

**A TEMÁTICA DA FIDELIDADE  
NO 'COLLYRIUM' DE ALVARO PAIS:  
JURIDIFICAÇÃO E RELAÇÃO \***

«... la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé (...). Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer.»

H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*

## I — INTRODUÇÃO

O *Collyrium Fidei Aduersus Haereses* é a última das três maiores obras do franciscano Álvaro Pais (Salnés, 1275/80 - Sevilha, 1349), penitenciário papal, canonista e bispo de Silves, activamente comprometido com as polémicas da sua época, com particular relevo para as que afectavam a Cristandade <sup>(1)</sup>.

---

\* Resumem-se aqui algumas das conclusões da nossa dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, *Juridificação e Relação. O 'Collyrium Fidei Aduersus Haereses' de Frei Álvaro Pais*, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em Maio de 1989.

<sup>(1)</sup> Sobre Álvaro Pais poderá consultar-se: Nicolas IUNG, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV<sup>e</sup>. siècle. Álvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, 1931; António Domingos de Sousa COSTA, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa, 1966; ID., *Theologia et ius Canonicum iuxta Canonistam*

Se ainda se podem ler com interesse relativo, o seu *De Statu* ou o *Speculum*, é com dificuldade que o leitor de hoje acede a um texto fatigante e aparentemente desinteressante como aquele do *Collyrium*. Deve-se tal facto ao procedimento retórico, à metodologia formal e à terminologia especializada de um texto jurídico-canonista que se limita a enunciar para cima de duas centenas de «erros», heresias ou heterodoxias, confrontando-as sistematicamente com um impressionante aparato autoritário haurido nos textos que irão constituir o *Corpus Iuris Canonici* ('Decreto', 'Decretais', 'Livro Sexto', 'Clementinas', 'Extravagantes' e 'Comuns'), e nos textos bíblicos, litúrgicos e outras ordenações da Igreja.

De reduzido interesse histórico, mas de maior relevo teológico, dogmático e moral, a obra define a ortodoxia e a ortopraxia recorrendo a uma metodologia analítica e dedutiva, que submete a realidade político-eclesiológica à abstractização do direito e aos conceitos jurídicos mais modernos.

Perante este texto jurídico, o primeiro problema a colocar seria, naturalmente, de ordem epistémica e metodológica. Fundamentalmente, considerou-se a necessidade de situar a obra no seu tempo e na respectiva «episteme». Perante uma época de crise que assiste à proliferação de referenciais, jurídicos, teológicos, sócio-político-

---

*Alvarum Pelagii*, Roma, 1970; João Morais BARROSA, *A Teoria Política de Alvaro Pais no 'Speculum Regum'*. Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica, Lisboa, 1972; ID., *O 'De Statu et Planctu Ecclesiae'*. Estudo Crítico, Lisboa, 1982; ID., «A problemática das relações entre o poder espiritual e o poder temporal na obra de Álvaro Pais», Separata de *Anais*, 11.ª série, 31 (1986); ID., «Introdução ao 'De Statu et Planctu Ecclesiae'» in *Alvaro Pais. Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctu Ecclesiae)*, Lisboa, 1988; Wilhelm KÖLMEL, «Paupertas und Potestas. Kirche und Welt in der Sicht des Alvarus Pelagius», *Franziskanische Studien*, 46, 1-2 (1964): 57-101; Marino DAMIATA, *Alvaro Pelagio. Teocratico, Scontento*, Florença, 1984; Jürgen MIETHKE, *Alvarus Pelagius und die Kirche seiner Zeit* (comunicação inédita apresentada no Congresso da 'Sociedade Internacional de Estudos Franciscanos', Assis, 1987); K. M. KAPALBO, «Politia Christiana: The Ecclesiology of Alvarus Pelagius», *Franciscan Studies*, 46 (1986): 317-327. São acessíveis, as seguintes edições da obra alvarina, com o estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de MENESES: *Colírio da Fé contra as Heresias* (doravante, CF), 2 vols., Lisboa, 1954-56; *Espelho dos Reis*, 2 vols., Lisboa, 1955-63; *Estado e Pranto da Igreja*, Lisboa, 1988. Em latim, poderão ainda ver-se, as *Cartas* editadas por A. D. de Sousa COSTA, *Estudos...*, p. 146-152 e os *Scritti Inediti di Fra Alvaro Pais* (publicati a cura del P. Vittorino Meneghin), Lisboa, 1969 (doravante, SI).

-eclesiológicos e metafísicos, o *Collyrium* enquadra-se numa proposta jurídico-religiosa específica, que reconhece o estatuto legislativo do direito canónico (aristotélico-tomista), mas que se situa maioritariamente e deliberadamente no plano judiciário que um «neo-augustinismo» facilmente fundava. Neste contexto, a nossa leitura do *Collyrium* privilegiou o seu estatuto «monumental», enquanto repositório e expressão de uma época da história da cultura ocidental — perspectiva já pacífica depois dos trabalhos de Otto von Gierke, H. Kantorowicz, A. Gourevitch, e do renovo dos estudos sobre a história e a sociologia do direito eclesial protagonizado respectivamente pelos Carlyle e B. Tierney, e pela escola de G. Le Bras <sup>(2)</sup>.

Entretanto, e como o salientou há já bastante tempo N. Iung, A. Pais enxerta a sua urdidura jurisprudencial numa trama teológica vincada <sup>(3)</sup>. Poderia dizer-se, independentemente da afinidade existente entre os dois domínios, que A. Pais é um canonista por formação e um teólogo por vocação. Destarte, remetendo-nos às perspectivas abertas pelos estudos de J. M. Barbosa já citados, procurou-se reconhecer a fundamentação metafísica de toda a tensão teológica que atravessa o *Collyrium*, aspecto a que se dará desenvolvimento no último parágrafo deste artigo.

Neste quadro teórico particular, concluímos que «relação» e «juridificação» são os dois problemas essenciais de uma obra domi-

---

<sup>(2)</sup> Vd., respectivamente, o terceiro volume da monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* de O. von Gierke, sob o título, *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, datado de 1881 e publicitado, parcialmente, pela versão inglesa, com o significativo título, *Political Theories in the Middle Ages*, Cambridge, 1900; E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 (trad. cast.: Madrid, 1985); Aaron J. GOUREVITCH, *Les Catégories de la Culture Médiévale*, trad., Paris, 1983; R. W. e A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Edimburgo-Londres, 1903-50; Brian TIERNEY, *Church Law & Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, 1979; P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age Latin*, Paris, 1970.

