

NOTAS SOBRE ALGUMAS CONCEPÇÕES POLÍTICAS  
E A FRANÇA DOS ÚLTIMOS CAPETOS:  
AS AMBIGÜIDADES E AS ORIGENS MEDIEVAIS  
DA MONARQUIA TEOCRÁTICA FRANCESA

*Ruy de Oliveira Andrade Filho\**

**Resumo**

Nosso texto pretende abordar algumas das ambigüidades e questões pertinentes ao fortalecimento da Monarquia francesa e à montagem de suas bases teocráticas, junto a algumas das concepções políticas da época dos soberanos capetíngios. O presente artigo não possui intenções inovadoras. Visa, essencialmente, equacionar alguns dos muitos problemas gerados por essa intrincada questão e que se encontram dispersos pela historiografia. Assim, nosso objetivo é apenas aquele de apresentar sugestões, sugerir problemas e, simultaneamente, aglutinar alguns dos muitos elementos pertinentes a esse tema, ou seja: um ponto de referência, de partida; uma sistematização, que apresenta uma síntese rápida, porém rigorosa de alguns itens do tema em questão.

Palavras-chave: França medieval; monarquia teocrática; política.

Uma das principais características da sociedade feudal é a estreita imbricação existente, no campo político, entre o direito público e o privado. A extrema fragmentação do poder a que se chegou entre os séculos IX e XI, muitas vezes investia de amplos poderes a pessoa do detentor de terras. De forma simultânea – e aparentemente ambígua – se processava uma idéia de uma *universalitas*, disputada de forma intensa entre um

\* Professor de História Medieval do Departamento de História da Universidade Estadual Paulista (UNESP) campus de Assis. Doutor em História Medieval pela Universidade de São Paulo (USP).

pretensões herdeiro histórico (o imperador) e um sobrenatural (o papado). Noutro extremo, quase uma fábula, um mundo de maravilhas, cujas notícias fermentavam as imaginações, aparecia a “Roma Oriental”, o Império Bizantino, um rico parente distante, mas também com grandes pretensões. Pretensões essas que seriam definitivamente reduzidas pelas Cruzadas. Mas foram as disputas contínuas com esse “parente rico”, juntamente com as premissas e as verdades do Corão – tão excludentes quanto as do Deus cristão – que, grosso modo e já há algum tempo, contribuíram para engendrar uma primeira unidade do Ocidente europeu: a idéia da “Cristandade” ocidental. A tarefa de defendê-la foi pretexto para diversos conflitos teóricos e materiais entre seus mais notáveis membros. Mas os resultados práticos obtidos pelos envolvidos foram estéreis ou efêmeros para os mais pretensiosos integrantes. No entanto, deixaram espaços para aqueles que tinham ambições mais modestas: preocupadas com uma realidade mais estrita, mais prática, algumas monarquias ocidentais caminham para sua consolidação.

Ainda é cedo para imaginarmos a configuração dos modernos Estados. Seria difícil imaginar em plena Idade Média um corpo político submetido a um governo, leis e costumes, um conjunto independente, auto suficiente e autônomo. Até mesmo as palavras são outras: o termo “político” deverá esperar pelo século XIII para efetuar sua aparição no vocabulário dos governantes e escritores (ULLMANN, 1983). O que então pensar a respeito do termo Estado? Melhor que ele, durante muito tempo, foram *respublica*, *populus*, *corona*, *civitas*, *regnum* entre outros. A expressão “*communitas perfecta et sibi sufficiens* era a que mais se aproximava da essência do moderno conceito de Estado (ENTRÈVES, 1969, p. 37ss). Desta forma, se tentarmos observar na Idade Média os modernos e aprimorados conceitos de Estado, seríamos forçados a recuar. É uma definição difícil mesmo para a atualidade e “a maioria das tentativas feitas nesse sentido revelou-se pouco satisfatória” (STRAYER, 1979, p. 15). Sem dúvida, ao menos em termo de noção, o Estado ressuscitara muito antes de 1500 (GUENÉE, 1971, p. 62). Derivado do termo latino *status*, a palavra era mais entendida em seu contexto social nos últimos séculos medievais (WOLFF, 1988, p. 51) e será a substituição dos laços de lealdade à família, comunidade local e à autoridade religiosa pelos de lealdade ao rei que dará início à sua organização (STRAYER, 1979, p. 22).

Nesse sentido, sem nos cercarmos de uma definição demasiadamente precisa, evidencia-se a existência do Estado nos séculos XIV e XV no Ocidente europeu.

Por um lado, a composição deste Estado se serve dos elementos feudais. Encontramos nele a idéia da reciprocidade, na qual funções e serviços justificavam a obtenção do poder de comando e a recepção da obediência. Por outro lado, o resgate do Direito Romano lhe acrescentará a fundamental noção de soberania, dando um conteúdo teórico ao que, na prática, já vinha se realizando antes do final do século XIII. Assim, vê-se lentamente abandonadas as idéias do agostinianismo político. As condições morais, até então muitas vezes predominantes, não encontrariam tanto espaço nas considerações dos aristotélicos e dos legistas, fundamentados no Direito Romano, que buscavam novas ideologias para os incipientes Estados. Mas é significativo que tenham realizado uma apropriação “mais que superficial do vocabulário não somente do Direito Romano, mas também do Direito Canônico e da teologia em geral” (KANTAROWICZ, 1985, p. 201). Mas como consolidar essa tendência do *zôon politikón* aristotélico, atento à lei e ao consenso, frente às tendências centralizadoras monárquicas, relativamente totalizantes em especial na França da Baixa Idade Média? Que razões conduziriam os princípios constitucionalistas, mais presentes contemporaneamente na Inglaterra, a sublimarem seu potencial em favor da caminhada francesa em direção ao Absolutismo da Idade Moderna? Como explicar o paradoxo de um monarca teocrático como Felipe IV, o Belo (1285-1314), utilizar-se dos Estados Gerais – que ao menos ideologicamente aproxima-se de uma maior participação popular – em seu conflito contra Bonifácio VIII (1294-1303)? Paralelamente, como se pode imbricar o exercício da teocracia régia francesa, em última instância vinculada ao ritual da consagração presidido pelo papa, aos ideais de autonomia dos incipientes Estados? Afora a questão da tributação, estaria aí o cerne da Querela Bonifaciana? Qual o papel da faceta feudal do monarca nessa concepção teocrática do poder? Residiria nela a explicação para o paradoxo antes apontado? Quais os elementos que conduziriam à transformação do rei suserano para o rei “de fato” soberano?

## *Rex Dei Gratia*

Senhor entre senhores. Seria este exatamente o ponto de partida para a escalada rumo à montagem do Estado francês? A hipótese não deixa de ser tentadora. Estabilizada pela atomização feudal em fins do século IX e inícios do X, a antiga *pars occidentalis* inicia sua lenta recuperação. Época do nascimento dos “principados territoriais” (POLY, 1980, p. 60-71) e da falência das instituições públicas, assistimos à apropriação de diversos direitos regalianos pelos poderes locais. Existiria então um *Regnum Franciae*? Haveria nele um *rex*?

Alguns documentos do século X atestam a existência do *regnum*. Apresenta-se “por oposição ao Império e aos principados cristãos e muçulmanos da Espanha”. Quanto ao *rex*, a tradição se incumbiu de mantê-lo. Os nobres que o visitam já não se designam por *fideles*, mas por *amicus noster* (POLY, 1980, p. 70). Ele é senhor apenas em seus domínios, aliás muito restritos a princípio. Mas ele possui duas facetas: ele é suserano e, paralelamente, soberano. Apesar da debilidade de sua autoridade e de seu poder material, nenhum dos grandes senhores, às vezes bem mais poderosos que ele, ousaram serem chamados de reis. A concepção do *Rex Dei Gratia* o colocava fora do mundo laico, conferia-lhe um caráter sagrado. Somente o rei era consagrado pela unção; só a consagração o tornava verdadeiramente um rei. Mesmo numa época posterior, Joana D’Arc só consideraria Carlos VII (1422-1461) um Delfim, até a cavalgada de Reims (GUENÉE, 1971, p. 136).

Mas a consagração régia só se efetivava após a eleição, da qual participavam o clero e os poderosos. Escolhido pelo arcebispo de Reims, os nobres que compareciam à sua unção e coroação mostravam seu assentimento pela aclamação. Ritual necessário e importante, apesar do jogo ser feito com cartas marcadas<sup>1</sup>. A cerimônia do reconhecimento, da aclamação, caracterizava o “consentimento” da sociedade, estabelecendo vínculos entre o rei e a comunidade, forjados com instrumentos feudais. Por seu turno, Hincmar de Reims (805-882) consagra juridicamente o papel dos bispos na cerimônia da consagração, com a introdução de uma *professio* pelo rei, cuja violação o tornaria culpado de perjúrio e, portanto, candidato à excomunhão (TOUCHARD, 1970, p. 30). Já estavam distantes os dias em que o papa tinha que se dirigir aos soberanos carolíngios para o ritual da unção. Desde 850, Luis II invertera esse processo quando procurou o pontífice para o ritual.

