáculos dentro do clero franco, como é o caso do arcebispo Hincmar de Reims (c. 806-882), que procurava fortalecer o poder do episcopado, sobretudo nas grandes sedes metropolitanas, agindo com independência diante da ingerência papal, a fim de vencer a anarquia provocada pela cisão da dinastia carolíngia.

A pretensão de incorporar o guardião da paz e da justiça no Ocidente foi um problema que viria a se repetir com a Reforma Gregoriana¹², quando, de forma mais autoritária, tenta subordinar as Igrejas nacionais¹³ (BARRACLOUGH, 1968, p. 73).

Diante de momentos de ausência do poder imperial, o papa estava fadado à submissão. Sem o “filho predileto da Igreja Romana¹⁴” que mergulhado nos conflitos acima dos Alpes enfrentava hordas normandas, nenhum apelo papal pode ser acudido. Na realidade, o conturbado contexto do século IX, devido à fragmentação geográfica que, em boa parte, é provocada pelas invasões de vários povos vizinhos, não propicia e nem sempre permite a consolidação das intervenções e a recuperação de autoridade por parte do pontífice (FALBEL, 1995, p. 159).

¹² Mesmo tendo ciência das divergências que discutem a terminologia “Reforma gregoriana”, optamos por usá-la, visto que é muito consagrada pela historiografia.

¹³ Ver Igreja em Propriedade (FALBEL, 1995, p. 183).

¹⁴ Forma que era tratado o Imperador do Ocidente pelo papado que, não bastara ser seu criador, sempre o tivera como instrumento bélico ou advocatus para resolução de suas causas.

O que se tem em cena é uma instituição dependente dos poderes seculares. Um reflexo desse vínculo necessário com o Império era o fato de que as “leis temporais adquiriam caráter subsidiário quando as leis canônicas não tivessem resolução específica” (ULLMANN, 1992, p. 77).

Além do embasamento teórico, a Igreja de Roma necessitava de um aparato que solucionasse litígios na prática, pois mesmo que governasse a península itálica, era incapaz de estabilizar os poderes locais, fato este que minava o efêmero destaque do papado presente na segunda metade do século IX.

Ao esmorecer da dinastia Carolíngia em 887, o destino do bispo de Roma não se encontra mais vinculado ao poder imperial, haja vista sua dissipação no Ocidente diante da anarquia que resultara do período pós-carolíngio.

Entre os séculos IX e X, a situação das eleições papais se encontra sob disputas de “domínios feudais¹⁵”, visto que a península italiana estava fragmentada, tanto que diversos papas entre João VIII (872-882) e João XIV (983-984) foram assassinados devido a disputas e motivos políticos; muitos desses papas eram de nobres famílias que queria controlar o ducado de Roma como senhores hereditários (BARRACLOUGH, 1968, p. 73), afinal “controlar o papado significava exercer uma parcela considerável de poder sobre a Cristandade” (SOUZA, 1995, p.195).

Sua autoridade e prestígio na Cristandade, contudo, não se consolidaram por muito tempo. Após o interregno que transcorre da dinastia Carolíngia para sua sucessora Otônida, a condição do papado mantinha-se subordinada não apenas à política de facções romanas, mas sob o consentimento do imperador germânico; a conjuntura se estabilizou e os condes de Tusculum até a metade do século XI regulamentavam as eleições papais sob seu controle (BARRACLOUGH, 1968, p. 74).

A concepção teocrática acerca do poder retornava à cena como havia sido sob Carlos Magno, sua unção em 962, era tratada por seus contemporâneos, inclusive por monges como Windukind de Corvey (c. 925-973), como uma cerimônia de reconhecimento, na qual o pontífice João XII era nada mais do que mero adorno, pois Oto I (962-973) estava convencido de que Deus lhe dera a coroa pelos benefícios prestados em prol da propagação da fé e pela derrota infringida aos perturbadores da *Societas Christiana* (SOUZA, 1995, p. 196).

¹⁵ [...] dentre os quais, de norte a sul, o reino da Lombardia, cujos titulares se julgavam reis da Itália, o marquesado da Túscia, o ducado de Espoleto (Adriático), o *Patrimonium Petri* (Tirreno), os principados de Cápua, Benevento e Salerno, e o condado da Apúlia”. Toda Calábria, então, era domínio bizantino, e a Sicília estava nas mãos dos muçulmanos (SOUZA, 1995, p. 194).

A concepção do papa acerca do ato, todavia, estava vinculada à sua contribuição, semelhante a Carlos Magno, de arrebanhar povos pagãos, como húngaros e eslavos, ao seio da Cristandade; dessa forma, o sumo pontífice encontrava aptidão em Oto e lhe conferiria os poderes universais sagrados, visto que era o sucessor de Pedro, o único de qualificação excelsa para conceder tamanha dignidade.

Por essa razão, e para garantir a continuidade dos reis germânicos sob o *Imperium universale*, estes visam a “fortalecer o título imperial” por meio de um famoso documento denominado *Ottonianum* ou *Privilegium Otonis*¹⁶, que “estabelecia as bases constitucionais para o restrito controle monárquico do papado por parte dos germânicos até o ano 1059” (ULLMANN, 1992, p. 90).

O cesaropapismo que ligava o papa aos imperadores germânicos contava ainda com a recusa ao documento *Donatio Constatini* por Oto III (996-1002), que se autodenominava *Servus Apostolorum*, “cujo chefe supremo nas esferas temporal e espiritual era ele próprio, dado que se julgava ao mesmo tempo *rex et sacerdos*” (SOUZA, 1995, p. 200) refazendo uma nova doação territorial de oito condados¹⁷, transformando a imagem de Oto III em supremo protetor da Igreja.

Acerca da dupla corporificação presente, tanto nos imperadores Carolíngios, como recentemente mencionada, sob a autodeterminação de Oto III, Kantorowicz define tal consideração:

O rei é o personificador perfeito de Cristo na terra. Uma vez que o modelo divino do rei é ao mesmo tempo Deus e homem, a christomimetes real tem de corresponder a essa duplicação; e uma vez modelo divino é ao mesmo tempo Rei e Sacerdote, realza e sacerdócio de Cristo devem refletir-se também em seus vigários, isto é, no Rei e no Bispo, que são, ao mesmo tempo, *personae mixtae* (espirituais e seculares) e *personae geminatae* (humanas por natureza e divinas pela graça) (1998, p. 56).

A autoridade dos imperadores Otônidas, no entanto, provocava certa nostalgia em relação ao Império Romano o que, de forma indireta, rebuscava a ideologia de que este Império fora dispensado pelo papa.

De toda forma, a *Societas Christiana* se mantinha sob a confusão de uma “sociedade bicéfala” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE, apud LE GOFF, 2005, p. 267) inaceitável, pois “um corpo com duas cabeças é uma espécie de monstro” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE, apud SOUZA, 1995, p. 197). Enquanto a questão da

¹⁶ Oto, ao reconfirmar as concessões que Pepino, o Breve, e Carlos Magno haviam feito sobre os territórios papais *Patrimonium Petri* (768/800-814) e invocar a sanção de Luís, o Piedoso, em 824 (*Constitutio Ludovici*), que determinava que o papa deveria ser eleito apenas prestando juramento de fidelidade ao Imperador apoderava-se do direito de nomear ou destituir o bispo de Roma (SOUZA, 1995, p. 197).

¹⁷ Cf. *MH Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*. p. 819, v. 2.

legítima liderança da Cristandade não se resolvia, tanto sacerdotes como seculares sustentavam o que desencadearia conflitos mais intrincados e complexos entre o *Sacerdotium* e o *Imperium* ou *sacerdos* e o *rex*.

Concomitantemente ao do final do século X, em alguns núcleos da Cristandade, emergiam os mosteiros substanciais, a concretização do agostianismo político¹⁸ e a independência eclesiástica local diante do avanço do poder secular.

A crescente influência da ordem cluniacense originada da Borgonha, segundo Barraclough, “foi uma reação espontânea, nascida nos mosteiros, porque os bispos se deixavam, por toda parte, seduzir pelos negócios do poder secular” (1968, p. 75) e eles, ademais, escapavam às designações e a jurisdições determinadas aos clérigos pela Santa Sé.

Outras explicações provêm da necessidade de se estabelecer o controle num momento de fragilidade e fragmentação do poder secular (*gubernatio*), na qual a belicosidade de senhores laicos avançava fortemente sobre os clérigos e provocava tamanha instabilidade e violência que seriam perigosas para a manutenção da ordem social (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 74). Dessa forma, dominada e retalhada por linhagens feudais, a Cristandade teria naufragado na crise eclesiástica e moral, que se arrastava desde muito antes do ano mil (RUST, 2013, p. 29).

Em fins do século XI, os mosteiros cluniacenses mantinham 1200 casas na Cristandade, sendo todas elas núcleos fecundos da jurisdição papal que buscavam enfraquecer a interferência dos bispos e passavam a atuar com a disseminação de ideias aceitas pelo papado, como os movimentos que reincidiam em reduzir a violência no Ocidente (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 74).

O avanço das determinações e movimentos elaborados pelos cluniacenses somou-se à Cristandade sob o comando da Igreja. De fato, não se faz correto admitir que as monarquias ocidentais estivessem sob a regência direta do poder eclesiástico, mas as nuances do complexo reformista se expandiam no cenário da sociedade cristã e, por meio da ideologia cluniacense, deslocava submissões e conduzia a mentalidade dos membros ao corpo cristão.

Gradualmente, o prestígio adquirido pela ordem elevou elementos influentes desses mosteiros a marcarem presença no centro decisório da jurisdição cristão, a Santa Sé. Ou seja, a reforma começou antes mesmo que alguns historiadores pudessem limitar seu estopim à ascensão de Gregório VII. “Até Leão IX (1002-1054), transcorria desde o século X, um

¹⁸ A ideia agostiniana marca a concepção de uma sociedade complexa e unificada em que o universalismo cristão abrangia tudo para todos os homens, por preconceber uma Cidade de Deus, defendia a legitimidade total da jurisdição eclesiástica sobre a sociedade política (WOLKMER, 2001, p. 21).

processo de aglutinação de elementos teóricos da realidade que formariam as ideias gregorianas” (RUST, 2013, p. 27).

Grosso modo, a primeira reação do momento foi quando os membros de Cluny procuraram “disciplinar a moral e purificar a sociedade cristã” (RUST, 2013, p. 27) e formá-los exclusivamente para exercer o ofício eclesiástico, a fim de que servissem de modelo exemplar aos demais cristãos.

Dentro da ordem, no entanto, emergiam dissidentes mais radicais que ansiavam na doutrina de que toda a massa eclesiástica deveria ser conduzida ao centralismo ideológico do papado, pois seu escopo era libertar os sacerdotes de qualquer ingerência do poder secular ou episcopal no caso de alguns clérigos provenientes de famílias nobres (SOUZA, 1997, p. 15).

Em todo caso, as ordens monásticas, como a cluniacense, respondiam apenas à jurisdição da Santa Sé, ou seja, agiam como uma célula autônoma presentemente fecunda na malha de relações feudais.

Tal força, atomizada e expansionista dos desígnios papais, faria dos séculos XI e XII o centro difusor de uma nova orientação comportamental, com a finalidade de corrigir e eliminar práticas execráveis que violavam os mandamentos do ensinamento cristão, todo homem medieval deveria ser instruído pela voz eclesiástica (RUST, 2013, p. 19).

O poder secular, muita das vezes, porém, mantinha respeito e admiração pelo movimento reformista; não era, em todo caso, condenado pelos imperadores germânicos ou outro soberano secular.

Frequentemente, muitos membros da ordem de Cluny obtinham apoio desses senhores que, além de lhes servirem de conselheiros, eram vistos como aqueles que libertariam sedes episcopais das mãos de alguns senhores feudais.

Assim, Cluny recebe apoio secular, no reino da França, de Roberto, o piedoso (996-1031), ou mesmo no Império Germânico em que Henrique II (1004-1024) apoiava os reformadores da escola de Lorena em algumas abadias (BARRACLOUGH, 1968, p. 80).

O problema ainda se pautava na direção da Cristandade. Uma sociedade governada por uma ordem bicéfala não poderia existir, destarte, enquanto alguns reformistas se mantinham sob o costume de origem carolíngia, em que o Imperador conduziria a reforma, outros partiam para um radicalismo anticesaropapista e procuravam, fundamentados na concepção separatista gelasiana, combater as intercessões seculares recentemente erigidas na dinastia Otônida, além de definir as funções específicas do sacerdócio e da realeza (SOUZA, 1997, p.16).

Somente com o fim do papado da família Tusculum, vencendo o regionalismo, o pontífice consegue apoio nos movimentos reformistas sob a tutela ainda do germânico Henrique III (1039-1056), que intervém nos conflitos por sucessão e interesses na política papal e elege, de forma simoníaca como muitos antecessores, uma série de sucessores à cadeira petrina ligados ao movimento reformista (BARRACLOUGH, 1968, p. 80).

Influenciado pelo espírito de reforma da escola de Lorena, o único sobrevivente de quatro indicações imperiais, Leão IX, é considerado para o período de formação do pensamento hierocrático, “o autêntico fundador da Monarquia papal” (BARRACLOUGH, 1968, p. 83).

Suas ações reformistas no sínodo de Reims, onde condenava a simonia¹⁹ e a investidura por leigos, ou seja, buscava isolar o poder das igrejas de qualquer um que não fosse membro e eleito pelo clero, além de “estabelecer normas relativas ao comportamento sócio religioso e moral do clero e dos fiéis em geral, as quais iriam nortear a atuação de seus sucessores” (SOUZA, 1995, p. 16).

O problema que ainda precisava ser sanado para aproximar ou conectar as artérias do corpo cristão, contudo, era a questão das Igrejas Próprias ou Igrejas em Propriedade²⁰ que, amiúde aferradas às relações políticas, eram alvo de simonia.

A nomeação dos clérigos, entre o século VIII e IX, provocou a alienação destes do domínio e jurisdição dos bispos; além disso, sua atuação, por ser duvidosa quanto ao ensinamento ou regras da Igreja, abalava o prestígio e a moral eclesiástica (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 73). Essa prática, em muitos casos, retirava a autonomia do clero local e a desvinculava da jurisdição papal sob a ordem dos investidores laicos.

Isso constituía uma aplicação radical do princípio monárquico, uma vez que o monarca era o único que estava qualificado para decidir se um candidato parecia apropriado para um cargo. Por essa mesma razão, o sistema de igreja em propriedade havia se estendido tanto na Alemanha, que nesse período havia chegado a se prolongar a todas as importantes sedes episcopais e metropolitanas (ULLMANN, 1992, p. 90).

¹⁹ Esse era o nome reservado para um modo de tratar os bens eclesiásticos. Associa-se à figura de Simão Mago, descrito nos Atos dos Apóstolos (8: 9-24) oferecendo dinheiro a Pedro em troca de dons espirituais. A tradição cristã designava “simonia” a corrupção moral do clero, não só por meio de dinheiros, mas também, segundo a formulação do papa Gregório Magno (540-604), quando a ordenação de um prelado envolvia a concessão de presentes, o pagamento por serviços prestados ou, simplesmente, favores ou acordos (RUST, 2013, p. 27).

²⁰ Esse sistema colocava clérigos sob a dependência do proprietário da terra, pois este recebia o consentimento de construir em sua propriedade uma igreja, permanecendo a mesma como um bem e com o consequente direito de indicar um clérigo para servi-la. Essa prática, que passou a atingir igrejas rurais e episcopais, naturalmente vinculava os clérigos às necessidades familiares dos nobres que os empregavam. A investidura laica, que foi o grande mal de certos remos europeus, em especial dos territórios germânicos, foi, em boa parte, decorrente desse sistema que os papas procuraram corrigir (FALBEL, 1995, p. 183).

O movimento reformista proveniente de Cluny, presente no meio romano, passou a se envolver com frequência em disputas locais e, após a morte de Henrique III, tenderam a se afastar da política imperial aproximando-se de facções italianas hostis ao poder universalista germânico (BARRACLOUGH, 1968, p. 88).

Seus reformadores aproveitaram-se da infância do sucessor imperial para aperfeiçoar e combater de forma mais assídua a prática da investidura secular, como a obra de Humberto de Moyenmotier “Três livros contra os simoníacos”, escrita entre 1056 e 1058, além de aludir a formas mais convenientes para as eleições que deveriam ser pautadas na integridade religiosa e moral (SOUZA, 1997, p. 17).

Uma das características dessa obra é a busca da espiritualidade como superior em relação à matéria, tal perspectiva se torna ferramenta elementar para os argumentos hierocratas que se encontram no pensamento filosófico neoplatônico da Alta Idade Média e nas origens do cristianismo.

Essa filosofia promove uma base para fortalecer a interpretação de que as realidades superiores contêm em si, como seu princípio, as inferiores. Partindo dessa explicação, confirmava-se a superioridade espiritual sobre a temporal que, por muito, foi comparada à alegoria presente na afirmação do cardeal Moyenmotier;

A alegoria da relação animacorpus é induzida centenas de vezes para demonstrar a inferioridade dos leigos e a superioridade do clero, para demonstrar que, assim como a alma governa o corpo, o clero governa os leigos, com a consequência de que, os reis constituíram o braço armado do clero, enquanto o clero era equivalente aos olhos de toda a Igreja e eram eles que sabiam o que deveria ser feito (ULLMANN, 1992, p.98).

Se compreendermos que, segundo a superioridade espiritual neoplatônica, a alma é superior ao corpo; aqueles que são responsáveis pelo julgamento das almas são superiores aos que defendem a Cristandade dos males do mundo. Sendo assim, o poder material está subordinado à cabeça espiritual da Sociedade Cristã.

“O agostianismo político engendrado na Cidade de Deus defende uma concepção teocrática de poder, em que a Igreja tem toda a legitimidade de jurisdição sobre a sociedade política” (WOLKMER, 2001 p. 21.)

Com a eleição de Gregório VII, a busca pela solução se engrossa mediante um conjunto de 27 sentenças, conhecidos por *Dictatus Papae*²¹, que reafirmavam o poder pontifício de punir, por meio da excomunhão ou interdito, qualquer faltoso em relação a

²¹ Documento que atacava o poder dos senhores seculares num ponto vital, pois destacava a autoridade universal e as prerrogativas do papa sobre todos os membros da sociedade cristã, dessa forma somente Deus se estava acima do papado, pois este não pode ser julgado por ninguém.

determinado documento. A partir do *Dictatus papae*, promulgado por Gregório VII, a idealização da Monarquia teocrática pontifícia buscou aumentar seu grau de importância, pois mesmo que se auto afirmavam herdeiros de Pedro, este era menor que Cristo, logo os papas passaram a utilizar-se do antigo título imperial de Vigário de Cristo (JOHNSON, 2001, p. 228).

Em suma, Gregório procurou tornar a Igreja uma comunidade autogovernada, subordinada unicamente ao poder de Deus e à lei divina, instituindo ao âmbito secular maior controle sob sua jurisdição, sobretudo no que diz respeito a questões morais, nas quais incluía eliminar a prática da simonia e fazer cumprir o dever da autoridade espiritual de elevar a disciplina moral sobre todos os membros da comunidade cristã (SABINE, 1964, p. 234).

Com efeito, as atitudes de Gregório VII deixaram de ser reformadoras e passaram mais para organizadoras, pois foram idealizadas por membros de uma ordem religiosa centralizada. Para assegurar a “liberdade” da Igreja, esta e a sociedade deviam ser reorganizadas segundo princípios monárquicos, ou seja, meros executores da vontade soberana do papa.

A crescente esfera de influências e recursos do papado lhe conferiu maior prestígio na metade do século XI, muitos príncipes alemães sustentavam o poder papal que se mostrava mais considerável do que na altura da morte de Henrique III em 1036 (BARRACLOUGH, 1968, p. 89).

O apoio concedido pelos imperadores germânicos ao movimento reformador tinha como objetivo livrar o domínio exercido pelos potentados locais sobre o clero de forma simoniaca, pois esse direito vinha sendo retirado das mãos dos reis. “Assim, na França Alemanha e Itália, os bispos eram com frequência nomeados por duques e outros potentados locais, não mais pelos reis – o que tornava a simonia inevitável e generalizada” (JOHNSON, 2001, p. 232).

O problema foi que o apoio concedido à reforma também os atingiu, pois não só impediria a simonia por vassalos súditos reais, mas também pelo próprio imperador, fazendo o movimento reformador fugir ao seu controle.

A política papal enfraqueceria o poder soberano dos grandes monarcas, colocando-os no mesmo nível que outros príncipes da Cristandade; dessa forma, os reinos se dissolviam e o poder secular se encontrava sob o domínio do espírito que animava o corpo, limitando, assim, sua autoridade aos desígnios da Igreja.

Assim rompeu-se a tradição do poder temporal de outorgar ofícios eclesiásticos. As investidas mantidas por Henrique IV foram repreendidas pela excomunhão, medida que, embora não fora novidade, carregava um corolário atribuído por Gregório, no qual “um rei

anatematizado, como pária excluído do corpo da Cristandade, não tinha direito de conservar os serviços e a lealdade dos súditos” (SABINE, 1964, p. 234).

É importante, no entanto, salientar que a reforma transitava sobre relações de poder, que não eram formadas por grupos antagônicos e homogêneos, assim como o papado não pode ser visto como o foco reformador, as mudanças no comportamento das ordens regulares buscavam purificar costumes sempre em busca da perfeição; membros desse grupo agiam de forma semelhante, ao passo que os senhores ou poderes seculares permitiam seu avanço, logo simplificar as rugas da reforma entre laicos e clérigos se torna errôneo, pois mesmo membros do clero não tomaram partido de Gregório ou até mesmo laicos não apoiaram o imperador (RUST, 2013, p. 48).

Como consequências elementares desse conflito, podemos elencar o fato de maior cisão entre clérigos e laicos e um espaço para maiores litígios entre os mesmos, visto que as eleições ou escolhas de bispos e abades perderam seus eleitores mundanos e se restringiram ao colégio eclesiástico local (BLOCH, 2014, p. 416); a Igreja se libertou do cesaropapismo germânico e fortaleceu a autoridade política dos papas sobre toda a Cristandade; além disso, nortearam o domínio universalista e alicerçaram as bases para o exercício da hierocracia (SOUZA, 1997, p. 32).

A aplicação de todo sistema monárquico de governo necessita de um firme controle dos cargos subalternos. Na Monarquia papal, isso significa o controle do episcopado. Sem esse controle, nem o papa nem o rei poderiam exercer efetivamente seus poderes políticos, é onde começa o amargo conflito que opôs o papado aos reis, em especial aos germânicos, durante a querela das Investiduras, cujos principais episódios ocorreram sob o pontificado de Gregório VII (ULLMANN, 1992, p. 104).

A aspiração reformista monopolizou a gestão do sagrado, ao encontrar-se com os ensinamentos distantes de Gelásio I, a crescente superioridade do poder espiritual elevou a autoridade da Igreja sob os governos seculares, de tal modo que a soberania destes, amiúde, desafiava as delimitações impostas pelo papado.

É impossível acreditar que após séculos de hegemonia e controle sobre os sacerdotes, os senhores seculares se resignariam a total obediência, acatando todas as decretais romanas de maneira pacífica.

As reações e críticas feitas pela nobreza alemã acerca das interferências de Gregório VII na esfera temporal buscavam, na teoria gelasiana, a explicação para a independência e não interferência entre os poderes; contudo, ainda que o conflito mencionado separasse o *seculum* do *sacerdotium*, estes corpos estavam imbricados em uma mesma sociedade, pautada em um complexo orgânico teleológico, cuja finalidade era a justiça.

Dessa forma, ao provocar o conflito aberto, Henrique IV feria a ordem e estimulava o caos, logo caberia ao sumo pontífice intervir para garantir que os fins terrenos seguissem a finalidade espiritual em decorrência de um governo divino, cujo poder confiado provém de Pedro, o vigário de Cristo, único detentor de ambos os poderes (CHEVALLIER, 1982, p. 215).

1.2. O aperfeiçoamento da hierocracia papal

O período que se segue à Reforma Gregoriana é considerado mais sereno a respeito da estável relação entre papas e imperadores, entretanto, o desenvolvimento da hierocracia perdura em constante desenvolvimento no século XII. Essa tendência se explica pela ocorrência da compilação de cânones escritos a partir de concílios, sínodos e normas deliberadas exclusivamente pelo papado (BARRACLOUGH, 1968, p. 118).

Essa coleção canônica compôs diversos livros que se referiam à doutrina, à liturgia, à moral e à disciplina dos membros da Cristandade. Por meio da notável metodologia dialética²², foi possível analisar e reunir textos coerentes com tratados teológicos e filosóficos do período, enraizando as bases do Direito Canônico com a promulgação do *Decretum* de Graciano²³.

Doravante o direito de legislar sobre diversos assuntos, tornou-se viável ao papado que buscou, por meio de tal prerrogativa, solucionar suas aspirações. Contudo, apesar de o documento ser claramente um interesse político, essa interpretação permanece esparsa em argumentos ao longo da obra. Dentre os documentos mais relevantes do *Decretum*, jaz a conhecida *Donatio Constantini*, que visava a legitimar particularmente a jurisdição temporal do papado, tanto sobre os territórios que constituíam o *Patrimonium Petri*, como também a tutela sobre o Império Ocidental (SOUZA, 1997, p. 57).

Logo, uma aura de autoridade se eleva sobre os papas do século XII, o primeiro Concílio de Latrão (1123) marca a propensão que os pontífices manteriam, nos séculos

²²“Método de investigação que estabelecia distinções entre afirmações de caráter imutável e afirmações e textos surgidos por exigência do tempo, lugar e dos personagens” (ULLMAN, 1992, p. 116).

²³ Embora a compilação de cânones venha sendo realizada por clérigos desde o início do século XI e o método dialético tenha sido usado por Ivo, bispo de Chartres, entre 1091 e 1116, João Graciano foi considerado o pai do Direito Canônico, monge camalduense e Professor de teologia no studium da sua Ordem em Bolonha, conseguiu conciliar os anseios intelectuais e teológicos de seu tempo ao método dialético empregado na análise dos cânones redigindo a *Concordia discordantium canonum*, em 1140, mais conhecida como Decreto de Graciano (SOUZA, 1997, p. 56).

seguintes, são legisladores, jurisconsultos, promulgam decretos que atingem todas as esferas da sociedade cristã e sobrepõem, por meio destes, às leis seculares, esse poder universalista dos papas será a pedra angular para exercer a plenitude do poder na Cristandade. A respeito desse poder, o legalista Johnson explica;

A revolução legal fortaleceu sobremaneira as mãos do pontificado, porque a capacidade de dispensar justiça de modo eficaz era, para o homem medieval, um signo básico de poder. O recrudescimento da lei pontifícia constituiu tanto uma das causas da reivindicação de total soberania pelos papas quanto o meio pelo qual sucessivos imperadores foram humilhados ou esmagados (2001, p. 244).

A partir do *Decretum*, é possível perceber uma bifurcação do pensamento canonista, pois, de um lado, compreendia-se o poder espiritual e temporal como instâncias distintas e independentes; em contrapartida, formula a defesa da supremacia do poder espiritual sobre o temporal contribuindo para a evolução do pensamento hierocrático.

A partir de meados do século XII, os estudos canônicos progrediram muito, primeiro em Bolonha, berço do renascimento jurídico²⁴, em seguida em Paris e em diversos outros lugares da França e da Inglaterra (TOUCHARD, 1970. p. 82).

Muitos destes eclesiásticos que compunham a cúria papal são formados em Direito e exercem função docente em grandes escolas internacionais, como as de Bolonha, Paris ou Chartres. Estes meios acadêmicos iniciais do século XI serviriam de base para constituir as Universidades do século XIII (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 116).

Monopolizado pela Igreja, o ensino, há muito, aprisionou-se às influências eclesiásticas que limitavam suas ações, sobretudo quando despertou a abertura de escolas urbanas devido ao crescimento demográfico, econômico e urbano, que fez parte da revolução urbana que se estende do século X ao século XIII (LE GOFF, 2014, p. 8-9).

A necessidade intelectual surge em uma sociedade que partilha de instituições cada vez mais novas, burocracias e métodos administrativos mais eficientes para reis, papas e grandes senhores feudais, uma cultura letrada essencialmente cidadina e complexa, reservada a poucos, mas que demandavam muito mais funções que em tempos remotos (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 117).

Por essa razão, e pelo fato consumado de que para governar fosse necessário um conhecimento da lei e dos princípios gerais da jurisprudência, o Papado saiu favorecido, pois

²⁴ O direito foi uma disciplina dominante entre diversos componentes da cultura erudita, mesmo que o retorno dos estudos do direito romano tenham se renovado em Bolonha e cidades vizinhas; o direito canônico, no segundo terço do século XII, já vinha sendo difundido como disciplina acadêmica a partir de Bolonha e toda a Itália, passando pelos Alpes, Provença, Languedoc e Catalunha (VERGER, 1999, p. 50-51).

dispunha de um aparato intelectual e profissionalmente preparado, proveniente da escola canônica de Bolonha (ULLMANN, 1992, p. 115).

O fato de a exclusividade do ensino reservar ao clero maior acesso associa-se à necessidade proveniente do período reformista, sobretudo posterior à reforma papal gregoriana, de se afirmarem como detentores do conhecimento jurídico em contraposição aos poderes temporais (BLOCH, 2014, p. 147).

O movimento reformador respondeu a essa indispensabilidade, encaminhando, em demasia, sacerdotes com a finalidade de preparar-se para solucionar uma multiplicidade de questões de ordem jurídica, administrativa, teológica e política, transmitindo caráter substancial à imagem do papa como juiz ordinário e conhecedor da legislação (ULLMANN, 1992, p. 116).

Não obstante a conduta organizadora iniciada, grosso modo, por Gregório VII, a burocratização da máquina administrativa que formava a cúria papal foi se consolidando a partir de Urbano II (1088-1099), que empresta o modelo da casa real francesa do período capetíngio e o aplica à administração pontifícia, revelando e desenhando uma identidade monárquica de seu governo ao papado através da criação da cúria pontifícia.

Assim como no sistema de governo capetíngio, a fiscalização se faz necessária, desse modo, o sistema de delegados²⁵, ou seja, membros clericais formados em direito, garantiam uma ampliação do controle e dos poderes do pontífice em cada região sob sua ingerência.

Outrossim, é preciso deixar claro que cadeiras importantes na cúria papal, como o cargo da chancelaria que, por acaso, ocupava tempo duradouro na maioria das ocasiões, eram compostas por juristas formados em universidades, como é o caso de alguns papas, como Alexandre III (1159-1181), que lecionou na Universidade de Bolonha e que por seis anos ocupou o cargo de chanceler antes de ser consagrado papa (BARRACLOUGH, 1968, p. 123).

A migração de eclesiásticos, formados em universidades para compor a cúria papal, estabeleceu a base para construção da máquina administrativa.

O papa tomava decisões sob os diversos aspectos da vida cristã e eclesiástica, porém as incumbências e nomeações fizeram com que algumas iniciativas fossem tomadas pelos clérigos que compunham os ramos da Monarquia pontifícia.

²⁵ “Comissões formadas por três eclesiásticos da região, investidos de autoridade papal para resolver uma causa particular ou reunir factos, que transmitam à cúria para o papa se pronunciar” (BARRACLOUGH, 1968, p.122-123).

A partir da introdução de elementos clericais, provenientes das universidades que compreendiam não só o direito canônico, mas os rumos que vinham seguindo o governo pontifício, o poder deste tendeu a aumentar de forma significativa.

As novas atribuições forçaram a necessidade de manter coleções de decretais, visto que diversos julgamentos apresentados ao papa necessitavam alterar ou modificar leis, essas coletâneas conferiram à figura do papa uma excelsa capacidade interpretativa e infalível decisão, cuja autoridade era raramente contestada na Cristandade.

Dessa forma, frequentes apelos de diversas instâncias eram recorridos à cúria pontifícia, que detém o poder jurisdicional para solucionar questões diversas, tendo nos cânones a base para as deliberações. Contudo, faz-se interessante salientar que essa “superioridade do poder papal é arbitrária à sua interpretação da lei que, dentro do direito canônico, tudo pode, desde revogar privilégios, modificar leis por meio interpretativo, ou até mesmo passar por cima dos cânones” (BARRACLOUGH, 1968, p. 121).

Alexandre III deu procedimento às obras dos reformadores sempre se alicerçando em normas do direito romano, pleiteando para si maior autoridade sobre os monarcas do Ocidente sob a justificativa da *plenitudo potestatis*, que, com efeito, transbordava os limites espirituais do papado.

Essa lógica de pensamento seguia inspiração em Hugo de São Vítor (1096-1141), que primava o papado no horizonte da Cristandade e a unidade norteada pela fé, além de enxergar a sociedade cristã sob uma concepção orgânica, por semelhança do corpo humano, em que cada hemisfério desempenha uma função, como um Corpo Místico em Cristo encabeçado pela autoridade do sumo pontífice (SOUZA, 1997, p. 54).

Acerca dessa fórmula orgânica, é preciso compreender que a sociedade de crentes permanece distribuída em dois hemisférios ou ordens, nas quais se encaixam os leigos e os clérigos, que são dois lados de um mesmo corpo.

O lado que corresponde ao cuidado temporal é o esquerdo, enquanto o direito é designado aos encarregados de ministrar a vida espiritual, entretanto, embora cada um dos lados tenha uma autoridade atribuída, tanto para as questões terrenas como para as celestes, o poder espiritual prevalece sobre o poder temporal da mesma forma que a vida espiritual prevalece sobre a vida terrestre.

Por essa razão, o papa goza de duas prerrogativas, que asseguram a harmonia dos dois lados do corpo da Igreja: “conferir existência ao poder temporal, isto é, instituí-lo, como se vê na sagração do imperador, e julgá-lo, se errar, excomungando-o se precisa for” (GILSON, 2001, p. 405).

Não é por acaso que essas prerrogativas são colocadas em prática na Inglaterra de Henrique Plantageneta (1154-1189) excomungado por Alexandre III durante o conflito que resultou na morte do arcebispo de Canterbury, São Thomas Becket (1162-1170).

A intercessão do pontífice se efetuou devido à promulgação das Constituições de Clarendon, nas quais o rei inglês procurava ampliar seu poder jurídico em detrimento do poder eclesiástico, que obtivera total autonomia e impunidade no período de Estevão de Blois (1135-1154), além das acusações que corroboravam relação do rei na morte do arcebispo (SOUZA, 1997, p. 66).

Nesse ínterim, o teólogo John de Salisbury (c. 1115-1180), aluno de Pedro Abelardo (c.1079-1142) pela Universidade de Paris e discípulo de Bernardo de Chartres (1090-1153), redigiu o tratado político *Policraticus* (1155-1159) que parte de uma visão crítica do conhecimento, a qual consistia em esclarecer e orientar a conduta dos governantes baseada na razão e no respeito à lei natural que Deus agraciou os homens.

Sem dúvida, à proporção que foi se desenvolvendo a sociedade medieval e que as suas instituições políticas foram adquirindo maior complexidade, tornou-se necessário recorrer a uma concepção diferente: a Lei como expressão de uma vontade consciente deliberada. O renascimento do Direito romano não pode deixar de intensificar o movimento das ideias nesse sentido (CHEVALLIER, 1982, p. 207).

É fato notável a presença da dialética na obra de Salisbury quando este filho do humanismo do século XII procura conciliar no Livro Quarto do *Policraticus*, os termos do Corpus Romano que, em si, demonstram-se contraditórios, como a supremacia e sujeição do príncipe diante da Lei. Tal concepção nebulosa se explica pela razão de que “a finalidade do poder político medieval é implantar a justiça” (CHEVALLIER, 1982, p. 206).

Dessa forma, o autor de *Policraticus* ao retomar o pressuposto de que a alma governa o corpo, corporifica esta por meio da Lei que, em sua expressão teleológica, é expressa pela justiça, visto que esta é o elemento essencial da fé cristã e que, ao ser exteriorizada, torna-se o meio mais adequado ao qual a comunidade cristã cumpriria sua finalidade (ULLMANN, 1992, p. 118).

John de Salisbury entendia que a lei é a força que mantém unida a *Respublica Christiana*, porém este instrumento, segundo Walter Ullmann, deve atender ao interesse do clero, visto que a lei era uma conduta de fé; logo só um clérigo pode conhecer sobre fé ou ser qualificado para essa finalidade (1992, p. 118), premissa que explica sua tendência em apoiar concepções papais hierocráticas.

Esta espada, então, é recebida pelo príncipe das mãos da Igreja, já que esta não faz uso da espada de sangue. A possui sem dúvida, mas só a usa através da mão do

príncipe, a quem deu o poder de coerção corporal, reservando para si o poder espiritual na pessoa dos pontífices (POLICRATICUS, IV, II, 5).