Para a perspectiva «monumental» referida, vd., Paul ZUMTHOR, *Parler du Moyen Âge*, Paris, 1980; M. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, 1969; J. Le GOFF, «Documento/Monumento» in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, trad., Lisboa, p. 95-106.

<sup>(3)</sup> N. IUNG, *Un franciscain...*, p. 22.

nada pelo ideal de «fidelidade». Foi com eles que se pretendeu avançar para uma leitura capaz de ultrapassar o impressionante formalismo que a preenche. Importará referir, desde já, o que se entende pelos dois termos.

Facilmente se compreende que a «cartografia» induzida pelo *Corpus Iuris Canonici* desenha, isto é, configura a própria realidade política e eclesiológica <sup>(4)</sup>. «Relação» traduz assim a economia de duas lógicas hierarquicamente estabelecidas, de dois planos submetidos a um único fim, o da Salvação Universal. Trata-se de responder ao plano social e horizontal da realidade política unidimensional, atravessado eclesiologicamente pelo plano vertical, religioso e eclesiástico. Numa linguagem filosófica tradicional, dir-se-ia ser esta a temática neoplatónica da mediação. No nosso autor, como se compreenderá, ela adquire expressões augustinistas, bonaventurianas e franciscanas em geral.

Quanto ao neologismo «juridificação», ele pretende caracterizar o modo específico da proposta alvarina se desenhar como um modelo «canónico», termo utilizado por P. Legendre para designar todo o englobamento da totalidade do humano nos espaços da Ciência e do Direito <sup>(5)</sup>.

Na tónica sincrónica alvarina, que de acordo com a «episteme» canonística do séc. XIV já procura moldar a realidade ao formalismo do direito (onde portanto, a vida decorre do Texto e não inversamente) <sup>(6)</sup>, reconhecer-se-á a ameaça de um essencialismo perigoso, de um absolutismo sem fronteiras e sem a modéstia do sentido histórico, a isenção de uma analítica espaço-temporal reveladora de (e que contribui para) uma proposta jurídica agónica.

---

<sup>(4)</sup> A propósito do uso de «cartografia» vd., Boaventura Sousa SANTOS, «Uma Cartografia Simbólica das Representações Sociais: Prolegómenos a uma Concepção Pós-Moderna do Direito», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24 (1988): 139-172.

<sup>(5)</sup> Vd. Pierre LEGENDRE, *L'Amour du Censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974; vd. ainda, Jacques LENOBLE e François OST, *Droit, Mythe et Raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Bruxelas, 1980.

<sup>(6)</sup> Gérard FRANSEN, «La lexicographie du droit canonique médiéval (1140-1400)» in *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge*, Colloques Internationaux C.N.R.S., Paris, 1981, p. 1194.

Sem se ocultar as virtualidades da metodologia do confronto antinómico de acordo com a técnica forense, paralela à tonalidade «tertulianista» da tecnologia teológica de A. Pais (referimo-nos às possibilidades lógico-retóricas de refutação de um erro, mas também de distinção entre um «erro» e uma contumaz «heresia» i.e., à eventual clarificação do lugar do Outro), detecta-se uma importante dificuldade no *Collyrium*. A metodologia «juridificadora» que reconhece a marginalidade e a sua «in-cisão» (*oportet haereses esse*) não administra a relatividade que deriva do seu fito religioso, a *finalis beatitudo*.

É no entanto no domínio religioso que o deficiente espírito filosófico do canonista galego comporta algumas virtualidades. Como se compreenderá, uma comunidade histórica, como a eclesial, é impensável sem uma expressão jurídica que vise a manutenção dos ideais da Tradição que a fundamenta. É pacífico que uma comunidade determine a sua exterioridade (é a temática da «ex-comunhão»), embora seja contestável o modo como o autor a desenvolve, e mais ainda o seu propósito avassalador: A. Pais está realmente convencido que o melhor antídoto para o mal e a «cegueira» que aflige a sua época reside na extensão do «espiritual». A *politia christiana* (nome por que ele entendia o ideal de uma «sociedade cristã» ou de uma *respublica christiana*) concretiza-se mediante uma panjuridificação do cristocentrismo eclesiológico, na linha aberta por Hugo de São Vitor ou Egídio Romano. Em todo o caso, esta tópica e tecnologia jurídica «ex machina» incrementadora da hierocratização contempla utopicamente um ideal «religioso» dominado pela «fé».

E. Benveniste já estudou o conteúdo superiormente subjetivado dos vocábulos *fides/credo*. Neles se unem os planos jurídico e religioso, cuja verdade se consagra na supletividade da crença (?). A verdade religiosa será eclesial (i.e., comunitária) ou pura e

---

(?) Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. I: *Économie, parenté, société*, Paris, 1969, p. 177 e 179: «... confier quelque chose (ce qui est un emploi de 'credo'), c'est remettre à un autre, sans considération du risque, quelque chose qui est à soi, qu'on ne donne pas (...) avec la certitude de retrouver la chose confiée. (...) '\*kred' serait une sorte de 'gage', 'd'enjeu'; quelque chose qui engage aussi le sentiment personnel, une notion investie d'une force magique appartenant à tout homme et qu'on place en un être supérieur.»

simplesmente não será. Isto significa que, nesse plano, não existe oposição entre «relação» e a respectiva modelação juridificante: «estar na verdade» significa apenas ser *fiel* a uma lei simultaneamente natural e positiva. Será por esta razão que a sua proposta «eclesiológica» assenta num fundamento antropológico de características vincadamente personalizantes ou individualizantes. Efectivamente, a verdade que o «fiel» reconhece na sua vivência comunitária radica necessariamente numa proposta metafísica concreta acerca do *indivíduo decaído*, que uma fenomenologia de horizonte ascético e pessimista potencializa.

Seria este aspecto que nos permitiria encarar a problemática tradicional com que se tem interpretado a obra alvarina, a da *plenitudo potestatis* <sup>(8)</sup>. O mais interessante contudo é que a leitura da obra na perspectiva apontada permite-nos abordar este problema de forma relativamente despreconceituada. Não nos repugna aceitar a relativa coerência teórica do que eventualmente seria a proposta hierocrática alvarina, embora mais difícil se reconheça a viabilidade da sua consecução. Estaríamos, portanto, no plano metapolítico da *atopia* e só o desconhecimento de um semelhante plano tornará fatal — e perigosa, mesmo — a tese de A. Pais. Interpretado como um texto teológico-metapolítico atópico, gravitando em torno da noção capital de *fiel/fidelidade*, a sua eventual plausibilidade permitir-nos-ia inclusivamente avançar no sentido de uma crítica da razão política de pragmática moral individual — tarefa que, no entanto, não cabe aqui desenvolver.