Neste ponto, a ascensão dos Capetos (987-1328) marcou progressos. Desde Hugo Capeto, em 987, retoma-se o expediente da associação ao trono, instituindo “a hereditariedade por via do costume” (CALMETTE, 1951, p. 298)<sup>2</sup>. O progresso foi significativo. Abria caminho para que, através da hereditariedade, tivesse início a montagem de uma unidade política persistente no tempo. O rei não era um simples leigo; graças à unção e aos ritos de consagração, eles passavam a fazer parte de uma única “ordem” existente sobre a terra: a Igreja. Os reis consagrados formavam parte dela e havia uma “ordem dos reis”, espécie de anexo da Igreja que respondia a uma ordem celestial, respondendo a uma lei divina” (DUBY, 1980, p. 73).

No plano material, foi um passo que também assegurou à Monarquia a posse de um vasto senhorio familiar com o passar dos tempos. A seqüência, a continuidade na *Île-de-France*, possibilitou a montagem de uma administração competente e a ampliação das rendas da Monarquia. Domínio rico, bem localizado e administrado, controlando os dois maiores rios franceses, beneficia-se do crescimento constante dos intercâmbios, pelo desenvolvimento das cidades. A ampliação das rendas e do prestígio do rei permite o início de uma política de recuperação da Monarquia, invertendo o processo de desagregação até então preponderante. À época de Luis VII (1137-1180), os Capetos arriscam suas primeiras incursões fora da *Île-de-France*. Conseguem notáveis incrementos pelas guerras (especialmente contra os Plantagenetas: 1154-1485), pelo Direito feudal (felonias, viuvez etc), por uma política matrimonial, pela recepção de heranças, etc. O longo processo de unificação junta importantes províncias ao domínio real, escapando-lhe a Bretanha, a Guiena, a Borgonha e a Flandres.

O crescimento do território régio implicava sua organização administrativa. Colocava-se então o problema da diversidade dos costumes, das instituições, das normas. Tal questão será enfrentada com um bom êxito por Felipe Augusto (1180-1223). Seu princípio básico administrativo residia no costume de que ninguém exerceria um cargo em sua província natal. As principais questões caíam nas mãos de oficiais permanentes, pertencentes ao *Hôtel du roi*. Respeitavam-se os costumes e as instituições locais e o trabalho dos prebostes era vigiado por um funcionário em princípio itinerante: o bailio ou senescal. Ao longo do século XIII transformam-se em administradores provinciais permanentes

e, na segunda metade do século, novos oficiais aparecem como auxiliares, como arrecadadores de impostos e juizes de menores. Até que, no século XIV, os bailios e senescais ocupam um importante papel ao lado do rei no plano “nacional”, mas se transformam numa figura grande e inútil no plano local (GUENÉE, 1971, p. 187-188)<sup>3</sup>. No entanto, esta hierarquização administrativa acabou por tecer elos de unidade em meio à diversidade. O recurso da “apelação ao rei” possibilitava ao réu de um senhor, através do bailio ou senescal, colocar-se sob um tribunal onde o Direito feudal não mais prevalecia. Responsável pela paz e pela ordem do reino, sob o pretexto geral de pretender exercer a “jurisdição criminal”, o rei poderia “intrometer-se em múltiplos e determinados campos que – falando estritamente – se pusesse em questão a legalidade da sua atuação” (ULLMANN, 1985, p. 198). Assim, o soberano intervinha em territórios nos quais não era detentor de terras, nem de direitos locais de justiça, através do expediente do *cas royaux*. Viabilizava-se, desta maneira, a utilização da justiça como fonte de soberania.

Apesar de se encontrar constituído como um “Estado-mosaico” (STRAYER, 1979, p. 79), a complexa administração possibilitou a formação de uma unidade política relativamente estável. Em 1214 a França mostrou sua adesão ao rei. O papel de suserano desempenhado pelo monarca estabelecia a idéia de obediência a um poder geral, a uma autoridade pública. Quebrar a fidelidade em relação a ele levaria seus vassallos a correrem o risco da desobediência de seus próprios vassallos. Tal obediência não negava os vínculos feudais, mas baseava-se neles sem uma forma hierárquica.<sup>4</sup> Tal é o que conseguem os reis com suas ações. Na configuração da conhecida “pirâmide feudal”, o monarca vincularia através de sucessivos escalões todos os cavaleiros da França, atingindo até os mais humildes. O crescimento fundiário e administrativo dos reis consolidava em parte a autoridade.

“Não foram mais os amigos, as terras, os dependentes os que asseguraram seu poderio, mas o tesouro” (DUBY, 1966, p. 124). O fortalecimento econômico da Monarquia lhe possibilitaria uma ação mais independente. Procura-se recuperar o *bannum* real, as regalias régias, não apenas as taxas da justiça, mas também no fisco, sobre a terra, também em seus aspectos simbólicos (FOSSIER, 1982). Revigoram-se costumes antigos, incrementando os ingressos, impondo-se novas taxas. A contribuição das guerras é, nesse sentido, especial desde as Cruzadas.

O expediente dos “recursos extraordinários” acrescenta-se aos dos direitos feudais, de justiça, aos provenientes do próprio domínio régio, mas também contribui para o crescimento da participação pública nos negócios do Estado. No caso francês, especialmente através dos Estados Gerais. O conflito entre os interesses de uma incipiente burguesia e os da nobreza serve para que, sobre o equilíbrio das forças opostas, assente-se o poder real (LOPEZ, 1985, p. 238). A proteção ao comércio dada pelos reis também é um fato a ser considerado como, por exemplo, demonstra a cessão de privilégios aos comerciantes do Sena em 1170. Difícil é conceber a aliança entre dois elementos de essências tão distantes como uma realeza sacerdotal e nobre e as comunas. Percepção com relação aos novos tempos? Para a ordem estabelecida, a comuna, oriunda das diversas transformações econômico-sociais da época era, até os arredores de 1200, vista como “um corpo estranho (...) uma perturbação na ordem divina” (FOSSIER, 1982, p. 980). Sendo uma associação igualitária, a comuna era tida como uma conjura contra o exercício dos poderes senhoriais. Daí o poder central, em princípio, tolerar e incentivar o movimento urbano.<sup>5</sup> Além dos incrementos econômicos delas oriundos, também foram as cidades que, em 1214, auxiliaram Felipe Augusto a ganhar em Bouvines a primeira grande vitória da Monarquia francesa contra a Inglaterra, o Imperador e o Conde de Flandres coligados. O “senhorio burguês” insere as comunas no mundo feudal, prestando o *servitium regis* e o *consilium* em troca do reconhecimento de sua condição livre; chegam às vezes a serem vassalãs. Em resposta à questão acima mencionada, poderíamos dizer que talvez a Monarquia tivesse tido a necessária sensibilidade, pois além da “aliada” em momentos difíceis – por exemplo contra Bonifácio VIII – acresciam as rendas régias, permitindo fazer guerra eficazmente, distribuir os *beneficia denariorum*, pagar salários aos funcionários, conseguir uma dependência mais fiel em função da possibilidade de uma sanção mais imediata.

A sociedade se civiliza. A progressiva construção do Estado reforçava a segurança, colocando em questão a função social do senhorio. Sargentos reais ou ducais representavam um corpo “policial” mais eficaz. Pouco a pouco, práticas comuns de comportamento se infiltram através uma administração mais impessoal. Sem dúvida, o século XIII e o início do XIV correspondem a uma época de reagrupamento. À morte de Luis IX em 1270, “o feudalismo político havia morrido e a França já era

verdadeiramente um reino” (DUBY, 1966, p. 128-129), uma Monarquia feudal. Os domínios régios eram, doravante, mais vastos que o dos seus vassallos. Uma burocracia que se arma rapidamente estende a autoridade régia a campos onde o monarca não tem controle direto, estabelecendo algumas instituições permanentes e impessoais. Felipe IV, o Belo, é o primeiro rei do qual não se sabe se foi o responsável direto por todos os atos de seu governo: nos umbrais do século XIV, o poder deixou de estar diretamente contido estritamente na pessoa do rei. Confere-se à França um ar de unidade. A fé também se modifica, com São Francisco (c.1181-1226) e São Domingos (1170-1221), que tornam o cristianismo “uma religião popular” (DUBY, 1986, p. 82). Também as Ordens Mendicantes terão um papel importante na elaboração dos Estados. O abade Suger (1085-1151), São Bernardo (1090-1154) também teriam colaborado muito para a montagem de uma Monarquia mais ativa e forte<sup>6</sup>. A idéia de que os habitantes do reino são súditos, obscurecida durante muito tempo, reaparece lentamente à luz do dia. Estes súditos deviam obedecer, começando pelos membros da família real.<sup>7</sup> A soberania do rei de França estabeleceu-se claramente ao longo do século XIII (STRAYER, 1979) e, se não há ainda um “nacionalismo”, já existe uma certa xenofobia. É como “estrangeiros” que se encaram os príncipes da Bretanha, Flandres, Guiana e Borgonha. Os principados também se fortificam no mesmo ritmo que a Monarquia, e com recursos semelhantes. É com eles que a Monarquia se enfrentará – dentre outros aspectos – mais tarde.