É interessante notar que sua inspiração resgata a ideia de comunidade de homens unida a um consenso comum sobre a Lei e o Direito que está presente, segundo George Holland Sabine, em textos de Cícero e Sêneca, que foram trazidos à luz pelos doutores da Igreja e que, posteriormente, será aperfeiçoada por Tomás de Aquino na qual a lei se torna algo universal, constituindo-a como conceito fundamental que reforça a ideia de contrato entre governante e governados (1964, p. 246).

Partindo dessa concepção homogenia entre Lei e Justiça, John de Salisbury desenvolve a doutrina do *rex imago aequitatis*, na qual o rei é a metáfora da Justiça (KANTOROWICZ, 1998, p. 76).

Nestas coisas a sua vontade deve ter força de julgamento, e com toda razão ele deve ter em tais questões o peso da lei que lhe favorece, uma vez que sua decisão não difere do senso de justiça. "De sua atitude", diz o salmista, "brota meu julgamento, vê seus olhos, minha equidade"; pois o juiz certo é aquele cuja sentença é uma imagem da justiça alcançada com sua contemplação assídua. Portanto, o príncipe é ministro de utilidade pública e servidor da justiça e atua como pessoa pública pelo fato de que pune com equidade justa não apenas os danos e prejuízos de todos, mas todos os crimes (POLICRATICUS, IV, II, 3).

Na visão de Ernst Hartwig Kantorowicz, o fato de o rei estar, ao mesmo tempo, acima da lei e sob o julgamento da mesma, *imago aequitatis* e *servus aequitatis* significa que este senhor não é um ser humano comum, mas sinônimos da perfeição, desde que aja como Príncipe e não tirano, por conseguinte, suas ações só podem agir com arbitrariedade à lei, haja vista que a finalidade da lei é a justiça, logo não é o Príncipe que reina, mas a Justiça, que por sua natureza divina utiliza do Príncipe como instrumento para sua finalidade extrema (1998, p. 77).

Como mencionado anteriormente, para o autor de Policraticus, embora o Príncipe seja a cabeça do corpo político, o clero preside todo o corpo da comunidade política (SALIBURY, V, II, II), pois o poder secular dos príncipes é um instrumento não somente da Justiça, mas da Igreja, visto que o poder espiritual é mais relevante devido a sua missão específica, desse modo, para o bom funcionamento da sociedade, todas as leis seculares deveriam estar em sintonia com os cânones (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 73).

Não obstante a supremacia judiciária do papado viesse se desenvolvendo e sua imagem como “juiz universal” se consolidasse nos reinos do Ocidente, o cenário apresentava contrastes explícitos em relação ao ideal reformista no que condiz à corrupção dos clérigos. Conforme a cúria romana se tornava mais fortalecida e recebia questões de temas específicos,

os mesmos eram repartidos entre funcionários especializados que, muitas das vezes, desfrutavam de benefícios que causavam déficits orçamentários e manchavam a reputação da Igreja de Roma.

Ainda assim, a divisão administrativa da Igreja romana amadurecera; no entanto, mesmo que o papa tenha se tornado o supremo legislador da Cristandade, detentor de uma gama de decretos contidos nos cânones, tinha de enfrentar as diversas ingerências e ambições territoriais e cesaropapistas dos Imperadores da casa Hohenstaufen, logo a conjuntura exigia maior austeridade por conta do pontífice (BARRACLOUGH, 1968, p. 125-126).

Nesse ínterim, foi eleito, em 1198, Lotário de Segni, com o nome de Inocêncio III, um enérgico cardeal de autoridade indiscutível que ascendia contrário ao pacifismo e com a missão de reestabelecer a Ordem e garantir a liberdade da Santa Sé (PACAUT, 1976, p. 177).

Estudante de Direito e Teologia em Bolonha, usou de todo conhecimento como notória marca de destaque prático em seu pontificado, era interessado pela reforma, mas de forma autocrata, fundamentando-se na justiça e na política como caminhos para a universalidade de seu poder como chefe da Cristandade. “Inocêncio III foi de todos os papas o que mais se aproximou da realização da teoria papal da teocracia, concebida por Nicolau I e Gregório VII” (BARRACLOUGH, 1968, p. 131).

A competência jurisdicional desse pontífice consolida a *plenitudo potestatis* em ambas as esferas de poder, no que condiz a ações que infringissem a paz e a ordem na sociedade cristã, um exemplo claro da autoridade judicial atribuída ao papado nesse período, refere-se a intervenções em conflitos entre príncipes cristãos da França e Inglaterra, visto que, além de ser hierarquicamente superior na Cristandade, uma guerra entre reinos cristãos era considerado um pecado gravíssimo. Essa atitude judicial mor do papado elucidava que “estava insinuando ter competência para intervir na esfera secular quando lhe parecesse que convinha fazê-lo em proveito da política papal” (SOUZA, 1995, p. 93).

“Durante esse tempo havia reforçado a centralização da Igreja” (HEERS, 1988, 135), ampliando significativamente o sacerdotalismo por meio de explicações baseadas em passagens do velho e novo testamento para resolver questões jurídico-políticas, ancorando-se na asserção de que seu poder provinha de sua condição descendente dos sacerdotes da Nova Aliança transmitida por Pedro destacando-o como singular e superior aos demais fiéis.

Reforçou argumentos metafísicos que buscavam exemplificar a gerência da alma sobre o corpo em conformidade com Hugo de São Victor e John de Salisbury e inovou o direito de avaliar as aptidões do candidato à coroa imperial, haja vista sua virtuosa e singular condição de consagrá-lo, tal determinação era um dos recursos que Inocêncio III utilizou para

subordinar diversos senhores seculares no Ocidente (SOUZA, 1997, p. 90). Segundo Le Goff, “pode se dizer que no final desse período, sob o pontificado de Inocêncio III, o papado tornou-se a mais poderosa das Monarquias cristãs” (2007, p.101).

Segundo Barraclough, a ambição de Inocêncio não se estendia sobre um poder político exercido diretamente nos diversos reinos da Cristandade, a não ser sobre o Império e seus reinos vassallos (Aragão, Hungria e Sicília), sob uma prerrogativa feudal clara (1968, p. 132). O mesmo autor alega que “os historiadores exageraram os acontecimentos relacionados a Inocêncio III e desprezaram os elementos de continuidade” (1968, p. 137).

Ainda que José Antônio de Souza considerasse sua contribuição teórica com expressões precisas que seriam utilizadas pelos hierocratas em épocas posteriores, não se pode apenas assegurar que tais avanços tinham proveniência singular do mencionado pontífice, pois o desenvolvimento do direito e sua relação estreita com partidários do sacerdotalismo insuflou uma gama de decretais moderadas e radicais que foram essenciais para o exercício de uma *plenitudo potestatis in temporalibus* e, mesmo que tenha elevado a posição do papa de forma clara diante da teoria da Monarquia pontifícia (1997, p. 95), está claro que:

Inocêncio não dispunha de meios que lhe permitissem instaurar um governo direto e eficaz, e os Estados pontifícios, longe de assegurarem a independência ao papado, tornaram-se durante os dois séculos seguintes, uma grilheta difícil de arrastar (BARRACLOUGH, 1968, p. 134).

O papado sofria com essas limitações e sempre dependia de aliados, tendo que ceder às intenções destes para fins que, muitas das vezes, não se harmonizavam com seus interesses. Como é o caso da cruzada Albigense, a Quarta Cruzada e o conflito com Frederico II, nessas situações, o pontífice entregava o apoio da Santa Sé ao aliado que apoiava, mesmo que de forma parca, as concepções políticas papais (BARRACLOUGH, 1968, p. 135).

A autoridade papal, contudo, é de fato ilimitada, pelo menos teoricamente, em suas igrejas em propriedade, qualquer assunto – litígio, negócio, arrecadação – é da alçada do papa. A centralização está pautada, grosso modo, nos poderes que o pontífice exerce na Cristandade; legislativo, jurídico, financeiro, nomeador eclesiástico, enfim, essa gama de autoridade necessita, cada vez mais, de controle burocrático que aumente a ponto de se tornar prejudicial ao seu funcionamento. Diante das intervenções e envoltimentos em intrigas políticas, o papado vem corroendo o cerne da Monarquia pontifícia a ponto de sua posição diante da sociedade se modificar por completo.

1.3. O Pontificado de Bonifácio VIII

Para compreender o período que antecede a querela bonifaciana, é necessário resgatar um pouco da trajetória do então papa, visto que não só diversos historiadores analisaram sua personalidade como o consideram polêmico e um dos últimos paladinos da hierocracia.

Nascido em Anagni, em 1230, desde cedo foi afeito ao sacerdócio (RUDOLF-FISCHER, 1997, p. 104) e defensor de seus princípios, Benedetto Caetani era seu nome de batismo, provinha de uma nobreza que, segundo Passos, teria se originado da região Catalunha e pertencia também à família Segni, sendo então parente dos papas Inocêncio III, Gregório IX e Alexandre IV (1972, p. 31).

O período em que viveu estava permeado pela tendência a uma maior busca pela espiritualidade, tal fato parte da influência dos frades franciscanos que condenavam os rumos da Igreja dos últimos tempos, a ganância e ostentação, a constante propensão pela atividade jurídica e, entre vícios, a amiúde interferência política papal nos reinos cristãos.

Essa atmosfera mística exigia dos cardeais maior inclinação a eleger um pontífice que correspondesse à demanda espiritual (PIEREZAN, 2008, p. 65).

Caetani faz parte dos papas que seguiram estudos jurídicos em Bolonha, agiu como advogado e secretário em missões a serviço de futuros papas, tanto na Inglaterra como na França, onde teve contato com rei Luís IX (1226-1270).

Durante seu pontificado, o rei, canonizado como São Luís, foi designado a solucionar conflitos e redigir tratados de paz a respeito de territórios e interesses políticos entre Carlos I de Anjou (1266-1285) e Rodolfo I (1273-1291), anos depois foi qualificado Cardeal-diácono por seu antigo chefe em missões, Simon de Brie, então eleito papa Martinho IV (1281-1285); foi enviado à França a fim de conciliar o reino cristão com Castela, em nome do papa Nicolau IV (1288-1292), em um período de fragmentação da unidade cristã devido a constantes litígios entre seus reinos volúveis e ávidos por expansão.

São frequentes os problemas no interior da sociedade cristã, sobretudo entre o clero secular e as ordens mendicantes, pois estas, no determinado período, foram isentas desde Martinho IV de responder a hierarquia dos párocos, esse caso não é novidade, mas tais ordens, além da liberdade que tinham, mantinham privilégios e administravam sacramentos em nome do papa sem consentimento das autoridades locais.

Caetani era, de fato, a favor das ordens mendicantes e age com dureza criticando severamente os bispos franceses por terem a ousadia de colocar em questão uma decisão

papal; acusa de crime e atrevimento os mestres parisienses pela pretensão de interpretar um privilégio concedido pela Santa Sé, cassa mandatos e demite em nome do papa, Henrique de Gand, então catedrático da Universidade de Paris (PASSOS, 1972, p. 35).

Tais prerrogativas concedidas aos mendicantes em ascensão afastavam cada vez mais o clero secular dos desígnios papais; é um período de decadência para essas autoridades locais.

Uma parte do clero insatisfeita com os privilégios dados as ordens mendicantes a fim de poderem agir de forma mais eficaz em suas pregações, faz os bispos se afastarem, visto que sua autoridade era pouco respeitada, prelados recebiam também esses benefícios, a autoridade diocesana e episcopal entra em declínio, aos poucos a Monarquia começa a ser vista como baluarte nas rusgas contra o papado (BARRACLOUGH, 1968, p. 155).

Um ano após o ocorrido, em 1291, Caetani foi ordenado presbítero de Santos Silvestre e Martinho nos Montes, em Roma, título que carregaria até sua eleição a pontífice. Nesse ínterim, falece o então papa Nicolau IV, dando abertura a um considerado longo período de quase dois anos de vacância papal.

Como foi mencionado, a atmosfera mística do período tencionava a busca pela espiritualidade, tal finalidade se faz notar com relação à eleição do papa Celestino V (1294), um homem profundamente piedoso, que viveu como eremita em uma comunidade que seria, mais tarde, incorporada à ordem dos beneditinos e custou a aceitar o cargo.

Mesmo sendo eleito com fins de purificar a Igreja de seus males e vícios, suas ações e atitudes diante da corte e das pressões políticas se mostraram de habilidade extremamente fraca, entrou em completa dependência de Carlos de Anjou que o fez fixar residência em Nápoles impedindo sua transferência a Roma (RUDOLF-FISCHER, 1997, p. 104).

Tendo consciência de sua condição e após cinco meses de pontificado foi impelido a renunciar e com auxílio de Caetani e do cardeal Gerardo Bianchi (1278-1302) legitimou o direito de renúncia dos papas, doze dias depois foi eleito Benedetto Caetani como Bonifácio VIII (PIEREZAN, 2008, p. 65).

Apesar de avesso a alguns mestres da Universidade de Paris e pelo conhecido conflito que resultou no atentado de Anagni, Bonifácio não pode ser considerado contrário à intelectualidade ou à própria França. Passos afirma que o papa “mostrava-se sempre francófilo e atestava inclinação à casa real francesa” (1972, p. 33); além disso, promove uma reorganização da biblioteca papal, “deu especial atenção ao setor intelectual ao fundar a Universidade de Roma que tinha por ensino o direito e a medicina, e concedeu a professores e

estudantes direito e imunidades que a Santa Sé costumava outorgar às universidades” (PASSOS, 1972, p. 41-42).

Importante nos atermos ao fato de que desde o conflito com Frederico II, a Santa Sé havia se afastado do Império, tal mudança ocorreu em consequência da degradação do poder do Sacro Império que, diante de tantas e tão longas querelas mantidas pelo papa junto de reinos cristãos em detrimento dos Hohenstaufen, elas debilitaram o Império a ponto de se assemelhar mais a um “conjunto de estados que a uma Monarquia efetiva” (WALKER, 1983, p.363).

Por essa razão, outro braço militar expressava influência sobre a Igreja, a França que, segundo Joseph Bernhart, “aspirava hegemonia, atraía para sua órbita o Papado” (1949, p. 159) e que vinha se mostrando uma grande potência no decorrer do século XIII.

Os conselhos papais compunham-se de cardeais franceses. Urbano IV (1263-1264), francês, concedeu logo de início o Sul da Itália e a Sicília a Carlos de Anjou, irmão do rei Luís IX, Clemente IV (1265-1268) também, sob a dependência francesa, auxiliou na execução dos últimos Staufens. Segundo Marcel Pacaut afirma, contudo, a partir de Martinho IV, havia um desejo forte entre os romanos de impedir que a soberania papal fosse confiada novamente aos franceses (1976, p. 267).

Desde o início, Bonifácio se interessou por estabelecer a paz no Ocidente, sobretudo no conflito entre os reis Eduardo I de Inglaterra (1274-1307) e Felipe IV de França (1286-1314). Age, assim, na Cristandade, como juiz de diversos conflitos, faz jus ao caráter universalista do Papado de se envolver em assuntos que abrangem reinos e feudos de toda a Cristandade Ocidental, mostra expressivo interesse em difundir sua soberania e a missão católica pela maior parte dos territórios conhecidos.

Recapitulou o direito do papa em validar ou qualificar o título de Imperador e, como este fora deposto sem sua consulta ou autorização, não reconheceu Alberto I (1298-1308) como novo imperador dos romanos, fato que, propositalmente, causou desagrado de Felipe IV, visto que este monarca era seu principal aliado, somente após cinco anos é reconhecido pelo papa ao romper o acordo com a França (PASSOS, 1972, p. 43).

Durante essa dissensão, em um discurso de abril de 1303, Bonifácio resgata a metáfora do sol e lua das ideias hierocráticas escritas pelo cardeal Humberto de Silvacandida no período da reforma gregoriana e que, de fato, já eram suas concepções como pontífice.

Tal metáfora faz “comparação entre a magnitude do sol, simbolizando a autoridade sacerdotal (da Igreja), e a claridade da lua, representando o poder secular, dado que este

último recebe daquela sua luminosidade” (SOUZA, 1995, p. 18); logo, percebe-se que sua finalidade é expor a inferioridade e subordinação do poder temporal ao espiritual.

“Foi um pontífice muito apegado à tradição baseada na busca de poder e prestígio, imbuída de princípios teocráticos, convencido da legitimidade de sua autoridade e justiça das causas que defendia” (PACAUT, 1976, p. 268).

Para Bonifácio VIII, todo o universo devia ser submetido à Igreja romana, sua ambição era “levar a termo a política de Gregório VII e de Inocêncio III” (BERNHART, 1949, p. 160).

Tal projeto, no entanto, mostrou-se malgrado em consequência do período em que foi implantado, a Igreja latina da época “apresentava-se carregada de arcaísmo” (PIEREZAN, 2008, p. 58), abarrotada de serviços burocráticos, preocupada em manter seu poder universalista e legitimar determinações papais, mantinha “sua estrutura eclesiástica cada vez mais rígida e pesada” (PERROY, 1994, p.222), entretanto o fazia alicerçada em conceitos tradicionais de um passado longínquo.

Com efeito, o novo papa se fazia aos moldes da hierocracia, pois mesmo diante de uma Igreja reforçada com tamanho aparato legal, era necessário agir como autoridade reformadora para retirar a Igreja do atoleiro precipitado que o período de interregno e o curto pontificado de Celestino V haviam proporcionado.

Todavia, a fim de restituir a autoridade da Igreja e ampliar seus domínios, sobretudo os de seus próximos, Bonifácio VIII “não tardou a arranjar inimigos” (FAVIER, 1978, p. 267), pois os descontentamentos se iniciam dentro da Cúria papal.

A família Colonna, mesmo tendo apoiado sua eleição, passa a se incomodar com a rápida ascensão dos Caetani e sua união com seus rivais da família Orsini; a partir de então, as indisposições foram aumentando paulatinamente. Outro fato que os incomodava era o favorecimento com que o papa prestigiou seus parentes, já que “Bonifácio foi nepotista, e dos maiores” (PASSOS, 1972, p. 68), não tendo como negar a facilidade com que sua influência agia na obtenção de cargos e privilégios por seus familiares.

Os problemas passaram a ações quando questões de herança e espoliação envolveram membros da família Colonna; o papa, ao agir de maneira soberana, punindo os membros envolvidos, recuperou os tesouros saqueados de seu sobrinho Pedro Caetani e exigiu a evacuação dos dois castelos que abrigavam os chefes cardeais que planejaram o assalto, pouco depois os mesmos cardeais Pedro e Jacó Colonna foram excomungados.

“Dos quatorze cardeais do colégio, doze se separaram dos Colonnas e os dois culpados fugiram para a França” (BERNHART, 1949, p. 162). Tais cardeais serão de

relevante importância na propaganda de oposição empreendida pela França à imagem de Bonifácio.

Uma das intrigas empreendidas pelos membros da família Colonna foi a acusação acerca da ilegitimidade com que Bonifácio ascendera à tiara papal, que era deveras um assassino de Pedro Morrone (Celestino V). De fato, tal insurgência, grosso modo, não passa de um ataque vil de um grupo desfavorecido pelo atual pontífice, entretanto, essa acusação vinha sendo alimentada por outros membros da Cristandade, os “Franciscanos Espirituais”.

“Entendemos sob o nome de Espirituais aquele grupo ou facção de frades da Ordem Franciscana que lutou para manter o caráter da fundação segundo sua interpretação dos ideais originais de seu fundador” (FALBEL, 1995, p. 15). Esses religiosos influenciaram uma visão avessa ao secularismo dos papas, “na qual o poder temporal do papa é questionado dentro da própria Igreja” (STREFLING, 2016, p. 55).

O fato que os colocou contra Bonifácio VIII, mesmo pertinente a suas influências na concepção da postura papal, está além de suas crenças. Anos após a morte de Celestino V, todos os privilégios ou sanções concedidas pelo falecido pontífice aos espirituais foram anuladas e, finalmente, o papa os condenou em 1302.

A partir de então, esses religiosos se prostraram como inimigos enraivecidos do papa Caetani, acusando-o de ser responsável pela renúncia e pelo assassinato de seu antecessor.

Uma explicação que encerraria tal acusação parte da ideia de que “com a abdicação de Celestino, havia sério perigo de que os espirituais os servissem do ancião angélico para provocar cisma na Igreja, fazendo-o crer que continuava sumo pontífice” (PASSOS, 1972, p. 48), até porque arriscaram a fuga de velho papa para que continuasse seu pontificado; dessa forma, o isolamento de Pedro Morrone em uma cela no Castelo de Fumone, de acordo com sua escolha de vida precedente à sacra posição que exercera, teria sido a atitude mais sensata para o bem da unidade da Igreja.

Embora o tempo tenha sido desfavorável às pretensões universalistas, tanto do Papado como do Império, o primeiro se sustentou, como sempre, na premissa de Vigário de Cristo e detentor do poder supremo sobre os homens, agiu de forma objetiva como era o perfil canonista dos papas dos séculos XII e XIII, contudo afastou-se do subjetivismo deixando a

desejar sua ação no campo espiritual, embora se mostrasse dedicado à fé²⁶, seu objetivo era manter o que sobrevivia da supremacia papal.

No entanto, a virada do século se compõe de peças modificadas na estrutura do pensamento e da representação dos poderes; a influência espiritual se mostra significativa, a ascensão de Monarquias, de insipiente caráter nacional, e a filosofia, como será melhor analisada posteriormente, coloca em perigo a harmonia entre ciência e fé, entre razão e revelação (STREFING, 2016, p. 56).

Bonifácio VIII seria de fato um personagem essencial, não fossem tais mudanças, sua vontade em recuperar o júbilo de seus antepassados era notória, a autoridade e o conhecimento jurídico fora dos mais exemplares, sua impulsividade severa pode ter arruinado a habilidade como diplomata, contudo entrara em conflito ruidoso com um monarca de concepção mais conveniente à realidade da época, esse evento histórico para a Cristandade marcaria a passagem para uma nova era.

1.4. As relações entre o Papa e a Monarquia Francesa

De fato, o início do conflito entre o Papado sob Bonifácio VIII e a Monarquia francesa de Felipe o Belo ocorreu pela insistência do papa em interferir na política real e sua exigência por dízimos. De acordo com o medievalista René Fédou, foi uma questão de imunidade fiscal que suscitou o conflito entre Felipe o Belo e Bonifácio VIII (1971, p.83).

Era, contudo, muito comum que tais monarcas gravassem as igrejas de seu reino com tais cobranças, embora acontecessem, com mais frequência, em tempos de guerra. Essa prática não era novidade, pois, durante o século XIII, os reis de Inglaterra e França já arrecadavam parte dos rendimentos do clero; aliás, em muitos casos, os reis deviam conceder permissão aos cobradores de impostos enviados pelo papa sob a condição de que partilhassem a coleta, além do benefício que os papas teriam direito de colocarem os seus candidatos (servidores) em bispados e canonicatos (BARRACLOUGH, 1968, p. 160).

O rei francês requeria, desde 1292, um aumento dos pagamentos clericais. Embora esta ambição fosse negada por Nicolau IV, o monarca manteve o que vinha arrecadando. Entretanto, a mencionada guerra que Felipe IV vinha travando com Eduardo I de Inglaterra,

²⁶ Por mais que em sua imagem e falta de piedade e descrença fora depreciada por seus diversos inimigos, era de fato um homem dado à oração, passava duas horas do dia zelando pela fé, compunha preces e poesias dedicadas ao louvor a Nossa Senhora (PASSOS, 1972).

desde 1294, pelos territórios de Flandres e da Gasconha, na região Aquitana, ambas regiões sob a suserania francesa, a determinação habitual era que a contribuição permanecesse ativa “a fim de que os governos pudessem fazer frente às despesas da guerra” (PASSOS, 1972, p. 62).

De acordo com Passos, a solução para o rei de França fora alterar a moeda a fim de contornar a recusa papal e sobretaxar, ainda mais, os clérigos (1972, p. 63). Em janeiro de 1296, foi acordado, em uma assembleia de nobres e prelados, cobrar tanto de laicos como de clérigos um imposto do quinquagésimo, era o limite para os clérigos franceses acostumados com o dízimo (FAVIER, 1978, p. 273). Contudo, a ascensão de Benedetto Caetani como papa Bonifácio VIII fez mudar sua posição em partes conciliadora.

Antes de ascender à cadeira pontifícia, Caetani e Gerardo de Parma visitaram a França a fim de investigarem os excessos dos funcionários reais que pleiteavam os bens da Igreja.

No entanto, como sumo pontífice, interessado em regular e restituir o poder clerical nos domínios seculares, não negligencia as acusações dos meios clericais acerca dos procedimentos do rei. Provenientes dos capítulos de Reims, sobretudo dos cistercienses, sob o comando do cardinal Simão de Beaulieu que instrui os arcebispos dessa província, assim como os de Sens e Rouen para convocar um concílio nacional datado para junho de 1296, a fim de que o papa ouça e interceda pelos clérigos franceses (1972, p. 63).

Nesse ínterim, antes mesmo de qualquer concílio, em 24 de fevereiro, Bonifácio emite a bula *Clericis Laicos*, que proibia, sob a pena de excomunhão, que membros eclesiásticos disponibilizassem quaisquer divisas aos senhores seculares, sendo a mesma punição válida a todos os príncipes cristãos que taxarem o clero e as propriedades da Igreja. A bula não menciona diretamente Felipe, o Belo; haja vista que Eduardo I também praticava o mesmo, devido aos gastos providos da guerra com a França.

Segundo Souza, a atitude de Bonifácio diante das circunstâncias era uma continuidade da política hierocrática de seus antecessores; seus princípios estavam baseados na ideia de que a Igreja, como corporação de cristãos renascidos pelo batismo, *homo novus* ou *renatus*, devia impelir a coesão dos fiéis à obediência de acordo com as leis estabelecidas pelos Soberanos Pontífices, visto que este é a cabeça da Cristandade, autor de princípios jurídicos universais e líder incontestado daquela sociedade, cabendo-lhe a responsabilidade perante Deus de unir todos os membros batizados em um só Espírito para que possam compor um único corpo cristão (1995, p. 126-127).

O texto não parte de um aviso, mas de uma ameaça, de acordo com Passos, a bula *Clericis Laicos* possuía uma linguagem áspera, direcionada contra autoridades civis, sobretudo coletores de impostos e até mesmo censura sob a pena de excomunhão às autoridades eclesiásticas e quaisquer clérigos que contribuíssem com os senhores seculares, seja por cobranças dos mesmos, ou por disponibilidade voluntária (1972, p. 64).

É nosso desejo pôr um fim a tais atos ilícitos. Por isso, tendo ouvido os nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas, religiosas ou seculares, de qualquer estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dizimos, contribuições ou tributos, vigésimos ou centésimos do seu patrimônio pessoal ou das rendas e possessões das suas igrejas, ou ainda pagarem uma quantia, porção ou quota dos seus próprios proventos ou bens, ou do seu valor aproximado ou real, sob a forma de ajuda, empréstimo, subvenção, subsídio ou a modo de presente, ou ainda sob qualquer outro pretexto, modalidade ou solicitação, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão (BONIFÁCIO VIII, 1997, p. 151).

Todo o documento é dramatizado sob uma visão agostiniana²⁷ da sociedade cristã, na qual a ordem dos eclesiásticos era superior e guia incontestada da moral e do direito; contudo, na mesma, percebe-se a pretensão, antes estatuída por Gregório VII, de que os clérigos não devem ser integrados ou tratados de forma semelhante aos *laboratores e bellatores* (FAVIER, 1978, p. 274).

Devido ao mencionado litígio ocorrido entre o até então Cardeal-diácono Benedetto Caetani e os mestres parisienses, sob o pontificado de Martinho IV e em represália aos ininterruptos problemas franceses, Bonifácio VIII ataca os membros das universidades, sobretudo a de Paris, sem ao menos nomeá-la, *Universitates quoque, quae in his culpabiles fuerint, ecclesiastico supponimus interdicto* (apud PASSOS, 1972, p. 64).

Com efeito, o papa também busca estender a excomunhão a toda a Cristandade que se comportasse negligente às premissas papais, acreditava que os clérigos estavam se tornando servos dos senhores laicos, era mais que uma questão financeira, tratava-se de um impasse à dignidade dos *oratores*, haja vista que estes são superiores e não podem ser submissos à servidão (FAVIER, 1978, p. 274).

Para a perpétua lembrança do acontecimento. O tempo mostrou-nos que os leigos sempre foram excessivamente hostis para com o clero, e isto comprova-se de modo evidente face ao ocorrido nos nossos dias, pois, não contentes com o que lhes diz respeito, desejam obter o que lhes está proibido e extravasam a sua ganância. Tampouco atentam diligentemente em que se lhes proíbe igualmente exercer

²⁷ Jean Favier comenta sobre essa dramatização da visão agostiniana, em que o clero não pode se integrar às outras duas ordens e de que os príncipes temporais estão sob o domínio do papa (1978, p. 274-277). Esse conceito se explica se compreendermos que a perspectiva do agostianismo político de que o material está subordinado ao espiritual, ou seja, a cabeça da Sociedade Cristã, visto que a alma é superior ao corpo (JOHNSON, 2001, p. 192).

qualquer poder sobre o clero, bem como sobre as pessoas eclesiásticas e os seus bens. Antes pelo contrário, os leigos impõem pesados tributos aos prelados e às suas igrejas, e ainda ao clero secular e regular, fazendo-os pagar impostos e taxas. Extorquem-lhes consideráveis tributos dos seus proventos e exigem o pagamento da metade, um décimo ou um vigésimo, ou uma outra importância qualquer, além de se empenharem de muitos modos em escravizá-los e pô-los sob o seu domínio (BONIFÁCIO VIII, 1997, p. 151)

Percebe-se, de fato, no texto mencionado, que o papa expõe, de modo nostálgico, a histórica hostilidade dos laicos diante dos clérigos, já que estes deturpam a autoridade eclesiástica sem qualquer respeito ao que lhes foi proibido diversas vezes e incorpora, de maneira teatral, em suas palavras, os sentimentos do clero francês (PASSOS, 1972, p. 65).

Passos admite, todavia, que o texto se mostra confuso por não fazer distinção entre abuso e os direitos feudais (1972, p. 64) e, mesmo que para a maioria dos canônicos da época o imposto fosse uma forma de servidão, não havia dúvida entre os clérigos, seja de França ou outro reino da Cristandade, que deveriam pagar impostos por sua propriedade patrimonial. O receio de Bonifácio VIII era de que o poder hierocrático se tornasse tão falho a ponto de que os clérigos aceitassem a cobrança de tributos sem consulta ou permissão da Sé Apostólica (FAVIER, 1978, p. 274-275).

Como reação a essa bula autoritária de Bonifácio VIII, Felipe, o Belo, assessorado e influenciado pelos juristas burgueses Pierre Flote, Guillaume de Plaisians, Enguerrand de Marigny e Guillaume de Nogaret, especialistas em Direito Romano, reage de maneira severa, haja vista que sua formação não poderia tolerar mais essa mundividência papal (SOUZA, 1995, p. 127).

Em 17 de agosto do mesmo ano, todas as determinações da *Clericis Laicos* são desprezadas pelo rei, ao mesmo tempo que foram proibidas as exportações destinadas a Santa Sé de metais preciosos como ouro e prata, fosse em lingotes ou em moedas, em vasos, ornatos ou de quaisquer formas de riqueza, tal medida política estancou uma das fontes de rendimento mais apreciáveis recebidas pelos papas, eram grandes somas de dinheiro, que lhes eram adquiridas por pagamentos dos próprios benefícios eclesiásticos situados na França (PASSOS, 1972, p. 65).

Outrossim, é impedida, sob qualquer hipótese, a saída do reino de víveres, cavalos, armas ou letras de câmbio sobre bens franceses; ademais, nenhum estrangeiro permaneceria no reino francês sem autorização do rei (PASSOS, 1972, p. 65), tal embargo “expulsou os banqueiros italianos que transferiam o óbolo de São Pedro para Roma (SOUZA, 1995, p. 127). Fez, entretanto, vista aos templários, que foram acometidos por outro estratagema depurada ao longo do reinado de Felipe o Belo.

Diante dessa situação sufocante, a Igreja de Bonifácio é acometida pelo golpe francês que decerto acertara o alvo, pois “a Igreja vinha enfrentando o encolhimento de finanças, visto que o movimento cruzadístico e o aumento do comércio fizeram com que os tributos migrassem para os poderes locais” (PIEREZAN, 2008, p. 158).

Logo, Bonifácio se dirige ao rei por meio de outra bula “*Ineffabilis amoris dulcedine*”, na qual procura, de forma mais amena, porém indignada, convencer Felipe de que está cercado por homens ímpios, que fora mal aconselhado e pode sofrer consequências tenebrosas caso continue usurpando as liberdades clericais; o papa chega a mencionar uma ameaça ao poderio francês quando censura que a França está cercada por reinos que podem atacá-la (PASSOS, 1972, p. 66).

A referida bula, então, não provoca impacto significativo, Felipe IV estava convicto de suas ações e de que era bem assessorado. O ano de 1296 era para o Papado o início de uma querela distinta das anteriores, haja vista que durante as antigas disputas, tanto Papas quanto Imperadores partiam da mesma visão de mundo, enquanto o rei francês se focava em outra concepção (PASSOS, 1972, p. 66).

Não se tratava mais de um poder universalista ou um poder estatuído pelo Papado, mas de um reino que se assegurava da subordinação de seus membros, tanto que os mencionados juristas “produziram e divulgaram junto à opinião pública cidadina, em especial a parisiense, textos em que defendiam a política assumida por Filipe o Belo” (SOUZA, 1995, p. 127) e lançariam, no mesmo ano, o opúsculo *Disputatio inter clericum et militem* que será discutido nos próximos capítulos.

Nesse ínterim, o sumo pontífice enfrentava problemas com a família Colonna, ademais os membros cardeais da mesma mantinham contato com Felipe IV e com a universidade de Paris na intenção de prejudicar a imagem papal e assinalar um Concílio Universal para depor Bonifácio de seu cargo (PASSOS, 1972, p.69-70).

A fim de equilibrar a política internacional e desvincular tal aliança, o papa recua e até mesmo concede o que Felipe necessita, com a concordância dos clérigos franceses em contribuir com direitos feudais e sob o acordo de que o rei não permita invasões aos domínios eclesiásticos (PASSOS, 1972, p. 72).

Após a fuga dos inimigos Colonna ao exílio em 1299, fato que coincide, no ano seguinte, à promulgada *Sexta* (1298), como fora publicado o compilado canônico classificado e organizado por Bonifácio VIII, reunindo decretais editadas desde o tempo de Gregório IX, o Sumo Pontífice proclama o ano 1300 como ano de Jubileu cristão (PREVITÉ-ORTON, 1973, p. 261), haja vista fora uma tradição proveniente dos antigos hebreus.

Nesse momento solene de peregrinação a São Pedro de Roma, tal concurso popular atraiu pessoas de diversas partes da Europa que passaram a trilhar as estradas italianas em busca de Roma, cerca de 30 mil peregrinos ao dia foram em busca de indulgências, visto que o evento garantia o mesmo que a participação em uma cruzada (PASSOS, 1972, p. 72).

Embora Bonifácio parecesse querer obter tranquilidade nos negócios e relações da Cristandade, não mediu forças para investir em suas pretensões seculares contra os domínios toscanos, assim como vinha agindo na Sicília com auxílio do hábil beligerante Carlos de Valois (1285-1325) enviado com apoio de seu irmão Felipe IV (PREVITÉ-ORTON, 1973, p. 262).

Ao passo que as finanças se regularizavam, o papa enxerga a oportunidade de resolver o problema do clero francês, visto que Felipe, o Belo, continuava a sobretaxar os eclesiásticos, sempre que possível ou necessário, entretanto escolhera como legado para tal empreitada, o então bispo de Pamier Bernard Saisset (c.1232-c.1314).

A história desse eclesiástico com a França de Felipe IV não era das mais agradáveis, desde que fora abade do mosteiro de Santo Antonio de Freelas, o clérigo, colocado em segundo plano, tivera que aceitar dividir a administração com Roger Bernard (1302), conde de Foix; contudo, buscou apelação papal em Nicolau IV, pontífice que morreu antes de decidir acerca do assunto. A atitude de Saisset, no entanto, fez com que Felipe oferecesse liberdade para que o conde agisse como bem quisesse e tendo conhecimento das intenções do conde de exterminá-lo, o abade buscou refúgio em Roma durante o período inicial do pontificado de Bonifácio VIII (PASSOS, 1972, p. 74).