Finalmente, a difícil questão de se identificar o destinatário ou o leitor ideal desta obra, encontraria também aqui uma proposta: texto jurídico-canonista, embora inserido numa notável tradição anti-herética e inquisitorial, ele deve ter uma finalidade parênética <sup>(9)</sup>; aliás, como se verá já no parágrafo seguinte, o nosso exame da lógica, da retórica e da epistemologia jurídico-canonística do *Collyrium* confirmam o carácter modelar de uma obra que persiga esse fim.

---

<sup>(8)</sup> Vejam-se, naturalmente, os reparos de J.M. BARROSA, *O De Statu...*, p. 277.

<sup>(9)</sup> Devo esta indicação ao Prof. F. da Gama Caeiro, a quem agradeço.

## II — A CIÊNCIA DA VERDADE E O SEU OUTRO

«L'autre de la vérité n'est pas l'erreur, mais la violence, le refus de la vérité, du sens, de la cohérence, le choix de l'acte négateur, du langage incohérent, du discours 'technique', qui sert sans se demander à quoi, le silence, l'expression du sentiment personnel et qui se veut personnel.»

Eric WELL, *Logique de la philosophie*

### 1. O Estatuto jurídico-teológico do *Collyrium*

Já se referiu o reduzido interesse de informação histórica da obra, também em virtude da situação jurídico-canonística da época. Em todo o caso, convém não esquecer que entre a *scientia canonica* e o pulsar do quotidiano subsistia uma apreciável e natural intimidade. O canonista procurará mais definir a ortopraxia do que a teoria, ele intenta responder a problemas jurídicos específicos em vez de procurar fundar uma teoria geral acerca do governo da Igreja.

Destarte, ao compor a sua obra segundo uma forma enciclopédica, florilégica e lexical — e foi significativa a sua difusão<sup>(10)</sup> — A. Pais acaba por legar um útil instrumento para a pastoral, para a refutação jurídica de heresias e outros erros, bem como para o seu estudo etiológico. É no espaço da pastoral e da moral que esta obra mais colhe. Os seus Apêndices — ainda a merecerem atento exame — e o travejamento simbólico que os domina, testemunham-no bastante bem. Acrescenta-se a esta especificidade, o modo como, seguindo o Hostiense, se entende a *scientia canonica* ou os seus profissionais, *veri theologi* (CF I, 216/I, 62). Enquanto que os filósofos — lê-se — falam teoricamente, os canonistas dominam a verdade prática (CF I, 26/V, 15). O estatuto epistemológico intermédio da canonística (entre a opinião e a teologia) e a excelente colecção jurisprudencial que constitui a quase totalidade da obra, permitem-nos relacionar este texto com a vocação prática

---

(10) N. IUNG, *Un franciscain...*, p. 62.

da teologia <sup>(11)</sup>. Maioritariamente franciscana, ela via no ideal da *sapientia* a superior conjugação dos elementos cognitivos teóricos e práticos enformadores do amor e da visão de Deus.

## 2. A semântica do Mal e o lugar do Outro

Nós, que aprendemos a falar do dogmatismo depois de lermos Th. Hobbes ou que vemos a intolerância religiosa a partir da filmografia de Buñuel, nem sempre avaliamos com justiça os contornos da «tolerância» medieval <sup>(12)</sup>. H.-I. Marrou recorda que «intolerância» tinha, então, uma semântica idêntica àquela do seu uso actual na biologia, e já Grosseteste testemunhava lapidarmente uma tradição que reflectia sobre os elementos psicológicos, sociológicos e etimológicos numa perspectiva menos dogmática do que moral <sup>(13)</sup>. Entretanto, se é herético todo o que assim for declarado pela autoridade, é naturalmente do dogma que o *Collyrium* se ocupa. Importa perguntar como o faz.

Existem graus entre os crimes ou os «erros», mesmo porque uma eventual e desejável conversão (a Igreja «nunca se fecha»: CF I, 342/II, 54) requer um prévio exame analítico do grau da referida disnomia ou anomia (J. M. Guyau e M. Weber) condicionante da reparação ou absolvição consequentes. Para isso, o canonista tem ao seu dispor uma semântica jurídica diacronicamente situada, definida, e mais ou menos precisa: «anathema», «separatio», «excommunicatio», «haeresis», «schisma», «peccatus», «error», «apostatare», «blasphemare», «pseudochristianus esse», «macho-

---

<sup>(11)</sup> Vd. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1972, p. 307-23.

<sup>(12)</sup> Veja-se, *Decreto* c. 2, q. 1 no comentário a *Mt.* 9, 12-13 (ed. *Corpus...*, Lião, 1616). Será contudo bastante ilustrativa a leitura do interessante, E. Le Roy LADURIE, *Montaillou, Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324)*, trad., Lisboa, [s.d.].

<sup>(13)</sup> Henri-Irenée MARROU, «L'héritage de la Chrétienté» in J. Le GOFF (apres.), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11-18 siècles*, Paris-Haia, 1968, p. 52. De acordo com o relato de Mateus Paris (*Chronica maiora ad annum 1253*), Grosseteste havia definido heresia como uma «sententia humano sensu electa — scripturae contraria — palam edocta — pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine» (cit. M.-D. CHENU, «Orthodoxie et Hérésie. Le point de vue du théologien» in *Hérésies...*, p. 10).

metizare», «dogmatizare», «iudaizare», «idolatria» ou ainda «contritio» ou «satisfactio». A partir daqui, nada mais errado do que inferir insensibilidade teórica para a leitura do lugar do Outro. Em todo o caso, os hereges serão «rãs», «ladrões», «diabos» ou «lobos» (CF II, 310/apêndice; II, 256/ibid.; II, 278/ibid. e II, 334/ibid., respectivamente).

Ainda ao seu dispor, toda uma episteme euclidiana exigindo a coincidência do significante com o significado e que não fuge a uma certa dimensão teatral, conforme se verá adiante, derivada da estrutura formal daquilo que poderíamos designar como um «erro»-tipo. Vejamo-lo:

[a] «Helvidiani haeretici dicunt post Christum natum alios Mariam filios de viro Ioseph perperisse.

[b] Contra: id, XXVI, q. II. 'Genuit' et cap. 'Priusquam' et cap. 'Si enim'; et extra 'De verborum significatione', cap. 'Quod dicitur' et cap. 'Ioseph'.

[c] De hoc dictum est satis supra eodem versu 'Anticomaritae'.