Na verdade, os soberanos franceses nada inseriram deliberadamente. Exploraram apenas suas próprias potencialidades. Sua missão principal era a *protectio regni*, a *tuitio regni*. Para preservação da ordem e da paz no reino, a Igreja o colocava nesse *ministerium*, tornando-o um escolhido do senhor através da unção. O *Rex Dei Gratia* recebia o *regnum* como se fosse um *beneficium*<sup>8</sup>, transformava-se no vigário de Deus sobre a terra e o *populus* lhe estava encomendado, colocado sob sua proteção, que lhe era dispensada através das Leis. Estas eram “dadas e não elaboradas pelo povo”. Através delas, o rei atuava por completo segundo seus pontos de vista, sua capacidade e seu discernimento sendo o único responsável diante de Deus pela conservação da paz em seu reino (ULLMANN, 1983). Tais Leis tinham poder sobre todas as coisas e todos lhe estavam sujeitos, “a não ser que alguém tenha licença para fazer o mal” (*Policraticus* IV, 2)<sup>9</sup>. João de Salisbury (c.1115-1180)

procurava assim se contrapor à idéia de que o rei estava acima das leis e de que todas as decisões, quais quer que fossem, tinham força de lei.

Mas os elementos da Monarquia francesa dotavam o monarca de uma aura mística: desde os Merovíngios (480-751) ele era ungido com santos óleos vindos diretamente dos céus, entregue por uma pomba a São Remígio para o batismo de Clóvis, dotado de poderes milagrosos e de cura (BLOCH, 1961, p. 244ss). O monge Helgaud comentava sobre Roberto, o Piedoso (996-1031), que, com o sinal da cruz, curava os enfermos, o que se encontrava firmemente arraigado na espiritualidade popular. Havia inclusive uma crescente tendência em vários “países” a se elevar à veneração pública seus monarcas, enaltecer a família real e sua função pública em benefício da comunidade. Na França, por exemplo, conta-se com a extraordinária figura de Luis IX, o Santo (1226-1270), elevado pelo papa Bonifácio VIII. Vinte e sete anos após o seu falecimento, estava canonizado. São os *sancti reges Franciae*. Reconhecidamente hereditários a partir de 1223, afastam a prática do reconhecimento, da aclamação desde 1270, hábito populista que poderia viciar a coroação do *Rex Christianissimus* (ULLMANN, 1985). A *professio* realizada na cerimônia da coroação também não compromete a obediência a leis e/ou costumes: limita-se apenas a uma promessa de exterminar as heresias (ULLMANN, 1985, p. 206).<sup>10</sup> Mesmo a cerimônia da coroação, tão fundamental para a legitimação do monarca através da unção – considerada como o oitavo sacramento (ULLMANN, 1985, p. 203) – ressentente-se da condição dinástica do monarca hereditário: Felipe III é proclamado rei em Tunis, em 1270 e, diferentemente de seus antecessores, conta os anos de seu reinado a partir de sua ascensão efetiva e não após a sua consagração. Mas era apenas um esboço da posterior autonomia. Como colocamos no início de nosso artigo, Joana D’Arc somente considera Carlos VII como rei após a cerimônia de Reims. Mas ao final da Idade Média, o que legitimava um rei não era a consagração e raramente a eleição; mas quase sempre um direito hereditário agora bem definido (GUENÉE, 1971, p. 136).

O *Rex Dei Gratia* francês é destacado no início do século XIV por um clérigo anônimo pela sua santidade, pela pureza perfeita do sangue real, pela difusão de sua santidade através da procriação de santos reis, pela proteção da santidade em relação à Igreja e pela realização de milagres (KANTAROWICZ, 1985, p. 241). A invocação do princípio de sua

função lhe concedia grande liberdade de ação, que seus legistas souberam aproveitar bem, igualando o Direito Comum ao Direito Romano, juntando o respaldo jurídico legal ao sobrenatural, ao divino.<sup>11</sup>

Tal é o contexto do qual emerge a Monarquia. Sobrevivendo através de seu papel de suserano e de seu caráter místico, inserido nas práticas feudais, dando-lhes uma interpretação nova, através da qual fundam uma “hierarquia política”. Gradativamente superam os particularismos, transformando-se em “juizes de todas as causas” (STRAYER, 1979, p. 80), tendo um controle sobre um domínio extenso que lhes confere prestígio e poder, além de uma certa unidade política e geográfica persistente. As cidades os auxiliam através dos impostos, das universidades. Enredada na teia feudal, sistematizando-a, a Monarquia promove o reagrupamento político em direção ao Estado, não no seu sentido atual, mas pelo sentimento mais ou menos complexo ou elaborado de formar uma nação. “O Estado contra o feudalismo? Melhor, o Estado através do feudalismo” (POLY, 1980, p. 492). Senhor entre senhores? Mais adequado nos parece “o senhor dos senhores” (GENICOT, 1970, p. 74).

### *Rex in regno suo est imperator*

Até 1270, os Capetos viram incrementada a sua autoridade como senhores. Mas a idéia do rei ser imperador no seu reino implicava também a imposição da sua soberania. Para tanto, necessitava reduzir suas funções feudais e, simultaneamente, reforçar sua realeza monárquica (ULLMANN, 1985). Associar o *imperium* ao rei era supor que ele detinha sobre o conjunto dos súditos uma autoridade soberana, à qual ninguém poderia se opor. Era ressuscitar a idéia de lesa majestade, separá-lo da sociedade, das estruturas feudais. Dar-lhe, por fim, uma efetiva autoridade. A redescoberta do Direito Romano tardio favoreceu o encaminhamento das justificativas para o poderio régio absoluto, o exercício dos direitos regalianos, a promoção de idéias como a de soberania e a de Estado. Por outro lado, a retomada do aristotelismo valorizou o “político” em si mesmo à margem de conotações religiosas ou éticas, mas também implicou o aparecimento da idéia de consentimento por parte da sociedade. As ferramentas políticas daí oriundas, bem utilizadas pelos legistas franceses, desgastam as estruturas feudais e provêem argumentos para iniciar um

Estado independente da Igreja<sup>12</sup>. Mas nesse declínio do agostinianismo político – que absorvia o temporal no espiritual – nos deparamos com a mesma ambigüidade de todas as criações do século XIII: de um lado forças novas e independentes que são fundamentalmente diferentes da Igreja e, por outro lado, uma interpretação mística dessas forças que as submete à Igreja e ao papado” (BRÉHIER, 1959). Tal foi a situação da realza teocrática francesa: favorecida pelo afastamento das estruturas feudais que lhe concedia a concepção descendente do poder em que se situava, pela aura mística que a envolvia, a monarquia, por outro lado, tinha em sua função teocrática um elemento sempre alvo de ataques da Igreja e do Papado.

De sua parte, a Igreja cria na divina missão dos reis de combater os inimigos de Deus, exercer a misericórdia e manter a paz. A Querela das Investiduras veio reforçar essa tendência para considerar o senhor laico, antes do mais, o garante distribuidor da justiça. *Sacerdotium e regnum* formam um só corpo, o da sociedade cristã. As espadas podem ser duas, mas ambas pertencem à Igreja. E quando uma delas for arrancada, o será a favor de Pedro, em favor da Igreja, mas não por Pedro, não pela Igreja (ARQUILLIÈRE, 1955). Todavia, devemos considerar em meio a essa simbologia que, apesar da imagem não pertencer à Idade Média, é o sol que dá brilho à lua, não o inverso. Assim, o poder espiritual que institui o poder temporal o coloca sob sua dependência, tanto na ordem como na jurisdição.<sup>13</sup> Tais teses encontram apenas um abrandamento em Tomás de Aquino (c.1225-1274). O tomismo reconhece uma origem e natureza divina do poder,<sup>14</sup> mas o entende como basicamente natural<sup>15</sup> e entende que a política pertence mais ao domínio da razão natural do que ao domínio da teologia (CHEVALLIER, 1982). É a designação humana, antes do que a escolha direta e pessoal de Deus, que constitui o poder encarnado, concreto. E na sua legitimidade reside o bem da comunidade. Suas formas são variáveis (*De regime principum* I, 1),<sup>16</sup> mas se inclina por um governo misto, equilibrado, que conciliasse o “governo regalista” (teocrático, de plenos poderes) com o “governo político” (limitado pelas “Leis positivas”<sup>17</sup>). A já antiga teoria da “divisão do trabalho” (ULLMANN, 1983, p. 43ss) reconhecia implicitamente a idéia de dois poderes. A grande questão era, na verdade, desde a Querela das Investiduras, a do lugar da monarquia na sociedade cristã. Não se tratava até então de um conflito entre dois corpos autônomos, entre Estado e