A atitude de Bonifácio diante do evento fora beneficiar o clérigo com uma nova diocese em Pamier, na qual Saisset seria o primeiro bispo e deteria domínio sobre vasta região de Toulouse, além de punir o conde de Foix com a excomunhão pela ação violenta diante de um religioso. Dentre idas e vindas, um acordo foi selado entre França e o Papado para pôr fim ao problema e equilibrar os benefícios de ambos os lados. “Bonifácio e Saisset tinham em comum a concepção sobre direitos eclesiásticos. O papa, conhecendo-o, reservará alguma boa ocasião para servir-se do temperamental bispo” (PASSOS, 1972, p. 75).

Surgira tal momento, contudo, em que o bispo de Pamier fora escolhido para resolver, em nome da Santa Sé, o procrastinado problema dos bens eclesiásticos. Bernard Saisset se prostra diante do rei com tamanha pompa, incitando Felipe IV a abandonar de vez sua política espoliadora, a respeitar os direitos da Igreja e empregar os rendimentos obtidos com os eclesiásticos em uma nova cruzada almejada por Bonifácio VIII (PASSOS, 1972, p. 75).

A atitude do rei fora amparada pelos seus juristas, pois durante o período que segue à intimação do bispo, o mesmo vinha sendo investigado e acusado pelos conselheiros reais, teve que comparecer a julgamento perante o rei em 12 de outubro de 1301. Embora condenado, busca apelo novamente em seu direito como eclesiástico, sob a custódia do arcebispo Gilles Aycelin de Narbona que, junto com outros clérigos, decidiu levar o caso ao papa (DE BONI, 2016, p. 60).

Como juiz nessas causas, Bonifácio se sente atingido profundamente diante do caso. De costume peculiar em promulgar diversas bulas em tempo estreito, Bonifácio publica, em quatro de dezembro de 1301, a bula “*Salvator mundi*” na qual revoga todos os benefícios concedidos ao rei no tocante à arrecadação de impostos e quaisquer contribuições clericais; no dia seguinte, é emitida a conhecida bula “*Ausculda fili*” pela qual pretendeu demonstrar, mais uma vez, a preponderância do poder espiritual sobre o secular e rebater o debate teórico do opúsculo *Disputatio inter clericum et militem*. A bula emitida, no entanto, circulou apenas dentre os conselheiros do rei, pois seu conteúdo fora modificado pelos mesmos a fim de hostilizar o pontífice (PIEREZAN, 2008, p. 45).

O conteúdo da bula se situa em torno da supremacia pontifícia, salientando sob um fundo teórico “nitidamente neoplatônico” (SOUZA, 1995, p. 134) que a unidade da Igreja, cuja cabeça é o papa, e em que os príncipes são membros pelo batismo, atribui o dever ao pontífice de zelar pelo bem espiritual dos reis, julgar e corrigir caso saiam do caminho da salvação (DELGADO, 1996, p. 123).

O papa persuade o rei da França afirmando que acima de sua hierarquia existe uma superior, que está submetido ao chefe eclesiástico, visto que quem pensar ao contrário não passa de um ímpio:

Com efeito, apesar de os nossos méritos serem insuficientes, Deus constituiu-nos sobre reis e povos, impondo-nos o jugo da servidão apostólica, para arrancar e abater, construir e edificar em seu nome e pela sua doutrina. Por isso, filho caríssimo, ninguém te persuade de que não tens nenhum superior, do que não estás subordinado ao Sumo Sacerdote da hierarquia eclesiástica, pois quem pensa deste modo é um ignorante e, ao dizer isso, pertinazmente assemelha-se a um incrédulo que não faz parte do rebanho do Bom Pastor (BONIFÁCIO VIII, 1997, p. 155).

Passos afirma que o tom do documento é violento, pois o seu autor passa a acusar o rei de não observar os direitos pontifícios na nomeação de bispos, por julgar e condenar prelados sem respeitar o “*privilegium foris*” sempre aceito, acusa-o também de extorquir bens e rendas eclesiásticas e não permitir o livre exercício da autoridade episcopal (1972, p. 72). Ainda de modo inusitado, convoca Felipe IV a comparecer em um concílio em primeiro de novembro de 1301, ou enviar embaixadores fiéis a fim de resolver todos os problemas que permeiam seu

reino e defender das diversas acusações que partem de clérigos de seu reino (DE BONI, 2016, p. 61).

[...]se quiseres e tiveres interesse, poderás comparecer pessoalmente ou enviar embaixadores fiéis e bem instruídos sobre a tua opinião a tal respeito. Nós, porém, não deixaremos de agir na tua ausência e [...] consideraremos mais cuidadosamente e ordenaremos de modo mais adequado o que convier à realidade e à correção dos assuntos acima referidos, para a tua tranquilidade e o teu bem-estar, como para a execução de um bom governo e prosperidade desse reino [...] (BONIFÁCIO, 1997, p. 156).

Nunca a teocracia papal foi tão longe nas suas pretensões, pois, desta vez, o papa simplesmente se via no direito de julgar o governo da França em um tribunal (FAVIER, 1978, p. 346), era uma guerra declarada.

Como mencionado, porém, o conteúdo da bula *Ausculda fili* fora modificado e uma nova bula fora feita por Pierre Flote, a qual “foi divulgada por todo o país a fim de denegrir a imagem do pontífice diante da opinião pública” (DE BONI, 2016, p. 63), por consequência de tal manobra política, no ano de 1302, Felipe, o Belo, impediu a saída de qualquer membro eclesiástico do reino e em abril do mesmo ano “convocou os representantes da nobreza, do clero e da burguesia para deliberarem sobre as atitudes do Sumo Pontífice relativas à França” (SOUZA, 1995, p. 134).

Todo o processo ocorrido no reino francês decorrente da querela bonifaciana será melhor discutido no próximo capítulo, pois, devido à complexidade do fato para o contexto histórico, faz-se necessário alicerçar as bases do que foi construído no reino e na política real do período abordado.

A recepção da carta dos Estados Gerais pelo cardeal Mateo de Acquasparta em julho de 1302, porém, não foi das melhores, o mesmo proferiu um discurso em defesa do papa justificando que o pontífice limitara sua ação aos domínios quando ocorresse *ratione peccatie* e que, por esse motivo, teria o direito de depor o rei francês (DE BONI, 2016, p. 64).

Durante o mês de novembro, fora aberto um sínodo romano, no qual houve diversas tentativas de reatar as negociações com Felipe a fim de resolver os problemas de impostos excessivos sobre a Igreja, entretanto, segundo De Boni, foram promulgadas duas bulas em 18 de novembro de 1302, quando se encerra a reunião; na primeira, excomungava-se qualquer indivíduo “que prendesse ou molestasse quem voltasse de visita da Santa Sé” (2016, p.64), a segunda, consiste na afamada bula “*Unam Sanctam*”, inspirada no tratado hierocrático “*De ecclesiastica potestate*” escrito por Egídio Romano.

Na primeira parte, De Boni afirma estar contida a “constituição da Igreja como Corpo Místico de Cristo²⁸, dirigida por Cristo e por seu vigário” (2016, p. 64). O papa evidencia que é o único líder, o único vigário de Cristo a conduzir a Cristandade e que, sem ele, não há salvação e não há outro a liderar a humanidade, pois seu cargo foi confiado a Pedro (Primeiro Papa) por Jesus Cristo.

Tal doutrina corporativa da Igreja Romana, segundo Kantorowicz, está sintetizada e dogmatizada na bula *Unam Sanctam*, pois Bonifácio, ao tentar conduzir os poderes políticos a sua órbita regular, salientava a concepção hierárquica de que aos membros do corpo político lhes reservara um caráter unicamente funcional inserido na “comunidade mundial do *corpus mysticum Christi*, que era a Igreja, cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano” (1998, p. 126).

Que existe uma só Igreja Santa Católica e também apostólica, estamos obrigados a crer e manter por fé. Nela cremos firmemente e o confessamos francamente. Fora da qual não existe salvação, nem remissão de pecados [...]. Ela representa o corpo místico, cuja cabeça é Cristo e de Cristo é Deus. Na qual existe um só senhor, uma fé somente e um só batismo [...]. Por conseguinte, na mesma e única Igreja um só corpo existe, não duas cabeças, como se fosse um monstro, mas uma só cabeça – Cristo e Pedro, vigário de Cristo e sucessor de Pedro. Porque diz o Senhor ao mesmo Pedro: “Apascenta minhas ovelhas” As minhas fala em geral, não determinadamente estas ou aquelas: donde se conclui que a Pedro entregou todas (BONIFÁCIO VIII, 1972, p. 127).

Para compreender essa constituição orgânica, é preciso compreender o idealismo profundo a que está atrelada a mentalidade medieval que explica a inserção de qualquer minúcia em uma totalidade absoluta ou o significado último de todas as coisas. “Todas as noções respeitantes ao mundo e à vida tinham o seu lugar definido num vasto sistema hierárquico de ideias, onde se inserem ideias de ordem mais geral e mais” (HUIZINGA, 1996, p. 224)

A definição de *corpus mysticum*, que parte da doutrina paulina e é retomada por renomados teólogos, passa a agir no âmbito institucional e coloca a Igreja Romana no patamar igualmente secular como organismo jurídico, ou seja, “a gigantesca administração legal e econômica na qual se apoiava” se equiparando a tendências mais gerais do século (KANTOROWICZ, 1998, 128). Essa expressão orgânica, contudo, não se faz novidade dentro

²⁸Segundo Kantorowicz, o objetivo da expressão passa a ser usado como novo durante o conflito entre Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, de França, mas o uso de *corpus myiticum* é encontrado durante o período carolíngio sob a controvérsia da Eucaristia, o uso do termo não tem referência à Igreja como um corpo, nem à unicidade da sociedade cristã, mas à hóstia consagrada, enquanto isso a Igreja era conhecida como *corpus Christi*, em relação à passagem de São Paulo, porém, por volta do século XII, a relação entre os conceitos se inverteu pela necessidade da Igreja de confirmar sua presença real, nesse sentido o que era empregado em termos litúrgicos passou a termos sociológicos que definem a Igreja como “um corpo místico, cuja cabeça é Cristo” (1998, p. 127).

da concepção eclesiástica, pois mesmo em sua concepção legal já era utilizada durante o século XIII.

Toda doutrina acerca da autoridade é baseada em princípios alheios a ela, neste caso, em pressuposições puramente religiosas ou eclesiológicas, uma vez que a própria essência do Papado medieval, considerada do ponto de vista histórico, é uma mistura peculiar e combinação de fundações religiosas e jurídicas (ULLMANN, 2003, p. 179).

Embora Ullmann afirme que a bula não deixa claros seus destinatários (2003, p. 175), haja vista que as bulas são publicadas com implicação de valer para toda a Cristandade, além de posteriormente serem incorporadas ao direito canônico, o texto deixa entender que sejam eles Felipe IV e seus partidários (SOUZA, 1995, p. 150).

Em carácter dogmático ou doutrinário, todavia, não aparenta nada de novo e nem singularmente polêmico, já que cada fração inscrita no documento não apresenta nada do que já não fora enunciado na literatura e nos escritos canônicos profissionais, por essa razão se apresenta sob um conteúdo de caráter extremamente conservador (ULLMANN, 2003, p. 176).

Na segunda parte do documento, Bonifácio resgata a doutrina lucana das espadas utilizada por Bernardo de Clairvaux²⁹ (1091-1153) para justificar as atribuições do poder espiritual e temporal presentes em sua forma original no evangelho de Lucas³⁰. Não obstante a mesma passagem fora usada posteriormente por alguns hierocratas que buscaram subordinar a espada temporal à espiritual “reservando para si o uso do espiritual e igualmente a competência para instituir e destituir os governantes seculares” (BARBOSA; SOUZA, p. 58, 1997).

Com as palavras do evangelho, ficamos cientes de que neste seu poder existem duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal. De fato, dizendo os apóstolos: “Vede, há aqui duas espadas”, a saber, na Igreja - não respondeu o Senhor que havia demais, mas que era o bastante. Em verdade quem nega que no poder de Pedro há também espada temporal, entende mal as palavras do Senhor: “Guarda a espada na bainha”. Portanto, ambas as espadas estão em poder da Igreja, a espiritual e a temporal. Mas, esta última deverá ser brandida em defesa da Igreja e aquela, pela Igreja. Aquela, por mão do sacerdote, esta por mão dos reis e soldados, mas com anuência do sacerdote. Convém que uma espada esteja sobre a outra, que a autoridade temporal esteja sujeita à espiritual. Pois o apóstolo assegura: “Não existe poder, senão provindo de Deus”. As coisas que existem são ordenadas por Deus. E não estariam ordenadas se uma espada não estivesse debaixo da outra e, como inferior que é, não fosse endereçada para a elevação suprema. Porque, segundo o bem-aventurado Dionísio, é lei própria da divindade que as coisas ínfimas atinjam às supremas, através das intermediárias (BONIFÁCIO VIII, 1972, p. 128).

²⁹São Bernardo não alude à submissão das espadas, quem o faz são os hierocratas durante os séculos posteriores; todavia, apesar do papa Bonifácio VIII distinguir ambos os poderes, submete o poder temporal ao espiritual. (DELGADO, 1996, p. 131)

³⁰Lc 22, 38. Disseram eles: “Senhor, eis aqui duas espadas”. Ele respondeu: “É suficiente!”

O pontífice procura elucidar, por meio dessa alegoria, que todos os poderes estão subordinados a um único poder “isso significa que há dois poderes, os quais devem estar ordenados um para o outro. Assim, como é mais nobre e duradora, a espada espiritual deve dirigir a temporal” (PASSOS, 1972, p. 84).

Ullmann explica que essa definição acerca da subordinação dos poderes é utilizada em defesa da unidade cristã que, em meio ao cenário intelectual do período, sofrera com perspectivas e ideias que objetivavam uma cisão entre os poderes (2003, p. 180). Dentro desse axioma, “o papa só pode ser julgado por Deus mesmo. Quem diz que há dois poderes independentes ressaíba maniqueísmo” (PASSOS, 1972, p. 84).

De acordo com Talita Cristina Garcia (2008, p. 115), não haveria na bula a mesma ideia dos teóricos dos inocências da existência de dois poderes, tratava-se, portanto, da *reductio ad unum*, pois mesmo que fossem mencionadas as duas espadas, o que mandava em tudo era o espiritual, haja vista que para cumprir a missão salvadora que Cristo conferiu à Igreja, esta teria poderes ilimitados fundamentando-se em uma argumentação de ascendência patrística de unidade.

Na terceira parte, decomposta por Luís Alberto de Boni, está subentendido que toda criatura, para obter a salvação, deve ser submissa ao pontífice (2016, p.65), tal afirmativa deixa clara a posição universalista do Papado, afinal, ao ser recebida por juristas régios franceses, estes acolheram-na como uma atitude pretenciosa na qual o papa aspirava pela “hierocracia mundial e absoluta, onde reis e governos fossem vassalos seus” (PASSOS, 1972, p. 85).

Todavia, por meio da interpretação dos escritos do cardeal Iohannes Monachus (1250-1313), Walter Ullmann discerne um objetivo até então implícito na bula *Unam Sanctam*: responder de modo defensivo com uso dos diversos aparatos canônicos há tempos utilizados diante dos argumentos que precedem o período e que muito “reviravam e exauriam os fundamentos da cosmovisão cristã existente” (2003, p. 180).

O cardeal redigiu uma glosa sobre a bula no momento de sua circulação, esteve inteirado de sua formação e do pensamento presente no documento, sua interpretação esclarece os pontos vitais da *Unam Sanctam* que auxiliam a compreendê-la de modo mais profundo.

O clérigo menciona que o papa Bonifácio VIII promulgou a bula como uma reação à pestilenta enfermidade “*huic autem morbo pestífero obviare volens sanctissimus pater et*

*dominas Bonifacius papa lianc decretalem edidit*³¹”, que, segundo interpretação de Ullmann, certamente se tratava, a princípio, de um ataque às correntes espirituais (2003, p. 179).

De fato, se interpretarmos correntes espirituais como se tratasse dos espirituais franciscanos, não estaríamos tão enganados, haja vista que o papa mantinha litígios e perseguições aos frades por todos os domínios da Cristandade desde que estes haviam se unido aos Colonna para atacar a validade da eleição de Bonifácio e acusá-lo pela renúncia de Celestino V (FALBEL, 1995, p. 115). Entretanto, o que se concebe por correntes espirituais refere-se à “inundação de quase toda vida intelectual com argumentos aristotélicos” (ULLMANN, 2003, p. 180) que, como consequência, vinham transformando a cosmovisão do século XIII.

Tais argumentos desligavam axiomas sustentados por séculos na Cristandade, entendia o homem como ser racional e que por meio dessa ferramenta as relações sociais seriam conduzidas, logo os dogmas não eram tão fundamentais, pois dentro dessa cosmovisão a razão era o transatlântico que guiava a humanidade.

É possível notar essa perspectiva nas ideias aristotélicas, presentes em escritos Tomás de Aquino, que defende uma linha oposta à agostiniana (SOUZA, 1995, p. 107), na qual define que mesmo que o poder espiritual seja o fim extremo dos homens, para atingi-lo é necessária a existência do poder temporal como intermediário; contudo, não o compreende como submisso e dependente do poder universalista papal, mas como autônomo e dependente da capacidade natural e do juízo da razão humana *naturale iudicarium humanae rationis* (ULLMANN, 2003, p. 184)

Ao seguir Aristóteles, são Tomás separa-se da tradição estoica e patrística, sobretudo agostiniana, pois professa que o poder considerado em sua própria essência, *in abstracto*, é basicamente natural, tem suas raízes na própria natureza do homem, não é uma instituição nascida do pecado, logo necessita dele para realizar plenamente seus fins terrenos, assim, a política também pertence antes ao domínio da razão natural que ao domínio da teologia (CHEVALLIER, 1982, p. 211-212)

A nova orientação tinha como elemento comum a insistência na ideia de natureza, considerada força e causa eficiente e independente; esse *instinctus naturae*, introduzido por Tomás de Aquino em conexão com o conceito de Estado, foi exposto pela doutrina tomista, segundo o modelo aristotélico, como uma “unidade autônoma que se sustenta a si mesma, que obedece a suas próprias normas intrínsecas, que tende ao seu fim que é naturalmente próprio e que é regido por suas próprias leis” (ULLMANN, 2003, p. 184).

³¹Também conhecido por Jean Le Moine, foi cardeal, bispo de Arras e legado papal de Bonifácio VIII. A glosa discutida por Walter Ullmann “*De maiortate et obedientia*”. Disponível em <http://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/image/PPN689522770/12>, Acesso dia 20/12/2017.

Logo, esse panorama de interpretações, movidas pela influência aristotélica no Ocidente, comportava o risco de, ao mesmo tempo em que indagava a separação entre a fé e a razão, poder se manifestar no plano político como uma separação entre a esfera do Estado e da Igreja (CHEVALLIER, 1982, p. 228). Por consequência dessa nova orientação ideológica, adotada por muitos intelectuais, sobretudo da Universidade de Paris, muito criticada pelo papa Bonifácio VIII, este mesmo e a Cúria papal deveriam incumbir-se de condená-la, antes que a tradicional imagem cristã de mundo viesse a ser destruída (ULLMANN, 2003, p. 181).

Tais conflitos ideológicos são sinais dos tempos (TOUCHARD, 1970, p. 87), pois a doutrina política do Papado contida na bula *Unam Sanctam* partia de uma concepção de mundo arcaica, na qual a Igreja era um corpo indivisível e no princípio da unicidade agostiniana em que há dentro da sociedade cristã, um só Senhor, uma fé e um batismo (ULLMANN, 1992, p. 111).

“Se o pontificado de Bonifácio VIII é por vezes considerado o apogeu das pretensões hierocráticas do Papado, na realidade ele foi um desastre para a Igreja” (ANDRADRE FILHO, 2000, p. 59).

Por mais temperamental que o papa tenha sido ao lidar com as forças que o cercavam e por mais fiel às doutrinas teocráticas e à *plenitudo potestatis*, o pontificado partira da unicidade para a fragmentação e os poderes universais da Cristandade ou mesmo do Império entraram em declínio. No horizonte, há muito emergia a autonomia dos reinos, sobretudo a Monarquia francesa que se fortalecera em unidade e sentimento de nacionalidade. Com efeito, a luta de três séculos que terminara com o declínio da teocracia papal não pode ser entendida somente sob o minguante ângulo do poder espiritual. É substancial compreender os rumos que fizeram do reino francês a força motriz que afligiu a derrocada da hierocracia papal.

CAPÍTULO II- O FORTALECIMENTO DA MONARQUIA FRANCESA

2.1. A Monarquia feudal, um esboço do Estado francês

Com o intuito de facilitar a compreensão da unidade política que vinha se formando na França do século XIII, consideramos relevante delinear as características do que fora a Monarquia feudal.

É salutar desvencilhar a ideia que se tem de Estado nacional das organizações que montam o período medieval, pois mesmo na Idade Média Central, quando transformações políticas, econômicas e sociais expandiram os recursos e caminhos europeus, a leitura atual ou moderna do que se configura um Estado não se aplica em sua totalidade.

É preciso compreender que termos utilizados a partir do século XVI ou XVII para descrever o exercício de poder como; povo, território, fronteiras, Estado, não se encaixavam no âmbito do sentido de governo. Por isso, não se identifica *regimen, rex, regnum, status* e *populus* simplesmente ou unicamente como formas de domínio político, não antes do século XIII, e, ainda assim, tais conceitos estavam em processo de emancipação e ressignificação (SENELLART, 2006, p. 24).

Durante a maior parte da Idade Média, não havia de fato unidades políticas no que geograficamente se denomina Europa (GUENÉE, 1981, p. 48). Toda a Cristandade após o período carolíngio (séc. X) apenas continuou seu desmembramento, que já vinha ocorrendo desde o século VI.

Dessa forma, grandes proprietários rurais conseguiram usurpar atribuições correspondentes aos reinos, exerciam poder político local, ao mesmo tempo em que enfraqueciam a Monarquia; o problema foi que o fracionamento do poder político exercido por esses senhores, que tinha como objetivo a proteção contra invasores, tornou-se um imbróglio de interesses cada vez mais dividido e disputado (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 63).

A partir da derrocada do Império carolíngio, este mesmo se fragmenta em diversos principados entre os séculos X e XI, o Estado não mais se resume a uma relação social privilegiada entre o soberano e a aristocracia militar, mas num conjunto de relações sociais estruturado pelo que restou dessa classe aristocrática (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 401).

Enquadrado nesse ambiente caótico, é pertinente falar sobre regiões que se cindiam devido à guinada da coroa imperial em direção à Germânia, esta última que se tornara a sede de imperadores a partir de 962, fazia oposição à parte ocidental que detinha ainda os últimos

ramos da linhagem carolíngia. Este lado oeste do Mosa e do Ródano, conhecido como França Ocidental, também passou de maneira não muito legítima aos domínios da dinastia Capetúngia iniciada por Hugo Capeto (987-996).

Ambas as regiões, contudo, governadas por dinastias diferentes, não eram totalmente unidades políticas que controlavam os amplos territórios mencionados. “Reinos e Impérios eram simplesmente porções de uma unidade mais ampla do conjunto de todos os cristãos” (ULLMANN, 1992, p. 19).

O reino de França se constituía de três grandes subdivisões, Aquitânia, Borgonha e Nêustria (região onde se localiza a *Île-de-France*), contudo cada uma dessas vastas regiões era comandada por poderosos duques, sendo os da região de Paris (duques de França) tornados reis Capetos que, mesmo após o reconhecimento como rei dos francos jamais exercera poder sobre as demais regiões, a não ser sobre os condados que detinham controle, logo, no século X, seus domínios se estendiam aproximadamente em torno de Paris e de Orleães (BLOCH, 2014, p. 466).

Assim sendo, “por volta do ano 1000, seria difícil encontrar qualquer coisa parecida com um Estado em todo o continente europeu” (STRAYER, 1986, p. 20).

Embora exista uma longa permanência geográfica dos povos que habitavam a França Ocidental, não havia unidade política, pois os senhores locais controlavam sua porção de domínio de forma autônoma. No fundo desse cenário de micro-poderes, perdurava a existência de células eclesíásticas que devido a sua sólida hierarquia e seu conhecimento administrativo, conseguiam auxiliar aos senhores seculares, sobretudo aqueles em que o Papado reconhecia como aliados.

Com efeito, no imo dessa fragmentação, a Igreja reformada preservou “intacta a memória histórica, a cultura jurídica e ideológica oriunda do passado romano e carolíngio” (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 402).

A difusão do cristianismo e sua total consolidação foram, com efeito, um coeficiente significativo para subsidiar a deficiência administrativa dos reinos ocidentais, os conselhos, sua herança de atributos estatais, instituições duradouras e as técnicas administrativas, além do envolvimento de seus homens, encovados na política secular, fizeram com que exercessem influência direta sobre os governantes temporais (STRAYER, 1986, p. 21).

Diante desse panorama centrífugo costurado tenuamente por eclesíásticos, a situação que viria a se consolidar como feudal era relativamente clara, mas a ideia de Estado, de fronteiras estaduais, ou nacionalidade foi envolta em neblina (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 20).

Logo, dentro do âmbito medieval que se conhece, não é essencial assimilar a atividade governamental a uma existência estrutural do Estado, pois mesmo os limites territoriais fundamentais para definição de domínios fixaram-se, posteriormente, ao exercício do governo *gubernatio* (SEHELLART, 2006, p. 24).

Por mais que a fragmentação feudal tivesse desgastado o que restara do Império Franco, não conseguiu destruir instituições sociopolíticas a ele devidas e, por mais frágeis e atrasados que fossem os domínios feudais, estes, pela continuidade na região, estavam integrados em uma unidade política mais sofisticada que o primitivo reino germânico (STRAYER, 1986, p. 23).

Ademais, a tradição monárquica não havia sido dissipada, percebe-se que mesmo senhores poderosos em seus domínios não negavam ser um vassalo ou súbdito real, nem mesmo os senhores do Sul se autodeterminaram reis em seus domínios. Isso prova que o vigor da herança monárquica, mais antiga que o feudalismo, sobreviveu a tantas intempéries e estava destinada à continuidade durante anos (BLOCH, 2014, p. 446).

Em virtude da atividade governamental exercida, no norte da França Ocidental³² pelos monarcas capetíngios com o apoio eclesiástico, foi possível, como mencionado, conservar das tradições carolíngias um reconhecimento em diversas partes do reino, sobretudo porque eram contadas como domínios reais as diversas abadias distribuídas nas mais distantes regiões da banda oeste do continente (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 16).

Com efeito, esse reconhecimento dos Capetos como nova dinastia não lhes proporcionou, de início, tamanho controle sobre a região muito além da *Île-de-France*, sua união prematura com membros seculares da Igreja garantiu dinheiro à coroa, cavaleiros e inquilinos para servir no exército real, e forneceu conselheiros experientes para a corte (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p.20).

A imagem do monarca feudal, germinada no seio da dinastia capetíngia, e sua posição, conivente às regras eclesiásticas, garantiram a docilidade e união dos clérigos, desse modo, a posse efetiva das igrejas em propriedade e a sua singularidade no Ocidente, assegurou a paz, a justiça e a sacralidade do poder monárquico (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p.403-404).

Entretanto, essa união conferiu caráter governamental, como o braço armado da fé cristã; assim, cumpriria seu ofício como rei, haja vista que o sentido da palavra *gubernatio*,

³²A menção de norte da França passa a ter sentido, pois a mesma estava sendo reduzida cada vez mais até um ponto em que significasse apenas a parte norte da diocese de Paris. Se um homem dissesse "Estou indo para a França", ele quis dizer que ele estava entrando nesta área (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 16).

herdado do conceito romano de colocar sobre a lei “*jus dicere*” (jurisdição) (ULLMANN, 1992, p. 19) manifesta-se como “aquele que dirige e conduz a algum destino usando de meios diversos”.

Os objetivos de governar iam além do ideal de potência, pairavam sob um horizonte escatológico, pois se trata do governo das almas (*regimen animarum*); dessa forma, os governantes exerciam controle sobre os homens, sua disciplina e ordem de acordo com as condições definidas pela Igreja (SENELLART, 2006, p. 24).

Nem mesmo se pode afirmar que a Igreja seja um corpo autônomo, independente dos outros reinos, afinal, dela derivavam muitas das jurisdições e princípios que conduziam os homens do Ocidente; contudo, como visto no capítulo anterior, sua emancipação foi de veras tardia e efêmera, durante séculos, encontrava-se vinculada a defensores seculares dentro da Europa, seja dentre os carolíngios, otonianos ou capetíngios; comportava-se como mestra da moral e da justiça, porém seu poder era dependente de alianças com outros poderes com maior destaque no horizonte da malha feudal.

Por essa razão, durante os conflitos ocorridos entre o *sacerdotium* e o *regnum*, não se pode tratá-los como corpos autônomos e independentes, pois ambos os litígios ocorriam dentro da sociedade cristã; logo, interpretações que conclamam uma luta entre Igreja e Estado não definem com precisão histórica o problema que se mantinha sob a lógica da suprema autoridade de governo para fixar o caminho que a sociedade devia seguir, no fundo, era uma questão de soberania (ULLMANN, 1992, p. 19).

Conquanto Bernard Guenée afirme que para o homem do século XIII a unidade fosse apenas religiosa e cultural (1981, p. 48), foi a partir da continuidade dessa união que se firmaram os alicerces para o que viria a se tornar o Estado Moderno. Já no século XII, o princípio jurídico romano da territorialidade das leis, ou seja, o indivíduo se submete aos costumes locais, independente de sua origem, passou a suplantiar o princípio germânico da personalidade das leis (*natione*), que tinha sua acepção somente étnica derivada do nascimento (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 50-51).

Tal mudança, forma vínculos entre os habitantes do mesmo local e o próprio espaço geográfico, fato que seria consequência de uma vasta permanência dos indivíduos na região ao longo do tempo.

Anterior ao conceito de Estado, que estava em gestação a partir de meados do século XII, falava-se de “corpo místico secular” em analogia à Igreja e seu corpo místico, John de Salisbury desenvolveu com riqueza as funções orgânicas e as dependências entre os membros desse corpo;

O príncipe ocupa o lugar da cabeça na comunidade política e está sujeito apenas a Deus e àqueles que, em seu nome, realizam suas obras na terra, como no corpo humano a mesma cabeça tem vida e é governada pela alma. O Senado ocupa o lugar do coração, já que daí vem o começo de boas e más ações. Os juízes e governadores das províncias reclamam para si a missão dos olhos, dos ouvidos e da língua. Os oficiais e soldados correspondem as suas mãos. Aqueles que assistem o príncipe de maneira estável, se assemelham aos lados. Os coletores e inspetores (*commentarienses*) (não aqueles que controlam as prisões, mas os encarregados do tesouro privado do príncipe) podem ser comparados com a barriga e os intestinos. Se estes estão congestionados por uma avidez excessiva e retêm com esforço excessivo o que acumularam, geram inúmeras doenças sem cura possível, a tal ponto que essa enfermidade pode levar à destruição de todo o corpo. Os agricultores são semelhantes aos pés, que estão continuamente presos ao solo. Para eles, a atenção da cabeça é especialmente necessária, pois eles encontram muitas dificuldades enquanto caminham pela terra com o trabalho de seu corpo, e merecem ser protegidos com a mesma proteção que lhes mantêm em pé, sustentam e fazem mover todo o corpo (POLICRATICUS, V, II, 3).

No decorrer do mesmo século, o emprego de *status* se multiplicou e o seu sentido enriqueceu a ponto de ser usado na língua inglesa para designar posição social (*status*), riqueza (*estate*) e formação política (*state*); contudo, seu significado político mais abrangente nesse período ainda não havia se formado, o que viria a acontecer de forma gradativa somente durante o século XIII, quando as coroas (reis) adquirem importância política particular, *status coronae* e *status regis*; no entanto, ainda não mudara a concepção de que se tratava de uma “situação” ou “modo de ser” (GUENÉE, 1981, p.50).

O conceito foi se construindo conforme a influência de Aristóteles foi adquirindo espaço nos meios intelectuais (ULLMANN, 1992, p. 19). Quando o conceito de Estado vai sendo utilizado, no decorrer do século XIII, as transformações que configuram os atributos do mesmo já vinham acontecendo. Aos poucos, a população integrante das unidades territoriais foi adquirindo um forte sentimento de lealdade ao senhor local, facilitando assim certa estabilidade econômica, o que estimulou estratégias que permitissem efetivar maior segurança e rendimentos para seus sucessores (STRAYER, 1986, p. 24).

Esse cenário, que uniu ação do tempo e fixação geográfica, formou vínculos populacionais, a sensação de crescimento e a tomada de consciência urbana formaram novos micro-poderes importantes; estes, além de outros meios foram utilizados pelos monarcas, que também foram favorecidos pelos novos ventos para ampliação de seus domínios.

A posição do monarca capetíngio fora ganhando destaque dentre os senhores de França, suas ações deixaram de se limitar às regiões nortenhas, dentre os novos poderes, o *studium* passou a empregar a expressão *status* em um sentido mais singular, *Status regis* que mesmo identificado em específico ao monarca, quase sempre era empregado no sentido público, tal como a função e a dignidade real (GUENÉE, 1981, p.50).

Dessa forma, conforme o avanço econômico se fazia evidente, a utilização das leis se consolidava e a ação governamental capetíngia se expandia, tanto por meio do direito como pela violência, a Monarquia feudal esboçava todos os traços que definiriam a existência do Estado Monárquico na França do século XIV.

Por esse motivo, convém estudar melhor tal centralização estatuída entre os séculos XII e XIV pelos reis capetíngios para compreender a razão para que ocorresse o rompimento ou supressão da autoridade pontifícia que, desde o início da dinastia, fora sua maior aliada.

2.2. A Monarquia teocrática dos Reis Capetos.

Uma “Dádiva de Deus” *Dieudonné*, (BALDWIN, 1991, p.14), esse é um dos epítetos, assim como “*Augustus*”³³, aludidos pelo monge e cronista sulino Rigord (1150-1209) a Filipe Augusto (1180-1223), rei dos francos, *rex Francorum*, por ter triplicado a extensão do reino (DUBY, 1993, p. 40).

Contudo, mesmo que tais cognomes tenham sido atribuídos devido à anexação de Artois e Vermandois aos domínios capetíngios, há algo mais metafísico que apenas um adjetivo.

Um conjunto de crenças e milagres envolveu a dinastia capetíngia, de tal forma, que, mesmo durante a debilidade dos primeiros anos de governo, nenhum outro príncipe do reino dos Francos, por mais poderoso que fora, tivera audácia de se considerar rei (ANDRADE FILHO, 2000, p. 44).

Por razão de tais particularidades, é imprescindível, para melhor entendimento acerca da Monarquia francesa, compreender as crenças e mentalidades que rodeavam a mencionada dinastia (BLOCH, 1993, p. 44), assim como se faz necessário distinguir dois momentos nos quais a concepção de reis medievais se altera.

Para entender essa mutação de perspectiva dos reis medievais, é preciso voltar ao momento de sua ascensão, ainda como líder ou chefe de guerra, cujo poder reside, originalmente no povo; a assembleia designa e delimita os poderes de seu representante, sendo esta a característica mais antiga da concepção de governo, embora prócer dentre seu

³³Foi primeiramente chamado de Augusto pelo monge Rigord de Saint-Denis por ter nascido em agosto (BALDWIN, 1991, p. 3), mas também era identificá-lo a César e, sobretudo, celebrá-lo por ter ampliado o Estado – *augebat rem publicam* (DUBY, 1992, p. 204).

povo; “havia um domínio na consciência coletiva de reminiscências vindas dos tempos pagãos de que os reis eram personagens superiores ao resto do povo” (BLOCH, 1993, p. 77).

Entretanto, essa teoria ascendente de governo encontra sua derrocada com a introdução e predomínio do cristianismo nos reinos pagãos, sobretudo a partir do século VIII, dando espaço à teoria descendente de governo, na qual só se torna rei devido à vontade de Deus, o privilégio dos reis é uma graça divina, *Rex Dei Gratia*.

Dentro dessa concepção, o povo é excluído de qualquer eleição ou direito sobre o monarca e o reino; logo, essa teoria descendente, que deriva de cima, ou seja, de Deus, também pode ser chamada teocrática³⁴ (ULLMANN, 1992).

Essa imagem de rei medieval foi enriquecida com solenes referências bíblicas, relacionando o monarca aos reis do Antigo Testamento; por essa razão, há um duplo aspecto em sua imagem que o considera, além de rei, um grande sacerdote.

Tal reportagem com as sagradas escrituras, tanto do Antigo como do Novo Testamento, fez exacerbar a disponibilidade concedida pela teoria descente, pois constantemente atitudes reais eram identificadas com a imagem do rei Davi, Melquisedec (rei-sacerdote), ou até mesmo Jesus Cristo quando se trata da cura dos doentes (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 396), prática milagrosa típica do imaginário medieval que envolveu a realeza inglesa e francesa.