Dividi-lo-emos em três partes: [a] apresentação, [b] refutação e informação textual, [c] remissão. [c] é uma parte de [a] e de [b]. Poderemos dizer que um *erro-tipo* compõe-se de dois núcleos essenciais, a exposição/apresentação e leitura/refutação. [a] é ainda divisível em duas partes distintas: [a1] menção ou nomeação («Helvidiani») e [a2] apresentação («dicunt...»).

Para além de um figurino semântico que lhe permite descrever as modalidades da região que separa a *communio* da *excommunio* («haeticus est», «haeresim sapit», «suspectus de haeresi», «specie haeresis», «catholicus non habetur», ou o comum «erro»), a estrutura de um erro-tipo revela-nos que uma metodologia «more aristotelico» preside ao *Collyrium*. Com efeito, a leitura deste «erro» poderia fazer-nos crer que se parte, no caso, do facto helvidiano [a] para a sua refutação [b, c], mas o processo é o inverso. [a] não é um facto, mas [a1] e [a2] são um «texto», uma «memória» que [b] neutralizou, tornando-o legível; aliás, a legibilidade só existe na proporção directa da sua refutabilidade.

Em conclusão: tais distinções «especializam» a região do Outro em compartimentos, entre uma explícita negação da determinação

eclesial, às simples atitudes ou costumes, mais ou menos opostos àquelas determinações. Evidentemente, circulam por aqui os vários problemas inerentes a esta complexa questão da «heresia» como sejam, o dogmático, o moral, o canónico, o material e o formal — o aspecto penal não está tão presente. Mas interessa destacar como toda esta prática definida ainda encontra espaço para *simular* os pensamentos dos seus mais violentos antagonistas, como Tomás Escoto ou Marsílio de Pádua, ou acolher o «pensamento etimológico», aspecto a que ainda se voltará <sup>(14)</sup>.

### 3. «Disse-lhe que se persistisse em negar caía na heresia dos paulianos»: a lógica e a retórica do *Collyrium*

Se a heresia é um juízo errado da inteligência e ainda um acto da vontade, há que acrescentar a imaginação à razão para mover a vontade «errada». Eis-nos perante o espaço da retórica e da lógica, da axiologia e da axiomática, que esquarterja a enciclopédia alvarina <sup>(15)</sup>.

Acolhendo uma hierarquia das fontes e das instituições eclesiásticas de superior tecnicidade, sobressai no *Collyrium* o privilégio quase absoluto das «auctoritates» e da sua crítica manipulação <sup>(16)</sup>.

A profusão de autoridades em estratégia de congérie visa um efeito de amplificação, coadjuvado pela monumental repetição de itens (CF II, 104/VI, 9, o caso mais representativo). Uma condição epistemológica percorre toda esta estratégia retórica: há um só fundamento que se mantém inevitavelmente ao longo da história e das interpretações das «autoridades».

---

<sup>(14)</sup> Vd. E. R. CURTIUS, *La Littérature Européenne et le Moyen-Âge Latin*, trad. Paris, 1986, II vol., p. 317 s.

<sup>(15)</sup> Chaim PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Paris, 1958; ID., *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*, Paris, 1979; ID., «Argumentação» in *Enciclopédia Einaudi...*, vol. II, 1987, p. 234-6.

<sup>(16)</sup> Vd. GUIDO de BAISIO, *Rosarium* (ad Dist. 20, c. 3), citando Hugúcio: «Nam primo recurrendum est ad rescripti novi et veteris testamenti. Secundo ad canones apostolorum et conciliorum. Tertio ad decreta vel decretalia romanorum pontificum. Quarta ad scripta graeca. Postea ad scripta sanctorum patrum latinorum». Vd. ainda Stephan KUTTNER, «On 'Auctoritas' in the Writing of Medieval Canonists: the vocabulary of Gratian» in G. Makdisi (org.), *La notion d'autorité au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982, p. 69-81.

O que se poderia designar como um princípio de «parcimónia», ligado à ideia nuclear de Salvação Universal (i.e., a Igreja não pode anular-se ou actuar em vão: CF I, 52/I, 6 entre outros e II, 156/VI, 25) — princípio de grande alcance semiótico já que identifica, e esgota, a fonte da significação como a «gestualidade» eclesial —, subjaz a um conjunto de interpretações típicas como, entre várias, as de conveniência, presunção, suspeição ou suposição (CF II, 42/V, 7; II, 96/VI, 5; I, 12/I, 29).

Idêntico efeito de «presença» é provocado pelas muitas interrogações, inversões, gradações e invectivas, que pela força da repetição, do pseudo-discurso directo e da hipotipose procuram o silenciamento e a adesão do Outro provocada pelo vigor da Verdade assim «ex-posta» (CF II, 28/V, 1; II, 100/VI, 7; I, 132/I, 36; I, 118/I, 32).

Um terceiro procedimento prende-se à eventual teatralidade (forense) das controvérsias acolhidas na obra (P. Zumthor). Julgámos poder defender que as representações das posições «absurdas» de um T. Escoto ou de um Marsílio de Pádua visam criar um ponto de vista refutador mediante uma argumentação simultaneamente a favor da posição «ortodoxa» e contra esses heresiarcas. Ao Leitor pede-se tão-só que ajuize da confrontação das *auctoritates* com as posições dos dois «sedutores». O ideal será a objectividade ou melhor, a *legalidade*, que o tribunal antinómico da razão (teórico-prática) saberá contemplar.

Nestes casos, diversos procedimentos retórico-jurídicos favorecem essa *contemplação*: a redução ao absurdo (CF II, 32/V, 2), o desafio (CF II, 28/V, 1), a clarificação (CF II, 24/V, 1), a explicação (CF II, 52/V, 11), a exposição do sentido (CF II, 38/V, 6), os aforismos vários (CF I, 108/I, 27; I, 172/I, 51), específicas regras jurídicas — algumas consagradas na tipologia de Tarello (CF I, 120/I, 33, entre outros) —, critérios e normas de interpretação (CF I, 332/II, 42, entre outros) ou de destruição (CF I, 358/II, 66), e notas de erudito ou de mero jurista (CF I, 106/I, 27 e I, 328/II, 4).

Pode dizer-se que a lógica argumentativa, que conjuga elementos retóricos de dimensões mais ou menos complexas (cognitivas, afectivas, sociais...), define uma ordem específica adequada à peculiaridade do *ius canonicum*, a submissão do *logos* ao *telos*, formalmente identificados. Que relação mantém com a temática da fé, esta lógica de redução do exterior ao interior (*communio/eclesia*) pela via do confronto com a autoridade?