Igreja, mas entre o *regnum* e o *sacerdotium*. Eram partes de um mesmo conjunto: a sociedade cristã. Trabalhando o conceito de “governo político”, Tomás de Aquino identifica as partes. O Estado (*Civitas*) era um produto da natureza, uma congregação de homens. A Igreja era um produto sobrenatural, consistindo na congregação dos crentes.<sup>18</sup> A par da questão da “hierarquia dos fins” entre o espiritual e o temporal, Tomás de Aquino reconhecia o Estado como contendo um caráter natural, eticamente legítimo. Abria aqui a possibilidade de uma argumentação laicizante.<sup>19</sup>

Se já não se considerava mais o governo como tendo origem apenas na Graça, nada havia a ser transmitido politicamente. Inexistia assim o papel mediador dos sacerdotes, “pois tudo estava dado” (ULLMANN, 1985, p. 258).

*“Soleva Roma, che ‘l buon mondo feo,  
due soli aver, che l’una e l’altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo”  
(Divina Comédia, Purg. XVI)*

O aristotelismo redescobriria no Estado uma realidade natural. A antiga questão dos *temporalia* e *spiritualia*, que parecia escapar a qualquer solução razoável, resolvia-se agora com a correspondência entre o natural e o temporal, entre o sobrenatural e o espiritual; a solução vinha com a introdução do sempre atrativo tema naturalista. Entendia-se que na realidade existiam dois sóis. A premissa que presidia todo o sistema do *De monarchia* de Dante Alighieri (1265-1321), atribuía à comunidade humana uma meta ético-moral que era um fim em si mesma, era paraeclesiástica e, por isso, independente de uma Igreja que tinha os seus próprios fins (KANTAROWICZ, 1985, p. 432).<sup>20</sup>

No princípio do *duplex ordo*, a Igreja não era efeito da natureza (*De Monarchia* III, XIV, 3), onde os poderes jurisdicionais do papa nada tinham a ver com os assuntos naturais (*De Monarchia* III, VII, 2).<sup>21</sup> Com uma estratégia suficientemente clara, quase sempre tratando o homem por detrás da instituição, Dante cria a imagem do príncipe ou monarca refletindo o conceito de “uma realeza antropocêntrica e de uma *Dignitas* puramente humana que, sem ele, não existiria, naquela época (KANTAROWICZ, 1985). Mas se, por um lado, negava os poderes omnicompreensivos do Papado, por outro, Dante caía de uma forma

mais branda e humana no extremo oposto, defendendo a idéia de uma “monarquia universal”, ou o Império (*De Monarchia* I, V, 10)<sup>22</sup>, já que a obtenção da paz e da felicidade não é possível sem um poder central que a garanta, daí o gênero humano “encontrar-se bem quando é regido por um” (*De Monarchia* I, XIV, 11), devendo as partes (reinos, principados) serem ordenadas em direção a um monarca (*De Monarchia* I, VI, 4). Talvez esse seu favoritismo pela “monarquia universal” se explique pela própria situação italiana na época, destroçada por lutas internas. Haveria, talvez, uma possibilidade em se entender sua predileção pelo modelo histórico romano, como uma ponta dos nascentes “nacionalismos”? A submissão do mundo ao Império Romano se fizera segundo o direito, legitimamente (*De Monarchia* II, IV, 19), ordenado pela natureza (*De Monarchia* II, VIII, 1) que destinou o povo romano ao governo (*De Monarchia* II, VIII, 11). Apologia apaixonada, o *De Monarchia* reflete o humanismo nascente, reverenciando os grandes fatos de Roma e de seus Césares (RAPP, 1973). O passo dado por Dante conduzia em direção a fazer do Estado universal um produto da natureza e, conseqüentemente com a Igreja uma porção da totalidade do cosmos (ULLMANN, 1985). Com suas armas, procurava comover os espíritos cobrindo com o manto da ordem universal a realidade de um mundo desagregado e lançado em direção a inimagináveis caminhos (ROMERO, 1984, p. 151). Último grande homem da Idade Média, a qual resumiu em sua obra genial, Dante morreu com a vista fixa no passado. O futuro pertencia aos reis, tendo sempre em conta que isto se opera de forma relativa em relação a outras partes do Ocidente medieval.

Mas e o povo? Na Inglaterra, triunfava a idéia do “consentimento”, a teoria ascendente do poder. Assim o demonstra, por exemplo, a Magna Carta de 1215. O tomismo destacara o papel de juiz do rei, não de legislador. Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343) estipulava a elaboração das leis pelo *legislator humanus*, os *valentior pars* (termo ainda bastante confuso e que se presta a diversas controvérsias) que delegavam a autoridade à parte governante. Isto para citar apenas alguns dos teóricos. Mas a questão permanece. Como conciliar o encaminhamento da realza teocrática francesa com as novas idéias sobre as origens do poder? Ungido com santos óleos, dono de poderes taumatúrgicos, designados como *Sancti Reges Franciae*, calcados em sólidas bases materiais, contando com o apoio de hábeis conhecedores do Direito Romano, o rei de França se faz

imperador em seu reino. Mas imperador não no sentido medieval, e sim naquele que se encontrava implícito no Código de Justiniano. O *Rex Dei Gratia* era *rex et sacerdos*, podendo ditar leis para o bem comum em proveito de todos. “*Quod principi placuit legis habeat vigorem*” (GUENÉE, 1971, p. 151). A idéia tomista aqui se encontra superada pela *voluntas principis* no interesse da “ordem pública”. Tais interesses nunca são muito bem definidos, viabilizando um grande raio de ação para a Monarquia. Facilitando a atuação régia, a apatia dos barões de França<sup>23</sup>, que não cabe aqui aprofundar, não elaborou uma “constituição” da comunidade do reino à qual o rei, se houvesse, deveria jurar obediência. Ele fica, por assim dizer, fora do alcance de seus vassallos. Atuar contra eles implicava crime de lesa majestade. Da mesma forma com que se utilizou de suas potencialidades feudais, os *sancti reges Franciae* adaptam as novas idéias e determinam a medida em que se ia utilizar a concepção contrária, cujo interesse residia nas funções teocráticas do próprio rei (ULLMANN, 1985).

Mas se a atribuição da *protectio regni*, da *tuitio regni*, outorgava ao monarca teocrático esta liberdade de ação, em função da paz do reino, seu direito de proteção não lhe dava o direito de dispor dos bens de seus súditos. O rei deveria viver “do seu”, ou seja, de toda a série de recursos antigos e tradicionais. Tampouco poderia tributar os domínios que não lhe pertenciam. Mas em uma memória redigida pelos conselheiros de São Luis e apresentada ao papa em 1247, a Monarquia francesa estipulava que “o direito do rei lhe permite tomar como seus todos os tesouros das igrejas e todo seu temporal para sua necessidade e a de seu reino” (Apud PETIT-DUTAILLIS, 1971, p. 255). Na verdade, sob o pretexto da defesa do reino, o rei poderia tributar até mesmo o clero. Pois é exatamente da idéia de tributação sobre o patrimônio eclesiástico francês que reside o estopim da Querela Bonifaciana. A par das questões legais e tributárias que aqui não nos interessam, é nessa querela que se define a ambigüidade e, ao mesmo tempo, firmam-se as bases da realza teocrática de França.

Nos reinados de Luis IX e Felipe III, a reciprocidade de serviços e concessões marcara as relações entre a Igreja francesa e a Monarquia. Não que essa última não tivesse sobre a primeira, em alguns aspectos, certo domínio. Afirmavam geralmente direitos que se consideravam tradicionais da Monarquia e que, na realidade, eram oriundos do regime

de 'igreja própria' transferidos para a prática feudal (KNOWLES, 1983). Mas a manutenção das pretensões e da política papal requeria imensas quantias. Em sua permanência em Lion, durante o conflito com o imperador Frederico II (1212(20)-1250), o papa Inocência IV (1243-11254), que ali mantinha uma faustosa corte gerou, com sua política de arrecadação de recursos, a irritação tanto do rei como do clero francês. E, é claro, o que era arrecadado deixava a França em direção ao "estrangeiro". De forma que as relações da realeza francesa com a Santa Sé não estavam tão boas como com o clero da França.