Todavia, somente se tornava rei, por meio da unção, a prática herdada de velho mundo oriental que passa a vigorar nos reinos bárbaros do Ocidente a partir dos séculos VII e VIII, essa cerimônia de unção real transferia, segundo as práticas hebraicas, a situação profana de um homem para uma categoria sagrada.

Embora haja afirmações acerca da unção no reino franco ter se iniciado dentre os Merovíngios (480-751), a cerimônia que transformara Clóvis (481-511) em rei dos francos, não se tratava de uma unção, mas de um batismo, pois somente teria iniciado tal prática com Pepino, o Breve, com a intenção conjuntamente com teólogos da Gália de reviver um costume do Antigo Testamento (BLOCH, 1993, p. 75-77).

O rei era ungido na cabeça e em outras partes do corpo com o Crisma, uma mistura de óleo e bálsamo, que de acordo com a crença havia sido trazido a São Remígio por uma pomba para o batismo de Clóvis, por razão da consolidação da cerimônia o rei ingressara no corpo eclesiástico tendo tantos privilégios quando os bispos. Essa lenda aumentou significativamente o prestígio tanto do rei de França como do

³⁴Na estrutura teocrática, o soberano sempre é associado ao criador das leis, seu poder, o de um juiz, é de procedência divina, no período da Alta Idade Média, há uma interpenetração entre as esferas eclesiástica e secular, a teocracia régia é a expressão da vontade onipotente de Deus revelada a partir das ações do soberano no reino (PIEREZAN, 2008, p. 193).

arcebispo de Reims, tanto que a partir do século XI tornou-se o local fixo da coroação (PETTIT-DUTAILLIS, 1964 p. 23).

A unção com óleos sagrados transformava o rei em um *Christus Domine*, o ungido do Senhor, “a partir do momento da sagração, desobedecer ao rei é desobedecer ao próprio Deus” (TOUCHARD, 1970, p. 62), desse modo, a graça divina e a faculdade de governar passariam a agir por intermédio real.

No reino dos francos, nenhum outro senhor era ungido, assim como nenhum outro se considerava rei, pois, assim como os bispos que recebem a unção durante o seu ordenamento, os reis teocráticos passam a integrar uma parte do poder espiritual; estariam, pois, acima do povo e agiriam “como *persona mixta*, por que lhes era atribuída determinada capacidade espiritual como a emanção de sua consagração e unção” (KANTOROWICZ, 1998, p. 49-50).

Não era, conquanto, apenas a cerimônia da unção real que fazia dos reis medievais personagens sagradas, como mencionado anteriormente, um grau taumatúrgico cercava a realeza de Inglaterra e França. Atentemo-nos apenas à idoneidade dos monarcas franceses. Os primórdios dessa sacra peculiaridade, consoante Bloch, têm indícios dentro da linhagem capetíngia, mais especificamente com Filipe I (1060-1108), sendo este considerado o primeiro soberano francês a curar os escrofulosos³⁵ (1993, p. 54).

Contudo, há indícios de que seu avô Roberto, o piedoso (996-1031), “com o sinal da cruz curava os enfermos, o que se encontrava firmemente arraigado na espiritualidade popular” (ANDRADE FILHO, 2000, p. 49), este último caracterizou-se como exemplo de rei eclesiástico pelo apoio às reformas religiosas e à Paz de Deus (989); participava de sínodos e acolhia todas as decisões da Igreja (PETTIT-DUTAILLIS, 1964, p. 24).

Ao rei, era concedida a proteção do reino como principal ofício, deveria protegê-lo quando acreditasse necessário, ou quando fosse aconselhado para tal, haja vista que as chancelarias dos reis estavam compostas em uma grande parte de eclesiásticos (ULLMANN, 1992, p. 126) e de acordo com o pensamento de seu tempo, sobretudo o agostianismo; seu ofício era eclesiástico, contemplado de uma perspectiva teleológica, na qual os interesses do rei não são de caráter individual, mas em benefício da Igreja (ULLMANN, 1971, p.150), sendo esta não uma instituição, mas um corpo político e social.

Portanto, dentro desse universo místico, os reis sagrados pertencem à “ordem” existente sobre os homens, a Igreja, e incorporados à mesma estrutura participa da “ordem

³⁵Doentes de “adenite tuberculosa, ou seja, as inflamações dos gânglios linfáticos provocadas pelos bacilos da tuberculose” (BLOCH, 1993, p. 51).

dos reis” que responde somente a Deus e à lei divina, coagindo os homens e conduzindo os seus descendentes à defesa da “ordem” ao recrutá-los como chefes de guerra na luta contra o pecado (DUBY, 1982, p. 74-75).

De início, a Monarquia capetíngia, cuja eleição era composta de clérigos e senhores poderosos no reino, era eletiva, escolhia-se a pessoa mais apropriada ao cargo de rei. Essa característica e o fato de que a realeza era análoga ao sacerdócio excluía qualquer aspecto hereditário (ANDRADE FILHO, 2000, p. 62), no entanto, durante sua ausência, terminava a “paz do rei³⁶”, a fonte de toda justiça e lei se encontrava encerrada com sua morte, somente com a ascensão do próximo monarca reapareceria a harmonia.

Nesse momento, o poder retornaria a sua origem divina, tendo como exemplo eleições papais e imperiais, percebe-se que o intervalo pode ser extenso e a paz do rei poderia demorar a voltar; logo, a ideia de hereditariedade, que facilitaria a continuidade política, sempre encontrou amplo apoio (ULLMANN, 1992, p. 130).

Nesse ínterim, Hugo Capeto, em 987, reinstalou o caráter hereditário da Monarquia ao governar junto de seu filho Roberto, o piedoso, que, ao exemplo do pai, fez o mesmo com Henrique I (1031-1060) e assim por diante, o princípio da hereditariedade retorna ao reino franco (PETTIT-DUTAILLIS, 1964, p. 30).

Após esse fato importante dentro do cenário do reino franco, ainda que com a debilidade governamental de alguns dos primeiros monarcas, tornou-se mais fácil a sucessão e a unidade política. Contudo, a consolidação da linhagem capetíngia só se encontrará estabelecida nos reinados Luís VII (1137-1180) e seu filho Filipe Augusto, época na qual a sagração se torna apenas uma prova da escolha divina (DUBY, 1993, p. 40).

A partir do reinado de Luís VI (1108-1137), algumas mudanças favorecem o poder monárquico; foi muito preocupado com a extensão da riqueza em seus domínios e, embora não fosse muito adepto ao claustro, como seu pai, Filipe I (1060-1108), segundo uma visão romântica do Abade Suger de Saint-Denis (1081-1151), o rei era sagrado e manteve firme a aliança com a Igreja, era a única hipóstase de Deus, como superior a todos os príncipes do reino, diante de atos de injustiça, “o rei tem a obrigação de se apoiar diretamente na Igreja e nos pobres, de quem é o protetor oficial” (DUBY, 1993, p. 101).

De modo semelhante, porém com maior fervor, seu sucessor, Luís VII, investia muitos membros eclesiásticos de poder temporal em suas igrejas, aprovava regras reformistas e

³⁶O rei medieval era responsável pela paz do reino, isso não caracteriza uma função de responsabilidade com o bem-estar social, visto que o povo não era considerado apto para saber, ou discutir, quais eram os interesses do monarca e o que poderia ser benéfico ou eficaz para se atingir essa paz (ULLMANN, 1992, p. 128).

abrigava prelados e papas que tinham de fugir de soberanos que não abstinham de seu poder sobre a Igreja, como o caso de Thomas Becket e Alexandre III (DUBY, 1992, p.183). Tais eventos mostram que a aproximação da Monarquia francesa com a Igreja a isentava de diversos conflitos em questões tributárias ou investiduras, como ocorrido entre outros príncipes do Ocidente.

Com o avanço da rede vassálica e da máquina administrativa, proporcionados por momentos de prosperidade que marcam seu início no século XII, a ampliação da noção traçada pelo Abade Suger, de que o rei não deve se submeter a outro nobre, demonstra mais claramente e retira da obscuridade a ideia de que os habitantes do reino são súditos e devem obediência aos membros da família real (ANDRADE FILHO, 2000, p. 48).

Esses subordinados ao poder não poderiam recorrer a nada, deviam sua condição ao princípio de concessão proveniente da vontade do rei, qualquer direito, benefício ou cargo aos súditos só teria validade ou existência por essa via, ou seja, provinham de cima, da *gratia regis*, pois assim como Deus concedeu poderes ao rei, o mesmo ocorria com os *subjecti* (ULLMANN, 1971, p. 124).

Entretanto, a concepção de *Rex Dei Gratia* para os reis da dinastia capetíngia, não se trata apenas de invólucro promovido pelas ações, pelo imaginário de uma época e o apoio concedido pela Igreja; há, em grande parte dos membros dessa dinastia, uma crença sólida de seus deveres para com sua missão divina. Fica claro que, em algumas características desses monarcas, há uma necessidade pelo combate ao infiel, pela purificação do reino, pela recuperação da Terra Santa ou em práticas ascéticas de mortificação.

Luís IX procura agir com justiça para com blasfemadores e assassinos de inocentes, da mesma forma asceta doa dinheiro aos pobres e injustiçados, agia como o juiz da Cristandade, muitas vezes chamado de o pacificador, enxergava a justiça e o modo de viver sob uma perspectiva escatológica (LE GOFF, 2011, p. 571-572).

O rei cruzado, que Le Goff descreve na obra “São Luís”, faz parte de uma atmosfera ascética, pois mesmo que as cruzadas tenham perdido seu espírito inicial, a vontade ou modo de agir de um rei cristianíssimo manifesta na realeza com imenso vigor durante o século XIII.

Que o rei era uma personagem sagrada, que sua função separava o mundo dos leigos simples, era, no século XIII, uma ideia já antiga. Mas uma ideia que ainda conservou toda a força. Sem dúvida, a ortodoxia da corte da França, a influência dessa noção foi muito mais forte (BLOCH, 1964, p. 16-17).

No início do século XIII, algumas transformações já notáveis com John de Salisbury, no que se refere à introdução do Direito Romano em assuntos hierocráticos, preencheram o cenário teórico da construção de imagem dos príncipes.

Como menciona Kantorowicz, “o pensamento jurídico inequivocamente superava o espírito litúrgico” (1998, p. 77), tal raciocínio legal eleva a figura do monarca ao nível superior: a hierarquia terrena, pois a vontade do príncipe tem força de lei.

Mesmo que por meio dos juristas, embora a função do príncipe se secularize, ainda é composta por valores antigos que mantinham estreita relação entre Cristo e Justiça. “A nova dualidade do Príncipe baseava-se em uma filosofia jurídica que, na verdade, era entremeada pelo pensamento teológico” (KANTOROWICZ, 1998, p. 98).

De acordo com tais mudanças, é compreensível que na França do século XIII, a comparação do monarca a “guardião da Justiça” se consolidasse. A influência aristotélica estava se perpetuando nas veias intelectuais há mais de um século. De Tomás de Aquino a João de Paris, toda alusão que se faz aos monarcas refere-se à representação do que é justo; era a aglutinação de Aristotelismo e Direito Romano que compunha o imaginário da realeza do século XIII.

2.3. O Processo de centralização da Monarquia Francesa sob a dinastia Capetúgia

É fato que a centralização monárquica e todos os aparatos de controle e burocracia foram decorrentes da expansão e prosperidade que atingiam algumas áreas do domínio francês. “A economia entra decididamente em uma fase de expansão” (CHÉDEVILLE, 1977, p. 42), aproximadamente entre 1180 e 1220, o progresso produtivo atinge diversas áreas cultivadas e promovem um simultâneo crescimento demográfico que será, sem demora, alvo de interesses de grandes senhores, sobretudo do monarca francês (DUBY, 1992, p. 157).

Durante esse período de progresso do sistema feudal, em que a incipiente burguesia demonstrava sua prosperidade, a Monarquia capetúgia inicia sua política de aquisição territorial dentro de seus domínios (PETIT-DUTAILLIS, 1964, p.96).

Situado sob uma região estratégica, a *Île-de-France*, é uma das porções mais ricas do reino, região esta que, até a morte de Luís VII, foi ampliada formando uma banda alongada do norte para o sul, o que significa um total das terras que se estende de Compiègne e Senlis passando por Paris e Orleães (LE GOFF, 2010, p. 69).

Devido a esse momento de prosperidade, as cidades retomam funções motoras dentro do cenário feudal, a França ocupa o primeiro lugar dentro desse movimento urbano que atingirá seu apogeu no ano de 1340 (LE GOFF, 1992, p. 1). Esses importantes centros

econômicos obtiveram grande apoio dos reis, devido à riqueza que proporcionavam, era de súbita necessidade mantê-las seguras, administrá-las e impulsionar seu crescimento frente às contraposições dos senhores feudais (ABRAMSON; GUREVITCH; KOLESNITSKI, 1978, p. 68).

O controle sobre as feiras exercido pelos príncipes, também auxiliou no fortalecimento da Monarquia. Esses mercados atraíam multidões de comerciantes e negociantes, incluindo a esses, os lombardos e judeus vindos de longe, atraídos pelo dinheiro, contudo, esses últimos, apesar dos lucros que obtinham e vantagens que disponibilizavam, eram ameaçados sob qualquer recusa em oferecer o que o príncipe local necessitava.

Em casos de grandes necessidades principescas, esses judeus, ao não disporem de sua fortuna, sofreriam com os pogroms (DUBY, 1992, p. 169), tanto devido a sua condição religiosa, como pela razão de serem estrangeiros; afinal, embora o príncipe pudesse protegê-los contra saqueadores, devido ao lucro que promovem. Em todos os lugares, os estrangeiros eram vítimas tanto de taxas especiais como de exploração (PIRENNE, 1982, p. 97).

A partir do século XII e ao mesmo tempo em que esse avanço se intensificava, foi o momento do aperfeiçoamento bélico. A cavalaria se equipava e se reforçava, sobretudo no que condiz à proteção e técnicas de ataque; era o momento das justas, dos torneios que, além de um esporte, tratavam-se também do aprimoramento de regras e do código moral que elevava valores tais como a homenagem e a fidelidade entre senhores e fiéis (DUBY, 1992, p. 158).

Outro fator que favoreceu o campo militar foi o progresso nas edificações estratégicas; o contato com o Oriente possibilitou novas técnicas menos rústicas na utilização das pedras em construções, muralhas altas, torres e castelos que geravam altos gastos (DUBY, 1992, p. 159). Toda essa mudança é alavancada pela luta por poderes, aqueles senhores dispostos a garantir suas possessões, devem aplicar seus recursos de forma eficaz e investir em táticas de defesa e na força de seus exércitos.

Nessa época o dinheiro era o nervo da guerra e vitória ia para os príncipes mais capazes de buscá-lo onde ele se escondia. Assim, na primeira metade do século XII, nas comunas em que florescia a economia de trocas – despertar que, por outro lado, estimulava vigorosamente os primeiros progressos de fiscalização principesca -, os grandes senhores começaram a remediar as incertezas do serviço militar feudal recorrendo ao soldo (DUBY, 1993, p. 112).

Embora as comunas³⁷ buscassem autonomia para enfrentar a autoridade de senhores locais (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 42), seus proventos, assim como os dos demais habitantes das cidades, eram um auxílio fundamental à manutenção do tesouro dos príncipes. De fato e de início, foram beneficiadas com o aparelhamento defensivo das muralhas promovidas pelos investimentos da realeza; entretanto, a partir de 1190, a maioria dessas construções recaíam sobre encargos dos próprios burgueses (DUBY, 1992, p. 160).

Apesar disso, a vantagem que tais burgueses conseguem, não se trata de uma liberdade, como hoje conhecemos, mas da obtenção de franquias urbanas, isso é, uma isenção de direitos senhoriais, sobretudo em relação aos mercados e pedágios, organização política autônoma (conselho de representantes eleitos), formação de milícias urbanas e estabelecimento de uma justiça interna (BASCHET, 2006, p. 147-148).

Esses privilégios não as liberavam do controle exercido pelo soberano, pois o rei francês, ao conceder franquias a uma diversidade de comunas, espera dessas tirar proveito no auxílio militar contra seus vassallos insubmissos (BASCHET, 2006, p. 148); não é por acaso que, no reinado de Filipe Augusto, as aglomerações burguesas nas cidades e as comunas fronteiriças foram favorecidas pelo apoio real; contudo, as antigas cidades próximas ao domínio monárquico permanecem sob total autoridade e fiscalização da Coroa (BLOCH, 1964, p. 73).

As rendas provenientes de tais fiscalizações principescas sobre as comunas serviram de soldo a mercenários, tornando-se mais um mecanismo de defesa e fortalecimento militar da Monarquia. Embora a utilização desses guerreiros contratados, também cognominados *cottereau*, seja vista como imoral, esse aparato violento foi, de fato, muito difundido no limiar do século XII (DUBY, 1993, p. 113), haja vista que, diante das limitações da obrigação de serviço militar dos vassallos, que se reduzem a apenas quarenta dias por ano (ALBA; ISAAC 1967, p. 90), era sensato manter um exército mais duradouro e disponível a qualquer custo.

Outro fator que favorece o poderio monárquico em todas as suas realizações é o crescente monopólio na cunhagem das moedas. Esse passo adiante vem das conquistas realizadas sobre territórios fora do domínio real. Entendendo que a fiscalização de fluxos comerciais e de comunas que, no século XII, faziam parte da soberania capetíngia dentro de seus domínios, o aporte dessas vantagens garantia hostes suficientes para o monarca conquistar áreas em que a cunhagem de moedas era amiúde.

³⁷As cidades que atingiram o ponto mais alto de autonomia tiveram, no século XIII, o nome de comuna que designara originalmente a associação formada por homens que faziam mútuo juramento de assistência mútua (BLOCH, 1964, p. 72).

Um dos casos foi quando Filipe Augusto, ao conseguir se apoderar de Artois entre 1191 e 1192, território adquirido por vias matrimoniais, após a morte de sua esposa Isabelle de Hainaut³⁸ (1180-1190); obteve para a Coroa o controle da circulação de moedas entre Flandres e a bacia parisiense (DUBY, 1992, p. 169), o que garantiu aumento significativo dos rendimentos reais.

Em uma época em que a circulação de moedas se torna mais frequente e que o dinheiro faz parte importante das transações que se multiplicavam, o controle de seu afluxo por parte da Monarquia foi substancial para a ampliação das conquistas, e a cada tomada de território em que haja atividade mercantil, maior se torna o rendimento real que em 1203 aumenta em 80% (DUBY, 1992, p. 175).

[...] a partir do reinado de Filipe Augusto, o reino recuperava, sem cessar, o terreno que perdera, mais do que em outros lugares, o feudalismo arrebatara ao rei a sua prerrogativa monetária. Sob os primeiros Capetos, cerca de 300 vassallos apropriaram-se da cunhagem de moedas. Um dos propósitos mais constantes da coroa consistiu em recuperar os seus direitos, quando se achou bastante forte para fazê-lo. Teve tanto êxito no seu empenho que, no começo do século XIV, subsistiam apenas uns trinta senhores feudais que conservavam ainda o seu direito de cunhagem [...] (PIRENNE, 1982, p. 115).

Por razão desse enriquecimento, a contabilidade também passou a ser necessária e seu uso foi impulsionado onde o dinheiro circulava com maior frequência, embora na corte francesa ocorresse um atraso até o reinado de Felipe Augusto, devido à riqueza e à abundância de dinheiro que chegava às mãos do rei, o que não tornava primordial tal controle; quando o rei parte para a Cruzada³⁹, emite uma ordem de que, devido a sua ausência, toda a receita do reino deveria ser enviada a Paris, o que obrigava os prebostes a prestarem contas em registros (DUBY, 1992, p. 175).

Essa tendência passou a se aprimorar após a Terceira Cruzada; Em 1190, Filipe Augusto partiu deixando o reino sob os cuidados de sua mãe, Adélia de Champanhe, e seu tio materno, o arcebispo de Reims⁴⁰, além de uma carta testamento sobre o que deveria ser feito em sua ausência, com prioridade à utilidade pública que asseguraria seu poder centralizador em Paris (DUBY, 1992, p. 207).

Contudo, nesse momento, já haviam se estabelecido diversos meios de fiscalização e administração, pois, mesmo que parte dela se reserve aos membros da casa real, os focos de

³⁸Importante destacar que ao se casar com Isabelle de Hainaut, descendente dos últimos reis carolíngios, Filipe Augusto obtém o retorno à linhagem de Carlos Magno que seguirá com a ascensão de seu filho Luís VIII (Le GOFF, 2010, p. 77).

³⁹Refere-se à Terceira Cruzada (1189-1192) na qual o rei Filipe Augustos embarcou no verão de 1190, porém devido a complicações de saúde e derrotas em alguns ataques resolve retornar a França em 1191.

⁴⁰ "Guillaume-aux-Blaches-Mains", Arcebispo de Reims irmão da rainha Adélia (1176-1202) (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p.179).

resolução judicial em nome do rei e a administração dos domínios são confiados a agentes reais, como é o caso dos prebostes dominiais, que se encarregam de canalizar seus rendimentos para os cofres reais (BASCHET, 2006, p. 159).

A utilização de prebostes já era conhecida no século XI, entretanto, sua gerência era frequentemente suspeita; usavam de métodos brutais e saqueadores, muitos clérigos e burgueses reclamavam de suas visitas, tanto que foi necessário aumentar a periodicidade com que se enviavam conselheiros reais às províncias mais distantes para melhor inspecioná-los (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 181).

Supervisionar a coleta e fazer justiça foi um dos caminhos para o progresso da Monarquia francesa; desse modo, Filipe Augusto instituiu, acima dos prebostes, os bailios⁴¹ (ALBA; ISAAC 1967, p. 88), ou, para melhor entendimento, oficiais de justiça, haja vista, que sua principal tarefa se tornou, cada vez mais, garantir uma administração financeira honesta, embora também fossem responsáveis por encontrar novas fontes de receita (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 182).

A distribuição dos bailios exigia reconhecimento dos aspectos das diferentes regiões do reino, seu controle sobre os prebostes requeria que estes selecionassem homens de renome, geralmente burgueses, como conselheiros. Em Paris, tal escolha era realizada pelo próprio rei, que designava os homens mais influentes para tal função (DUBY, 1992, p. 203).

Como já mencionado, o dinheiro é o nervo da guerra, com essa vantagem adquirida pelo monarca francês, os territórios, antes fragmentados e fora de seu controle, passam a ser recuperados. Muitos de seu exército são combatentes fiéis, membros de sua casa e companheiros de combate, que recrutou ao retornar da cruzada, sem mencionar, que recorreu “muitas vezes ao serviço de infantes, camponeses livres ou milícias urbanas, e logo, a mercenários, em número crescente” (BASCHET, 2006, p. 160).

O recrutamento desses venais combatentes⁴² foi comprovado nas batalhas contra João sem Terra (1199-1216) e na coalizão arranjada por este contra Filipe Augusto, que, com auxílio de fiéis aliados próximos ao monarca, teve de enfrentar o imperador Oto IV, Ferrand de Flandres e Renaud de Dammartin, conde de Boulogne que, embora velho amigo do rei francês, era um senhor que nutria ambiciosas vantagens territoriais (DUBY, 1993, p. 9).

⁴¹É impossível fixar a data exata de sua criação, particularmente porque o termo "*baillivus*" era empregado no sentido geral de "agente" e era manter esse significado vago por um longo tempo (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p.181).

⁴²Embora mencionado o recrutamento de mercenários pelos monarcas franceses, deixemos claro que muitos senhores poderosos faziam o mesmo, sobretudo os reis Plantagenetas em suas possessões continentais.

Após sair vitorioso desses conflitos, sobretudo após a batalha de Bouvines (1214)⁴³, que lhe garantiu vigilância sobre Flandres, já havia recuperado territórios que pertenceram aos reis Plantagenetas, dentre estes estavam grande parte noroeste da França, que contava com Anjou, Normandia e Poitou (1203-1205) (ALBA; ISAAC 1967, p. 89).

As conquistas não eram simplesmente ataques sem fundamentos, estava se tornando habitual para a Coroa avançar sobre seus vassalos por meio justos, ou seja, pautados nas leis; havia ampliado seus domínios primeiramente por meios matrimoniais. Depois de 1202 os subvassalos tiveram obrigação de prestar fidelidade primordial ao rei, ou, em casos de divisão de feudos lígios, que reduzia os poderes do recém-nomeado senhor e do portador da casa, no fim das contas, quem se beneficiava era diretamente o senhor do feudo que, senão era o rei, era seu subordinado.

O mesmo ocorreu contra João sem Terra, pois quando desobedeceu a convocação do rei francês sobre os problemas de traição que envolviam seus vassalos no condado de Poitou, haja vista que o Plantageneta era duque da Aquitânia, onde se localizava o condado (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 212-213); por razão desta recusa, a corte francesa decidiu sobre o confisco de todos seus feudos em proveito do rei. Observemos, entretanto, que se o direito feudal se delineou com tanta rapidez, foi porque o feudo se tornara a maneira nobre de possuir a terra e organizar as sucessões e sua concessão, uma das modalidades jurídicas que os homens da lei passaram a debater nos processos (DUBY, 1992, p. 209).

No fim das contas, os reis franceses ampliaram seus domínios de quatro maneiras, sendo o direito feudal um meio para tal expansão: a herança, o confisco por meio da guerra, a compra de feudos de vassalos endividados e falidos e a *paréage*, ou seja, a associação ou posse conjunta de feudos, sendo este caso, normalmente, entre o monarca e as terras de algum clérigo que necessitava ou exigia proteção (BLOCH, 1964, p. 20).

As conquistas de Filipe Augusto, de fato, estenderam os domínios franceses desde a morte de seu pai, o apoio familiar dos tios que governavam as áreas que circundavam a *Île de France*, lhe garantiu vantagens sobre Blois e Champagne. As derrotas de João sem Terra no continente reduziram os domínios anglo-normandos na região da Aquitânia e no noroeste, sendo que a Bretanha, embora não totalmente sob o controle francês, estivesse na condição de feudo móvel.

Embora Filipe Augusto não intervisse militarmente na região de Toulouse, seu filho, Luís VIII (1223-1226), dispusera-se a agir com força durante a Cruzada Albigense,

⁴³Cf. DUBY, Georges. O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

arrastando os domínios da Monarquia francesa rumo ao Sul. (LE GOFF, 2011, p.73). Tal monarca passa despercebido na história, talvez por sua morte prematura; mas, embora piedoso e muito preocupado com sua missão, suas ambições são, de fato, a imagem da Monarquia capetíngia.

[...] Luís VIII não apenas consolidou a dominação real sobre o Poitou, retirado dos Plantagenetas, ou uma parte do Midi. Ele também adquiriu o condado de Perche, na Picardia os castelos de Doullens e Montreuil, o senhorio de Avesnes le Comte, direitos sobre a cidade de Saint-Riquier; na Normandia, o senhorio de Aubigny em Cotentin; em Anjou o senhorio de Beaufort-en-vallée; os senhorios de Neuville em Beine e Remigni; ele recebeu o direito de colocar guarnições em todos os castelos de Ponthieu (BLOCH, 1964, p. 19-20).

A tentativa frustrada de invadir e ganhar a coroa da Inglaterra em detrimento de João sem Terra foi contida pelas decisões do papa Inocêncio III e, como a união entre monarcas capetíngios e a Igreja ainda perdurava, Luís VIII aceitara lutar por esta na cruzada albigense, o que lhe garantiria intervenções na região indomável do mediterrâneo com a sujeição do Langedoc (PREVITÈ-ORTON, 1973, p. 137).

A união entre o Papado e o monarca da França fez com que este tivesse total autoridade sobre as regiões do Sul, além de usar, durante cinco anos, um décimo dos rendimentos do clero da França para garantir a segurança do reino contra o rei da Inglaterra (DUBY, 1992, p. 236).

Entretanto, a morte prematura de Luís VIII impediu demais conquistas; seu filho, ainda com doze anos, ficou sob a tutela de sua esposa Blanca de Castela que, com auxílio de homens de confiança do falecido rei, conseguiu assegurar a continuidade da dinastia, embora até sua maioridade a desconfiança e o medo perdurassem no reino, afinal, um rei menino e uma rainha estrangeira não pareciam ser um bom sinal⁴⁴.

Os três últimos monarcas capetíngios fizeram parte do que se podem considerar, segundo Jérôme Baschet, reis itinerantes, pois sua autoridade provém, muitas vezes, de sua presença física, haja vista que ela é decisiva para dar força a suas decisões (2006, p. 159). Tanto que, por razão do direito de alojamento, geralmente fornecido à custa das Igrejas, o que auxiliava a conter gastos, os reis puderam observar – com os próprios olhos – a diversidade e impor seu controle sobre as mais diversas províncias (PETTIT- DUTAILLIS, 1971, p. 228).

Nessas viagens, reuniam-se aos monarcas, o que pode se chamar de *Hôtel*, ou seja, um conjunto de súditos que compunham, ao todo, seis ofícios, sendo o ministério, parte da Câmara de evidente importância política, que mantinha frequente contato com o rei e suas

⁴⁴Cf. LE GOFF, Jacques. São Luís. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011, p. 83-89.

decisões. Os elementos que integravam essa corte vinham se consolidando desde o reinado de Filipe Augusto; essa *cúria regis*, logo se converteu em um instrumento de governo real, o poder da cúria não era outro, senão o poder do rei; em termos gerais, pode-se dizer que, no século XIII, a casa real constituía a medula do governo francês (ULLMANN, 1971, p. 198).

Em 1224, os membros desse ministério passaram a ser considerados oficiais reais, sendo, de início, compostos por camareiros, copeiros e oficiais militares (condestáveis), embora a corte fosse cada vez mais sendo constituída por pequenos senhores, ou cavaleiros do rei, dentre eles eram recrutados, diplomatas, juizes, conselheiros e bailios (PETTIT-DUTAILLIS, 1971, p. 228-230).

[...] o condestável é encarregado dos cavalos e também da guerra, o camarista faz o papel de tesoureiro, o chanceler, geralmente um homem da Igreja, redige e autentica as escrituras reais. Enfim, os grandes vassallos reúnem-se na corte do rei, em companhia de um número crescente de especialistas, clérigos e juristas, mas também astrólogos e médicos. É somente no século XIII que a corte real tende a se fracionar em órgãos especializados, como o Parlamento, que se consagra aos negócios de justiça, ou a corte de contas, encarregada dos rendimentos reais (BASCHET, 2006, p. 159).

Componente significativo da Cúria, o chanceler coordenava o trabalho dos funcionários encarregados de funções especiais, distribuía ordens aos cobradores de rendimentos e juizes que lidavam diretamente com prelados e vassallos importantes para a conservação da ordem interna e na defesa contra ameaças externas; suas contribuições dentro da administração das casas reais desempenharam um papel essencial no desenvolvimento dos reinos medievais (STRAYER, 1986, p. 38).

A atuação das chancelarias passou a ser mais eficientemente aplicada após a ampliação dos domínios capetíngios, em detrimento dos anglo-normandos. O processo de anexação impulsionou o aprimoramento desse órgão governamental. Haja vista as disparidades das províncias em relação ao direito consuetudinário de Paris, foi necessário permitir que as mesmas conservassem seus costumes e instituições, mesmo que os cargos fossem desempenhados por homens de confiança do rei (STRAYER, 1986, p. 55).

Com o decorrer dos reinados dos três mencionados reis capetíngios, a corte tendeu a se expandir; sua função de caráter consultivo inclina-se ocasionalmente à formação de assembleias, seja para tratar de decisões políticas e econômicas, tanto internas como externas, contendas entre nobres, a paz com a Inglaterra em 1259, ou questões que seriam enviadas ao Papa, visto que correspondem à atuação de eclesiásticos no reino (PETTIT-DUTAILLIS, 1971, p. 232).

A grande missão da Cúria durante esse período, entretanto, é o poder de julgar, antes de tudo. Era um tribunal que zelava pelo direito real (ULLMANN, 1971, p. 198), todos os departamentos que a compõe são escolhidos pelo rei, o mesmo dispõe desses assessores, quando necessário, diante de questões que incluem casos graves, como problemas que envolvem grandes casas feudais, ou quanto aos meios para agir diante de seus vassallos (PETTIT- DUTAILLIS, 1971, p. 233).

Em vista desses meios administrativos que compõem o *Hôtel* do rei, é concebível compreender que, com efeito, houve um considerável avanço do poder centralizador da Monarquia, o desenvolvimento intelectual deves contribuiu para esse fato; as articulações no direito feudal foram resultado da união desse elemento erudito que, no decorrer do século XIII, sob o reinado de Luís IX, caminhavam simultaneamente com a extensão do poder real (DUBY, 1992, p. 242-243).

Diante do declínio das escolas monásticas, as escolas catedrais conheceram rápido desenvolvimento e procuraram se desvencilhar das autoridades episcopais que as coordenavam; tal luta promoveu-lhes o título de Universidades, um corpo profissional autônomo, controlado unicamente por uma corporação de mestres que apenas estão subordinados ao poder pontifício (BASCHET, 2006, p. 214-215).

Esses espaços em desenvolvimento durante os séculos XII e XIII, aos poucos, não eram mais monopólios clericais, pois, com o desenvolvimento, as atividades comerciais, a defesa de privilégios das comunas e o controle público exercido pelos agentes reais geraram demandas por indivíduos conhecedores da leitura e da escrita, o que fez das universidades centros de suma importância na Europa Ocidental (LE GOFF, 1992, p. 199).

Logo, estar em contato com o saber converteu-se em algo fundamental para os poderes políticos, tendo em vista a necessidade dos príncipes em utilizar meios legais para subjugar vassallos e obter vantagens sobre territórios e centros urbanos, as universidades passam, durante todo o século XIII, a fornecer homens do saber, que marcaram uma crescente influência na tomada de decisões e no progresso da soberania monárquica (SALHI, 2012, p. 36).

É possível perceber que no período em que os litígios entre o poder papal e o imperial ganham destaque, para reconhecer que além dos envolvidos na querela, outros reinos europeus passaram a buscar, no estudo do direito romano e da teologia, meios mais eficazes para sua defesa (SALHI, 2012, p. 39).

Oriundo de glosadores italianos, seu estudo transpassou os Alpes (GUENEE, 1981, p. 80) chegando às regiões de Narbonne e Provença, onde alguns conhecedores da lei passaram a

reunir e classificar textos do direito romano referentes ao direito civil, com o objetivo de manter a ordem e legalidade, sobretudo dos negócios no mundo secular (DUBY, 1992, p.173).

Na segunda metade do século XIII, todavia, com o triunfo das universidades, a França contava com romanistas que provinham das escolas de direito de Montpéllier, Orleans, Angers, Grenoble, entre outras de tamanha reputação (ULLMANN, 1971, p. 201), que promoveram uma gama poderosa de juristas provenientes dessas regiões meridionais e que contribuíram intensamente para o progresso da unidade francesa (LE GOFF, 1992, p. 201).

Embora Paris seja o centro administrativo francês, a Universidade de Paris não forneceu mestres em direito romano por duas razões: o Papado não dera autorização para tal, visto que se tratava de um centro de estudos teológicos; e a recusa dos reis capetos, sobretudo Luís IX, em aceitar uma forma de jurisdição que evidenciasse o poderio imperial.

Isso não significa que esse santo rei deixasse de se importar com o uso dessa esfera jurídica, pois, em seu reinado, os membros da *cúria regis* são constituídos de homens qualificados provenientes de Orleans:

Também é importante anotar o esboço de uma troca de perfil na composição do conselho real e do Parlamento depois do regresso do rei e, sem dúvida, como se viu, desde o período do “governo” do príncipe herdeiro Luís, em 1252-1254. Um certo número de “parlamentares” é de “mestres” qualificados. Parece claramente tratar-se de portadores de títulos universitários, essencialmente mestres em direito, em direito civil. Criaram eles um direito monárquico que se manifesta por uma injeção do direito romano no direito consuetudinário, que mais e mais se torna um direito escrito e que pouco a pouco realiza uma síntese eficaz entre o direito romano, arrancado do monopólio imperial, e o direito feudal, uma síntese a serviço da construção do Estado monárquico (LE GOFF, 2010, p. 201).

Esse direito escrito ficou conhecido por alguns compiladores e escritores como “direito comum da França”. O resultado dessa mistura de direitos fez com que juristas utilizassem do Digesto e das Novelas de Justiniano, a fim de confirmar os direitos inquestionáveis da Monarquia teocrática, pois, segundo tais juristas, era direito do rei estabelecer leis fiscais para a proteção do reino, o que consolida um princípio de *utilitas publica* de caráter monárquico na França (ULLMANN, 1971, p. 201).