#### 4. Fé axiológica e/ou axiomática?

A. Pais tem, da verdade, como não podia deixar de ser, uma concepção realista (*veritas est quod est* — lê-se em SI 16, 5) e, da vontade, uma concepção augustinista<sup>(17)</sup>. O ideal do *sentire cum ecclesia* enquanto afirmação da imposição da unidade<sup>(18)</sup> é simultaneamente condição da, e posição para a, própria verdade.

À semelhança do *ius canonicum*, também a fé tem um estatuto intermediário (CF I, 36/introdução). Mas a verdade formal da canonística não pode esgotar a fé. Efectivamente, se «qui dubitat in fide haereticus est» é imperioso reconhecer igualmente que «fides non probatur» (CF II, 12/IV, 7 e II, 58/V, 15, respectivamente).

Contra todas as aparências, o *Collyrium* é atravessado por um ideal dinâmico de renovação. Falamos do progresso eclésio-espiritual, que assenta na metafísica criacionista para hermeneuticamente projectar a *novus ordo* contra a alegada falta de disponibilidade exegética e eclesial dos judeus ou dos hereges (CF I, 342/II, 55; II, 150-2/VI, 23). Acresce a esta nota, o ténue reconhecimento da função legisladora e positiva de um direito que se pode alterar *ex causa legitima*, não obstante o facto de ele possuir a antiguidade da lei mosaica, para além da imutabilidade da *ratio iuris* (CF I, 100/I, 25; I, 102/I, 25). Existirá, realmente, um sentido «estático» por oposição a um dinâmico, o da «catolicidade»<sup>(19)</sup>.

Em todo o caso, do ponto de vista estritamente jurídico-canonista, a novidade do direito parece ser entendida mais como uma *manifestação* económica e pedagógica (à semelhança da Revelação) do que como uma *criação* humana. É obrigatório cumprir a lei eclesial («decretos, decretais, constituições e outras ordenações da Igreja e seus prelados bem como os seus costumes») (20). Como significativamente observou M. Damiata, A. Pais teria alterado o princípio «democrático» do «*Quod omnes tangit*» no sentido claro da obe-

---

(17) CF I, 56/I, 8; II, 122/VI, 9, cujo exame revela a submissão da vontade à autoridade na linha do *De Ordine* augustiniano (II, 4, 16 e II, 9, 26).

(18) Claude TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. Esquisse, Paris, 1962, p. 14.

(19) CF I, 136/I, 38; SI 11, 29 e sobretudo as páginas dedicadas a Tomás Escoto: II, 40-78/V, 7-26. Vd. o nosso, «O 'Sedutor' Tomás Escoto», *Humanística e Teologia*, 1990 (no prelo).

(20) CF I, 104/I, 26; I, 148/I, 43.

diência à lei eclesial <sup>(21)</sup>. É que a profundidade da Escritura, o seu «sensus veridicus» ou a sua «medula rationis», é um «abismo» para os «coxos», os «cegos» e o «gado» ou seja, para todos os que carecem do «subtil entendimento», da «inteligência historial e espiritual» que a «cátedra» auxilia verberando a «soberba doutoral», a «cobiça» e a «vanglória» <sup>(22)</sup>.

Parece, em suma, que também neste campo o *Collyrium* é uma obra dilacerada. Ao «dizer» a autoridade e a verdade, a obra apela para a fé; ao fazê-lo, define axiomáticamente a «regularidade» e a legalidade, mas vive ainda, forçosamente, da «objectividade» da caridade a todos aberta. É esta que domina todo o texto neotestamentário e a sua fé é mais informal do que formal, mais informante do que formulante, habilitando o discurso jurídico também ao espaço da axiologia caso não se queira tornar paradoxal.

A condenação de todos os dualismos e maniqueísmos (eles desafiam constantemente o catálogo alvarino), que se alimenta da referida dinâmica de renovação, evita a polissemia da noção central de *fidelidade* — pense-se na sua pragmática feudal, v. gr. <sup>(23)</sup> — ao aproximar-se da dedução judiciária, único método que pretende dizer o direito sem o criar. A «redução» canonística daqui resultante — em absoluta sintonia com alguma ideologia teológico-política da época — pressiona a diversidade histórica da tradição. De igual modo, universaliza o espaço (torna-o indefinido), anula o tempo em favor da eternidade, e reduz a multiplicidade à univocidade da lei, inscrita na ordem do *logos* e do *mythos*, planos da incontestabilidade e razoabilidade que justificam a «fidelidade» necessária e a «intolerância» veiculada.

Impossível, no entanto, ocultar o efeito metafísico de um tal procedimento. Tal como J. Guitton interpreta São Paulo, também aqui a autoridade com que se vinca a separação e a divisão dos espaços procura «melhor unir entre si os que ficam» <sup>(24)</sup>. Em con-

---

(21) M. DAMIATA, *Alvaro Pelagio...*, p. 149-50; CF I, 150/I, 43 ('tenere' substitui 'tractari').

(22) Para as referências acima vd., CF II, 216/apêndice; I, 138/I, 38; II, 222/apêndice; II, 236/ibid.; II, 232/ibid.; II, 250/ibid.

(23) Vd. B. Philip VICAT, *Vocabularium Iuris Utriusque*, [s.l.], 1759, T. II, p. 24-6; José MATTOSO, «O léxico feudal», *Penélope* 1 (1988): 24-7 e 35-8; E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire...*; marginalmente, Denis de ROUGEMONT, *O Amor e o Ocidente*, trad., Lisboa, 1989, Livro VII.

(24) Jean GUITTON, *A Igreja e o Evangelho*, trad., Porto, 1965, p. 199.

sequência, este 'colírio' receitado topicamente à cegueira do Outro pressupõe concomitantemente um apelo ao Mesmo.

Um fundamento metafísico, identificando a região do heterodoxo com a da degradação e a *ecclesia* como carecendo de hierarquias eclesiásticas definidas, inflecte já a «lei divina» de que na *Unam Sanctam* se falava, enquanto gramática da redução mediada, para uma juridificação que não foge ao dogmatismo <sup>(25)</sup>.

Antes de unir é imperioso separar. A lógica da dissemelhança da mística areopagítica (*Hier. Cael.* II, 4, 141 c - 144 c), que parece suportar matricialmente o esforço analítico da distinção, é orientada já por uma tradição jurídica que no seu fito religioso e eclesiológico parece estranhamente ter perdido todo o contacto com a realidade de um século em vertiginosa e plurimoda mutação.