A questão da tributação eclesiástica à época de Felipe IV reabre o duelo entre o espiritual e o temporal. O início do século XIII vira a glória de Inocência III triunfar sobre o Império, que declinou rapidamente. Mas muito dessa vitória se devera à solidez de suas "igrejas românicas". Ao final desse século, Bonifácio VIII, ainda embevecido pela vitória, não se apercebe da leveza das paredes do "gótico". E é talvez inspirado pelo horizonte que se descortina de suas cúpulas que leva ao auge suas pretensões hierocráticas. Mas as mutações não se deram apenas do românico para o gótico; os tempos também eram outros. O conflito agora era com os *sancti reges Franciae*, também imperadores, mas em seu reino. Não valiam agora os argumentos ou obrigações que impediam os imperadores (germânicos) de romper os laços que os ligavam ao Papado" (KNOWLES, 1983). Bem secundados, os reis de França encontravam-se em seu tempo. As pretensões eram menores e mais realistas. As argumentações, mais afeitas ao "século". Nesse pormenor, as universidades representaram um fato análogo ao das cidades com o aristotelismo revelando um sistema filosófico "ordenado ao redor do homem e da natureza e já não tão fascinado pelos mistérios do sobrenatural" (DUBY, 1966).

Mas ainda não faltam os últimos luminares do poder pontifício. Gil de Roma, que fora preceptor do futuro Felipe IV em 1269, apontava que

a lei divina consiste em conduzir as coisas debaixo pelas coisas de cima, através de seus intermediários. O temporal deveria ser conduzido pelo espiritual, ordenados um sob o outro, como inferior sob o superior. (Apud BRÉHIER, 1959, p. 260)

Ou seja: que “a espada esteja sob a espada e que a autoridade temporal se submeta à espiritual” (*Bula Unan Sanctam*). Gil de Roma procura dotar a *superioritas* papal de um direito de propriedade universal, recorrendo às categorias feudais: o poder dos inferiores deriva dos superiores e lhes está inteiramente submetido, sendo fundamento único de todo *dominium* legítimo a autoridade pontifícia, do vigário de Cristo (CHEVALLIER);<sup>24</sup> enquanto que o príncipe era o “órgão e instrumento do Direito justo”, o “guardião da justiça”. Também Jaime de Viterbo, em 1302, defendia a teocracia pontifícia, tentando estabelecer a Igreja como único *regnum* verdadeiro, a única sociedade que merece o nome de “coisa pública”, sendo o papa o seu rei. Disto, Bonifácio VIII entenderá que “(...) a autoridade espiritual tem que instituir a temporal, e julgá-la se não for boa” (*Bula Unam Sanctam*) já que, possuindo a *plenitudo potestatis* espiritual, superior à realeza, ela deve corrigir aos príncipes temporais (RIVIÈRE, 1926, p. 250). Os teóricos que cercavam Bonifácio VIII entendiam a Igreja apresentando-se como um “governo da Cristandade” e a idéia de que era o *corpus mysticum* que recebe uma carga de conteúdo político secular (KANTAROWICZ, 1985). Se o poder régio detinha alguma autonomia, esta só existiria se não entrassem em jogo interesses espirituais, sobre os quais o poder civil não tem competência.

Mas Dante, testemunha singular da grande crise que começava a se desencadear em fins do século XIII e inícios do XIV, e que tinha a secularização dos valores e a omissão do sobrenatural como uma de suas preocupações, já colocara a necessidade de uma monarquia “para o bem do mundo” (*De Monarchia* I, XV, 10). Marsílio de Pádua já era categórico quanto ao absolutismo do Estado laico, mesmo considerando sua limitação geográfica, enquanto Guilherme de Ockam (c.1285-1349), entendendo que a infalibilidade encontrava-se apenas nas Escrituras e na razão, procurava restituir aos príncipes cristãos “a consciência da sua missão espiritual” (CHEVALLIER, 1982, p. 250-251).

Apoiando Felipe, o Belo, João de Paris (?-1306) defende a reciprocidade de intervenções entre o temporal e o espiritual. A excomunhão pontifícia poderia induzir os súditos à deposição do monarca; simultaneamente, a instigação do governante laico aos cardeais ou ao concílio, poderia levar à deposição do papa. Era a “preparação do caminho para o Conciliarismo” (TRUYOL Y SERRA, 1982, p. 397). A justiça natural era base suficiente para legitimar a sociedade política: a posição do

governante derivava por igual do povo e de Deus. “*Populo faciente et Deo inspirante*” (KANTAROWICZ, 1985, p. 108).<sup>25</sup>

A moderação de João de Paris é posta de lado pela publicação de uma literatura polêmica onde, ministros reais, professores da universidade de Paris, muitas vezes protegidos pelo anonimato, punham-se em defesa de Felipe IV. Entre os escritos, logo se destacam a *Antequam essent clerici* e a *Disputatio inter clericum et militem*. Com elas verificou-se que o principal objeto da lealdade voltou-se para o Estado. A primeira procura suprir a superioridade ideológica do clero pela prioridade cronológica do rei, insistindo em que todos os membros do reino deveriam contribuir para o bem comum, inclusive os clérigos. Na segunda, o cavaleiro argumenta que o domínio constituía um pressuposto necessário para ditar leis, e que o papa não tinha esse domínio, posto que era somente um governante espiritual, para quem a lei deveria ser algo repugnante; sua única concessão à jurisdição do papa era nos casos de pecado (*ratione peccati*) (ULLMANN, 1983, p. 149). “A cabeça do reino é o rei. Portanto, qualquer parte do reino que ataca o rei, ataca a cabeça e ameaça destruir o corpo inteiro e, finalmente, a si mesmo” (KANTAROWICZ, 1985, p. 245). O *Rex pacificus*, tratado anônimo de 1302, admitia apenas a Deus como superior ao rei nas coisas temporais; estabelecia uma rigorosa independência entre os dois poderes e punha em andamento o embrião do galicanismo, na medida em que exigia uma ingerência estatal nas instituições eclesiásticas para “fins nacionais” (CHEVALLIER, 1982, p. 235).

Na prática, à época de Felipe IV, a utilização do termo pátria não significava o povo, a cidade ou as províncias natais, mas o reino inteiro da França<sup>26</sup>. Os novos canais de comunicação estabelecidos entre o monarca teocrático e seus súditos incluíam os Estados Gerais, com destaque para as assembleias de 1302 e 1303. Entendendo-se que a “essência” do conflito entre Felipe, o Belo, e Bonifácio VIII residia na correção ou não da conduta régia, em relação à tributação eclesiástica, percebe-se o decisivo papel que joga nessa querela o desempenho da *protectio regni* pela Monarquia. Igualmente a sua ação anterior que conduz agora os súditos à idéia da mobilização “*ad defensionem regni et patriam*” (KANTAROWICZ, 1985, p. 240). O caráter sacro da monarquia a tornava um alvo fácil para os ataques do papa. Era necessário, pois, o recurso a uma fonte diversa de soberania para poder sustentar

satisfatoriamente o conflito. Logicamente, isso não esclarece a ambigüidade da utilização de elementos vinculados às concepções ascendentes do poder, à idéia do consentimento. Mas a debilidade dos vínculos feudais entre o rei e a nobreza, a expansão territorial da monarquia, o sucesso do Direito Romano na França, a habilidade régia junto à considerável apatia dos “barões” franceses, viabilizaram a utilização desse elemento, em princípio paradoxal, sem maiores conseqüências. O rei atua sob um manto populista mas sem introduzir a idéia. Patente ou não a ambigüidade dos Estados Gerais com os *sancti reges francorum*, o fato é que Felipe IV as transforma simplesmente *ad obediendum*, sob a aparência de que ele se situava apenas como porta-voz, como representante do “povo francês”. Mas nem as assembléias e nem Bonifácio VIII se deram conta disso.

Tal era a força do *Rex Dei Gratia*, do *rex christianissimus*, *sancti reges*, milagrosos curadores das escrófulas, “o mal do rei” que o tornava superior aos demais soberanos (BLOCH, 1961, p. 110), incumbido por Deus da *protectio regni*, do estabelecimento da justiça, da ordem, da paz, imperador em seu reino. Guilherme de Nogaret, funcionário de Felipe IV, declarava repetidas vezes estar disposto a defender a fé, a unidade da Igreja católica, a seu rei e à sua pátria, o reino da França, “*patriam meam regnum Franciae*” (KANTAROWICZ, 1985, p. 240)<sup>27</sup>. Também era o mínimo que se poderia esperar do clero de França, que também tinha obrigações para com a “pátria”, para com o rei responsável pelo bem comum. Negar-se a pagar os impostos lhes imputaria a culpa de alta traição, crime de lesa majestade. A lealdade para com o rei. E se o clero não era seu grande entusiasta, também não se mostrava zeloso com a causa papal: do ponto de vista prático, tornou-se evidente que era mais seguro ser fiel ao rei que ao papa.