Gradualmente, a introdução desse modelo de direito foi corroendo as estruturas feudais, a proteção do reino fora justificada na vontade real; mediante tal fundamento, as decisões reais eram impostas sob esse pretexto, desse modo, como mencionado, a função real é promover a paz e a justiça; assim, o Parlamento de Paris, tornou-se um órgão monárquico de apelo e depuração dos mecanismos burocráticos e judiciais, ou seja, casos de injustiça dentro dos domínios franceses poderiam recorrer ao tribunal real.

Veza ou outra, devido à mobilidade de Luís IX pelo reino, ocorria de o suplicante ser atendido diretamente pelo rei, no entanto, era comum que esse apelo ao rei, em casos menos graves, fosse atendido pelos membros do conselho real, sendo esse também um dos meios utilizados para interferir na jurisdição eclesiástica em casos de abusos (ULLMANN, 1971, p. 203).

A aflluência dos processos de primeira instância e de apelação é tamanha que se fez necessário a constituição de elementos judiciários fixos, que excluíaam os elementos não qualificados. Umaz trinta pessoas ocupavam esse órgão nos tempos de São Luís; os chamam de conselheiros ou mestres, os quais presidem e ditam as sentenças, são esses homens que compõe o parlamento reunido para audiências onde são convocados (PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 236).

Em suma, as atitudes para com a administração dos domínios reais nos tempos de São Luís, foram sendo aperfeiçoadas e melhor coordenadas; seus conselheiros, em grande parte homens da Igreja e conhecedores do direito, desempenhavam um papel importante como uma nova ordem de funcionários competentes.

Os mecanismos judiciários garantiram a passagem de suserania para soberania geral e a administração das contas garantiu a continuidade do domínio monetário e a proibição de novas cunhagens particulares, os funcionários da Câmara das Contas agiram severamente em suas cobranças, o que angariou rendas substanciais em tempos de paz.

Diante da Igreja, Luís IX manteve a política capetíngia de seus antecessores, uma mescla de respeito e de afastamento prudente (PREVITÉ-ORTON, 1973, p. 150); a fé e a justiça caminhavam juntas, os meios administrativos são constituídos por eclesiásticos, estes eram observados e tinham seus abusos corrigidos segundo os direitos vigentes, discrepâncias entre o rei e o papa eram passíveis de resolução sem demérito da Monarquia.

As cruzadas empreendidas pelos reis franceses aproximavam ainda mais os interesses monárquicos dos da Santa Sé. Esses reis cristianíssimos, como eram conhecidos, souberam conciliar seus interesses e manter o clero envolvido em sua política centralizadora, além de uma coesão do reino que procurava favorecer e controlar os locais de poder. Por meio de tais vínculos, a realeza manteve consolidados os territórios agregados ao reino, segundo Jean Touchard, após a morte de São Luís, podemos considerar o monarca definitivamente “acima de tudo” e o feudalismo chega ao ponto de início do seu declínio (1970, p. 66).

2.4. A França de Filipe IV

Antes mesmo de começar a história de Filipe IV, é importante resgatar o contexto em que esse polêmico rei capetúgio é coroado, assim como o legado deixado por seu pai que, apesar de ter garantido a expansão dos domínios reais, acaba passando despercebido na historiografia.

O reinado de Filipe III de França (1270-1285) foi marcado pela ampliação do reino na maior parte do Midi, posse que lhe foi garantida por herança de seu tio Afonso de Poitou e de Toulouse, que morreu sem filhos, além de negociar um matrimônio para seu filho que ampliaria mais os territórios da coroa (PREVITÉ-ORTON, 1973, p. 283). É nesse momento também que os juristas, tanto na França como na Inglaterra, passam a desvincular a consagração eclesiástica do começo do reinado do monarca e seu exercício pleno do poder (KANTOROWICZ, 1998, p. 201).

Nos quinze anos de reinado, Filipe III foi controlado, de início, pela mãe e por seus conselheiros, além de se envolver em muitos assuntos de interesse de seu poderoso tio Carlos de Anjou (1266-1285) e do papa Martinho IV, empreendedor da cruzada aragonesa, onde Filipe acaba morrendo em retirada (BLOCH, 1971, p. 29). Dessa maneira, a herança deixada pelo pai assegurou ao jovem Filipe a continuidade do vasto território capetúgio, ao mesmo tempo em que o responsabilizou pela resolução do conflito aragonês.

Nascido em Fontainebleau em 1268, Filipe, o Belo, como viera a ser conhecido, ascenderia como rei logo após a morte do pai, aos dezessete anos, no ano de 1285; teve como mentor Guillaumed'Ercuis⁴⁵, o capelão de seu pai, e Egídio Romano, o que, de fato, lhe conferiu uma educação profundamente religiosa, haja vista sua postura implacável em relação à heresia e ao sacrilégio, chegando, por vezes, até a usar cilício como forma de penitência (PASSOS, 1972, p. 53).

Esse semblante místico no qual Filipe reina e sua suspicácia têm sido acumulados desde sua infância devido à morte precoce de sua mãe e pela ausência de seu pai em cruzada, o que lhe conferiu maior insegurança.

Acrescenta-se a esses fatos, a morte de seu irmão mais velho Luís (1264-1276) que, segundo rumores, teria sido envenenado por sua madrasta Maria de Brabante (1274-1285),

⁴⁵Cf. BOURLET Caroline; LALOU. Elisabeth.. Guillaume d'Ercuis et son livre de raison. Mémoires publiés par la fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et l'Ile de France, Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, 2014.

por essa razão “Filipe refugiou-se cada vez mais numa religiosidade apreensiva voltando-se para o seu pio avô, em busca de um modelo ideal de conduta” (READ, 2001, p. 273).

Manteve sempre uma devoção admirável que refletia em seu comportamento, fazia peregrinações à abadia no Monte Saint-Michel, na Normandia e na Basílica Notre-Dame de Boulogne (BRADBURY, 2007, p.240).

Nas palavras de Marc Bloch, “era com certeza um homem profundamente religioso, um devoto, quase um asceta”, assim como seus antepassados preservou a cerimônia do toque das escrófulas⁴⁶, pois, mesmo após o atentado de Agnani, eram lhe enviados escrofulosos ávidos pela cura (1993, p. 103-104).

A fé de Filipe, o Belo, é profunda. Com o passar dos anos, torna-se até espetacular nas obras de piedade, nas mortificações, na generosidade que inspira o rei. Ele multiplica as peregrinações. Fundou em Possy um convento de dominicanos, perto de Noyon um de cartuxos, perto de Pont-Sainte-Maxence um convento de clarissas, em Paris as Carmelitas do Monte St. Genevieve. No final de sua vida, ele usava cilício de crina de cavalo embaixo da camisa, e seu jejum excede em muito o que a Igreja prescreve (FAVIER, 1978, p. 8).

No entanto, esse ascetismo e a longa e estreita relação entre a França e a Igreja, foram muito utilizados pelos agentes reais, como estratégias propagandistas que consolidaram a continuidade de uma devoção praticamente religiosa à Monarquia. Esse fato será discutido quando adentrarmos na posição de defesa do reino diante do Papado.

O matrimônio prometido e assegurado pelo pai entre Filipe e Joana de Navarra (1285-1305), ampliou seus domínios sobre esse reino e o condado de Champagne do qual a esposa era condessa; esse último território situava-se muito próximo a *Île-de-France* e fora anexado definitivamente aos domínios da Coroa (PREVITÉ-ORTON, 1973, p.283).

No início de seu reinado, Filipe IV coloca fim à guerra com Aragão, não que fosse contrário à ideia de uma cruzada, já que seu pai e avô foram cavaleiros cruzados; mas, antes de se aventurar no exterior, era preciso colocar os assuntos do reino em ordem (FAVIER, 1978, p. 9).

Por essa razão, o rei procurou aliar-se, ainda mais que seus antecessores, aos novos donos do poder na época, os burgueses, que ocupavam espaços decisivos na organização social e política em grande parte das cidades, com a finalidade de subjugar ainda mais a nobreza; dessa forma, adquiria recursos para a montagem de um exército regular que controlasse as fronteiras em detrimento da estrutura feudal (PIEREZAN, 2008, p. 74-75).

⁴⁶Filipe, o Belo, não era procurado apenas por seus súditos imediatos; nos dias de toque, chegavam até ele espanhóis, italiano e, entre os franceses, a gente de feudos distantes e ainda mal subjugados; segundo todas as aparências, o povo de seus próprios domínios não tinha nele uma fé menos robusta que a desses estrangeiros ou semi-estrangeiros (BLOCH, 1993, p. 97).

Para isso, foi imprescindível o uso do direito romano, jurisdição clara ao seu conselho real que são, em grande maioria, oriundos do Midi, região mediterrânea onde a influência desse modelo jurisdicional era maior e onde há a menção dos primeiros juristas (*jurisperiti causidici*) e de *professores legum* que, com as anexações capetúngias, passaram a se aproximar entre os séculos XIII e XIV (VERGER, 1999, p. 162).

De fato, os juristas são proporcionalmente mais numerosos na administração do sul da França meridional - o da *langue'oc* - do que na França setentrional, a França de *langue'oc*. As razões são simples. O estudo do direito floresce mais cedo e mais vigorosamente no Sul. A lei no Norte, mais feudal e mais costumeira, é menos atraente para conceitos adquiridos nas escolas (FAVIER, 1978, p. 24).

Esses homens forneciam meios legais que corroíam os alicerces do feudalismo, a centralização política era visada acima de tudo, “tece-se uma nova rede legal por sobre o país, sendo o rei a própria lei viva da nação” (PASSOS, 1972, p. 52). Afinal, a transferência da justiça do tribunal senhorial para o tribunal real, por meio de apelo ao Parlamento de Paris, limitava tanto a jurisdição desses senhores feudais laicos como a influência eclesiástica (ABRAMSON; GUEREVITCH; KOLESNITSKI, 1978, p. 77-78).

Dentre os legistas que mais ajudam o rei, os principais são Pierre Flote, Guillaume Nogaret, Guillaume de Plaisian, Pierre Dubois, Raul de Nesle, Enguerrand de Marigny, entre outros, sendo os dois primeiros, os pioneiros em encontrar meios para legitimar a autoridade e o poder na figura central do rei francês (PIEREZAN, 2008, p. 75). No entanto, os dois primeiros são os que mais atuam dentro do período que abrange o processo da querela bonifaciana.

Apesar da autoridade que emana do príncipe, não se pode considerar Filipe, o Belo, um monarca absoluto ou inteiramente moderno. Trata-se de um momento de transição entre valores medievais, claramente enquadrados no universo mental de sua formação, e a perspectiva focada numa nova axiologia, que se assenta sobre a antiga (PASSOS, 1972, p. 53). Tal mentalidade pragmática está presente nas guerras empreendidas com a finalidade de ampliar sua influência sobre territórios contíguos aos domínios reais.

Os conflitos na região de Flandres mostram a busca pela aliança com os patrícios da região, haja vista que o conde Guy de Dampierre apoiou os artesãos revoltosos com a administração pública; assim se sucede mais uma forma de derrubar os senhores de pequenos domínios e arrancar dinheiro de cidades prósperas (DUBY, 1992, p. 252).

As batalhas efetuadas nas extremidades do reino, muitas das vezes, assemelhavam-se a coalisões como as de Bouvines; Filipe buscava aliar-se à Escócia contra os ingleses, sustentava o interesse por um aliado na coroa imperial, enquanto a Inglaterra de Eduardo I

obtinha o apoio do conde de Flandres. O uso de mercenários era mais frequente e tais conflitos custavam caro para os rendimentos de ambas as coroas.

As guerras de Filipe, o Belo, saíam caríssimas e não traziam resultados apreciáveis. Ora a coroa francesa tinha poucos recursos, mesmo em tempos de paz. Nas condições de um sistema monetário bastante desenvolvido, a insuficiência de meios financeiros estava bem patente e dentro em pouco era impossível satisfazer as necessidades do Estado, que mantinha um aparelho administrativo complicado e um exército de mercenários que desempenhava um papel cada vez mais importante em todos os empreendimentos guerreiros (ABRAMSON; GUEREVITCH; KOLESNITSKI, 1978, p. 79).

O mesmo ocorria no sudoeste do reino, o monarca inglês e mais poderoso de seus vassallos, quando não servia mal, resistia e impedia as imposições dos agentes do poder capetíngio na região da Guiena (Casconha, Agenais e Saintonge) (DUBY, 1992, p. 252). Entretanto, esse conflito que se arrasta desde 1295 até o Tratado de Montreuil em 1299; é, sem dúvida, o fato que faz Filipe IV pressionar e insistir na tributação cada vez mais ampla sobre o clero francês para financiar a guerra.

Como mencionado, a guerra prejudica os cofres franceses e, além dos recursos obtidos por meio de impostos, que tenderam somente a aumentar desde a época de Luís IX, o rei recorria a empréstimos que envolveram banqueiros italianos, os quais eram espoliados e desligados de suas obrigações. Todavia, o modo pacífico, devido à ausência de conflitos, que fez a Monarquia enriquecer, porém complicar as relações comerciais, foram as mudanças monetárias (ABRAMSON; GUEREVITCH; KOLESNITSKI, 1978, p. 80).

Mesmo sendo a moeda mais forte da Europa, o rei corriqueiramente fazia alterações em seus valores, desvalorizando-a quando necessário para obter lucros na cunhagem e não perder com dívidas, aumentando-a quando exigia pagamentos. Entretanto, revoltas ocorreram, sobretudo quando novas moedas coincidiam em circulação com as velhas; no final, tais práticas prejudicavam subitamente os mais pobres, que sentiam severamente seus efeitos.

A abolição da servidão foi outra medida pacífica, porém de impacto significativo para a Monarquia, pois, ao delimitar o encerramento dessa prática, mantinha o objetivo de enfraquecer a nobreza feudal pouco rentável, mudando a relação servil do camponês para o contrato de trabalho (PIEREZAN, 2008, p. 81-82).

“O fato de livrar-se da feudalidade, alcançando-se acima dela em posição de delicado equilíbrio, obrigava-o a não mais contar apenas com a velha fidelidade da vassalagem, mas o favorecia em obter a adesão de todos os súditos ao reino” (DUBY, 1992, p. 254).

A época de Filipe IV é bem compreendida por ele, percebe a necessidade de mudanças e aprimoramentos, favorece muito e apoia-se na Universidade de Paris, pois mesmo que os

juristas e legistas provenham de outras localidades, ali está o brilho intelectual da França; sua rainha, culta como era, funda os colégios *Punta de la Reyna* em sua terra natal e o de Navarra em Paris.

A valorização de poetas e escritores também é típica de Filipe, o Belo, seu jurista normando, Pierre Dubois, revela um pouco da ambição de sua época, ao receber apoio do rei em seu livro “*De recuperatione terrae sanctae*”.

A obra discorre sobre a pretensão de uma cruzada unida em torno da França, abrange a ideia de um tribunal arbitral superior, chefiado pelo monarca francês, além de assuntos que envolvem a laicização dos bens da Igreja (PASSOS, 1972, p. 56).

Mesmo que o assunto pareça megalomaniaco, revelava, cada vez, mais a participação dos leigos na maioria dos setores. Todavia, surge a dúvida sobre a participação do rei nos negócios do reino, haja vista que a máquina burocrática se mostrava deveras aperfeiçoada. Pierre Dubois aconselhava-o a não se rebaixar a questões menores, contudo, em momentos de guerra ou medidas judiciais, Filipe, o Belo, procura agir como seu avô na defesa da igreja gálica, como se fosse o “vigário temporal do Cristo Rei” (DUBY, 1992, p. 252).

A veneração para com Luís IX e a mundividência mística de Filipe, o Belo, fez com que, em sua época, se ampliasse a política de relíquias; segundo o costume, os reis de França, sucessores de São Luís, fizeram dessas relíquias presentes, oferecendo às igrejas ou alguém de grande estima um osso de seu ancestral.

Contudo, após Filipe IV conseguir de Bonifácio VIII a canonização, passou de maneira quase maníaca a transferir as relíquias de seu avô de Saint-Denis para Sainte-Chapelle, sua capela privada, afastando da população qualquer acesso aos milagres dessa relíquia (LE GOFF, 2010, p.273).

No entanto, diante dessa nova época que se iniciava, em que mudanças aconteciam em diversos âmbitos do poder, a Monarquia francesa de Filipe, o Belo, prosseguiu seu desenvolvimento, a política engendrada pelos juristas consolidou a máxima “o rei é o imperador em seu reino⁴⁷”, essa aura de soberania implicava a “independência perante toda e qualquer potência estrangeira e a autoridade absoluta sobre os homens que vivem dentro de determinadas fronteiras” (STRAYER, 1986, p. 64-65).

Diante do cenário internacional, a França era uma potência relevante, o Papado durante o século XIII percebera tal situação e havia se aproximado da casa capetíngia, entretanto, o controle escapara de sua alçada, pois, apesar de ainda se tratar de um reino

⁴⁷*rex est imperator in regno suo*

medieval, a transição dos valores na política monárquica dessa nova época era ininterrupta, a França de Filipe IV conquistava a autonomia necessária para agir de modo soberano sob qualquer assunto.

2.5. Da reação monárquica ao atentado de Anagni

Houve diversas reações da Monarquia francesa diante das interferências pontifícias, entretanto, para melhor analisá-las, foram divididas em dois recortes cronológicos em que se apresentam. O primeiro se trata da produção do opúsculo intitulado *Disputatio inter clericum et militem*, publicado no fim de 1296, instantes após a promulgação da bula *Clericis Laicos*.

Contextualizado no capítulo anterior, o texto trata-se de um diálogo entre um clérigo e um soldado do rei “*miles*”, que passou a circular expressando um eco de ideias que marcavam expressões do pensamento político o qual fervilhavam nas universidades e nos meios legais.

A obra certamente foi elaborada por legistas do Conselho real, quando não atribuída ao próprio Pierre Flote, jurista bem-nascido que, em 1295 passou a ocupar cargo importante na chancelaria real, negociando as relações exteriores do reino, sobretudo no que tange ao conflito com o pontífice romano (FAVIER, 1978, p. 27).

Não obstante, o documento tratado como opúsculo, foi escrito sob um teor linguístico que parte da aspereza à ironia, em que um clérigo passa a lamentar e discutir os direitos eclesiásticos diante da sobretaxação sustentada por Filipe IV (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 129). O religioso defende a teoria hierocrática do poder pontifício sobre o poder temporal dos reis, enquanto o soldado real contesta e desarma todas as argumentações com clareza e precisão (PASSOS, 1972, p. 66).

O discurso proferido pelo soldado revela claramente a posição dos juristas do rei, pois é perceptível a convicção da máxima “o rei é o imperador no seu reino”, por essa razão, contesta os direitos legislativos do papa, dentro do poder temporal ao defender que ninguém pode legislar sobre assuntos que fogem da sua competência política específica.

Soldado: O que determinam quanto aos bens temporais podem ser considerados por vós como direito, mas por nós não o são. Com efeito, visto ninguém poder estatuir algo sobre o que não possui domínio, segundo consta do Direito, assim nem o Rei da França pode estabelecer algo a respeito do Império, como igualmente o Imperador não pode fazer o mesmo em relação a França. Os Príncipes semelhantemente não podem estatuir algo relativo aos vossos assuntos espirituais, assim também vós não

podeis determinar nada quanto aos bens temporais que lhes pertencem porque não possuís direito algum sobre tais bens (DISPUTATIO..., 1997, p. 152).

Logo após tal resposta, o soldado desafia o clérigo para que lhe apresente argumento por meio das Sagradas Escrituras, de que os papas possuem direito sobre os bens temporais. O religioso infere que esse direito provém da herança do Apóstolo Pedro que, ao ser transmitida aos Papas, permite que se tornem vigários do poder de Cristo.

No entanto, o soldado busca refutar o clérigo por meio da menção de que suas palavras originam da opinião de doutores e homens santos, separando a vida de Cristo em suas fases: a primeira seria a da humildade, que dura até sua morte; nessa fase, Jesus aparece como aquele que veio para servir e que não tinha ambição nem poder jurídico sobre nada. Destarte, haja vista que em vida concedeu o poder a Pedro, este mesmo poder seria apenas o de guardião das chaves do céu (DISPUTATIO..., 1997, p. 153).

Somente quando Cristo ressuscitou é que obteve todo o poder sobre o céu e a terra, por essa razão, os papas não teriam poder sobre as duas esferas, da mesma maneira que no Antigo Testamento; o mesmo pode ser dito sobre os sacerdotes que, em sua época, foram submissos ou destituídos pelos reis.

O opúsculo deixa evidente a distinção entre os poderes, define os limites de jurisdição e a independência do poder civil, não se trata de uma disputa entre instâncias de poder universal como o Papado e o imperador que, juntos, partilhavam a mesma visão de mundo, mas de uma época em que os juristas agiam por meios legais em propósito de uma autonomia cada vez maior do monarca (PASSOS, 1972, p. 67).

Em outras palavras, não se tratava de tomar emprestado o conceito medieval de imperador romano, nem de se designar um *dominus mundi*, mas de expressar o fato de que, referente ao governo e ao direito, o rei de França gozava da mesma plenitude de poder que o imperador descrito por Justiniano em seus livros jurídicos (ULLMANN, 1971, p. 207).

Ainda no texto anônimo, o soldado debate com o clérigo a necessidade de utilizar os bens do clero em favor do povo cristão, haja vista que o reino de França mantinha o conflito com o reino de Inglaterra. Além do mais, é notável a tenacidade com que o soldado afirma a autoridade real para legislar e sacrificar de certos privilégios em vista do bem-estar do reino.

Soldado: Não se trata de retomar o que foi ofertado a Deus, mas de aplica-las de acordo com a intenção das pessoas que as ofereceram. De fato, o que se oferta a Deus, por essa razão, deve ter um objetivo piedoso. Na verdade, o que é mais santo do que a salvação do povo cristão? O que é mais agradável ao Senhor do que barrar os inimigos, os raptos e os assassinos do povo cristão e igualmente conseguir que reine a paz entre os súditos e fiéis vassalos? Portanto, é com tais propósitos que os bens doados à Igreja devem ser utilizados, restituindo-se-lhes verdadeiramente a

finalidade que os doadores tiveram em mente quando os ofertaram [...] (DISPUTATIO..., 1997, p. 154).

A esse tipo de sacrifício pessoal por meio de tributos com a finalidade de manter a paz e segurança do reino, remete-nos a certificar que houvera uma mudança nos valores atribuídos à ideia de comunidade cristã. Tal processo se originou, segundo Ernst H. Kantorowicz, em decorrência das cruzadas, sobretudo aquelas essencialmente políticas do século XIII, onde os tributos encaminhados em defesa da Terra Santa passaram a ser introduzidos nos reinos ocidentais *pro defensione regni*, visto que era justificável para atender às emergências dos reinos territoriais (1998, p. 148).

Nessa mesma época, o conceito de pátria passa a se manifestar com mais amplitude, é a época em que os juristas, ao buscar em textos do Direito Canônico e sobretudo no Direito Romano, empregam cada vez mais a ideia de pátria no sentido territorial que envolve o reino. Citamos o caso dos juristas de Orléans que, no reinado de São Luís, foram os primeiros a considerar todo o reino como seu país (GUENÉE, 1981, 101).

Essa utilização do conceito de pátria e a preocupação maior com as prioridades do reino, fatos que mudam a amplitude e renovam as relações de poder no Ocidente, podem ser feitos com muita eficácia por meio do discurso político.

Tais porta-vozes, no início do século XIV, eram os agentes da Monarquia, que falavam na presença do rei da França, ou em outras regiões, em nome do rei, sobretudo quando se tratava de um assunto urgente como o tratado na bula de abril de 1302 (DUBY, 1990, p. 254).

Entretanto, como foi mencionado no capítulo anterior, a primeira fase do conflito foi amenizada apenas por um recuo político do papa Bonifácio VIII diante de problemas mais próximos com a família Colonna e os Espirituais franciscanos. Cinco anos mais tarde, pelas mesmas razões anteriores, o pontífice retoma a discussão e a pressão sobre Filipe IV acerca das medidas austeras de tributação e interferência nos negócios eclesiásticos franceses.

É fato que, apesar dos laços que uniam a Igreja a Monarquia francesa, esta última, com o passar dos últimos séculos, avançava substancialmente seus domínios sobre os benefícios eclesiásticos. Durante o século X, o patrimônio fundiário da Igreja em França estava em torno de 40%; entretanto, no século XIII, o mesmo havia diminuído para 15%, sem mencionar o interesse real sobre posses citadinas (PASSOS, 1972, p. 74).

Na metade do século XIII, contudo, e principalmente na França, verifica-se um elemento emocional integrado à atividade prosaica da tributação: os tributos eram frequentemente impostos *ad defensionem (tuitionem) patriae* ou, como Filipe IV da

França o expressou, *ad defensionem natalis patriae*, “para a defesa da pátria nativa” (KANTOROWICZ, 1998, p. 148).

As reclamações de religiosos franceses no que tange às intervenções e sobretaxações dos oficiais reais retornam a Roma. Somado a esse fato, o caso do bispo Bernard Saisset havia conferido a oportunidade que o papa usou para demonstrar a total autoridade sobre o rei de França.

O conteúdo da bula *Ausculda fili*, discutido no capítulo anterior, impeliu obstáculos inaceitáveis à soberania da Monarquia francesa, tanto que, por essa razão, o documento teve sua divulgação impedida com antecipação dos juristas reais.

As habilidades desses profissionais, sobretudo de Pierre Flote, consistiam num artifício imoral que mais tarde seria utilizado contra os Templários e Joana D’Arc, tratando de distorcer as palavras que o papa procurava expressar na bula (FAVIER, 1978, p. 349).

O conteúdo que o jurista procurou enfatizar, ao adulterar a bula, foi colocado à disposição de uma assembleia que se reuniu na Catedral de Notre Dame em abril de 1302. O hábito de reuniões periódicas nas grandes igrejas ou praças da cidade já se firmava na população, sobretudo urbana, visto que a Monarquia enxergava na burguesia uma categoria significativa a se conquistar.

Por essa razão, argumentações, promessas e uma série de propagandas políticas que defendiam o rei contra os princípios hierocráticos do pontífice romano eram proferidas de forma intensa diante de um milhar de ouvintes do reino (DUBY, 1990, p. 254).

Essa assembleia foi a primeira reunião dos Estados Gerais, que se reuniu duas vezes, em abril e em junho no mesmo ano, contava com os representantes da nobreza, do clero e da burguesia para deliberarem sobre as atitudes do Sumo Pontífice relativas à França (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 134).

No primeiro momento, a falsa bula chamada de *Deum time*, cujo conteúdo havia sido apresentado a teólogos e juristas da Universidade de Paris, procura desmoralizar o Papado, afirmando que este não possui direito algum sobre quaisquer assuntos referentes ao reino de França, sem mencionar que em sua essência pretende demonstrar com total convicção a inelegibilidade do papa (PASSOS, 1972, p. 77).

Filipe, rei dos franceses pela graça de Deus, a Bonifácio, que se apresenta como o supremo pontífice com pouca ou nenhuma Graça. Tema a Deus e honre o rei! Conheça a sua suprema fatuidade de que não estamos sujeitos a ninguém nas coisas temporais. A compilação de igrejas e regalias vagas nos pertence pelo Direito Real; os frutos delas pertencem a nós, as coletas que fizemos até agora e as que faremos mais tarde são válidas no passado e no futuro; e nós protegeremos os donos delas

contra todos pela força. E nós consideramos como tolos e dementes aqueles que pensam o contrário⁴⁸ (DUPUY, 1613, p. 44).

As ordens dos funcionários reais, liderados por Pierre Flote, eram de que a mencionada bula fosse divulgada por todo o país com o propósito de mover a opinião pública contra o papa Bonifácio VIII, objetivo de fato alcançado (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 135). Durante a assembleia, foi questionado aos bispos e nobres sobre quem lhes havia concedido os feudos, todos afirmaram que foram entregues pelo rei.

No final, os nobres enviaram uma carta ao papa afirmando que não permitiriam que o rei fosse a Roma para ser julgado, enquanto os bispos se explicaram, pelo mesmo meio, afirmando que haviam sido coagidos como inimigos do rei, caso não concordassem com os demais, além de compreenderem que não compareceriam a Roma, visto que por ordem real⁴⁹ não poderiam sair do reino (DE BONI, 2016, p. 64).

Em novembro do ano de 1302, o sínodo romano, que tinha como intenção resolver as complicações entre o reino de França e o Papado, não implicou em resultados diplomáticos, em fevereiro do ano seguinte, o canonista Johannes Monacus (Jean Le Moine) que fora enviado a França, a fim de interpelar o rei a se desculpar com o papa, havia retornado a Roma sem uma resposta que o convencesse, pois Filipe apenas dissera que seguiria os costumes de seus antepassados (PASSOS, 1972, p. 83).

Diante dessa situação, Bonifácio VIII estava crente de que com a morte de Pierre Flote faria com que o rei cedesse aos seus princípios; contudo, em março de 1303, havia iniciado a campanha real contra o Papado (FAVIER, 1978, p. 367). Por conta de tal convicção, Bonifácio aconselha Johannes Monacus a retomar a intimação ao rei ameaçando-o de excomunhão.

Entretanto, o portador da intimação, Nicolau de Bienfaite, foi preso pelos agentes reais. No mesmo mês, reunidos no Louvre, Guillaume Nogaret encabeçava uma reunião na qual estavam presentes Carlos de Valois (irmão do rei), o duque da Borgonha, o rei Filipe e os arcebispos de Auxerre, Nevers e de Meaux. Nesse encontro, o sucessor de Pierre Flote⁵⁰, Nogaret, procurava convencer a todos por meio de uma lista de crimes, a inelegibilidade e os sacrilégios imputados a Bonifácio VIII (PASSOS, 1972, p. 86).

⁴⁸DUPUY, Pierre. Histoire Du Differend d'entre Le pape Boniface VIII et Philippes Le bel Roy de France. Paris: Sebatiens et Gabriel Cramoisy, 1613, p. 44. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114548g/f145.item>. Acesso em: 23/06/2018.

⁴⁹No fim da assembleia, uma “*ordonnance*” enviada pelo rei impedia todos os habitantes, exceto mercadores de dirigir-se em viagem a Roma (PASSOS, 1972, p. 79).

⁵⁰Sua morte ocorreu na derrota das tropas reais diante dos flamengos na batalha de Courtrai em 11 de julho de 1302 (DE BONI, 2016, p. 64).

Doze pontos marcavam as acusações contra o papa, dentre os mesmos, o delator chamou Bonifácio VIII de “pai das mentiras”, negou que ele era legítimo papa e pediu ao rei para intervir contra o pontífice para o bem da França e da Igreja. Essas acusações e outras foram enviadas a todas as partes da França com o objetivo de difamar o papa e atrair o apoio da nação ao rei (DE BONI, 2016, p. 67).

As acusações⁵¹ retomariam a cena em outra reunião dos estados gerais realizada entre 13 e 14 de julho de 1303, a campanha era dirigida por Guillaume de Plaisians, legista e membro influente no Conselho real.

Nessa assembleia, foram reunidos, além de nobres, clérigos de alta representatividade e doutores das universidades, Plaisians compromete provar todas as acusações imputadas a Bonifácio em um concílio universal que tivera total apoio do rei, nesse futuro concílio seria decidido o futuro do papa diante de todos seus crimes (PASSOS, 1972, p. 88-89).

Acerca de tais acusações, a dignidade papal, pode-se afirmar, consoante Walter Ullmann, que, embora esse tipo de imputação viesse sendo utilizada desde a querela das investiduras, ainda era um momento em que a separação entre o indivíduo e o ofício papal conferia força ao pontífice, visto que ele não poderia ser julgado por seus atos, pois os desempenhava dentro do cargo (1971, p. 103-104).

No entanto, durante o século XIII, teorias naturalistas e humanistas passaram a abrir questões na qual o indivíduo era responsável por seus atos e condutas morais; dessa forma, era possível julgar a bondade ou maldade do papa, visto que para assumir cargo tão singular, o ocupante deve estar de acordo com as leis e seguir o exemplo de Cristo (ULLMANN, 1971, p. 106).

Além de tal fenômeno, que muda a perspectiva acerca do cargo papal, essa necessidade de convencimento presente nos membros do Conselho real, mesmo que com o uso de argumentos agressivos, foi parte do desenvolvimento crescente da religião monárquica, ou mesmo, de uma gênese de sentimento nacional. Segundo Bernard Guenée, o choque entre a fé cristã e o patriotismo foi evitado, pois os governos bem depressa souberam como persuadir de que combater pelo país era defender a Deus, transformando a luta pela justiça, pela Igreja, pela coisa pública, pelo reino e pelo rei em um só combate (1981, p. 101).

Tal campanha, entretanto, não permanecia apenas limitada territorialmente à França, nas Hispânicas e em Portugal; a Monarquia teve conhecimento das acusações e do concílio universal (PASSOS, 1972, p. 90). Oficiais reais de todas as províncias visitavam conventos, mosteiros e catedrais a fim de se certificarem de que os clérigos e as universidades apoiavam

⁵¹C.f. DUPUY, Pierre. Histoire Du Differend d'entre Le pape Boniface VIII et Philippes Le bel Roy de France. Paris: Sebastien et Gabriel Cramoisy, 1613, p. 56-59. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114548g/f160.item>. Acesso em 23/06/2018.

o rei contra o Papado; a pressão desses agentes era de que aqueles que fossem favoráveis a Bonifácio, sofreriam condenações (DE BONI, 2016, p. 67-68).

Nessas campanhas, a imagem dos *reges christianissimi* franceses foi muito utilizada para colocar o rei como protetor hereditário da Igreja e da fé verdadeira contra o papa, os valores históricos que definiram a Monarquia capetúgia como geradora de reis santos concederam vantagens diante das incriminações levantadas contra Bonifácio VIII. Contudo, não se deve esquecer que adjunto a essa propaganda real, estava o fator da coerção do clero francês como unidade dentro e a favor do reino (KANTOROWICZ, 1998, p. 158-159).

Enquanto o papa preparava-se para reagir diante das incriminações levantadas por Guillaume de Plaisians, Guillaume Nogaret partia em uma missão real na península itálica. O agente do rei procurou, nessa empreitada, aliar-se aos adversários da família Caetani. Sabendo da viagem do papa durante o verão para sua cidade natal, Anagni, Nogaret e seus dois escudeiros consultaram um nobre de Ferentino, Rinaldo de Supino, que lhes forneceu uma escolta de segurança e se dirigiram até a fortaleza do papa (FAVIER, 1978, p. 382).

Ao chegar à região toscana, Nogaret abrigou-se e teve apoio financeiro do poderoso Musciatto Guidi de Francesi, que tinha por finalidade realizar negociações e alianças com representantes eclesiásticos, junto foram enviados em valor 300 libras turnesas “em atenção a serviços passados e futuros”, Nogaret procura na Itália se aliar de diversas maneiras aos inimigos dos Caetani, sobretudo barões despojados por parentes do pontífice, sem mencionar Sciarra Colonna que faz o mesmo pela Itália central, entre 6 e 7 de setembro de 1303, uma junta de aproximadamente mil infantes e trezentos cavaleiros dirigem-se para Anagni empunhando a bandeira com o lírio da França (PASSOS, 1972, p. 87-92).

Na madrugada do dia 7, a população da cidade, alarmada, concedeu apoio aos invasores, sobretudo Adinolfo di Matteo, que havia sido forçado a vender seu palácio ao então residente e sobrinho do papa Pedro Caetani. Os palácios foram facilmente tomados, Sciarra e Adinolfo procuraram negociar a rendição papal, sob a exigência de que entregasse o tesouro da Igreja, reintegrasse a família Colonna ao colégio cardinalício e, ao renunciar, se entregasse para ser levado ao rei da França (DE BONI, 2016, p. 69-70).

Quando a resposta sólida e negativa de Bonifácio foi proferida, testemunhas oculares afirmam que Sciarra Colonna queria matá-lo ali mesmo (PASSOS, 1972, p. 93). Todavia, Nogaret aparece para impedi-lo, afinal, seria tolice terminar o plano com o assassinato do papa, o jurista pretende levá-lo ao Conselho para que a Igreja decida sobre os crimes cometidos por Bonifácio (FAVIER, 1978, p. 390).

O papa, contudo, foi conduzido a outra câmara, onde ficou sob a guarda de soldados que o ofenderam e não lhe deram nada o que comer, durante todo o tempo não se rendera e

nem mesmo se desprendia das vestes pontifícias, preferia que o decapitassem⁵² a renunciar a seus princípios e direitos (DE BONI, 2016, p. 70).

Na madrugada do dia 9 de setembro, houve uma mobilização dentre os habitantes da cidade liderados pelo cardeal Luca Fieschi (1270-1336), tal arregimento atacou os invasores libertando o papa (PASSOS, 1972, p. 94).