### III — A LÓGICA 'RELIGIOSA' DO COLLYRIUM

*«A concepção do religioso difere do político (...) uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para o elevar em seguida ao céu.»*

S. KIERKEGAARD. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.*

#### 1. 'Homo' e 'Ecclesia'

«Homem» e «Igreja» são os dois temas principais do *Collyrium*. Mas de um ponto de vista «antropológico» a obra não só é pobre em originalidade como em sistematicidade, facto que se compreende naturalmente em virtude da tessitura jurídico-canonista da obra. Em termos eclesiológicos porém, não obstante a precaridade da

---

<sup>(25)</sup> «Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum universi omnia aequae ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora reducuntur. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia antecellunt». (*Extra*, L. I, t. viii, c. 1); vd. ainda, Gian Luca POTESTA, «Rm. 13, 1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile», *Cristianesimo nella Storia* 7 (1986): 473, nota 27.

sua «eclesiologia» (não nos encontramos perante uma *Kirchenbegriff*), A. Pais é já um autor que reflecte, excitado e condicionado pela situação politico-ecclesial coeva, sobre a interioridade da *ecclesia*, de modo mais interessante.

A sua proposta define-se, nas suas linhas gerais, com relativa facilidade: o *homo christianus* é um ser espiritual dividido entre a terra e o céu (*in via*), assediado pela sedução da dissidência que fractura a catolicidade. No cerne de uma tensão teleológica, a obra propõe a «redução» do homem à Igreja porquanto fora dela não é possível a salvação.

A primeira justificação do *Collyrium* como léxico de heresias prende-se à sua capacidade de destruição e à conseqüente recondução do homem, então curado, ao meio que torna possível o fim da Salvação Universal. Aqui, a profilaxia visa o *telos*; este, só é possível pela «mediação» da Igreja que, pelos sacramentos, liga e/ou desliga.

Deve entender-se «redução» na sua acepção bonaventuriana, único sentido que nos permite explorar as expressões antropológicas da obra no filão agustinista e franciscano já detectado com pormenor na obra de J. M. Barbosa <sup>(26)</sup>.

## 2. O Homem como relação e liberdade: o trânsito para a 'ecclesia mystica'

Estas duas essenciais notas antropológicas, 'relação' e 'liberdade', colocam-nos perante o nó górdio do pensamento alvarino. A *reductio ecclesiae* pelo seu alcance místico surge-nos com uma dimensão metafísica finalista não desprezível, que aguça a problemática da relação.

«Ecclesia» quer dizer, na pena do canonista, comunidade político-moral e jurídica bem como uma comunidade «triumfante» de contornos místicos. A curiosa e rica *Kirchenbild*, sobretudo patente nos Apêndices, reforça o conteúdo expressivo, místico, escatológico e enigmático dessa realidade.

---

<sup>(26)</sup> Vd. BOAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, 1975, p. 42; sobretudo, J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, passim.

Do ponto de vista sócio-jurídico, a «ecclesia» é plural (cinco ordens maiores e quatro menores, clérigos e leigos: CF I, 66/I, 10), enquanto «ontologicamente» ela é radicalmente una e universal (CF I, 42/I, 1).

Evidentemente que um especialista do mal como A. Pais não podia ignorar como aquela afirmação da unidade não passava de um ideal. É também este facto que o levará, quiçá, à composição da sua obra. Se «ecclesia» é sinónimo de «unidade» é preciso compreender e explicar o fenómeno da heresia, do cisma que a divide no trânsito historicamente agónico da vida cristã (CF I, 42/I, 1 fala de uma Igreja Militante «quia secundum Iob vita hominis est militia super terram»). A Igreja Militante, que aponta para uma Igreja Triunfante, é o lugar e o destino da própria redução eclesiológica. Esta é, no seu domínio tereno ou histórico, a afirmação da necessidade de o homem se recolocar na sua ordem para assim, sob orientação da *potestas sacerdotalis* transmitida por Cristo à Igreja, se reabilitar. «Ecclesia» é antes de tudo relação de vontades em tensão teleológica, facto que é suposto traduzir o mistério da natureza humana. O homem no mundo e na história será relação neste sentido ou pura e simplesmente não será.

A questão imediata que o leitor de hoje coloca a esta concepção, consiste em saber como é possível continuar a falar de liberdade quando se supõe ser o jugo da autoridade eclesiástica que humaniza o homem. Bastará recordar, no entanto, como a mentalidade «medieval» pensava as relações comunitárias predominantemente no plano funcional e hierárquico da submissão e da dominação<sup>(27)</sup>. Ultrapassando a simples reunião dos seus membros (porque o todo é superior à mera organização das suas partes), a *congregatio* eclesial é dotada de um reconhecimento institucional tanto mais valorizado quanto mais exprimir a ordem (*ordo*) e se reduzir a uma cabeça (*caput*). Esta será a única condição para uma frutuosa consecução do *telos*, da *via salutis*, da *vera libertas*.

No trânsito da Inocência para a Glória, do Éden para o Reino, o gonzo da *auctoritas* eclesiástica deverá submeter o homem à mesmidade da fé, condição de divinização. Toda esta temática se insere na lógica hierocrática (Hugo de São Vítor, Egidio Romano

---

(27) Aaron J. GOUREVITCH, *Les Catégories...*, p. 191-5; Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Universitas...*, p. 268-9.

e a Bula *Unam Sanctam*); numa gramática metafísica de raiz neoplatónica cristianizada por Agostinho (*ordo*) e pelo Pseudo-Dionísio (*hierarchia*); finalmente, na sínodo gregoriana que inflectiu este legado na direcção de uma topologia das assimetrias sócio-político-ecclesiológicas <sup>(28)</sup>.

Sem cometermos perigosos anacronismos, e sobreavisados em relação ao tabu que a democracia moderna nutre para com o problema da hierarquia, tentaremos perceber a posição alvarina <sup>(29)</sup>.

Cumpra observar que o autor tinha à sua disposição, pelo menos teoricamente, várias propostas para uma equacionação do problema da relação: a averroísta arabizante, que preferia a anulação dos espartilhos da socialização da norma; a tomista e tomassina, que pela temática do hilomorfismo e do intelecto agente possibilitava uma horizontalização da razão teórico-prática; a nominalista, claramente favorável ao acolhimento de uma absoluta positividade do singular; e a neo-augustinista, que pela metáfora da iluminação pugnava por uma elevada concepção metafísica da relação entre o homem e Deus — da *communicatio*, conforme o termo publicitado por Egídio Romano <sup>(30)</sup>.