“*Perchè men paia il mal futuro e 'l fatto,  
veggio in Alagna intrar lo fiordaliso  
e nel vicario suo Cristo esse catto*”  
(*Divina Comédia Purg. XX*)

Tal é o veredito de Dante a respeito do episódio de Anagni. O súbito desaparecimento de Bonifácio VIII, que poderia complicar a situação de Felipe IV como culpado de um atentado sacrílego, foi superado

pelo papa Benedito XI (1303-1304) que elaborou uma condenação póstuma a Bonifácio. Não era um perdão a Felipe por haver atentado contra o pontífice, mas continha um agradecimento por seu esforço para “livrar a Igreja de um chefe criminoso” (RAPP, 1973, p. 7). 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. Ao “Cativeiro de Avinhão” seguir-se-ão o Cisma e o Conciliarismo. Se durante o século XIII o Ocidente foi muito mais Cristandade que império, os portais do XIV abriam-se em direção ao “século” e aos *regna*. Lançando-se contra um poder anacrônico como era o do imperador, o próprio pontífice se esqueceu e, às vezes favoreceu, o surgimento do poder dos reis (LE GOFF, 1969). A Felipe IV “coroadado por Deus, grande e pacífico imperador dos franceses, vida e vitória”. *Rex in regno suo est imperator*.

### *Pro rege et patria*

Utilizando-se do feudalismo e de suas articulações, favorecidos por sua aura mística, os Capetos aos poucos iniciaram a construção do Estado. Aliás, foi a lentidão de seus primeiros passos que, em grande parte, propiciou-lhes mais tarde a vitória. Passaram quase que despercebidos inicialmente. O cenário político de então encontrava-se dominado pela luta, brilhante nas criações teóricas mas estéril na prática, entre os que pretendiam o *dominium mundi*: a Igreja e o Império. Uma das maiores dificuldades desse último residia no profundo caráter religioso e sacro do título imperial, da teoria da realeza sacerdotal. A Igreja, por seu turno, enquanto se movimentara no campo exclusivamente jurídico, também abria inúmeras portas para os argumentos pró-imperiais. Mas desde a segunda metade do século IX dá preferência aos argumentos teológicos, inviabilizando aquela reciprocidade e possibilitando o manuseio, e até mesmo a forja, de fontes mais afeitas a ela. Ao buscarem sua sobrevivência, os universalismos fortaleciam os poderes localistas e assim negavam o próprio poder ecumênico que disputavam. Raras vezes existiu tanta diferença entre os grandiosos projetos e a nulidade de resultados. À morte de Frederico II em 1250, o imperador subsistia, mas já não tinha poder. Quem iria agora substituir Roma? A Igreja? Os seculares rivais tinham se desgastado. A Alemanha se diluía diante das “Alemanhas”. A

luta entre güelfos e gibelinos destroçava a “Itália”. Carlos de Anjou (1266-1285) pretendia substituir os imperadores e entravava os avanços pontifícios. A Igreja poderosa de Inocêncio III aponta para o apogeu de suas pretensões com Bonifácio VIII. Mas à sua frente, levantava-se a França de Felipe IV. Nos séculos vindouros, a resposta a esta pergunta não está em outro local, mas noutras partes.

Mesclando as duas argumentações, dotando-se de um competente corpo de legistas, de um aparato administrativo em franco desenvolvimento, aliando-se ao Direito Romano e ao aristotelismo, mantendo sua mística e evoluindo dentro do feudalismo, a monarquia francesa conseguiu conciliar a ambigüidade de elementos tão díspares e recuperar gradativamente a noção de soberania e estabelecer os caminhos do Estado. No plano concreto, os dois domínios essenciais dessa evolução foram a justiça e as finanças (STRAYER, 1979, p. 75). As contingências da política não eram estranhas às perturbações de ordem financeira e a Guerra dos Cem Anos ainda fez por agravar tais tendências, inclusive provocando um incremento das exigências fiscais monárquicas (SILVA, p. 116-117). Mas se as experiências fiscais dos últimos Capetos provocaram descontentamentos, por outro lado, o recurso da “apelação ao rei”, amenizando as arbitrariedades, dirige ao monarca a maioria das lealdades. Ela continuava sendo a arma mais importante da Monarquia para inserir-se na administração dos feudos. O ar de unidade daí oriundo colabora no sentido de transformar a monarquia em representante do patrimônio da coletividade e da própria “pátria”. O *Antequam essent clerici* inclui os clérigos como cidadãos do Estado, “mesmo que apenas através do pagamento de impostos” (ULLMANN, 1983, p. 150).

De certa forma, a longa caminhada dos Capetos restaurara a memória de Carlos Magno: Felipe IV, “guardião da fé, não se considerava, na ordem espiritual, um simples executor dócil das decisões tomadas pelos clérigos” (RAPP, 1973, p. 5). Os *sancti reges francorum* detinham ainda a pureza perfeita do sangue real, procriavam novos santos, realizavam milagres, protegiam a Igreja, a fé, o povo. E aqueles que por eles lutarem, o farão por uma causa justa. Época dos grandes conflitos armados à escala de grandes formações políticas, o século XIV fará coexistir duas obrigações diferentes: “uma feudal e outra pública” (KANTAROWICZ, 1985, p. 248). Como cavaleiros, os nobres franceses devem obrigações vassálicas ao rei; como membros do corpo político da França,

como os demais habitantes, deveriam defender a “pátria”. Lutar pelos *sancti reges francorum* era lutar pela justiça, proteger a França pela fé era servir a Deus. É interessante notar que a decadência da autoridade real durante a evolução do século XIV residia, em termos das concepções e sensibilidade popular, no problema da legitimidade de quem se dizia ser o rei. A ascensão dos Valois estremeceu a lealdade e “as dúvidas foram reforçadas pelos fracassos militares dos soberanos, interpretados como sinais da condenação divina do usurpador” (DUBY, 1966, p. 166-167). Mas apesar de ser muitas vezes responsável por elementos das crises que se seguiram, o rei será necessário para delas sair. O “Estado”, ainda uma vez ambíguo, sobreviverá à guerra, à peste, à fome. Se o “esboço de Europa” do Império Carolíngio fora, como nos diz Robert S. Lopez, “uma falsa partida”, a paciência, a cautela e a hábil exploração das potencialidades da Monarquia francesa pelos Capetíngios estruturaram a França<sup>28</sup>. A catedral estava pronta pelas mãos do “século”.

#### Abstract

Our text intends to approach some of the ambiguities and pertinent subjects to the invigoration of the French Monarchy and the assembly of its teocratic basis, close to some of the political conceptions from the time of the capetingian sovereigns. The present article doesn't possess innovative intentions. It seeks, essentially, to explain some of the many problems generated by that intricate subject and that are dispersed for the historiography. Thus, our objective is just that of presenting suggestions, to suggest problems and, simultaneously, to agglutinate some of the many pertinent elements to that theme, that is to say: a reference point, of departure; a systematization, that presents a fast, even so rigorous synthesis of some items of the theme in subject.

Key-words: Medieval France; policy; *regnum*.

#### Notas

1. Tal situação não era desconhecida tanto entre os reinos germânicos quanto na época carolíngia. O modelo da monarquia eletiva já tinha sido consagrado muito anteriormente entre os visigodos na Península Ibérica, como pode ser verificado pelo cânone 75 do IV Concílio de Toledo, de 633. Contudo, permanece controversa a questão do início das unções régias. Aparentemente também teriam sido iniciadas pela Monarquia visigótica e, posteriormente, adotada pelo reino dos francos. Veja-se sobre esse ponto o artigo de BARBERO, A. “El pensamiento político visigodo y las primeras

unciones regias en la Europa medieval” *Hispania* XXX (1970) p. 245-326, agora também em IDEM *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992, p. 1-77.