De Boni explica que tal revolta dos cidadãos de Anagni ocorreu, pois, inteirarem-se de planos, resultaria na morte do papa; não simpatizavam, assim, com o fato de serem coniventes com o assassinato de um pontífice (2016, p. 71).

Os invasores fugiram em poucas horas, Bonifácio VIII agora se prostra como sua idade permite, não parece mais o mesmo papa autoritário que fora, pelo contrário, humilhado e frágil diante do ataque, passa a agir com humildade e resignação. Preocupado com sua segurança, Bonifácio perdoa – visto que não há escolha – a todos que participaram do saque ao palácio e procura se conciliar com seus inimigos (FAVIER, 1978, p. 391).

No dia 13, uma caravana de homens armados de Roma vem buscá-lo, cinco dias depois, estabelece-se do palácio de Latrão; entretanto, como ainda não se sabe o que tramam seus inimigos, é conduzido ao Vaticano sob a proteção da família Orsini (PASSOS, 1972, p. 95). Uma coisa é certa, o papa não se preocupa mais com o paradeiro ou as conspirações francesas, sabe que é mais imediatamente ameaçado pelos Colonna e seus aliados romanos que por Filipe IV e seus conselheiros (FAVIER, 1978, p. 391).

Tal proteção dos Orsini, não obstante, nada mais era que um cárcere privado, Bonifácio VIII sofre das dores agonizantes de cálculos renais, não mais governa poder algum, está enfraquecido, recebeu a extrema-unção sob a companhia de oito cardeais e veio a falecer entre 11 e 12 de outubro de 1303 (DE BONI, 2016, p. 72).

A intenção de Filipe, o Belo, e de seus conselheiros não era assassinar Bonifácio, a estratégia de Guillaume Nogaret tinha intenção de impedir que o papa pudesse publicar a bula que excomungasse o rei francês e destituiu-o de sua pretensão ao domínio temporal.

Embora tivesse um passado manchado perante a Igreja, devido aos seus antepassados cátaros, Nogaret era tão fanático quanto Filipe; a luta e o ódio contra Bonifácio VIII, que resultam no atentado de Anagni, foram, para o jurista, a defesa da fé cristã contra a indignidade do papa (FAVIER, 1978, p. 33). O episódio que reflete o conflito entre o poder secular e o espiritual, na cidade de Anagni, inviabiliza a continuidade do projeto hierocrático incorporado por Bonifácio VIII.

⁵² “*Ec le col, ec le cape*” (Eis o pescoço, eis a cabeça) (PASSOS, 1972, p. 91).

Perante as mudanças que fervilhavam os reinos do Ocidente, o complexo gerenciamento da teoria hierocrática era inarmônico, a campanha de Filipe, o Belo, junto ao Conselho em defesa da unidade dos interesses franceses, extraiu o elemento pontifício que impossibilitava a integração total da Igreja galicana.

Logo, embora a autonomia do reino francês não estivesse por todo consolidada, não se tratava mais da mesma instituição frágil dos primeiros capetíngios; essa aprimorou seus domínios e assimilou os elementos que a cercavam, adaptando-os e integrando-os a sua política centralizadora.

Usou de diversos componentes de identidade e fé que uniram por séculos a realeza à Igreja para, por fim, fortalecer o poder sobre esta última, colocando, de uma vez por todas, de forma dominante, o monarca como paladino do poder espiritual e temporal dentro de seu reino.

CAPÍTULO III - O CONFLITO NO ÂMBITO INTELECTUAL

3.1. O estudo de textos políticos clássicos

Quando se decide compreender os saberes que formaram as ideias políticas arraigadas no auge da querela bonifaciana, é preciso levar em consideração que se trata apenas de um recorte histórico de obras selecionadas diante de muitos outros. A eleição realizada desses textos procurou expor em discussão as posições políticas destacadas da época, textos que provêm de locais de poder antagônicos e que apresentam argumentos de uma época de transição na história política da Cristandade latina.

Considerando que a escolha por determinadas obras faz-se de maneira consciente, pessoal e subjetiva, ao analisá-las é imprescindível compreender suas motivações e todo o contexto histórico que a envolve (STAROBISKY, 1976, p. 134). Para isso, é preciso compreender que toda produção literária, sobretudo política, reserva em si uma finalidade ulterior; seus autores situam-se dentro de um espaço e tempo, que orbitado por fatores influentes o convergem dentro de seus propósitos; por essa razão, estudar somente os textos em si se torna insuficiente para o trabalho do historiador.

Assim, a análise do discurso se faz necessária, visto que entre a produção do texto histórico escrito e a elaboração mental do mesmo há um espaço, ou percurso, preenchido e orientado socialmente e que busca adaptar-se ao contexto imediato da fala, assim o texto produzido representa a intenção do autor diante da conjuntura sócio histórica e seus interlocutores (BRANDÃO, 2004, p. 8).

Dessa forma, quando se estuda um pensador político do medievo, é preciso levar em conta a atmosfera social que o envolvia, ou seja, o local onde se formou, os meios com os quais convive, qual sua posição social e, sobretudo, compreender quais questões o autor estava tentando responder por meio dos argumentos por ele apresentados. Afinal, como esclarece Quentin Skinner; “não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos” (1996, p. 13).

Sabendo que cada um desses aspectos sociais que giram em torno do autor, com efeito, devem ligar-se ao período do medievo a que se propõe a pesquisa em construção, ou seja, o início da Baixa Idade Média e tendo em mente que a teoria política medieval parte de um sistema de conceitos resultantes de um extenso desenvolvimento histórico (BERTELONI,

2010, p. 17), deve-se levar em conta que o arsenal de pensamentos e teorias políticas que preenchem o debate entre o poder espiritual e temporal provém de heranças anteriores ao início do século XIV.

Nesse período, as esferas de poder reconhecidas eram as figuras sacras, os reis, o imperador e o papa, todos estavam inseridos numa ordem política orgânica compreendida como Cristandade; os indivíduos que a compõe estão unidos por laços que abrangem a fidelidade e a lei, trata-se de um espaço hierárquico complexo, no qual estão mútua e intimamente ligados os elementos religiosos, políticos e jurídicos.

Logo, para o historiador que busca compreender a produção literária de um membro desse contexto histórico, deve ter em mente a impossibilidade de separar cada uma dessas instâncias (ULLMANN, 1971, p. 15). A esse grau hierárquico das esferas de poder expostas é que se situa o autor de um texto político, seus argumentos não fogem à mentalidade dessa malha de relações humanas, ou, como menciona Jean Starobisky, “a obra se revela por meio de suas ligações, pois há um mundo por trás da obra” (1976, p.136).

Como fica claro nos capítulos anteriores, as disputas que compõe tratados, decretos e opúsculos procuram definir, dentro da teoria descendente de poder, como deve se organizar a hierarquia dos poderes existentes.

Todo o desenvolvimento desse aparato intelectual esteve fundamentado em parâmetros que não fugiram aos textos bíblicos e suas interpretações, nem às produções legislativas que alicerçaram a história eclesiástica. Somente na segunda metade do século XIII, com a redescoberta do Direito Romano e com as leituras das obras de Aristóteles, é que essa orientação dos saberes se transforma.

Até o século XIII, a relação entre os dois poderes foi interpretada usando diversos recursos, em sua maioria não-filosóficos, provenientes das diferentes disciplinas que na época eram acessíveis ao meio intelectual que lidava com o problema: exegeses alegóricas de passagens bíblicas, interpretações simbólicas, metáforas (corpo-alma etc.) que moviam outras áreas da realidade para a esfera política, o Direito Canônico e, inclusive, falsificações da história, como a *Donatio Constantini* (BERTELONI, 2010, p. 23).

À vista desse compêndio sobre as referências em que se baseiam os produtores da literatura política medieval, o historiador deve estar atento ao vocabulário político e às terminologias utilizadas nas obras selecionadas, haja vista que são encontradas expressões que dificultam o entendimento por parte de leitores contemporâneos; por essa razão, é indispensável conhecer o imaginário político e a base onde se formulam essas sentenças (SKINNER, 1996, p. 13).

Desse fator de importância para o estudo dos textos políticos clássicos, é possível entender o historiador como um intérprete da obra analisada, pois procura anular o efeito da distância de tal modo que, ao se exteriorizar do objeto estudado, pode fazer perguntas à obra que estejam coerentes ao contexto e a tudo que a ela se relacione.

Além disso, executa, de certo modo, uma transcodificação, na qual as mensagens, formuladas num código considerado metafórico, são renovadas ou reescritas dentro de um contexto léxico, ou dentro de palavras que demonstrem um entendimento para o mesmo texto, mas que não muda em nada o objetivo do texto, apenas a escrita, com a finalidade de se tornar compreensível dentro do momento temporal em que é escrito (STAROBISKY, 1976, p. 139-141).

Transferir o conhecimento de uma época por meio da interpretação de clássicos do pensamento político requer uma pretensão audaciosa, principalmente por alguns problemas evidenciados dentro da historiografia das ideias políticas. Afinal, o que pode conferir o epíteto “clássico” a uma produção política histórica? Qual a determinante que define a hierarquia e o destaque de textos políticos? Esses questionamentos são válidos, pois quando algumas obras são, de certa forma, “excluídas” do que se identifica como “grandes clássicos do pensamento político”.

Contudo, se considerarmos o que já foi mencionado em Starobisky que “é pela energia de nossa intenção pessoal que a obra é chamada à presença” (1976, p. 136), em uma visão mais ampla, é possível compreender a ideia de que o fator que torna uma literatura política um clássico é a demanda social dominante, em uma época específica, que, pela necessidade de afirmar posições ideológicas encontradas em certas obras, coloca-nas em destaque em relação às demais.

Em outras palavras, é o presente buscando no passado algo que o interessa, assim foi com “O príncipe” de Nicolau Maquiavel, entre outros renomados clássicos, nos quais a necessidade por reafirmar uma tendência presente encontrava sentido. Por essa razão, alguns textos políticos, nos quais não se enxergavam resoluções para necessidade do presente no passado, esvaneceram-se com o passar dos anos.

Contudo, por volta das décadas de fins de 1950 e início de 1960, uma busca renovada pelo estudo da história das ideias políticas, procura deslocar o campo de estudo que se voltava apenas à análise e interpretação dos autores de envergadura. O interesse passa, então, a voltar-se à tarefa de compreender os homens que viveram num passado remoto, ou, até mesmo, avançar sobre as relações entre o pensamento formal dos intelectuais e o universo informal que o rodeia (LOPES, 2002, p. 29).

Partindo dessa visão, ao discutir textos referentes ao período medieval abordado, é imprescindível conceber que o material teórico selecionado para análise não se trata de um conjunto da ficção como foi tratado anteriormente pela história tradicional, mas de um estudo aprofundado que, como foi mencionado, relacione a obra com todos os fatores históricos em que foi elaborada.

Os tratados políticos medievais continham temas que foram, durante muito tempo, relegados pelos historiadores ao mundo da superstição e da ficção, pois esses historiadores não encontravam conteúdo adequado para iluminar os problemas práticos de seu tempo. Para a Baixa Idade Média, todavia, pode-se dizer que os escritos políticos estão eivados da crença, da moral religiosa e da ética cristã (PIEREZAN, 2008, p. 17).

Esses produtores do conhecimento, cujas obras nos servem de instrumento para interpretar as etapas do desenvolvimento de teorias políticas medievais, pertencem à camada social que corresponde a um “terceiro poder (*studium*) ao lado do poder eclesiástico (*sacerdotium*) e do poder principesco (*regnum*)” (LE GOFF, 2014, p. 11). “São como um grupo específico e como agentes eficazes de evolução, não somente intelectual, mas religiosa, social e política, das civilizações ocidentais” (VERGER, 1999, p. 16)

Não se trata apenas de um grupo de letrados, ou mesmo conhecedores de livros, a expressão usada por Jacques Verger para esses indivíduos é “*Gens de savoir*”, homens do saber, são reconhecidos pela sociedade pelo seu domínio amplo que têm sobre níveis de conhecimento variados, além de seu reconhecimento pelo círculo social que frequentam (1999, p. 16).

Os tratados políticos insistem na posição e na credibilidade dos produtores do saber. Sob esta ótica, eles representam uma ação política individual que não deixa de integrar projeções mentais que, da mesma forma, também estão vinculadas aos sentimentos e desejos do ordenamento social em que se encontram (PIEREZAN, 2008, p. 29).

Ou seja, além da posição social na qual se encontram os autores de tais tratados, seu posicionamento ideológico contido na produção da obra, quando de profundidade ou engajamento, conferirá dentro das esferas de poder em que se situam, um destaque privilegiado ou um destino irremediável. Ainda mais quando o autor está lidando com temas caros para uma época de querelas entre os altos representantes da Cristandade.

Disso, é possível compreender que esses indivíduos da história das ideias políticas tiveram que tomar partidos, fazer escolhas, ou mesmo encontrar o meio conveniente a sua ascensão hierárquica. Fato que se comprova pelas alternâncias de Egídio Romano no jogo político de sua época, seu papel social, suas escolhas e sua posição política como partidário do Papado proporcionaram atingir altos graus dentro da hierarquia eclesiástica.

No entanto, isso não quer dizer que somente o desejo de ordenamento social esteja em voga nos intelectuais dessa época, visto que, embora servissem interesses de camadas superiores, estavam submetidos aos preceitos cristãos que, entretanto, “refletem interesses individuais e projetos de poder e de organização da vida social” (PIEREZAN, 2008, p. 20).

Por meio de obras selecionadas “*De ecclesiastica potestate*” de Egídio Romano, “*De regia potestate et Papali*” de João Quidort de Paris e “*De Monarchia*” de Dante Alighieri, realizaremos a análise sob as várias nuances que os envolveram em determinadas produções com o objetivo de proporcionar uma visão diversificada da sociedade do período medieval engajada nas três diferentes esferas de poder que compunham a Cristandade.

Essa diversidade foi fruto de todas as transformações mencionadas nos capítulos anteriores, os modelos de governo estatuídos por Quidort ou Dante, embora diversos, respiram uma atmosfera de laicização que preenchia os humores do século XIV.

A divisão do pensamento tomista, ou a interpretação de Aristóteles, estavam relacionadas, respectivamente, ao debate entre os poderes e aos espectros que a sociedade cristã produzia ou aceitava.

Analisar as obras políticas medievais dentro do contexto conturbado a que versa nossa pesquisa, intenta ampliar um olhar sobre os desvios teóricos e variações ideológicas a que estavam dispostos seus autores.

Tais produções se tornam originais pelas propostas e argumentações que cada um estabelecia em suas obras, pois, mesmo que as concepções e instituições de poder universalistas estejam em declínio diante de poderes autônomos da Europa, paradigmas de natureza variada de um passado longínquo, ainda ecoam sobre a audição de todos os indivíduos dessa época.

3.2. *De ecclesiastica potestate*, e a plenitude do poder papal

Autor da obra que inspirou a já conhecida bula *Unam Sanctam*, Egídio Romano⁵³ (Aegidius Romanus) nasceu em Roma, aproximadamente entre os anos de 1243 e 1247, provavelmente num bairro conhecido como Colonna, daí o fato de ser conhecido também por Egídio Colonna, conquanto nada tivesse de ligação com a nobre família que preenchia

⁵³ Em diversas obras, pode-se encontrar a versão inglesa e francesa Giles of Rome ou Gilles de Rome.

cadeiras influentes no colégio cardinalício, desde muito jovem esteve dedicado à carreira eclesiástica (DE BONI, 1989, p. 11).

Ingressou na ordem dos Eremitas de Santo Agostinho entre 1258 e 1260, mudou-se para a capital francesa onde iniciou estudos na Universidade de Paris, foi aluno de Tomás de Aquino entre 1269 e 1272, até que em 1276, quando recebe os títulos de *magister artium* e de *baccalaureus formatus*.

Não consegue, contudo, prosseguir em sua formação devido ao polêmico caso da condenação de 1277⁵⁴, de onde parte em defesa de seu mestre contra as 219 teses sustentadas por mestres da Faculdade de Artes apoiados pelo bispo Estevão Tempier (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 135). Nesse ínterim, Egídio acabou deixando Paris, pois não aceitava a exigência de retratar-se diante de sua defesa de Aquino, exposta em seu tratado “*Liber contra gradus et pluralitatem formaram*” (GILSON, 2001, p. 678).

Entre 1279 e 1285 exerce cargos de importância dentro de sua ordem na Itália, até que passou a rever suas posições intelectuais, o que fez com que o papa Honório IV (1285-1287), em acordo com o novo bispo de Paris, fizessem-no retornar à universidade para concluir seus estudos como doutor (DE BONI, 1989, p. 11).

Ao regressar a Paris, foi requisitado pelo rei Filipe III com a finalidade de exercer o papel de preceptor do jovem príncipe Filipe, a quem escreve a obra no estilo literário conhecido como espelho dos príncipes “*De regimine principum*”, em que bebe na fonte aristotélica ao inspirar-se na Ética Nicomaqueia e na Política, assim como na obra homônima de Tomás de Aquino e Ptolomeu de Lucca (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 137) e que, em pouco tempo, devido a sua relevância para o período, foi traduzida em diversas línguas românicas (RUBIO, 1960, p. 36).

Na universidade de Paris, após receber a licença em Teologia *magister theologiae*, lecionou de 1287 a 1291, ocupou alto escalão na ordem dos Agostinhos, onde tornou suas doutrinas oficiais (GILSON, 2001, p. 678).

No ano de 1290, durante uma disputa entre o clero secular e os mendicantes, conferiu total apoio a estes, momento no qual conheceu o então cardeal Benedetto Caetani, que lhe concedeu uma cátedra, supostamente pela posição adotada no conflito (GARCIA, 2008, p. 112).

⁵⁴No dia 7 de março de 1277, o bispo Etienne Tempier condenou, ou melhor, proibiu uma longa lista de proposições, na esperança de deter o movimento averroísta e a difusão das teologias que, como a de Tomás de Aquino, inspiravam-se no método de Aristóteles (GILSON, 2001, p. 591).

Segundo José Antonio de Souza, Egídio desempenhou diversas missões diplomáticas na França, devido a sua amizade muito próxima com Benedetto Caetani, tanto que em 1295 é indicado pelo mesmo cardeal, então papa Bonifácio VIII, como arcebispo de Bourges (1997, p. 137).

Acerca de seu percurso intelectual, Ullmann assegura que “Egídio contava com boa formação, tanto em direito como em filosofia, era autor de várias obras de filosofia e teologia notáveis⁵⁵” (1990, p. 120), o conhecimento profundo das cosmovisões que preenchem o cenário universitário, agostianismo, tomismo e averroísmo, além da sintonia com doutrinas papais, tornou-se a base para a maioria de seus tratados.

À vista disso, ao se defrontar com as controvérsias que surgiram entre o rei Filipe IV e o papa Bonifácio VIII, fica evidente a posição assumida em defesa da teocracia papal, contudo, o comportamento de Egídio se altera diante das disputas entre os poderes. É conveniente afirmar que manteve suas diretrizes filosóficas, mas foi se adaptando às mudanças, a fim de não perder sua posição social.

Nesse momento complexo da querela bonifaciana, Egídio fornece ao papa um amplo aparato intelectual que o auxilia na defesa da hierocracia (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 136).

Todavia, após o derradeiro conflito, com a derrota de Bonifácio e a transferência do Papado para Avignon, teve que adaptar-se ao novo contexto político e posicionar-se ao lado de Filipe, o Belo, durante a condenação dos templários em 1312, veio a falecer quando ainda permanecia na corte pontifícia em 1316 (DE BONI, 1989, p. 11).

Além do “*De regimine principum*”, a obra mais célebre de Egídio Romano, sem dúvida, foi o tratado “*De ecclesiastica potestate*”, o texto foi escrito entre fevereiro e agosto de 1302 (ARNAS, 2010, p. 113), no período em que a querela bonifaciana voltava a inflamar as relações entre os poderes temporais e espirituais.

Trata-se de uma obra de acessível compreensão, todavia repetitiva em algumas explicações, o que não desmerece seu conteúdo original.

⁵⁵Ao todo, de acordo com as pesquisas de Luís A. De Boni, foi possível reconhecer 64 obras autênticas, a maioria situa-se na área da filosofia e teologia (1989, p. 11), dentre elas Etienne Gilson menciona algumas em destaque como; Comentários sobre Aristóteles (*Lógica, Retórica, Física, De anima, De generatione et corruptione, Metafísica, Ética*), *Questões disputadas* e *Questões quodlibéticas*, *theoremata* sobre diversos temas, um *Comentário sobre as Sentenças*, outro sobre o *Liber de Causis*, um *In Hexaameron* e tratados de política, de que o “*De ecclesiastica potestate*” é o mais importante (2001, p. 679-680).

Seu conteúdo expressa um posicionamento absoluto em defesa da soberania do pontífice romano. Por meio da filosofia e da teologia, detalha sistematicamente desde a origem do poder espiritual, suas funções e atribuições até como devem seguir suas relações com o poder secular. Em suma, em suas linhas, o tratado expõe a total subordinação de todas as coisas existentes ao poder papal.

A plenitude do poder pontifício é explicitada logo no primeiro livro em que se divide a obra, pois afirma, utilizando-se de trechos das sagradas escrituras, que tanto Deus como o sumo pontífice não podem ser ignorados⁵⁶, haja vista que esse último possui poder absoluto sobre a fé, os costumes e é aquele que dispõe de sentença definitiva diante de qualquer litígio (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, I, 1-2).

A essa condição superior, encerrada nas decisões do pontífice e no poder de qualquer eclesiástico, o autor justifica, por meio da lógica do domínio da essência superior ao corpo, a alma, posto que o poder espiritual, por meio da excomunhão, pode desligar qualquer indivíduo da comunidade de Cristo. Desse modo, mesmo que o poder secular possa ter o juízo de sangue, o que condena a morte, a alma ainda sobrevive, pois é superior ao corpo, logo quem domina essa essência possui um poder superior.

Pois assim como o membro amputado do corpo é, necessariamente, um membro morto, porque posteriormente o coração não pode infundir as obras da vida num membro assim arrancado, do mesmo modo a alma que não obedece aos poderes espirituais está morta espiritualmente por censura eclesiástica, porque, separada da comunhão dos fiéis, não poderá participar da influência da graça espiritual (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, III, 6).

Uma teoria usada nesse primeiro livro para tal finalidade demonstrada, submeter o poder secular ao espiritual, parte de ideias de Pseudo-Dionísio acerca da submissão das coisas inferiores às superiores (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 138), “a ordem do universo requer que as coisas ínfimas se elevem às supremas, passando pelas intermediárias” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, IV, 4).

Isso significa que a multiplicidade de poderes que se encontram distribuídos sobre o mundo se organizam e, ao fazê-lo, procuram aperfeiçoar-se e reduzem-se às hierarquias superiores que têm como ápice a unicidade, pois esta é a forma perfeita de poder.

A noção de que a multiplicidade diante de um ideal se assemelha à inferioridade pode ser encontrada em muitas filosofias gregas clássicas, ou mesmo no tomismo, pois este aposta em um poder único, a Monarquia, para o governo dos demais, entretanto, não se deve confundir a totalidade de ideias de Tomás de Aquino com as de seu discípulo.

⁵⁶ Refere-se ao Apóstolo Paulo (1Cor 14, 38) e a Lucas (Lc 13, 25 e 27).

De acordo com Etienne Gilson, talvez Egídio simplesmente tenha sempre seguido seu próprio caminho (2001, p. 679), haja vista que algumas de suas concepções fogem à filosofia de seu mestre. É assim que João Antonio de Moraes Bueno Passos define Egídio, como algo que destoa de seu mestre e das influências do Estagirita⁵⁷, pois nosso autor pode ser aristotélico em filosofia, mas agostiniano em teologia, o que o faz ter como ponto especial, a sujeição de tudo a um fim último espiritual (1972, p. 82).

Ou seja, está mais que claro que o proposto por Egídio Romano em sua obra, assim como Bonifácio VIII, ambiciona, dentro da Cristandade, é a mais pura representação de uma Monarquia absolutamente centrada na figura pontifícia.

Logo, dentro dessa teoria teocrática, no quinto capítulo desse primeiro livro, Egídio expõe quatro razões para demonstrar a subordinação do poder secular ao espiritual e a superioridade incontestável deste último: “1- doação dos dízimos, 2- pela benção e santificação, 3- pela aceitação do poder e 4- pelo governo das coisas” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, V, 1).

Nesse capítulo, o autor demonstra que todo poder terreno só se faz legítimo por intermédio do poder eclesiástico, que ele existe por causa do pecado dos homens, por isso é preciso purificá-lo; logo, essa legitimidade se concretiza pelo sacramento batismal, logo qualquer forma de governo que não foi instituída pelo poder eclesiástico é considerada uma usurpação.

Segundo esse raciocínio, só é legítimo o poder secular conferido pelo espiritual que tem como autoridade máxima o sumo pontífice; dessa forma, “todos os reinos devem, portanto, estar sob a autoridade do Vigário de Cristo, chefe da Igreja; todos os poderes na Terra devem ser unificados sob a dependência da Igreja” (CHEVALLIER, 1982, p. 229-230).

Egídio, contudo, encontra uma contradição, visto que, se o poder secular deriva ou é instituído pelo poder espiritual, significa que este é legitimamente antecessor ao outro, então, como o que é primitivo quase sempre é imperfeito e inferior, cabe justificar o contrário quanto ao que se refere ao poder espiritual.

Para isso, encontra resposta num raciocínio neoplatônico, em que o intelecto precede o ato⁵⁸, as causas precedem os atos e, por essas explicações, o autor procura argumentar que o superior, o pensamento é mais digno e cria, dessa forma, precede, pois só pode gerar, caso se

⁵⁷ Aristóteles.

⁵⁸ Cf. GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. Tradução de Eduardo Brandão. 3ª edição. São Paulo: Martin Fontes, 2001, p. 680.

encontre em grau de superioridade e sapiência; por essa razão, o espiritual surge antes do temporal.

É bem cabível que esta argumentação, edificada por Egídio, deva-se ao surgimento do opúsculo *Antequam essent clerici*⁵⁹, que aparece no primeiro ato do conflito entre 1296 e 1297 cuja autoria é atribuída a Pierre Flote, haja vista que logo de início o texto menciona que “antes que houvesse clérigos, o rei da França mantinha a custódia do reino, e podia legislar para protegê-lo” (SOUZA, 2014, p. 105).

Ao fazê-lo, o autor usa tanto as narrativas bíblicas como da autoridade de Agostinho, em que explica a precedência da alma em relação ao corpo, e de Hugo de São Vítor que afirma ser o poder espiritual “no que se refere às divinas instituições, seja anterior no tempo e maior em dignidade” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, VI, 13).

Para encerrar o primeiro livro, aproveita para explicar sobre a constituição do homem, onde o corpo está sujeito à alma, para inserir a afirmação da existência de dois gládios. Essa doutrina, há tempos muito explorada por eclesiásticos a fim de submeter o poder temporal ao espiritual, não muda sua essência nos comentários de Egídio, assim decorre toda a obra, “contudo, o que conferia originalidade ao livro, foram os meios com que chegava a essas conclusões” (ULLMANN, 1990, p. 120).

Desse modo, para explicar a origem do poder secular, retoma a ideia da existência de ambos no livro do Êxodo, em que Moisés se ocupava tanto com os dois poderes que lhe foi aconselhado, por seu sogro Jetro, que disponibilizasse de juízes que usassem a força desse poder material do gládio e que, em situações de grande importância, recorressem a Moisés para decidir sobre o assunto, visto que dele provém esse gládio; assim se segue a história até o sumo pontífice (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE I, VIII p. 5-9).

Gládio sob gládio, o espiritual coordena as funções e direciona as ações do gládio material, por essa razão, pode-se dedicar plenamente às coisas espirituais sem qualquer defeito; do mesmo modo, o gládio material fica sob a responsabilidade do poder secular, para que este sirva para resolver assuntos de ordem temporal em nome da Igreja (ARNAS, 2010, p. 116).

No segundo livro que compõe a obra, Egídio Romano desenvolve melhor sua teoria fundamental, “o *dominum*”, para distinguir autoridades e posses, estabelecer a hierarquia dos domínios existentes no mundo e a relação destes com o poder espiritual.

⁵⁹ Cf. COUTO, Johnny Taliateli. Antes que hubiera clérigos. In: Iglesia y Estado teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334). Bernardo Bayona Aznar y José Antônio de C. R. Souza (eds.). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016. p. 79-95.

A ideia de *dominium* presente na obra não tem a ver com propriedade, mas com governo ou senhorio. O termo provém de *dominus* que equivale à superioridade de uma pessoa a outra, enquanto o termo *dominium* expressava sua relação “superior-inferior” no aspecto teórico (ULLMANN, 1990, p. 121).

O autor inicia essa segunda parte discutindo acerca da licitude do poder clerical ao possuir coisas temporais, visto que permeia a questão de que os clérigos, como seguidores de Cristo, deveriam se despojar dos bens que possuem. Novamente o autor utiliza da história⁶⁰ presente nas escrituras, para explicar que os clérigos não devem se preocupar com os bens materiais, mas sim com as coisas divinas, o que não impede de possuí-los, pois, desde os povos da estirpe de Aarão e os filhos de Levi, deveriam receber dízimos e oblações do povo escolhido (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESSTATE II, I, 3).

De acordo com o fundamento de que só há legitimidade em um reino ou domínio a partir de sua investidura pelo poder espiritual, ou seja, pela graça conferida por meio do batismo, a posse de bens temporais também está atrelada a esse critério. Dessa forma, para adquirir domínio sobre coisas temporais, ou autoridade política sobre algo ou alguém, é imprescindível que esta seja entregue por intermédio do poder espiritual.

O direito, tanto ao domínio como ao senhorio, pode ser obtido, segundo Egídio Romano, somente pela graça divina, que pode ser concedida por meio dos sacramentos, sobretudo, o batismo (ULLMANN, 1990, p. 121). Logo, todos os poderes terrenos são constituídos pelo poder eclesiástico (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESSTATE II, V, 14), sendo que a este se incumbe o dever de gerenciar os bens temporais e designá-los aos homens de poder secular, a fim de que os governem a serviço de Deus.

Toda a obra de Egídio está inserida no que concebemos por teoria descendente de poder; aliás, mesmo os legistas reais, ou intelectuais próximos a Filipe, o Belo, mantém suas bases defensivas dentro dessa teoria.

O autor, conquanto, na tentativa de expor o poder eclesiástico como algo ilimitado, sagrado e absoluto, desarmoniza com as doutrinas de seu mestre e parece tentar incorporar os reinos monárquicos dentro do velho projeto de Cristandade, pelo que se convencionou denominar de “agostianismo político” (DE BONI, 1989, p. 15-16).

Como mencionado, as questões discutidas na obra tendem a se repetir com novas formas de argumentação, assim se faz com a origem e a superioridade do poder espiritual. Entretanto, o autor usa de argumentos da ciência e da política aristotélica, com a finalidade de

⁶⁰No século XIII e XIV, a história apesar de não ser muito estudada nas universidades e escolas, era mais utilizada com finalidade de legitimar argumentações ou alusões (VERGER, 1999, p. 40).

explicar a ordem hierárquica da natureza e a necessidade de inserção dentro da mesma para atingir o bem comum.

Em suma, o autor arremata as ideias até então defendidas; todavia, com o uso de explicações baseadas no que George H. Sabine chama de mal-uso das terminologias aristotélicas a favor de um pensamento agostiniano, de que o Estado justo deve necessariamente ser cristão (1964, p. 272). Sua filosofia fundamenta-se na ideia de que as forças inferiores não existem e não exercem sua finalidade sem as virtudes das forças superiores.

Dizemos com efeito que o poder e o principado terreno deve servir e sujeitar-se ao poder e ao principado espiritual por causa das três razões alegadas: tanto porque é mais particular⁶¹, como porque dispõe e prepara a matéria, como porque o poder terreno não se aproxima tanto da perfeição e não a atinge, quanto o poder espiritual (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE II, VI, 13).

Segundo esse pensamento, o poder secular domina o que lhe foi concedido por meio do poder eclesiástico, visto que este é católico, ou seja, universal e superior aos demais. Entretanto, por se ocupar de assuntos de natureza sagrada, o poder espiritual não deve se preocupar com questões temporais, mesmo que disponha da total soberania sobre elas.

Destarte, a totalidade dos bens temporais, isto é, propriedades ou senhorio, só obtém legitimidade, quando o beneficiado está inserido como filho da Igreja que, antes mesmo de ser considerado herdeiro pela carne de seu pai, mais verdadeiro é aquele que também se considera filho da Igreja, pois ela que domina tudo no mundo terreno; logo, é por meio dela que todos obtêm seus bens sobre a terra, seja príncipe, rei, ou qualquer fiel. Se, pelo contrário, não está inserido na Igreja, não é proprietário de nada, nem mesmo por herança de sangue, sendo apenas um usurpador (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE II, VIII, 2-12).

Observando que a legitimidade de qualquer forma de poder ou direito somente está garantida aos filhos da Igreja é que percebemos a importância jurídica conferida ao sacramento batismal. Além de um novo nascimento jurídico, por meio do sacramento, de *homo animalis* para *homo renatus*, o batismo e a observância das normas cristãs são condições necessárias para alcançar a salvação da alma (ULLMANN, 2003, p. 197).

Consoante o jurista e historiador Jean-Jacques Chevallier, a obra de Egídio Romano outorga à supremacia espiritual do chefe da Igreja um sumo direito de propriedade universal, recorrendo evidentemente às categorias do direito feudal (1982, p. 230), pois controla todos

⁶¹Significa que não é universal, que está sujeito ao poder eclesiástico e que qualquer que se refugie sob as asas deste poder está livre dos domínios do poder secular, logo o poder secular é particular, pois abrange em seus domínios apenas as pessoas leigas e as coisas sob as quais detém esse poder (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE II, VI, 20-24).

os domínios, institui e destitui poderes, além de interferir, quando achar necessário, em quaisquer questões de ordem material.

A essa necessidade de intervenção em negócios seculares, Egídio justifica que tal ação se faz de acordo com preocupação com o bem comum (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESSTATE III, IV, 6-8). Em vista disso e usando da noção aristotélica de finalidade do ser, a regência do poder eclesiástico, quando foge de suas excelsas atribuições, age com meios legítimos dentro dos assuntos seculares, pois procura corrigi-los para que não desviem de seu fim; por essa razão, “a propriedade de bens e o exercício do poder político serão virtuosos apenas quando servirem a fins humanos, e os fins humanos são, na sua forma mais alta, fins espirituais” (SABINE, 1964, p. 272).

Portanto, compete às forças superiores coordenar e corrigir as inferiores, para que bem dirigidas alcancem o bem comum. O uso da Política de Aristóteles é bem frequente para justificar a ação teleológica do poder eclesiástico, percebemos isso em vista da afirmação de que quem prospera na razão e na inteligência deve dominar. Contudo, esse pensamento aristotélico se mescla à concepção de que o poder inteligível se encontra na alma, logo está fora do poder temporal e inserido no poder espiritual, por essa razão, esses são detentores do poder de julgamento e possuem total domínio sobre a inteligência.

Tendo em vista que o poder espiritual é aquele que domina a inteligência, no âmbito legal deve prevalecer o direito canônico, pois “as leis criadas pelo poder temporal devem estar de acordo e não contradizer o poder espiritual” (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESSTATE II, X, 17), ou seja, trata-se de um dos primeiros mandamentos da eclesiologia, segundo o qual todas as leis e todas as autoridades do mundo devem ser orientadas de acordo com a lei canônica (ULLMANN, 2003, p. 197).

O autor encerra o terceiro capítulo consolidando sua filosofia a respeito da ordem hierárquica, cujo ápice se configura na autoridade papal, remonta conceitos acerca da superioridade da alma sobre o corpo, do domínio de um poder jurisdicional superior encerrado do sumo pontífice e sua propriedade universal sobre o mundo. Consequência disso é que o gládio espiritual prevalece como superior e eterno, pois, quando chegasse o juízo final, não existiria mais a necessidade de dois gládios, o poder temporal se encerraria, afinal, não haveria mais corpos, somente almas (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESSTATE II, XIII, 43-44).

No terceiro capítulo da obra, Egídio menciona novamente que todo poder provém de Deus, mas que, pela ordem das coisas e segundo as escrituras⁶², o poder espiritual instituiu o poder temporal. No entanto, o autor acrescenta a necessidade da unção como via para que se legitime e consagre um poder em favor da Igreja.

Para um príncipe, o sacramento da unção significa a aprovação da Igreja e, ao mesmo tempo, sua sujeição a ela, todavia o poder secular passa a ocupar de suas atribuições seguindo a lei natural, contudo, como mencionado, mesmo que o papa, seguindo o exemplo de Deus deixe o ritmo das coisas correrem normalmente; há alguns casos em que o papa deve interferir nos assuntos temporais, pois ele que os instituiu, logo é a autoridade em vigor.