---

<sup>(28)</sup> «Augustine had traced inequality, especially servitude, to sin, not nature (*culpa meruit non natura*). Gregory took the 'sin' to refer to the personal faults of individuals. In contrast with Augustine, who thought of Adam's sin as the source for the dislocation of nature which runs through man's whole historical existence, Gregory traced the inequality among men and their subjection to others to the uneven distribution of merit among them, and to the mysterious operation of God's providence.» (R. A. MARKUS, «The Latin Fathers» in J. H. Burns (ed.), *Cambridge History of Medieval Political Thought*, 1988, p. 121).

<sup>(29)</sup> Sobre os anacronismos vd., Brian TIERNEY, «Some recent works on the political theories of the medieval canonists», *Traditio* X (1954): 595-5 e, ainda do mesmo, «The continuity of Papal Political Theory in the Thirteenth century. Some methodological considerations», *Medieval Studies* XXVII (1965): 227-45; acerca do alegado tabu vd., Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1966, p. 396 sg.

<sup>(30)</sup> EGÍDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, passim (vd. Janet COLEMAN. «'Ratio' and 'Dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua» in Z. Z. Kaluza e P. Vignaux (eds.), *Preuve et Raisons à l'Université de Paris. Logique. Ontologie et Théologie*, Paris, 1984, p. 69). Da mesma idade de G. de Ockham, não é de admitir que A. Pais alguma vez o tivesse lido e nada nos permite asseverar que o mesmo acontecesse com as obras de Tomás de Aquino; pelo retrato que o *De Statu* (II, 33-35) faz do ambiente de Bolonha, pode presumir-se que A. Pais contactou aí com o ambiente arabizante.

Será nesta última proposta que se deve inscrever o contributo alvarino, por razões metafísicas óbvias. A metáfora da iluminação favorecia, mais do que o pensamento da positividade do individual, uma concepção sensível à *positividade da relação*, no limite, sobrenatural.

Sempre na linha da teologia augustinista do mal e do livre arbítrio, sem dar provas de originalidade nem imprimir qualquer cunho filosófico pessoal, A. Pais esforçar-se-á por acentuar, contra uma multidão de mânticas, sortilégios e superstições, que então pululavam na Península em especial, que o livre arbítrio é uma oferta divina que a Graça não tolhe, mas acrescenta (CF I, 206/I, 60, entre outros). Para o canonista, o homem é um ser moralmente autónomo e livre, mas após o pecado original, não autotélico. Por isto, é o objectivo da sua acção que determina metafisicamente (i.e., valoriza) a objectividade da sua moralidade (CF I, 132/I, 35; II, 82/VI, 1; I, 350/II, 62; I, 182/I, 52). Sem a Graça que a Igreja comunica, um tal fim torna-se impossível.

As inúmeras heresias cristológicas acolhidas na obra, revelaram-nos a cabal inserção alvarina na teologia franciscana com sugestões bonaventurianas. É que a antropologia tem um modelo cristológico (melhor: cristocêntrico) evidente (CF I, 280/II, 28). A *mediação gratuita da «En-carnação»* — que v. gr., seria negada em Coimbra por Afonso Geraldês de Montemor (CF I, 294/II, 28) — é o paradigma da mencionada «redução» eclesiológica. Um texto muito sugestivo (CF I, 358/II, 66) testemunha a imbricação do plano antropológico no cristológico e destes no ontológico, na já mencionada dialéctica de renovação espiritual:

*Fuit autem in Christo unio inconfusibilis, inalterabilis. Unde Gregorius Nazarenus: 'O nova et inexquisita compago! Qui erat, fit; et Creator creatur; et qui immensus est, capitur mediante anima, Deo, et carne'. Nec intelligendum est quod anima sit medium coniungens cum in illo triduo divinitas fuerit unita carni quando anima separata erat a corpore. (...) Nam inter spirituale increatum et corporale creatum medium est spirituale creatum. Tria se quidem inveniuntur in Christo: Verbum, anima, caro, seu æternum, novum et antiquum. Æternum est Verbum ante sæcula genitum; novum anima de nichilo creata, quando infusa; antiquum caro ex Adam traducta et de Virgine sumpta. Æternum est assumens, reliqua duo assumpta, si qui-*

*dem æternum assumpsit antiquum, ut renovaret, novum, ut beatificaret. Et quemadmodum in deitate sunt tres personæ in una essentia, ita in Christo conveniunt tres essentiæ in una persona. Unde cum fide credit et cantat Ecclesia cum Athanasio, sancto episcopo Alexandriæ, in suo Symbolo 'Quicumque vult', ibi 'Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens'.*

Sublinhe-se: *inter spirituale increatum et corporale creatum medium est spirituale creatum e, de seguida, tria si quidem inveniuntur in Christo: Verbum, anima caro...* Como se vê, a triplíce «estrutura» cristológica enxerta-se na ontologia:

Verbum	spiritualis increatus	(anima)
anima	spiritualis creatus	anima
caro	corporalis creatum	caro
<i>ordem cristológica</i>	<i>ordem ontológica</i>	<i>ordem antropológica</i>

Esta imbricação é entendida em «dialéctica» ou renovação (*æternus* < *novus* < *antiquus* < = > *assumo* < *beatificare* < *renovare*), permitindo-nos falar de uma antropologia «histórica» i.e., temporal (*in via*), mas também, como sua plena realização (*æternum est assumens, reliqua duo assumpta*), de uma antropologia espiritual.

Para além de um segundo fundamento, o do «status corruptionis», outro passo (CF I, 320/II, 42) ilustra magnificamente, a nosso ver, como o problema da relação se estende metafisicamente a toda a criatura:

*Item, quod radius solis minor sole non est, quia unum cum ipso et de ipso est, neque sapientia sapiente, nec cogitatio cogitandi, nec virtuoso virtus, neque ars artifice. Sicut enim artifex nichil operatur sine arte et sapientia sua, imo prius omnia operatur in arte, et postea consequenter in opere, ita et Pater nichil agit sine Filio, sed prius omnia in ipso fecit, sicut in arte, et (post) omnia fecit in opere. Ad Hebræos, I: 'per quem fecit et sæcula'. Unde Augustinus: 'Ipse est ars Dei omnipotentis plena omnium actionum'.*

*Item, nec oculus vidente, neque candor nive, nec verbum gignente, nec vultus imprimente, nec imago signante, nec bra-*

*chium forti, nec nomem nominante, neque intellectus intelligente, nec splendor igne, nec esse ente, nec speculum speculante, nec odor odorante, nec truncus radice, nec notitia notificante, nec puritas purissimo, nec summa bonitas summo bono, neque charitas diligente, nec simplicitas suo quam simplicissimo, nec perfectio perfectissimo.*

### 3. Igreja Militante e antropoteologia: a «potestas» como nome da relação

Como se acaba de apontar, toda a lógica relacional hierárquica assenta numa enxertia do plano ético no ontológico. Por outras palavras, não há factos sem valoração, não há homem sem abertura ao ético-religioso. Curioso se torna atentar que em disputa com três litigantes ausentes (Amalrico de Bène, Marsílio de Pádua e Tomás Escoto), o canonista galego distancia-se deles fundamentalmente quanto à indisponibilidade manifestada pelos respectivos filosofemas em equacionarem este problema. A. Pais está claramente contra o processo de «secularização» (Schillebeeckx) ou de «laicização» (G. de Lagarde) a que se assistia desde os séculos XII e XIII e que rasurava aquela imbricação e, em algumas faixas, invertia o sentido da transcendência.