2. A monarquia capetíngia era, em princípio, eletiva, como bem o demonstra a cerimônia do reconhecimento. Era também análoga ao sacerdócio, donde era lógico que não fosse hereditária. Mas, uma vez consagrado, ele era o *Rex Dei Gratia*, com todos lhe devendo obediência. Assim, a prática da associação, conhecida de longa data, somada às características do monarca teocrático, prepararam a ascensão régia.
3. Mais do que substituir, as instituições capetíngias se justapunham às demais, com um papel fiscal e judiciário. Sob Luis IX, a justiça régia já supera a Ducal etc, mas o rei ainda coloca empenho na consulta dos barões nos processos que interessam às grandes casas feudais. A administração monárquica, fundada na especialização, conhecerá a dignidade dos “pares”, mas abortará suas pretensões, estabelecendo uma nova ordem.
4. Na Inglaterra, João de Salisbury (c.1115-1180) no seu *Policraticus* V,2 retomava a imagem da analogia antropomórfica – de sobra conhecida no Ocidente medieval, onde já havia sido, inclusive, de forma explícita, redigida sob forma de uma lei do reino visigodo do século VII: *Lex Visigothorum* II.1.4 – colocando o rei como a “cabeça” do reino.
5. Muito embora a realeza não tivesse sido em França a instigadora do movimento comunal, como por vezes se escreveu, é no entanto incontestável que o favoreceu muito desde Felipe Augusto. Esta solicitude régia revela, em certa medida, uma paragem no movimento comunal: este perde o vigor e originalidade; dali por diante, o nascimento e a vida das comunas vão ser perfeitamente regulamentados.
6. Um exemplo clássico nos dá a idéia da multiplicação das cadeias vassaláticas. Na verdade, sua difusão não tem grande importância, porque somente o rei poderia ser o senhor de um príncipe (POLY, p. 298) e a observação de Suger e outros juristas também mostra que era impossível que um rei rendesse homenagem a outro rei. Por outro lado, o protesto dos *fraticelli* contra a potência e a riqueza da Igreja animava os defensores do poder civil a relegar o clero a suas funções exclusivamente espirituais como, por exemplo, Marsílio de Pádua (para quem a Igreja não constitui um corpo à parte, mas é apenas a designação da massa dos crentes) e Guilherme de Ockam (que, contrário à idéia da infalibilidade papal – que ainda não se tornara um dogma – propõem uma constituição eclesiástica aristocrática, com vários papas nacionais).
7. Na realeza teocrática situam-se sob o rei, a quem Deus os havia encomendado, trazendo em si como elemento vital o princípio da obediência. O conceito de

súdito se refere ao superior, enquanto que o princípio de obediência se refere à lei superior como mandato. Antes da existência da plena monarquia teocrática, não havia possibilidade de falar em súditos, já que qualquer membro do *populus* era detentor do poder público (o que não deixa de ser uma abstração e, como tal, afasta-se do concreto), sujeito às leis da comunidade da qual ele mesmo era membro e, portanto, seu próprio legislador. Esta sujeição ao rei teocrático se fortalece e se incrementa através do juramento de lealdade que se toma a todos os membros do *populus*, e que se torna permanente, numa clara mudança da situação entre o rei e o povo, cujos membros se convertem em *subditi* reais, relação que se encobria com um manto religioso.

8. Daí resulta a colocação feita anteriormente sobre a eletividade da monarquia: se o *regnum* era um *beneficium*, ninguém poderia reclamá-lo ou solicitar seus favores, pois era, antes de qualquer coisa, uma “concessão”. Daí a importância da prática da associação dos Capetos. Todavia, nem mesmo por isso deixava de depender dos princípios hereditários.
9. A idéia da preservação da paz é por alguns entendida como um pacto que liga o povo aos governantes, residindo a legitimidade do Estado no Bem da comunidade; por sua vez, a missão desse Estado era conduzir os cidadãos a uma vida verdadeiramente virtuosa (cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO *De regimine principum* I, 14), com o soberano levado a uma compulsão no cumprimento da Lei, uma “solução moral” que impedia a degeneração em uma tirania (SÃO TOMÁS DE AQUINO *Suma Teológica* I, II, 90). Tal era a idéia vinculada pelo *beneficium* concedido ao rei, que dispunha de uma teórica liberdade de ação. Abria-se assim passagem para a tirania. Se o agostinianismo político admitia o mau rei como um “castigo divino” (no que São Tomás de Aquino de certa forma acompanha, vetando o tiranicídio), João de Salisbury adentra ao tema de forma mais radical, considerando o tirano a imagem da corrupção e que “freqüentemente deve ser morto” (*Policraticus* III, 15) “como se mata um inimigo condenado” (*Policraticus* VIII, 20) sendo “justo e direito fazê-lo” (*Policraticus* VIII, 17ss), acreditando, pois, na licitude do tiranicídio.
10. Se durante certo tempo as monarquias francesa e inglesa seguiram um caminho semelhante (na verdade sempre foram muito diferentes – os *backgrounds* mental e institucional sempre foram bem distintos – marcando apenas o quão foram condicionados por sua origem continental os soberanos ingleses anteriores a João Sem Terra), com pequenas distinções, agora divergem plenamente. Na Inglaterra vencerá o princípio do “consentimento”, com o rei submisso à lei e aos costumes, tendo o seu processo conduzido à Magna Carta de 1215. No caso francês, reforça-se o princípio da *protectio regni* e da sacralidade da monarquia, deixando os

reis com liberdade de decisão e de ação. As medidas régias, inteligentemente concebidas “no interesse da ordem pública”, tendiam a diminuir os direitos dos barões, que não contavam com suficiente coesão, ou não estavam movidos por pontos de vista homogêneos, ou ainda estavam demasiadamente desarticulados para constituírem um organismo com o qual o rei tivesse que se defrontar.

11. Pelo Direito Romano, o princípio da utilidade pública adquiriu na França um caráter monárquico, enquanto que na Inglaterra era interpretado do ponto de vista da *Common Law*.
12. João de Salisbury enunciou pela “primeira vez sistematicamente a ideologia laica do poder e da ordem social” (DUBY, 1980, p. 344), mas entendia o príncipe como um ministro submetido aos sacerdotes (*Policraticus* IV, 3). Insere-se entre os “Espelhos dos Príncipes”, residindo sua importância em restaurar a noção de Estado, mas sem lhe conferir autonomia. No mesmo sentido, também a favor da monarquia encontramos, por exemplo, Abão, Yves de Chartres, o célebre abade Suger, entre outros. Entretanto, se não desprezavam a monarquia, também se preocupavam em não desagradar ao Papado.
13. Inocêncio III (1198-1216) leva ao apogeu os ideais hierocráticos de governo, colocando em um posto liturgicamente inferior a unção dos governantes, negando-lhes a imagem ou semelhança de Cristo ou o caráter de um *Christus domini* (KANTAROWICZ, p. 303-304). Amplia-se a possibilidade de intervenção pontifícia além da *causa urgente, casualiter* ou *ratione peccati*, cabendo ao papa julgar a conveniência ou não da intervenção. Com Inocêncio IV (1243-1254), a subordinação do poder secular à *plenitudo potestatis* do papa se transforma numa questão de princípio, com a *presentia corporalis* de Cristo se dando no papa, que assim sujeitava toda criatura. A Igreja se aperfeiçoa como *corpus Christi* sob Bonifácio VIII (1249-1303), que imprime ao conceito um caráter sociológico.
14. *Rm* XIII “Não há autoridade que não venha de Deus”.
15. Afasta-se aqui do agostinianismo político no qual o governo do homem sobre os homens era resultado da Queda, o que “exigia a sanção do pecado” (*De civitate Dei* XIX, 15).
16. Acompanha aqui o esquema aristotélico.
17. A “Lei positiva” derivava da “Lei natural” e a correspondência entre elas explica-se pela própria constituição do Estado, que era também um produto da natureza. O Estado (*civilitas*) e suas leis eram os canais de expressão e articulação das “Leis naturais”. Estas, por sua vez, participam “das características de universalidade e imutabilidade próprias da Lei eterna”

(TRUYOL Y SERRA, p. 366-367), sendo sua aplicação no particular e no concreto função da Lei humana positiva, sempre e quando essa se baseasse na razão natural (ULLMANN, 1983, p. 172). A favor das teses ascendentes do poder, Tomás de Aquino recupera o conceito de cidadão, diferente do de súdito (nota 8), sendo o primeiro “participante” no governo, tornando a Lei uma obrigação contratual para o rei, inserindo-se, pois, no “governo político”; e o segundo um elemento passivo, que se colocaria dentro do “governo regalista”.