Portanto, o poder espiritual pode exercer sua jurisdição sobre os assuntos seculares quando estes dizem respeito a questões espirituais, ou o que de fato pode fugir à ordem estabelecida dentro das leis que correspondem ao poder eclesiástico.

Nessa parte do capítulo, o autor usa de decretos de Inocêncio III, onde comenta sobre situações excepcionais para tal intervenção, em sua maioria, ocorre quando uma disputa, um litígio, uma ação judicial é denunciada como crime (ASNAR, 2010, p. 130).

Quando entre os reis se originasse uma questão sobre coisas temporais e um apelasse à Igreja com denúncia de crime, quis o sumo pontífice tratar de tal questão, assinalando com razão que podia repreender qualquer cristão a respeito de qualquer pecado mortal, principalmente quando este pecado fosse contra a paz, que é o vínculo da caridade, e depois disse o sumo pontífice que podia fazê-lo porque as alianças de paz são firmadas com juramento (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE III, VI, 1).

De acordo com Egídio Romano, o sumo pontífice deve agir ou ser consultado quando o poder secular estiver ausente, quando este se porta de maneira negligente diante de suas funções, quando o senhor secular tolera ou permite que se apele a um juiz eclesiástico, o que pode resultar num costume, sendo que este não é uma autoridade desprezível, pode ser consolidada tal intervenção (DE ECCLESIASTICA POTESTATE III, VII, 12-15).

O encerramento da obra baseia-se em explicar o que é a plenitude de poder, nada mais é do que a conclusão ou resumo do poder ilimitado que dispõe o Papado. O autor evoca que a observância das leis é algo fundamental, pois a comunidade cristã é um corpo orgânico e governável, cujo pontífice é o poder político predominante (ULLMANN, 1990, p. 123).

⁶²“Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus.” (Rm 13, 1), “e a lâmpada de Deus ainda não se apagará. Samuel repousava no templo do Senhor, onde se encontrava a arca de Deus.” (1Sm 3,3s) (ROMANO, DE ECCLESIASTICA POTESTATE III, I, 17).

De acordo com Egídio Romano, “a plenitude de poder está na criação das leis, pois quem cria as leis não só deve julgar de acordo com elas, mas a respeito delas” (DE ECCLESIASTICA POTESTATE III, VIII, 13), fica evidente que toda a essência de poderes distribuídos no governo dos homens parte do poder absoluto de seu legislador maior, o papa.

Segundo Walter Ullmann, “A estreita relação entre a lei e a fé, foi o golpe de mestre tanto da hierocracia como da teocracia, a fé na instituição tão efetiva nesse mundo como no outro deu lugar a lei que regula a mesma fé e os atos da comunidade cristã” (1990, p. 123).

Não obstante as diversas retomadas de argumentos e a constante citação de ideias, há muito consagradas por defensores do poder espiritual, a obra de Egídio Romano simboliza o mais alto grau de definição do pensamento hierocrático, como afirma Chevallier, “era impossível ir mais longe do que Egídio Romano na exaltação da autoridade pontifícia (1982, p. 230).

Entretanto, diante de suas teorias eclesiológicas, o aristotelismo e o direito romano se apresentavam como muito mais adaptados aos interesses dos reinos monárquicos e seus defensores.

Na França, além dos juristas reais e membros do conselho, o motor intelectual absorvia o retorno desses meios filosóficos e jurídicos, e pelas circunstâncias da formação desses homens do saber os fundia com o pensamento teológico de Tomás de Aquino.

3.3. *De regia potestate et papali, em busca de equilíbrio*

A biografia do autor desse tratado político é repleta de lacunas, no entanto, sabe-se que João Quidort⁶³ foi frade dominicano e com base em sua entrada na vida acadêmica, supõe-se que tenha nascido por volta de 1270. De sua origem pouco se sabe, contudo, sua entrada na Comunidade Dominicana de São Jacques, em Paris, foi o que lhe conferiu ao nome o acréscimo o *Parisiensis* (PIEREZAN, 2008, p. 49).

João de Paris, ou João Quidort, não é muito conhecido entre os grandes gênios da teologia no período da Escolástica, seu nome pouco aparece em livros de filosofia medieval que abordam desde Duns Scotus (1266-1308), Marsílio de Pádua (1275-1342) e Guilherme de Ockham (1280-1350), sendo que se trata de fins do século XIII e início do XIV. Entretanto

⁶³ Também podemos encontrar como Johannes Quidort.

sua inovação em teoria política foi tão desenvolvida que muitas das ideias de Marsílio de Pádua já se encontravam em seus tratados.

Obteve licença na Faculdade de Artes, por volta de 1290, dois anos depois ingressou na Faculdade de Teologia em Paris; nesse período, escreveu “*De principio individuationis*”, “*Tractatus de formis*”, “*Commentarium in libros Sententiarum*”, além do “*De Anchr isto*” no ano 1300, onde criticava posições teológicas e ideias apocalípticas, tanto de Arnaldo de Villanova, médico de Bonifácio VIII, como de espirituais franciscanos da Toscana e Provença, além de alguns grupos heréticos; contudo, para o período suas ideias não foram bem aceitas (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 145).

No ano de 1303, fez parte dos 132 frades de seu convento que subscreveram o documento a favor do rei Filipe IV de França, requerendo um Concílio Geral contra Bonifácio VIII, fato que indica que já pertencia à ordem dos dominicanos nesse período. No ano seguinte, ingressou como professor de teologia na Universidade de Paris, onde recebeu títulos honrosos como *Doctor fundatissimus*, *Doctor solemn is*, e, ao mesmo tempo, apelidado de *monoculus*, *dormiens e surdus* (DE BONI, 1989, p. 11-12).

No mesmo ano em que lecionava na universidade envolveu-se em disputas entre o clero secular e os mendicantes, foi quando produziu o tratado teológico “*Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*”, que abordava teorias sobre a transubstanciação, obra considerada suspeita de heresia em muitos pontos; por essa razão, foi acusado e condenado por um tribunal onde estava presente Egídio Romano (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 145).

Após o julgamento, sua cátedra foi cassada, todavia João Quidort recorreu aos papas Bento XI (1303-1304) e em seguida ao papa Clemente V (1305-1314), no entanto, apesar das apelações, quando estava prestes a defender-se acabou morrendo em Bordéus em 1306 a caminho de Avignon (DE BONI, 1989, p. 12).

As habilidades filosóficas de João Quidort, entretanto, destacam-se em meio ao cenário polarizado em que se encontravam os clérigos franceses, não apenas por deixar clara sua posição anti curialista, mas pela obra singular em sua época, “*De regia potestate et papali*”, pois, dentro de seus argumentos, procurou atingir um equilíbrio entre os poderes, distinguindo-os, determinando seus domínios e apontando seus limites.

O texto é um verdadeiro tratado de filosofia política, foi, possivelmente, produzido entre março e agosto de 1302, o autor faz muito uso de perspectivas do pensamento tomista, no entanto, os faz sob o ponto de vista de sua época e seu lugar social, definindo, com clareza e objetividade, ao distinguir a graça da ordem natural.

De acordo com Luís Alberto De Boni, as produções intelectuais em trabalhos medievais usam argumentos de autoridades dos saberes da época, com a finalidade de relacioná-los a suas intenções e fortalecê-las sob a luz de sua época (1989, p. 16).

Em sua introdução, João Quidort demonstra logo sua hostilidade a posições extremas e interpretações errôneas que permeiam o pensamento eclesiológico, trata-se de uma análise ponderada a respeito do domínio eclesiástico sobre bens temporais. Entretanto, vindo de um eclesiástico, tal juízo contradiz todo o conjunto de ideias elaboradas pelos autores curialistas, ou mesmo pela doutrina hierocrática desenvolvida no último século por papas juristas.

Segundo Francisco Bertelloni, as intenções de João Quidort pretendiam, além de aguçar as diferenças entre os poderes, destruir toda a estrutura rígida da pirâmide eclesiástica descendente com a qual Egídio Romano se expressou em sua obra “*De ecclesiastica potestate*” (2006, p. 55), o que é perceptível em suas primeiras palavras ao contrapor o conceito de autoridade primária.

Além de Tomás de Aquino, o autor do tratado deixa bem explícitas suas leituras sobre Aristóteles, evidentemente sob as lentes de um dominicano do início do século XIV, pois, ao explicar que o reino é a constituição de uma multidão perfeita ordenada ao bem comum, está consoante ao modelo monárquico, o mais perfeito dos regimes, fato que destoia das concepções do filósofo e se aproxima da visão tomista sobre o reino.

Do que foi dito fica claro que é necessário e útil ao homem viver em uma multidão, e principalmente em uma multidão que pode ser suficiente para toda a vida, como são a cidade ou o reino, e preferencialmente sob o governo de um só, que se chama rei, por causa do bem comum. Fica igualmente claro que tal regime deriva do direito natural, pelo fato de que o homem, naturalmente, é um animal civil, ou político, e social [...] (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, I, 5).

Em seguida, João Quidort parte para uma discussão de ordem sobrenatural, ou seja, da origem do sacerdócio, pois, segundo o autor, não se alcança uma vida virtuosa na eternidade apenas por meio do governo civil. Não obstante o direito natural leve o homem ao bem comum, toda a humanidade ordena-se para um fim sobrenatural.

No entanto, esse intento passou a existir pela graça com a vinda de Jesus Cristo, o verdadeiro sacerdote que, embora tenha se subtraído dentre os homens, deixou os sacramentos para que os mesmos possam ascender à vida eterna, tais “remédios” devem ser ministrados por sacerdotes que servem de intermediários entre Deus e os homens (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, II, 2-3).

A origem do poder eclesiástico não é a mesma defendida por Egídio Romano, desse modo, o reino antecede o sacerdócio, o que nos dá a entender que, mesmo antes de Cristo, a

humanidade era capaz de se organizar e, dentro dessa ordem, atingir o bem comum sem depender da autorização eclesiástica (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 146).

Em seguida, João Quidort abre discussão a respeito do lugar das hierarquias existentes na Cristandade; dentro dessa análise, fica clara sua oposição aos poderes universais dentro da ordem natural. Baseando-se em explicações de Santo Agostinho acerca da ingovernabilidade do Império romano pela extensão que se tornou, ou mesmo em posições de Tomás de Aquino, não vê fundamento prático para Monarquias ou supremacias universais, visto que agrupam indivíduos diferentes e que variam em quantidade segundo o número das comunidades.

Entretanto, o mesmo não se aplica ao poder eclesiástico, pois todos os fiéis professam a mesma fé, portanto, para que não se fragmente e não desarmonize, no âmbito espiritual “deve existir somente uma autoridade, visto que são mais facilmente encontradas naquele que governa os homens no sentido da retidão” (PIEREZAN, 2008, p. 176).

A fim de justificar tal raciocínio, João usa de quatro argumentos que deixam evidente a distinção das funções que cada poder exerce e a diversidade do poder temporal em relação ao espiritual, dentre os mesmos, citamos os que mais explicitam em que grau pode agir o poder espiritual;

1. Nos homens há uma grande diversidade quanto aos corpos, mas não quanto às almas, visto que todas estão constituídas no mesmo grau de ser, devido à unidade da espécie humana. Do mesmo modo, devido às condições geográficas e diferenças raciais, o poder secular possui maior diversidade que o espiritual, que não varia tanto nestes assuntos. Daí, pois, não ser necessária a mesma diversidade em um e em outro. 2. Não é tão fácil a um só dominar todo o mundo nas coisas temporais, assim como um só é suficiente para dominar nas espirituais. O poder espiritual pode facilmente transmitir a todos, próximos e distantes, as suas penas, por serem elas verbais. Já o poder temporal não pode fazer que com facilidade o peso de seu gládio, por ser manual, possa ser sentido nos que estão distantes. De fato, é mais fácil à palavra que à mão atuar à distância (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, III, 4-5).

Desse modo, fica claro que, dentro da ordem sobrenatural, é necessário seguir um modelo descendente de poder e tudo se ordena e se encerra no sumo pontífice. De maneira contínua, João Quidort define a independência de ambos os poderes, afirmando, sobretudo, que, embora o poder espiritual seja mais digno em sua finalidade, ambos não podem ser comparados segundo suas determinadas funções, visto que não dependem um do outro.

Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas temporais, e neste assunto não se encontra em nada sujeito ao espiritual, pois não procede dele, mas ambos provêm imediatamente de um só poder supremo, que é o divino, e por isso o poder inferior não está sujeito ao poder superior em todas as coisas, mas apenas naquelas em que o poder supremo o colocou sob o superior (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, V, 2).

Percebe-se nesse tratado a ressignificação atribuída ao poder temporal, pois o que antes não passava de um apêndice auxiliar do poder espiritual, agora passa a ser autônomo e ter em si uma importância (ULLMANN, 1990, p. 192). No sexto capítulo da obra, João Quidort, mais uma vez, contra-argumenta Egídio Romano, pois, assim como afirma que ambos os poderes provêm de Deus, repudia a ideia de que o poder secular seja contido ou instituído pelo espiritual (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, VI, 1-2).

Nesse sentido, procurou desmontar a eclesiologia de Egídio acerca do *dominium* que o poder eclesiástico teria sobre os bens temporais. Segundo João, nenhuma pessoa singular possui domínio sobre o que é concedido à comunidade, ou seja, um indivíduo, enquanto membro eclesiástico, apenas administra o que lhe é conferido.

Do mesmo modo funciona com o chefe da Cristandade, visto que “as propriedades pertencem à comunidade como órgão corporativo, exercendo o Papa a administração na qualidade de executivo (*dispensator*)” (SABINE, 1964, p. 278). Portanto, segundo João Quidort “o papa não é senhor único, mas administrador geral, o bispo e o abade são administradores especiais e imediatos, a comunidade, porém, é que tem o verdadeiro direito de posse sobre os bens” (DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, VI, 6).

Isso quando se trata das propriedades referentes à comunidade (Igreja), pois, quanto aos bens dos leigos, o papa possui menos direito ainda, apenas em caso de extrema necessidade, ou seja, quando a Cristandade estiver em grave perigo. Percebe-se, nessa teoria, que se esvai o tradicionalismo eclesiológico em que as propriedades derivam da graça e, por jurisdição, pertencem ao domínio papal (ULLMANN, 1990, p. 193).

João Quidort justifica a inexistência de domínio temporal na figura papal, apoiado em trechos das escrituras; sua interpretação fundamenta-se em uma análise objetiva que sempre procura distinguir o natural do sobrenatural. Observa que Cristo, enquanto homem, nada possuía ou governava, visto que como primeiro dos sacerdotes “verdadeiros”, detinha seu reino que transcendia o temporal.

Ele não é, pois, rei deste mundo, mas daquele reino do qual diz o profeta *Daniel* (7,14): “Seu poder será eterno e seu reino não será destruído”. E mais claramente ainda encontra-se em *Lc 12,14s*, que um da multidão falou-lhe: “Mestre, diz a meu irmão que dívida comigo a herança; e ele respondeu-lhe: Homem, quem me constituiu juiz ou divisor de herança entre vós? Cuidai-vos e precavei-vos contra toda a avareza” (DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, VIII, 4).

Afinal, os bens “são adquiridos pela arte, o trabalho e a habilidade própria de cada pessoa, e as pessoas individualmente, e enquanto indivíduos, possuem o direito, o poder e o verdadeiro domínio sobre eles” (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, VII, 1),

o que não significa que não devam contribuir para o bem comum, para isso é que existe o príncipe que age como juiz em momentos conflituosos ou injustos e define a quantia a ser recebida para prover as necessidades da comunidade política.

À vista dessas interpretações sobre os poderes, é possível compreender que João Quidort procurou, além de distingui-los, explicitar com base filosófica e jurisdicional que o domínio dos bens está ligado ao governo dos homens sendo gerido por um príncipe secular e que, de acordo com “essa tipologia, *sacerdotium* e *regnum* são soberanos em sua ordem e uma interferência do *sacerdotium* no *regnum* e vice-versa é impossível” (BERTELLONI, 2006, p. 61).

Então, se a comunidade política e o poder secular têm origens na natureza social do homem, sendo a liderança do segundo conferida por Deus em prol do bem final dos primeiros, onde age o poder eclesiástico, ou mesmo o poder papal? O poder eclesiástico também foi outorgado por Deus, entretanto, suas ações estão pautadas em dispensar os sacramentos aos fiéis, um apresto necessário para a vida eterna, perdão dos pecados e a instrução doutrinal para correção dos desvios da fé.

Para João de Paris a Igreja não consistia num corpo jurídico orgânico, segundo ele, não poderia intervir na vida mundana dos cidadãos ou ditar ordens aos governantes. A única função dos sacerdotes era ministrar sacramentos aos fieis (ULLMANN, 1990, p. 191).

Acerca da atuação desses poderes no meio temporal, o poder judicial é o mais complexo, o autor discute possibilidades desse poder de julgamento, tendo por base que o poder eclesiástico age sobre o foro da consciência e não sobre os bens temporais em questão. Entretanto, o poder de julgar ou corrigir pode ser seguido de censura eclesiástica, ou seja, excomunhão e anátema, casos em que se tornam delicados quando atingem líderes do poder secular.

Em tal situação, o autor afirma que, em caso incidental, quando se trata de um príncipe incorrigível ou herético, “o papa pode tomar certas medidas junto ao povo e por elas o príncipe fica privado da honra secular e é deposto pelo povo” (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XIII, 8).

Quanto a essa afirmação, Alexandre Pierozan afirma que João Quidort acredita na superioridade e na infalibilidade da hierarquia, por isso limita o poder dos súditos e fiéis e os propõe como solução, manter a crença de que Deus, como criador dos poderes, pode regularizá-los ou depô-los (2008, p. 180).

Em contrapartida, Walter Ullmann alega que ocorre uma mudança radical dentro da tradicional teoria descendente, na qual o poder do povo age ante as esferas superiores, elegendo-as e depondo-as, o que dá a entender que em João Quidort há um retorno da teoria ascendente (1990, p. 193). Contudo, diante das transformações que ocorriam à sua volta, o autor dominicano pondera que, enquanto os príncipes e os povos não se intimidarem com castigos provenientes do poder espiritual, o fardo da influência eclesiástica sobre o poder secular será, nesse caso, irrelevante (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 148).

Ainda mais no caso de uma Monarquia, como a do reino de França, que se fortalecia e buscava em valores antigos como a herança de sangue de uma realeza sagrada, ou mesmo se fortalecera dentro da teoria descendente, haja vista que seus reis são Cristianíssimos, reinam pela graça de Deus, a imagem do rei cristão como condutor dos súditos consolidou-se (PIEREZAN, 2008, p. 181), não havendo espaço para as possibilidades de deposição por via popular.

Além dessas discussões, João Quidort tinha como objetivo demonstrar, com base em momentos históricos, que quaisquer que fossem as relações entre o papa e o imperador, nada sustentaria em afirmar que o rei da França estaria sujeito à autoridade do sumo pontífice (SABINE, 1964, p. 279). Para isso o autor analisa a Doação de Constantino e formaliza argumentos que a destituem de sentido, ou seja, enfatizando a insubordinação da França tanto ao Papado quanto ao Império.

João compromete-se a compreender, por meio de análises históricas em Crônicas de Hugo de Fleury, pela Carta de Constantino aos bispos e pelo seu Testamento, que se a Doação de Constantino for real, ela se restringiu apenas à região que corresponde a determinada província da Itália, o que não inclui a França (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XV, 1-6).

Independente de que a Doação tenha sido real, o autor alega sua invalidade diante de pressupostos jurídicos contidos na glosa ao *Corpus Iuris Civilis* e que se refere ao modo comum de pensar de qualquer jurista, ou seja, mesmo que “*De regia potestate et papali*” tenha sido um tratado teológico, é notável que João Quidort inovou muito mais que os inimigos do papa Bonifácio VIII, pois incorporou à teologia o trabalho dos juristas (DE BONI, 1989, p. 35).

Dentro dessas argumentações jurídicas, elencadas pelo dominicano, estão: a) o imperador chamado “*semper augustus*” não pode reduzir o Império, visto que augusto (augere) é aumentar, b) o imperador é administrador do Império não o possui, logo a doação é nula, c) se transformada em lei, seu sucessor pode revogá-la, pois ambos são pares não tendo

um poder sobre o outro, d) se o Império for repartido, desmantela-se, o que não é conveniente (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXI, 8-12).

Ainda em outra série de argumentos, João Quidort “defende com excelentes fundamentos históricos e legais a independência da Monarquia francesa” (SABINE, 1964, p. 281) tanto diante da Doação de Constantino como do Império existente; afirma, com base histórica em “*Pantheon*” de Godofredo de Viterbo, que os francos nunca foram submetidos ao Império e, mesmo que o fossem, argumento não aceito, o papa não é imperador, além do que, se assim fosse, o reino de França havia sido reconhecido e seus reis eram dignos de seu domínio.

Digam, pois, alguns teólogos o que quiserem: com o direito humano corre sempre a apropriação das coisas e a sujeição de homens; segundo Santo Agostinho (*In Joh. Evangelium, tract. 6, c. 25; PL 35,1437*), podem os direitos humanos fazer com que, por motivo sério, torne-se comum ou de outro aquilo que é meu, e deste modo transfere-se o domínio. Assim, pois, desde que os direitos imperiais determinam que após um tempo previsto algo caia em prescrição, transfere-se o domínio, e isto para a utilidade comum, em castigo do negligente e em favor do proprietário de boa-fé, a fim de que os litígios não se estendam sem fim e não se multipliquem. Um tal possuidor por prescrição não tem em mãos algo de alheio, mas de próprio, enquanto tornou-se seu por legítima prescrição. Portanto, suposto que o reino da França estivesse outrora sujeito, esta sujeição entrementes prescreveu (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXI, 18).

Essa pretensão de João Quidort, ao analisar fatos históricos ou fontes jurídicas, foge completamente das construções alegóricas de pensadores como Egídio Romano, para convencer ou impor autoridade, o autor influenciado pela leitura de Aristóteles, buscava em provas documentais, interpretações críticas e em evidências a sustentação de determinadas ideias sobre os poderes em discussão (PIEREZAN, 2008, p. 189).

É possível dizer que João Quidort adaptava as distinções entre os poderes à nova situação da Europa, a caminho da formação de reinos independentes reforçando-as com argumentos aristotélicos (CHEVALLIER, 1982, p. 233), pois, dentro dessa situação descentralizadora que deixava de se escorar no Papado ou no Império, mas que se fragmentou em uma reestruturação de poderes locais, o impacto do pensamento político foi, grosso modo, menor que no século XI.

Ou seja, o terreno político do século XIV estava mais preparado para conviver com a força política de reinos monárquicos independentes que há muito havia sido propagada (PIEREZAN, 2008, p. 201).

Diferente do que outros teóricos, críticos do poder hierocrático, João Quidort não inseria seus argumentos em base teocrática, usando como modelo o fundamento aristotélico de que o reino é uma comunidade política oriunda da organização natural humana, usa de

justificativas racionais ressaltando os âmbitos de domínio que ambos os poderes atuavam e, mesmo ao afirmar que o rei recebe o poder de Deus, não sustentam quase nada a doutrina teocrática utilizada pelos adversários do Papado.

Mesmo que João Quidort fora um defensor da Monarquia francesa e criticasse os argumentos dos curialistas, era um teólogo e não um jurista, isso significa que não se enquadrava no parâmetro típico dos juristas do rei Filipe IV, visto que estes usavam de calúnias e falsificações a fim de prejudicar a imagem do papa Bonifácio VIII (DE BONI, 1989, p. 14).

Nosso autor, pelo contrário, trata com total respeito o sumo pontífice, nem sequer o critica por suas atitudes, o que faz é expor de forma ponderada a problemática da relação dos poderes, por essa razão, não foi a obra que mais agradou aos interesses políticos de Filipe, o Belo.

Conquanto em diversas partes do *“De regia potestate et papali”* fique evidentemente clara a tentativa do autor em explicar e determinar a origem do poder eclesiástico, ato que se repete com a finalidade de derrubar argumentos e alegorias curialistas, consideramos como terceira parte, adjunta a discussão referente à Doação de Constantino, a possibilidade de renúncia e deposição do sumo pontífice.

No início do capítulo XXII, o autor explica diversas condições em que se deve discutir e depor o papa, algumas delas são preventivas, ou seja, constam no ato de eleição em eventuais erros, pois mesmo que o cargo de papa seja de origem divina, a escolha depende da cooperação humana e o mesmo pode ser deposto por má conduta (SABINE, 1964, p. 279-280). Outras, porém, são em extremos casos no qual o pontífice exerça violência ou abuse do poder da espada espiritual tornando-se um inimigo da Cristandade, motivo pelo qual o príncipe secular é levado a repelir tais atos (BERTELLONI, 2006, p. 61).

Novamente João Quidort se baseia em exemplos históricos para fundamentar a alternativa de uma renúncia papal, como é o caso do Papa Marcelino (296-304) exposto nas *“Atas dos Pontífices Romanos”* de Egídio Romano (1989, p. 141), Bento IX (1033-1048⁶⁴) e Gregório VI (1045-1046) presente nas *“Crônicas dos Romanos Pontífices”* e S. Vicente de Beauvais (1190-1264) (DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXII, 4), sem mencionar que

⁶⁴Momento complicado na sucessão do Papado, pois Bento IX envolvido em polêmicas, foi substituído por Silvestre III, todavia o expulsou do cargo, em seguida havia vendido o cargo a seu afilhado João Graciano de nome Gregório VI, contudo, com interferência do imperador Henrique III (1039-1056) que destituiu todos os papas de suas funções elegendo Clemente II (1047-1048) que morre em menos de um ano, após sua morte, Bento IX retorna ao cargo até ser expulso em 1048 (FISCHER-WOLLPERT, 1997, p. 69-70).

João justifica a possibilidade de renúncia de acordo com as Decretais que compõem o Direito Canônico.

Entretanto, para que o braço secular possa agir contra o papa e em defesa da Cristandade, João Quidort menciona a necessidade de um “concílio geral”. Segundo Luís Alberto De Boni, conforme alguns escândalos e outros crimes graves foram relacionados à heresia e visto que de acordo com o Decreto de Graciano “o papa não deve ser julgado por ninguém, a não ser que se desvie da fé”, foi necessário elaborar teorias sobre formas de julgamento. No entanto, somente um concílio geral e/ ou o colégio de cardeais poderia ter competência para fazê-lo (1989, p. 34).

Dentro dessa perspectiva, o retorno à teoria ascendente se faz pertinente, pois os poderes do Papado poderiam ser colocados em xeque diante das decisões de um concílio, dessa forma o que configura a matéria do poder papal é o consentimento dos crentes (ULLMANN, 1990, p. 193), todavia, que fique compreendido que quando este autor menciona “poder do povo” está se referindo às decisões que partem de baixo, por isso teoria ascendente.

Entretanto, Francisco Bertelloni afirma que João Quidort parte de uma teoria que age em parte descendente e em parte ascendente, o que contradiz a pirâmide descendente de Egídio Romano (2006, p. 62), pois, apesar do poder do Papado ser investido por Deus, também existe pela cooperação humana e, pelo mesmo consenso humano, tal poder pode deixar de existir; assim acontece com a alma e o corpo; “a alma humana, que provém só de Deus pela criação, contudo, para que se encontre em determinado corpo, a natureza deve cooperar dispondo e organizando a matéria” (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXV, 3).

Dessa maneira, visto que é eleito por consenso humano, também pelo mesmo pode ser feita a separação da pessoa do cargo e, mesmo que um dos argumentos curialistas admita que o cargo papal seja a representação da virtude criada, João Quidort responde;

[...] embora seja a virtude suprema em uma só pessoa, há, contudo, uma virtude igual ou superior a ele no colégio de cardeais ou em toda a Igreja. Ou pode-se dizer que o papa pode ser deposto pelo colégio e mais ainda pelo concílio geral, com autoridade divina, cujo consentimento supõe-se e presume-se, quando é manifesto o escândalo e a incorrigibilidade do dirigente supremo (DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXV, 18).

Outro argumento que confirma a deposição papal se situa no poder que este exerce dentro da Igreja, isto é, o pontífice, apesar de um sacerdote, algo que não pode deixar de ser,

pois fora ordenado, representa uma jurisdição, por essa razão seu poder pode diminuir, aumentar, ou mesmo ser destruído.

Sob o mesmo argumento que diferencia o poder ordenado do poder jurisdicional, afirma que o poder ordenado não pode ser destituído, visto que é indelével e sua dissolução não responde à competência humana, isso significa que compete a lei divina e imutável. O mesmo não se aplica ao poder de jurisdição, haja vista que este passa a existir por meio da cooperação humana, logo é mutável e natural.

Ou seja, essa distinção segue a mesma lógica da cisão entre o natural e o sobrenatural. “Que o papa esteja acima de todos é lei divina e nada se pode fazer em contrário; mas que este ou aquele indivíduo seja papa é algo mutável, pois que, para tanto, coopera o consenso dos eleitores e do eleito” (QUIDORT, DE REGIA POTESTATE ET PAPALI, XXV, 22).

João Quidort reflete a opinião de muitos moderados, um intermédio diante dos conflitos que envolveram Bonifácio VIII e Filipe IV, contudo sua determinação em separar os poderes em um tratado político reverbera discussões de sua época acerca da possibilidade de Concílio, algo que muitos prelados já discutiam em fins do século XIII.

Consoante Jean Favier, a voz do meio levou à legitimação de dois procedimentos, um dos quais garantiu o ataque do rei contra a arbitrariedade pontifícia e o outro ofereceu ao rei uma arma formidável no momento em que Roma se encontrava dividida (1978, p. 365).

Apesar da obra do teólogo francês explicitar a independência dos poderes temporal e espiritual dentro de seus âmbitos, o tratado não buscou expor a subordinação de um sobre outro, mas a cooperação de ambos para o fim último da humanidade.

Como comprova Bernardo Bayona Aznar, “quando se mantêm dois poderes, o equilíbrio perfeito é difícil” (2005, p. 68), o que houve no conflito, conhecido como querela bonifaciana, foi decorrente de um conjunto de fatores que demonstram tal dificuldade.

O caminho difícil percorrido pelo *Doctor fundatissimus* resultou num tratado que rechaçou toda a maior teoria da plenitude de poder organizada por Egídio Romano, teorizou reflexos de sua época a respeito da convocação de um concílio geral ou cardinalício, que depunha o posto mais alto do poder eclesiástico.

Ao debater com o tradicionalismo das autoridades hierocráticas usando de todos os artifícios de que dispunha a universidade no início do século XIV, João Quidort esboçava um caminho na evolução das ideias políticas que culminariam, vinte anos depois, na total independência do poder temporal.

3.4 *De Monarchia*, um ideal do universalismo imperial

Mais conhecido dentre as três personalidades do saber presentes em nossa pesquisa, Dante Alighieri também participa das reflexões a respeito de modelos de governo no primeiro decênio do século XIV. Não obstante sua distância em relação a Egídio Romano ou João Quidort no que se refere à querela bonifaciana, a proposta estatuída pelo poeta no tratado político “*De Monarchia*” não deixa de encaixar-se na discussão acerca da primazia do poder temporal sobre o espiritual.

A escolha por inserir o tratado “*De Monarchia*” nessa pesquisa teve como pressuposto diversos fatores, primeiramente, como antes mencionado, é a idealização de um modelo de governo, trata-se de uma visão distanciada, todavia consciente, das ingerências papais e da preeminência francesa na política europeia e aborda o domínio temporal sobre o espiritual que é fator nuclear de discussão no presente trabalho.

Pela singularidade dessa produção intelectual, há de ser imprescindível contextualizá-la além de conhecer a vida política de seu autor. Dante Alighieri nasceu em maio de 1265, na cidade de Florença, era de família da pequena nobreza, sendo seu pai funcionário público sem muitos bens e prestígios (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 24).

Iniciou seus estudos provavelmente numa escola de franciscanos no Convento de Santa Cruz, em seguida passou a frequentar a escola de Brunetto Latini⁶⁵, local onde estudavam escritores e filósofos de renome em seu tempo. Ao frequentar o ambiente que circunda a escola, conheceu Guido Cavalcanti que o introduziu cada vez mais nos meios da vida literária florentina (BERTARELLI, 2004, p. 23).

Florença nessa época era um centro de expansão mercantil e decerto o grande centro financeiro do Ocidente, dispunha de banqueiros e comerciantes espalhados por diversas partes da Europa (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 23).

Contudo, a península itálica enfrentava desordens que dividiam grupos e facções políticas que se digladiavam pela hegemonia política nas cidades. Dentre tais grupos rivais estavam os guelfos, que ambicionavam a autonomia das Repúblicas opondo-se às intervenções imperiais, por essa razão buscavam auxílio no Papado, logo, seus adversários

⁶⁵A autora menciona escola de Brunetto Latino, no entanto, foi um notário, funcionário público e político florentino que pode ser considerado o mestre de Dante Alighieri que viveu entre 1220 e 1293 (MONTENEGRO, 2010, p. 9-10).

eram os guibelinos⁶⁶ que defendiam a total autoridade imperial sob a Itália (BERTARELLI, 2004, p. 19).

Mesmo com tais litígios, os guelfos conseguiram se estabelecer em Florença consolidando, assim, uma posição papista, a família Alighieri era do ramo vencedor, todavia, em 1289, Dante se alistou no esquadrão de cavalaria para combater facções guibelinas em Arezzo. Estabelecido o partido guelfo, este mesmo se dividiu entre negros (antiga linhagem), que se aproximava da do poeta, e os brancos (burguesia ascendente) a que, por razões desconhecidas, Dante se filiou (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 30).

De acordo com Hilário Franco Júnior, Dante Alighieri ingressou, por influência de Brunetto Latini, na Universidade de Pádua em 1280 e, alguns anos mais tarde, frequentou a Universidade de Bolonha (1286-1288 e entre 1304 e 1306), contudo esse período de formação intelectual do poeta ainda permanecesse obscuro (2000, p. 54). Decerto tenha frequentado alguma, pois de acordo com a lei florentina só era possível assumir cargo público se estivesse inscrito em algumas das artes maiores (BERTARELLI, 2004, p. 23).

Muito empenhado à vida política, Dante ocupava cargo na assembleia mais importante de Florença, no ano de 1300 foi enviado a Roma para solicitar uma intervenção do papa Bonifácio VIII a fim de apaziguar os conflitos que atingiam a comuna. Bonifácio envia o cardeal Mateo de Acquasparta que, devido a um possível atentado contra sua vida, decidiu de forma severa excomungar e confiscar os bens dos líderes da comuna.

Por sorte Dante não se encontrava entre os mesmos, todavia, quando tudo parecia se estabilizar para os brancos, haja vista que este grupo saiu menos prejudicado, a facção negra recorre ao papa Bonifácio VIII que suspeitava dos brancos devido a este grupo ter se agrupado com os remanescentes guibelinos. Como resultado, o papa busca auxílio militar francês, Carlos de Valois invadiu a cidade em novembro de 1301 colocando os guelfos negros no comando de Florença (BERTARELLI, 2004, p. 24-25).

Numa tentativa de conciliar os interesses da facção branca, Dante Alighieri fora enviado a Roma, mas encontrava-se em Siena quando foi informado de que era acusado de corrupção e deveria pagar uma multa de cinco mil florins, além manter-se por dois anos exilado, por não aceitar tal penalidade fora condenado à morte caso retornasse a Florença (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 32).

⁶⁶Por ocasião da morte do imperador Lotário (1138), os partidários de Conrado III de Hohenstaufen, dito Waibling (Guibelino) por causa do seu castelo em Waibling, receberam o nome de "guibelinos", opondo-se aos partidários de Henrique da Baviera, da família dos Welf (Guelfos). Estes dois termos, que na Alemanha dos séculos XII e XIII designavam os partidários dos pretendentes ao trono imperial, pertencentes às duas famílias concorrentes, na Itália, do século XII ao XV, passaram a designar os partidários do papa (Guelfos) e do imperador (Guibelinos) (LE GOFF, 2005, p. 305).

Durante o período em que ficou exilado, o que se estende até sua morte em 1321, Dante compôs tanto obras poéticas como filosóficas, o estilo literário difundido na região da Toscana misturava questões filosóficas e religiosas com o amor extraído da influência de poetas provençais. O brilhantismo de sua arte lírica está exposto na conhecidíssima Divina Comédia e em Vida Nova, enquanto o discurso de suas posições políticas se encontra em Convívio e na Monarquia.