18. Restabelece-se assim uma hierarquia entre os poderes, apesar da autonomia nas esferas individuais. Havia uma hierarquia de bens a realizar, determinando os deveres particulares. O objetivo é o Bem comum da sociedade, em função do qual se ordenam os outros, e que exige a cooperação de todos para sua realização. Manifesta-se a teoria dos “fins do governo”, na qual os “fins antecedentes” (Temporal) devem submeter-se ao “fim último” (Espiritual). Ainda que na natureza e na Graça haja distintos princípios operativos, estes não eram opostos, mas simplesmente atuavam em níveis distintos. Existia uma dupla ordem de coisas (*duplex ordo in rebus*), o natural e o sobrenatural. “Este dualismo – um corpo natural, o Estado, e um sobrenatural, a Igreja – acarreta uma drástica reorientação do pensamento” (ULLMANN, 1983)
19. Poderíamos considerar a “excelência” da monarquia de Tomás de Aquino como o reconhecimento de indícios de novos tempos? Mesmo sua teoria do “regime moderado” viabilizando a participação dos elementos democráticos através do “consentimento”? Certo mesmo é que se admitia já um governo que não se originava exclusivamente na Graça divina.
20. No mesmo sentido, separando claramente os dois poderes, Dante comenta que o Temporal não recebe seu poder do Espiritual, mas de infusões de Graça de Deus através do pontífice, que imprimem maior eficácia ao seu operar (*De Monarchia* III, IV, 4-21), sem que tais infusões impliquem uma distinção de ordem e de autoridade, contradizendo assim a “hierarquia dos fins” do Tomismo. Mais radical, Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343) no seu *Defensor Pacis* apregoa a submissão do Espiritual ao Temporal que, sozinho, “detém o poder jurídico real, ou seja, o poder coercitivo (QUILLET, 1970, p. 82), resultante da delegação pela comunidade dos cidadãos; a Igreja já não constitui “nem um corpo, nem uma sociedade, nem uma união organizada” (ULLMANN, 1985, p. 271), mas designa apenas a massa dos crentes, “não existindo sociedade especificamente espiritual” (TOUCHARD, p. 106). Guilherme de Ockam (c.1285-1349) procura retomar a idéia das “órbitas de poder das partes” e se coloca contra qualquer concentração de poder.
21. Marsílio de Pádua estabelece uma estrita distinção entre a Lei humana e a Lei divina, já que a última “não se exerce nesse mundo, mas somente no

futuro” (*Defensor Pacis*) e a primeira é um *preceptum coactivum*, atribuível apenas às regras de conduta que “emanam de um agente humano relacionado com a realização dos fins e necessidades humanas” (ULLMANN, 1985, p. 265). Tudo o que representar organização, coação, disciplina, mesmo na Igreja, é tarefa do Estado. Guilherme de Ockam entende que as intervenções entre os poderes devem acontecer em caso de *utilidade*, noção que é comum a Marsílio de Pádua também. A situação é contraditória, mas só seria inconveniente se cada um – papa ou imperador – fosse *regulariter* superior e inferior ao outro na mesma matéria, enquanto não há nem inconveniente nem impossibilidade em que um deles seja, em relação ao outro, inferior *regulariter* e superior *casualiter*. Em caso de necessidade, se o papa ou governo ordinário da Igreja caem em erro, têm os príncipes temporais e os fiéis o dever de consciência de proceder contra a autoridade eclesiástica, recorrendo inclusive à força se necessário. É o direito de resistência ao poder papal, mas reduzido e fundamentado em um estado de necessidade. O que fica plenamente caracterizado é a negação à teoria da infalibilidade papal.

22. Aqui, Marsílio de Pádua questiona a conveniência de um império universal “dadas as diversidades de toda índole que separam aos homens e por razões de distância”, enquanto Ockam adere ao ideal da monarquia universal, com o imperador não tendo um poder *omnímodo*, concordando com Dante que esta seria a melhor forma de organização para assegurar a paz. Mas também concebe que o “princípio aristocrático” seja preferível, sob algumas condições, com o qual o governo ficaria confiado a um colégio de príncipes nacionais.
23. Ressaltada por nós na nota de número 11, é necessário considerar essa apatia também de forma relativa. Quando a Monarquia pretendeu definir esses interesses sob uma luz desfavorável aos “barões”, a mencionada apatia mostrou-se bem propensa a tornar-se perigosa inquietação. Exemplo disto é o episódio conhecido como “Guerte du Bien Public” sob Luís XI (1461-1483).
24. É interessante lembrar que Aegidius Romanus havia sido preceptor de Felipe IV, o Belo.
25. A esta argumentação ambígua quando posta ao lado do caráter teocrático da monarquia francesa, Felipe IV, o Belo conseguirá contrapor, manejando habilmente os Estados Gerais, a idéia de que ele, tal como seus antecessores, só a Deus devia o seu reino. Retomava assim, de forma anacrônica, a idéia do *regnum* enquanto um *beneficium*.
26. Tal afirmativa nos parece no mínimo sujeita a controvérsias, sendo difícil rastrear essa conotação de pátria mesmo em documentos posteriores.

27. Não deixa de ser curioso pensar que, posteriormente, teria havido uma regressão, pois, nem mesmo Joana D'Arc, salvo lapso de nossa parte, utiliza-se do termo "pátria". A *posteriori* pode-se buscar outra explicação: "pátria" utilizado em latim seria um conceito partilhado apenas pelas pessoas cultas e estranho à mentalidade popular. É importante lembrarmos que pensamos aqui no "conceito" e não no "sentimento", pois "via" amor ao rei, este também se manifestou.
28. Naturalmente, não se deseja aqui atribuir ao tirocínio dos reis capetíngios aquilo que, na verdade, foi um processo complexo, movido preponderantemente por forças que transcenderam a ação individual e, em todo caso, mais coletivo que real, embora, é lógico, alguns soberanos tenham se mostrado bastante cômicos dos interesses e da missão da monarquia. Os carolíngios simplesmente fizeram o que poderiam fazer e, de sua ação, restou um substrato que podemos considerar dos mais atuantes nos tempos ulteriores, nos mais diversos níveis.

### Fontes impressas

AGOSTINHO DE HIPONA *De civitate Dei*. Edição bilingüe (latim-espanhol) de S. Santamarta Del Rio e M. F. Lanero. 3. ed. Madrid: BAC, 1978. 2v.

BONIFÁCIO VIII. *Bula Unam Sanctam*. Apud ARTOLA, M. *Textos fundamentales para la Historia*. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982, p. 127-128.

DANTE ALIGHIERI. *Divina Comédia*. In RUIZ, N. G. *Obras completas de Dante Alighieri*. 4. ed. bilingüe (italiano-espanhol). Madrid: BAC, 1980, p. 1-534.

DANTE ALIGHIERI. *De Monarchia*. In: IDEM, *ibidem*, p. 693-742

JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus*. Ed. de M. A. Lanero. Madrid: Editora Nacional, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ed. A. Correa. 10v. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

TOMÁS DE AQUINO. *De regimine principum*. apud RAMIRES, S. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1975.

*VULGATA*. Ed. de A. Colunga e L. Turrado. 8. ed. Madrid: BAC, 1985.

### Referências Bibliográficas

ARQUILIÈRE, H-X. *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories au Moyen Age*. 2. ed. Paris: Vrin, 1955.

BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.

- \_\_\_\_\_. *Les Rois Thaumaturges*. Paris: Armand Colin, 1961.
- BRÉHIER, E. *La filosofia en la Edad Media*. México: UTEHA, 1959.
- CALMETTE, J. *Le monde féodal*. Paris: PUF, 1951.
- CHEVALLIER, J-J. *História do pensamento político I. Da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- DUBY, G. e R. MANDROU. *Historia de la civilización francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Los tres ordines o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Petrel, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Europa en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 1986.
- ENTRÈVES, P. d'. *La notion de l'Etat*. Paris: Sirey, 1969.
- FOSSIER, R. *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*. Paris: PUF, 1982. 2 v.
- FEDOU, R. *L'Etat au Moyen Age*. Paris: PUF, 1971.
- GENICOT, L. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1970.
- GUENÉE, B. *L'Occident aux XIV et XV siècles. Les Etats*. Paris: PUF, 1971.
- KANTAROWICZ, E. H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 1985.
- KNOWLES, D. e D. BOLENSKY. *Nova história da Igreja II. A Idade Média*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LE GOFF, J. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Juventud, 1969.
- LOPEZ, R. S. *O nascimento da Europa*. Lisboa: Cosmos, 1965.
- PETIT-DUTAILLIS, Ch. *La monarchie féodale en France et en Anglatere (X-XIII siècle)*. Paris: Albin Michel, 1971.
- POLY, J-P e E. BOURBAZEL. *La mutation féodale (X-XII siècle)*. Paris: PUF, 1980.
- QUILLET, J. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin, 1970.
- RAPP, F. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1973.
- RIVIÈRE, J. *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*. Louvain-Paris: Béatrice-Nauwlearts, 1926.
- ROMERO, J. L. "Dante Alighieri y el análisis de la crisis medieval". In: IDEM *Quien es el burgues? Y otros estudios de historia medieval*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984, p. 139-151.
- SILVA, V. D. da. *A legislação econômica e social consecutiva à peste negra de 1348 e sua significação no contexto da depressão do fim da Idade Média*. São Paulo: Col. Revista de História LXIX, 1976.

- STRAYER, J. R. *Les origines médiévales de l'Etat moderne*. Paris: Payot, 1979.
- TOUCHARD, J. (Dir.) *História das idéias políticas*. 7. v. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, v. 2.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la filosofía del derecho y del Estado I*. De los orígenes a la Baja Edad Media. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982.
- ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.
- WOLFF, Ph. *Outono da Idade Média ou primavera dos novos tempos?* Lisboa: Edições 70, 1988.