Acerca desta última, a data mais provável de sua composição estaria entre 1309 e 1313, embora estudiosos destoeem que tenha ocorrido a partir de 1304 e o fim de sua vida (BERTARELLI, 2004, p. 30-33). Em Monarquia, Dante procurou contribuir para resolver a situação conturbada que pairava tanto sob Florença como em regiões italianas; o poeta, aos poucos, torna-se apoiador dos guibelinos, defendendo a necessidade de uma Monarquia universal liderada pelo Imperador.

O tratado político e filosófico “*De Monarchia*” é dividido em três livros escritos, conforme o método escolástico de sua época: o primeiro consiste em afirmar a necessidade da Monarquia, o segundo discute como o povo romano obteve legitimamente o encargo da Monarquia e do Império e encerra a obra justificando que o poder da Monarquia figurado no imperador provém diretamente de Deus.

Em toda obra, Dante expõe seu fascínio pela filosofia como via principal para o esclarecimento da verdade e aprimoramento da consciência; desse modo, procura convencer sob a necessidade de conhecer e esclarecer as dúvidas sobre a Monarquia temporal, pois, de acordo com sua concepção teleológica, toda sociedade está organizada e destinada a um fim único e superior (ALIGHIERI, MONARQUIA I, II, 1-2).

Entretanto, esse fim não se alcança por meio da individualidade, pois mesmo que cada indivíduo possua sua função distinta, somente dentro de uma sociedade organizada é possível atingi-lo. Não há como não notar a influência de Aristóteles sob o modelo de sociedade idealizado por Dante, haja vista que também parte do raciocínio de que uma comunidade deve ser ordenada ou organizada para o bem e por um maior, representado na obra do florentino pelo Monarca que age como guia dos homens para que se atinja a paz.

Se não aprofundado, é possível considerar, de forma errônea ou superficial, que a perspectiva política de Dante foi um tanto reacionária devido a sua insistência no predomínio do ideal de Império (KANTOROWICZ, 1998, p. 273); tal equívoco eclipsaria as inovações e reflexões que cindiram a cosmovisão tradicional. Mesmo porque, embora o Império não tenha o mesmo prestígio que no passado, “reinos de soberania ainda mal assegurada não consideram

improváveis as intervenções imperiais dentro de suas próprias fronteiras” (GUENÉE, 1981, p. 53), como era o caso da península itálica.

Destarte, para manter a paz universal e impedir os conflitos entre poderes locais, o Monarca que Dante idealiza seria a personificação da lei e da justiça (ULLMANN, 2003, p. 230), a representação das virtudes filosóficas de toda a humanidade. Dentro dessa visão, o poeta procura justificar, de forma racional, comprovando que não pode haver autoridade sem a subordinação de todos a um, como por meio de um raciocínio teológico em que se afirma a perfeição da unidade encontrada na semelhança da sociedade ao seu criador;

Portanto, a raça humana se comporta muito bem quando imita, na medida em que sua natureza permite, os exemplos do céu. E, sendo o céu regulado em todas as suas partes, movimentos e motores por um único movimento, e por um único motor, que é Deus, como a razão humana pode, filosofar, saber com maior clareza, se corretamente fundamentada, a humanidade alcançará a maior excelência se for regulada por um único príncipe, como o único motor, e por uma única lei, como o único movimento. Para todos fica claro que há uma necessidade pela Monarquia ou um único principado chamado "Império" para o bem do mundo (ALIGHIERI, MONARQUIA I, VIII, 2).

Nessa perspectiva, Dante se revela inovador quando passa a tratar o homem em seu sentido natural, ou mesmo valorizar a liberdade como um dom divino. No entanto, toda a potencialidade humana, inclusive o livre arbítrio somente pode encontrar seu ápice se governado por uma autoridade universal. Para Dante, o monarca tinha como objetivo levar o *genus humanum* à sua perfeição intelectual ou filosófica terrestre, esse guia da humanidade figurado no imperador não se desvinculava de um filósofo, pois estaria carecendo da justificação ética e qualificação moral para sua tarefa natural (KANTOROWICZ, 1998, p. 279).

Percebe-se que, ao exaltar o regime monárquico universal, o primeiro livro não apresenta qualquer referência ao Papado nem à Igreja, ao explicar que a Monarquia era necessidade básica para a humanidade viver em paz e atingir suas potencialidades, tendia a demonstrar que apenas este poder era suficiente no mundo.

Dante imagina que Henrique VII imperador, “o divino Henrique, clementíssimo Augusto e César”, por fim à escandalosa usurpação do poder temporal por chefes da Igreja infiéis a sua verdadeira função de guias espirituais dos homens (CHEVALLIER, 1981, p. 236).

Contudo, não devemos entender o poeta como contrário à religião ou à Igreja católica, pois acreditava que se a humanidade se orientasse, atingiria o fim no outro mundo (BERTARELLI, 2004, p. 43), todavia, seu problema com as ingerências do poder espiritual

na esfera temporal fez com que o autor do tratado conferisse maior importância em esclarecer a melhor maneira que a humanidade poderia alcançar seu fim no plano terreno.

No segundo livro do tratado, Dante pende-se a determinar todos os fatores que se agruparam para conferir ao Império romano a dignidade e legitimidade ao poder universal. Para justificar tal assertiva, o poeta se baseia em obras de personalidades clássicas do mundo romano como Tito Lívio, Cícero e nos poetas Lucano e Virgílio; por meio da história contida em seus escritos, dedica-se a esclarecer os sacrifícios que os romanos realizaram em prol do bem público.

De acordo com os estudos empreendidos pelo poeta florentino a respeito do direito romano e sua história, acreditava que o Sacro Império medieval era como uma continuação do Império romano, ou seja, herdeiro da autoridade universal que pertenceu a Roma. Dante idealizava Roma como um Império que não era construído pela avidez, mas tendo em vista o bem comum de conquistados e conquistadores (SABINE, 1964, p. 258).

[...] que todo aquele que busca o bem da república persegue o fim do direito; o outro, que o povo romano, ao subjugar o orbe da Terra, buscava o bem. [...] então o povo romano, submetendo o mundo inteiro ao seu domínio, o fez com o direito e, conseqüentemente, a dignidade do Império foi atribuída de acordo com a lei (ALIGHIERI, MONARQUIA II, V, 10)

De acordo com tais explicações, Dante esclarece que os prazeres ou direitos individuais devem ser sacrificados em prol da sociedade e que, se houve no mundo algum momento de paz foi durante o governo de Augusto, quando a Monarquia era perfeita; o poeta procurou apontar que sob essa legitimidade do Império romano sempre “teve um dedo da divina providência” (CHAVALLIER, 1982, p. 237).

Assim, Deus teria ministrado milagres e conduzido pela força da natureza o povo romano para imperar sobre o mundo, tanto sobre os cartagineses quanto sobre os gauleses, submetendo todos ao Império. Contudo, Dante reconhece que o juízo divino pode agir de dois meios: um pela razão, ou seja, pela força da natureza e pelas potencialidades de ordem humana; e outro pela fé, seguindo suas virtudes, teologais ou infusas: fé, esperança e caridade.

Há outros juízos de Deus aos quais, embora a razão humana não possa alcançar por si mesma, ela se eleva, no entanto, a eles com a ajuda da fé, naquilo que nos foi dito nas Sagradas Escrituras; como, por exemplo, que ninguém, por mais perfeito que seja em virtudes morais e intelectuais, seja em hábito ou em ação, pode ser salvo sem fé, mesmo que nunca tenha ouvido falar de Cristo. Pois a razão humana por si só não pode entender que isso é justo, mas com a ajuda da fé (ALIGHIERI, MONARQUIA II, VII, 3).

Por essa razão, Ernst H. Kantorowicz considera que o conceito dual da finalidade humana em Dante é “paraeclesiástico, ético e moral” (1998, p. 279), pois junto às virtudes

teologais também abrange as virtudes intelectuais ou político-morais; prudência, constância, temperança e justiça. Logo, a humanidade tende a seguir um *telos* duplo, “a beatitude desta vida e beatitude da vida eterna” (CHEVALLIER, 1982, p. 238).

Dentro dessa visão, o poeta procurou introduzir argumentos acerca da legitimidade do Império baseando-se na aquiescência de Cristo diante da autoridade imperial. Baseando-se na ideia contida em *Ética a Nicômaco* de que, “quem obedece a um edito por sua própria escolha, proclama exatamente por esse fato que o edito é justo”, assim foi que Jesus Cristo aceitou nascer, viver e ser condenado à morte sob a autoridade romana (ALIGHIERI, 1992, p. 46-47).

Sob essas afirmações, o tratado encerra seu segundo livro concluindo, por todas as faces da história e da graça divina, antes e depois de Cristo, que o Império era de fato legítimo. Dante arremata apontando críticas aos simoníacos, “aqueles que se dizem filhos da Igreja”, categoria em que se encaixam alguns pontífices, por não admitirem soberania universal do Império e o verdadeiro executor de toda a justiça, o imperador.

Com efeito, o último livro do “*De Monarchia*” consiste na tese definitiva do tratado, justificar a independência absoluta do imperador diante de todos os poderes terrenos; para isso, procura esclarecer algumas discussões e desnudar alegorias que envolvem o poder imperial e a interferência da Igreja nos assuntos temporais, haja vista que, segundo o autor, é a causa das inacabáveis dissensões nas cidades do reino da Itália (AZNAR, 2005, p. 70).

Segundo Dante, as vontades e interferências de alguns poderes sobre outros geram a ignorância; para combatê-la é preciso exercer seu papel ao esclarecer as verdades, estas relacionadas com a vontade de Deus que caminha de acordo com a natureza. Nesse sentido, o poeta florentino expõe três espécies de homens que impedem o alcançar de tais verdades; o sumo pontífice, os pastores da Igreja e os decretalistas.

De fato, três tipos de homem, acima de tudo, são opostos à verdade que é procurada aqui. O Sumo Pontífice, vigário de nosso Senhor Jesus Cristo e sucessor de Pedro, a quem não devemos o que devemos a Cristo, mas devemos o que devemos a Pedro, talvez por causa do zelo das chaves; e também outros pastores do rebanho cristão, e outros que são movidos, creio eu, apenas pelo zelo da Igreja Mãe, contradizem a verdade que eu vou mostrar, talvez por zelo, como eu disse, não por causa da arrogância. Há outros, no entanto, cuja cobiça obstinada extinguiu neles a luz da razão; que, tendo nascido do diabo, são chamados filhos da Igreja, e que eles não apenas levantam controvérsias sobre este assunto, mas, odiando o nome do principado mais sagrado, eles negariam descaradamente os princípios desta e das questões anteriores (ALIGHIERI, *MONARQUIA III*, III, 3-4).

No que tange aos deveres com o papa, “devemos o que devemos a Pedro”, trata-se das obrigações sagradas deixadas por Cristo ao seu cargo, o que não é o mesmo que a obrigação

em todos os aspectos da existência humana (BERTARELLI, 2004, p. 42). Dentro dessa perspectiva, percebe-se a cisão feita por Dante na unidade cristã, ao separar a humanidade e a Cristandade, afastou os direitos da esfera humana de qualquer ingerência da Igreja, na visão de Ernst H. Kantorowicz, “Dante secularizou a Cristandade universal” (1998, p. 285).

Quanto aos decretalistas, sua crítica se baseia no entendimento de que tais pessoas procuram usar as decretais como artigos de fé, colocam a vontade acima da verdade, ou a tradição acima das Escrituras, pois, de acordo com a organização assimilada por Dante, primeiramente viriam textos anteriores à Igreja e, por essa razão, a humanidade anterior à vinda de Cristo também deveria ser considerada co-herdeira de Cristo, bem como os textos contemporâneos à Igreja e os posteriores ao seu surgimento.

Depois da Igreja existem as tradições, chamadas Decretais, que, embora devam ser veneradas em virtude da autoridade apostólica, é indubitável, no entanto, que elas devem ser colocadas depois das Escrituras fundamentais, uma vez que o mesmo Cristo reprovou os sacerdotes pelo contrário. Como eles teriam perguntado a ele: “Por que seus discípulos transgridem a tradição dos anciãos?” - Porque negligenciaram o lavar de suas mãos -, Cristo lhes respondeu, como Mateus testifica: “Por que você transgredir o mandamento de Deus por suas tradições? Com estas palavras, ele deixou suficientemente claro que a tradição deve ser posta em segundo lugar (ALIGHIERI, MONARQUIA III, III, 6).

Diante do levantamento e da crítica aos culpados por dispersarem litígios e a ignorância pelo mundo, Maria Eugênia Bertarelli enfatiza que os ataques realizados por Dante não tendem a atingir as instituições Papado e Igreja com críticas à doutrina ou à religião, mas procurou combater o desvirtuamento das funções eclesiais presentes em sua época (2004, p. 43).

Nesse sentido, importa destacar a distinção feita por Dante em relação ao cargo e à personalidade que o exerce, visto que na Divina Comédia demonstra seu ódio por Benedetto Caetani, mandando-o para o lugar dos simoníacos no inferno⁶⁷, contudo sente pelo que fazem contra Bonifácio VIII no atentado de Anagni⁶⁸ (KANTOROWICZ, 1998, p. 275-276).

Após tais explicações, iniciam-se as argumentações em combate às ideias do tradicionalismo curialista já discutidas por João Quidort. Seguindo a tradição aristotélica e a reflexão sobre o modo de errar realizada por Santo Agostinho⁶⁹, Dante parte para a discussão acerca da inviabilidade do argumento dos dois luminares; sol e lua.

⁶⁷Mencionado no Inferno Canto XIX, v. 52, quando Dante conversa com Clemente III que aguarda Bonifácio para lhe fazer companhia, soterrado de cabeça para baixo com chamas sobre os pés, logo, no Paraíso Canto XXX, v. 148, menciona que o papa de Anagni será mais soterrado.

⁶⁸Purgatório XX, v. 86-87. A flor-de-lis entra em Anagni e tem o vigário de Cristo como cativo.

⁶⁹O erro pode ocorrer quando se procura algum sentido místico onde este não se encontra, ou encontrando-o diferente do que é, ou seja, por meio de uma interpretação que se desvia do sentido original das Escrituras (ALIGHIERI, MONARQUIA III, IV, 3-5).

De acordo com o autor, tanto o sol como a lua foram criados por Deus, segundo o Gêneses, no quarto dia, e o homem no sexto; logo, se ambos representassem o poder espiritual e o temporal, que apenas dizem respeito ao homem, Deus haveria errado a ordem das coisas, pois “estúpido seria o médico que antes do nascimento dum indivíduo confeccionasse emplastos para uma ferida futura” (ALIGHIERI, MONARQUIA III, IV, 6).

Segundo, se ambos os poderes dirigem o homem a dois fins, o homem criado na inocência, antes do pecado original, não necessitaria dos mesmos fins. Para finalizar o argumento, afirma que a lua não existe à mercê do sol, já que são elementos distintos, e se reconhecer o simbolismo de que a lua recebe a luz do sol, essa luz aperfeiçoa a lua, o que não é o mesmo que a conferir autoridade. Dessa forma, o poder temporal é independente do espiritual, e se recebe a luz deste, aperfeiçoa sua função “age com maior eficácia pela luz da graça que Deus” (ALIGHIERI, MONARQUIA III, IV, 8).

A discussão também se volta a respeito do poder do Papado que, na visão dos “adversários” de Dante, por ser vigário de Deus, o papa tem poder sobre a esfera temporal e espiritual, diante dessa afirmativa, o autor justifica que ao vigário cabe legislar e julgar, o que nem sempre tem é o que o Senhor ordena, além de que o papa não é Deus, assim como um vigário de um homem não é este homem (ALIGHIERI, MONARQUIA III, VI, 6).

Desse modo, por meio de silogismos e justificativas que seguem padrões fundamentados na razão, Dante rebate as mais tradicionais teorias elencadas pelos curialistas. Tomaremos aqui mais uma das alegorias de grande uso pelos hierocratas em defesa da plenitude do poder papal, a alegoria dos gládios, presente no evangelho de Lucas, em que Pedro diz a Cristo “Eis aqui dois gládios”.

Como conhecemos a interpretação dos hierocratas a respeito de tal teoria, não é necessário retomá-la; no entanto, a interpretação do filósofo consiste em examinar o contexto em que se passa o diálogo e o resultado não se enquadra nos moldes dos poderes espiritual e temporal, trata-se somente da aquisição de espadas para defesa diante da retaliação que recairia sobre os apóstolos próximo ao dia da Paixão.

Todas as justificativas de Dante, diante das propostas hierocrática, tinham como objetivo desvincular qualquer ligação ou autoridade que se interpunha à vontade imperial, a tarefa empenhada pelo florentino era provar que o imperador não necessitava, ou derivava da autoridade do pontífice, visto que seu poder derivava somente de Deus (KANTOROWICZ, 1998, p. 276).

No décimo capítulo do tratado, o autor inicia uma discussão que também estava presente do “*De regia potestate et papali*” de João Quidort, a ilegitimidade da Doação de

Constantino. A defesa de ambos os pensadores tem como semelhança o fato de que concordam que Constantino não poderia alienar a dignidade do Império, contudo, como vimos, João Quidort procura meios jurídicos para desconstruir a legitimidade do documento, Dante também o faz, mas busca argumentos em sua concepção de humanidade ao invés da desintegração em prol dos reinos monárquicos emergentes.

A ameaça de fragmentação, inerente à tese da soberania nacional, impeliu-o a usar a estrutura tomista de maneira construtiva para evitar uma desintegração inevitável e mostrar como se poderia alcançar uma unidade que envolvesse todos os homens, e não meramente a unidade dos cristãos (ULLMANN, 2003, p. 225).

Para Dante, o imperador não pode agir contra o Império, pois era responsável pelo cargo confiado e, como seu alicerce, baseava-se no direito humano, agindo como seu guia universal na beatitude secular, tal atitude por parte de Constantino era ilícita, da mesma forma, era inviável a transferência do Império a Carlos Magno, haja vista que a Igreja nunca a possuiu devido à ilegitimidade da Doação.

Constantino, movendo a sede do Império para Bizâncio para ceder Roma ao papa, trouxe consigo a "destruição" do mundo, transformando o papa em um senhor temporal. Em outras palavras: sua ação não era legal. O imperador não tinha o direito de se despojar do que era seu dever: "não é lícito a ninguém, em virtude do ofício que lhe é conferido, coisas contrárias ao mesmo" (CAICEDO; DELGADO, 1992, p.4).

Ainda questionando no campo do adversário, Dante concorda com o raciocínio teológico proveniente de Aristóteles de que todas as coisas se reduzem a uma, contudo, quando se trata do gênero humano, o autor florentino discorda que devido ao poder do pontífice ser irredutível a outro, seja o poder imperial submetido ao papal. Como nenhum dos poderes que ambos mantêm em suas instâncias e relações sejam subordinados a outro, supõe-se que exista um terceiro "Logo, reduzem-se a algo em que encontram sua unidade" (ALIGHIERI, MONARQUIA III, XI, 4).

Portanto, do mesmo modo que essas duas finalidades e esses dois meios são últimos, cada um em sua ordem, esses dois poderes são últimos e supremos cada um na sua. Acima de um e de outro, há apenas Deus, que é o único a escolher o Imperador, o único a confirmá-lo e o único que pode julgá-lo (GILSON, 2001, p. 719).

Logo, o único poder em que ambos poderiam ser criados, ou que teriam suas determinadas funções para o fim duplo do homem, é o poder de Deus. Ou seja, Dante adotou o princípio tomista do *duplex ordo*, natural e sobrenatural, humanidade e Crandade, leis naturais para a ordem natural e a humanidade.

No entanto, diferente do Doutor Angélico, o poeta não coloca ambas as ordens sob uma única autoridade figurada no pontífice romano, pelo contrário, em uma lógica de poderes

provenientes da natureza, os assuntos papais não possuem interferência, sendo que essa mesma ordem natural também provém de Deus. Contudo a graça não exclui a natureza, mas a aperfeiçoa, dessa maneira, o sistema político de Dante pode ser considerado mais cósmico que cristão (ULLMANN, 1971, p.257).

Essa duplicidade, inerente ao gênero humano, deve-se ao fato de que o homem é um ser que detém o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis, ou seja, partindo de um conceito geográfico exemplificado por Dante, o homem se encontra entre dois hemisférios e recebe influência de ambos, logo é o único ente a possuir alma e corpo, estando entre a ordem sacra e natural.

Por isso, era necessário que o homem tivesse um duplo guia, segundo este duplo fim, a saber: é o Sumo Pontífice, que conduz a raça humana à vida eterna de acordo com a verdade revelada, e o Imperador, que dirige a raça humana para a felicidade temporal, de acordo com os ensinamentos filosóficos. E quanto a este porto ninguém ou muito poucos, e estes poucos com muita dificuldade, podem chegar, a menos que, uma vez que as ondas se instalem, a raça humana, livre de paixões, possa descansar suavemente na tranquilidade da paz, é principalmente a esse estado que deve aspirar o governador do mundo a quem chamamos o Príncipe Romano, isto é, viver nesta mansão dos mortais livremente em paz (ALIGHIERI, MONARQUIA, III, XV, 6).

O Império idealizado por Dante colocava como primeira necessidade o bem-estar da humanidade, era necessário, para esse fim, que o monarca universal estabelecesse a paz na terra, com o objetivo de que esse estado propiciasse o bem comum de todos os homens e impedisse as querelas entre príncipes e senhores eclesiásticos.

No modelo de governo elaborado por Dante, a Igreja teria seu espaço restringido aos assuntos da fé e à condução do homem à vida eterna, desse modo, o autor faz uma “separação entre a Igreja e o Estado” (GILSON, 2001, p. 718). Embora essa cisão seja idealizada, ela não exclui por completo o elemento sobrenatural imprescindível à salvação na vida eterna, visto que era responsabilidade do papa “guiar a alma cristã para a iluminação sobrenatural” (KANTOROWICZ, 1998, p. 280-281).

Todavia, malgrado sua defesa a respeito da independência jurisdicional do imperador em relação ao sumo pontífice, como todo homem, Dante tem em vista que “a felicidade mortal se ordena em certo modo à felicidade imortal” (ALIGHIERI, MONARQUIA III, XV, 9), seguindo esse raciocínio, o imperador, como homem também, ordena-se a essa felicidade.

Desse modo, Dante conclui, nas últimas linhas do tratado, que a independência do imperador não deve ser estendida de modo estrito, pois deve comportar-se em relação ao Papado como um filho diante de um pai, a fim de que, com isso, consiga cumprir com plenitude e luz o dever que Deus lhe incumbiu.

Portanto, a Monarquia de Dante, ao apregoar um universo regido por um acordo entre um papa e um imperador, determinava um acordo sob a autoridade suprema de Deus, de dois universalismos justapostos (GILSON, 2001, p. 719- 720).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após discutirmos a longa trajetória marcada pelas divergências e conflitos entre os poderes temporal e espiritual na Cristandade latina, sobretudo envolvendo o reino de França e o Papado, damos por encerrado nosso estudo.

Nesse tempo de pesquisas, as leituras e análises de fontes e obras, proporcionaram novas informações e percepções acerca do período abordado que auxiliaram a repensar e traçar os rumos de nosso trabalho. A análise do longo caminho galgado pela Igreja rumo ao aperfeiçoamento da hierocracia, possibilitou- nos compreender melhor as formulações e premissas presentes nas bulas papais e tratados curialistas, além disso, viabilizou entender as bases históricas e fundamentos teóricos que o poder eclesiástico utilizou para alegar sua superioridade dentro da Cristandade.

Percebemos também que, mesmo com os princípios teóricos, conferindo-se autoridade máxima ao Papa, este ainda enfrentava severas hostilidades dos senhores seculares e necessitava de recursos e aliados para suprimir tais litígios. Simultaneamente, o amadurecimento das instituições administrativas e a expansão do reino de França, no decorrer da Idade Média Central, foram acompanhados e receberam considerável apoio dos papas que, diante das querelas que os atingiam, encontravam proteção nos monarcas franceses.

A Monarquia francesa soube conviver e se impor com cautela às intervenções da Igreja, assim o fez também, de maneira mais ofensiva, com seus vassalos hostis. Outro elemento substancial foi o simbolismo sagrado que envolveu a Monarquia francesa ao longo da história.

Tais fatores conferiram ao reino uma posição favorável e duradoura em face da autoridade pontifícia. Desse modo, podemos afirmar que, desde o momento em que a Igreja passou a receber influências do reino de França, o vínculo entre ambas não seria rompido tão facilmente. O mesmo pode ser dito de qualquer tentativa de ingerência do Papado sobre a França, sobretudo no momento em que esta enfrentava a guerra contra os ingleses.

O reino havia se fortalecido tanto a ponto de ser uma potência no continente, as estruturas se modernizavam e poderes, antes tidos como novos, agora se consolidavam. A Monarquia francesa aproveitou dos meios de que dispunha e da aparelhagem burocrática e propagandista para hostilizar o Papado no momento em que este passa a se tornar uma ameaça à imagem do rei.

Diante das divergências apresentadas, que de início pautavam-se sobre a taxaço do clero francês, formou-se um verdadeiro cenário bipolarizado por regalistas e curialistas. O papa mantinha-se fiel à sua condição de líder detentor da plenitude do poder universal, seguia as mesmas formulações da hierocracia tradicional, fato que percebemos claramente durante as análises das bulas papais que não só demonstram o compilado das alegorias e teorias que remontam à história das querelas entre os poderes, mas o auge que atingiu a hierocracia.

Podemos dizer ainda que se trata de um momento de fragmentação da unidade cristã centralizada na autoridade pontifícia, ou mesmo na imperial; os governos de ambição universalistas davam espaço à autonomia apresentada pelos reinos do Ocidente. A introdução do direito romano foi vital para tal soberania no reino francês, tanto que a noção de pátria passou a ser resgatada dos meios jurídicos e somada à necessidade pela segurança do reino.

Tal fato assegurou autoridade aos juristas e propagandistas do rei, quando falavam dessa necessidade nas assembleias, ou mesmo em nome do rei por todo reino em prol da segurança deste último.

Dentre tantas transformações que assolaram o fim do século XIII, as mudanças nas perspectivas filosóficas acerca do mundo e do homem contribuíram para uma ressignificação das funções exercidas pelos poderes na Cristandade. A incorporação da filosofia aristotélica aos estudos das universidades foi, com efeito, somatório à demanda de sua época, pois estudiosos desses centros acadêmicos, ou influenciados pelos mesmos, alinharam-se aos poderes em conflito, dando margem a teorizações partidárias ou de tentativas harmonizadoras entre as autoridades conflitantes.

Percebemos que, mesmo que as ingerências papais de Bonifácio VIII tenham culminado na derrocada da hierocracia diante do reino de França, a Igreja jamais deixou de existir, nem mesmo de ser preponderante, pois, se assim fosse, as querelas entre os poderes teriam acabado.

O atentado de Anagni colocou o poder da instituição papal sob o controle francês e, mesmo na ausência de Bonifácio VIII, ainda reverberavam inquietações acerca das intervenções papais, fato que se evidencia pela indignação de Dante diante de tais poderes.

Enquanto Egídio Romano sustentou a tradição hierocrática dos papas até o último momento, as obras analisadas de Dante Alighieri e João Quidort aparecem como frutos das transformações do tempo, são resultados da influência aristotélica e tomista, encaixam-se no cenário bipartido de concepções de mundo elaboradas na longa duração e que contribuíram substancialmente para a evolução do pensamento humanista além das teorias regalistas que se sucederiam com Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham.

Assim, temos em vista que, diante de um período de transição, conhecer os fragmentos expressos em documentos e a produção da literatura política pode nos fornecer vestígios de continuidade e transformação que revelam características heterogêneas do imaginário, presentes nos personagens envolvidos.

Isso faz com que percebamos, por fim, que tais continuidades ou mudanças na concepção dos poderes, ou por consequência destas, na elaboração de teorias de governo, estão intimamente conectadas tanto às demandas da época como à relação entre os indivíduos e instituições de poder.

REFERÊNCIAS

1. FONTES

ALIGHIERI, Dante. **Da Monarquia**. São Paulo: Editora das Américas, 1958.

ALIGHIERI, Dante. **Monarquía**: estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

ALIGUIERI, Dante. **Monarquia**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo: LL Library, 2013.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Novo Testamento. São Paulo: Edição Paulinas, 1976.

BONIFÁCIO VIII. Bula Auscultate filii. In: SOUZA, José Antônio C.R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de deus e o reino dos homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 154-156.

BONIFÁCIO VIII. Bula Clericis Laicos. In: SOUZA, José Antônio C.R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de deus e o reino dos homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 151-152.

BONIFÁCIO VIII. Unam Sanctam. In: PASSOS, José Afonso de Moraes Bueno. **Bonifácio VIII e Felipe o Belo, de França**. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social, USP, 1972, p. 127-128.

DEUM TIME. In: DUPUY, Pierre. **Histoire Du Differend d'entre Le pape Boniface VIII et Philippes Le bel Roy de France**. Paris: Sebatiens et Gabriel Cramoisy, 1655. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114548g/f1.item>. Acesso em: 06/01/2019.

DISPUTATIO INTER CLERICUM ET MILITEM. In: SOUZA, José Antônio C.R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de deus e o reino dos homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 152-154.

QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução e Introdução de Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

SALISBURY, Juan. **Policraticus**. Ed. De M.A.Ladero. Madrid: Editora Nacional, 1984.

2. BIBLIOGRAFIA

ABRAMSON, M.; GUREVITCH, A.; KOLESNITSKI, N. **História da Idade Média: do século XI ao século XV**. Lisboa: Estampa, 1978.

ALBA, André & ISAAC, Jules, **História Universal: A Idade Média**. São Paulo; Editora Mestre Jou, 1967.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Notas sobre algumas concepções políticas e a França dos últimos Capetos: as ambiguidades e as origens medievais da monarquia teocrática francesa. **História revista**, v. 5, n. 1/2: p.41-69, jan /dez, 2000.

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques (Dir.) **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 153-176.

ARNAS, Pedro Roche. Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano. In: ARNAS, Pedro Roche. **El pensamiento político en la Edad Media**. Madrid; Fundación Ramón Areces S.A, 2010, p. 113-140.

AZNAR, Bernardo Bayona. Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 12, n. 17-18, p. 57-75, set, 2010.

BALDWIN, John W. **The Government of Philip Augustus: Foundations of French Royal Power in the Middle Ages**. Berkeley: University of California, 1991

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Os Papas Na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo, 1968.

BARROS, José D'Assunção. História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface. **Saeculum: Revista de História**, João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, n. 12, p. 128-141, 2005.

BERNHART, Joseph. **O Vaticano: Potência mundial**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1949.

BERTARELLI, Maria Eugênia. **A estrada da terra e a estrada da salvação: um estudo sobre o tratado da monarquia de Dante Alighieri**. 2004. 137f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura), PUC-Rio, 2004.

BERTELLONI, Francisco. La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. In: ARNAS, Pedro Roche. **El pensamiento político en la Edad Media**. Madrid; Fundación Ramón Areces S.A, 2010, p. 17-40.

BERTELLONI, Francisco. La crisis de la Monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, De regia potestate et papali. **Veritas revista de filosofia da PUCRS**. Porto Alegre, vol. 51, n. 3, p. 51-66, set, 2006.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 2014.

BLOCH, Marc. **La France sous les derniers capétien (1223-1328)**. Paris : Armand Colin, 1964.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURLET Caroline; LALOU. Elisabeth.. **Guillaume d'Ercuis et son livre de raison**. Mémoires publiés par la fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et l'Ile de France, Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, 2014.

BRADBURY, Jim. **The Capetians: Kings of France 987-1328**. London: Hambledon Continuum, 2007.

BRANDÃO, Maria Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. **La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo**. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

CHÉDEVILLE, André. **La France aumoyenage**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

COUTROT, Aline. Religião e Política. In: REMOND, René. **Para uma História Política**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 331-363.

CUNHA, Viviane. O rito da sacração e o mito. **Caminhos da História**, v. 14, n.1: p. 15-20, 2009.

DE BONI, Luís Alberto. El Pontificado de Bonifacio VIII. In: BAYONA AZNAR, Bernardo; SOUZA, José Antônio C. R. de. **Iglesia y Estado**. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, p. 27-76.

DUBY, Georges. **A Idade Média na França (987-1460): De Hugo Capeto a Joana D'Arc**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FALBEL, Nachman. **Hincmar, Arcebispo de Reims, e os dois poderes**. In: SOUZA, José Antônio C.R. de. (Org.) O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 152-183.

- FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FAVIER, Jean. **Philippe, Le Bel**. Paris: Fayard, 1978.
- FÉDOU, Renée. **L'Etat au MoyenAge**. Paris: PUF. 1971.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os papas; de Pedro a João Paulo II**. Petrópolis: Vozes. 1997.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Dante: o poeta absoluto**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010
- GARCIA, Talita Cristina. **A paz como finalidade do poder civil: o defensor pacis de Marsílio de Pádua (1324)**. 2008. 144f. Dissertação (Mestrado em história Social), USP, São Paulo, 2008.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 3ª edição. São Paulo: Martin Fontes, 2001.
- GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV; os Estados**. São Paulo: Edusp, 1981.
- HEERS, Jacques. **História Medieval**. Rio de Janeiro: BERTRAND BRASIL, 1988.
- HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulisseia, 1985.
- JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- KANTOROWICZ, Ernst, H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida, economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.
- LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 68-83.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.

LE GOFF, Jacques. **São Luís**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

LOPES, Marcos Antônio. O círculo místico da realeza sagrada: alguns aspectos historiográficos. **Caminhos da História**, v. 14, n.1: p. 69-82, 2009.

LOYON, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MONTENEGRO, Ana Cristina Celestino. **O tesouro de Brunetto Latini: estudo e tradução do prólogo e da retórica**. 2010. 212ff. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

PACAUT, Marcel. **La papauté, des origines au concile de Trente**. Paris: Fayard, 1976.

PASSOS, José Afonso de Moraes Bueno. **Bonifácio VIII e Felipe o Belo, de França**. Tese de Doutorado em História Social, USP, São Paulo, 1972.

PERROY, Édouard. **A Idade Média: o período da Europa feudal do islã turco e da Ásia mongólica (séculos X-XIII)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

PETIT-DUTAILLIS, Charles. **La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e - XIII^e siècle**. Paris: Éd. Albin Michel, 1971.

PETIT-DUTAILLIS, Charles. **The feudal Monarchy in France and England from the Tenth to the Thirteenth Century**. New York, Harper and Row, 1964.

PIEREZAN, Alexandre. **De regia potestate et papali, o equilíbrio de poderes segundo Johannes Quidort (1270? -1306)**. 2008. 232f. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

PREVITÈ-ORTON, C.W. **História da Idade Média. Vol. IV**. Santos: Martins Fontes, 1973.

PREVITÈ-ORTON, C.W. **História da Idade Média. Vol. V**. Santos: Martins Fontes, 1973.

READ, Piers Paul. **Os Templários**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: A Cátedra de Pedro e o Primado de Roma. In: SOUZA, José Antônio C.R. de. (Org.) **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 39-52.

RUBIO, FERNANDO (O.S.A.). “De regimime principium” de Egídio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media. **La ciudad de Dios**, 173, p. 32-71, 1960.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

SABINE, George. H. **História das teorias políticas**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

SALHI, Alejandra Concha. "La hija primogénita del rey": conocimiento, poder y la relación entre los reyes Capetos y la Universidad de París en los siglos XIII y XIV. **Intus-Legere Historia**, Vol. 6, nº 2: p. 33-48, 2012.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SOUZA, José Antônio de C. R. (Org.). **O Reino e o Sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, José Antônio C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STAROBISKY, Jean. A literatura, o texto e seu intérprete. In LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 132-143.

STRAYER, Joseph R. **As Origens Medievais do Estado Moderno**. Lisboa: Gradiva, 1986.

STREFLING, Sérgio Ricardo. As disputas entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525-536, dez, 2007.

TORRES, Moisés R. Metamorfoses no Princípio da Distinção dos Poderes na Idade Média. In: XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - História e Multidisciplinaridade: Territórios e Deslocamentos, 2007, São Leopoldo - RS. **Anais...** São Leopoldo: Unisinos, 2007. v. 01. p. 01-07.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas 2**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

ULLMANN, Walter. **Escritos Sobre Teoría Política Medieval**. Buenos Aires: EUDEBA, 2003.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1992.

ULLMANN, Walter. **Principios de gobierno y política en la Edad Media**. Madrid: Revista de Occidente, 1971.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. **Filosofia Medieval**: Uma Breve Introdução. Pelotas: NEPFIL - UFPel, 2014.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999.

VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques (Dir.) A história nova. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 65-96.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã. Vol. I e II.** Rio de Janeiro e São Paulo: JUERPE/ASTE, 1983.

WOLKMER, Antonio Carlos. O Pensamento Político Medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. **Crítica Jurídica**, Curitiba, v. 19, p. 15-31, 2001.