A Igreja é una, santa e universal. São vários e polémicos, embora vulgarizados pelo espírito do tempo, os argumentos utilizados para a prova desta afirmação. Entre os mais interessantes, podem indicar-se: o do critério augustinista da fidelidade, o estoico-paulino da organicidade e o histórico-genético que vê o início da «Igreja» em Adão <sup>(81)</sup>.

Como facilmente se compreende é no domínio da fé romana cristã, historicamente situada, que todas estas provas do *Collyrium* se devem ler (CF I, 62/I, 9 ou II, 10/IV, 1). O homem que domina

---

<sup>(81)</sup> Vd. respectivamente, CF I, 44/I, 1: «falsi christiani sunt in ecclesia militanti nomine, non re, numero, non merito...»; CF I, 156/I 7: «corpus enim congregatio fidelium non est corpus mortuum sine capite, sed corpus vivum habens pro capite Petrum et Romanam Ecclesiam...»; CF I, 60/I, 9; para uma aplicação eminentemente política de tipo idêntico de argumentações, veja-se, E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos...*, *passim*.

a criação conduz uma vida ética mediante o conhecimento da *scientia et disciplina* (CF I, 194/I, 56), que o Papa como chefe e cabeça da Igreja de Cristo proclama (CF II, 89-90/VI, 2). Há uma componente teológico-moral e metapolítica em toda esta discussão.

Não existe corpo sem cabeça e a cabeça da Igreja é o pontífice romano, que de Pedro e de Cristo recebeu a missão espiritual da catolicidade (CF I, 156/I, 7; I, 86/I, 19; I, 84/I, 18). Evidentemente que esta *iurisdictio in perpetuum* e o respectivo poder coercitivo (*potentia coercendi*) se realiza plenamente apenas na esfera religiosa. Contudo, na resposta às lutas do papado com o imperador bávaro, a política romana, que se sentara na cadeira de Pedro imbuída do espírito bolonhês, estendera a semântica do espiritual, facto que lhe permitia condenar todas as propostas (políticas) que se não coadunassem com as pretensões autoritárias do papado<sup>(32)</sup>. Importa sublinhar este facto, que, em rigor e em escrita crítica teológica, se limitava a reafirmar o legítimo direito da autoridade papal sobre a Igreja (*Mt.* 16, 18), mas que, na prática, se expandiu necessariamente para a esfera do político com extraordinárias consequências. Todo este interessante problema terá participado na orientação e na gestação do que poderíamos considerar a Europa política moderna (J. R. Strayer).

Vejamos pois como se pode entender a «potestas», outra presença nuclear do *Collyrium*. O *dominium temporale* é antinatural (no sentido augustinista estrito de «natura») (33) e distingue-se da *ecclesia* que é perene e santa (CF I, 64/I, 9). Esta saudável tradição politicamente agnóstica, capaz de interrogar a legitimidade do poder, não escapa à dificuldade de conciliar a sua antinaturalidade com a reabilitação do poder em que apostou o «augustinismo político» (H. X. Arquillière), passe esta designação infeliz.

Neste problema, a posição de A. Pais é clara: o *imperium* é uma emanção de vontades (*de hominibus est congregatis*) que só pela autoridade se pode e deve transcender (*constitutio super homines*). A *dignidade* pontifical (os canonistas distinguem uma «publica persona» de uma «persona privata»: CF II, 28/V, 1) será sempre, «salvo contra evangelium», a instância definitiva (i.e., pri-

---

(32) *Extravagantes communes*, L. I, t. viii (de maiortate et obedientia), c. ii.

(33) AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 19, 54.

meira) dos direitos e liberdades, a encarnação histórica da *plenitudo potestatis*.

Uma tal tese surge-nos contra o teórico da comuna italiana e das oligarquias financeiras detentoras do poder político, Marsilio de Pádua (CF II, 24-34/V, 1-3), determinando o sentido da *iurisdictio*: do ser para o homem passando necessariamente pelo Papa. Ela funda-se no facto de o pecado original representar um afastamento em relação à *potestas* ou à *iurisdictio* (CF I, 128/I, 35). Um tal afastamento equivale a uma perda de *potentia* e, finalmente, à acefalia — palavra terrível que identifica a heresia (CF I, 54/I, 7) — que é o próprio nada (= aniquilação como perda do sentido da transcendência).

O valor do espaço humano depende assim formalmente da ordem eclesial e eclesiástica, que pelo «poder das chaves» pode comutar as penas ou «ligar» sacramentalmente (CF II, 156/VI, 25). Quanto ao controvertido problema das relações entre o *Imperium* e a *Ecclesia*, a subordinação daquele a esta é a condição da reabilitação e ordenação espiritual do primeiro, tarefa tanto mais urgente quanto o seu carácter alegadamente antinatural.

Inúmeros serão os textos relativos à superioridade do espiritual (CF I, 68-70/I, 11; I, 76/I, 14, entre outros), que no plano próprio da obra visam acentuar a impossibilidade de «duas cabeças» ou duas Igrejas. Efectivamente, «só um é o Senhor Deus, uma, a fé e uma a Igreja» (CF I, 82/I, 17), o que não impede uma peculiar autonomia do plano temporal (CF I, 92/I, 21).

Também no *Collyrium* não é fácil determinar os limites dessa autonomia. Julgamos, no entanto, que, proposto pela ciência canónica, aquele tipo específico de relação pode ser interpretado dentro da organicidade hierárquica referida, numa dialéctica de subordinação ou sujeição — em analogia por exemplo, com o direito de sujeição da mulher para com o homem (CF I, 378/III, 3) ou do corpo para com a alma (SI 10, 5). Assim se pode entender como a valoração é intrínseca à diferenciação e como esta pode ser condição de horizonte de entificação e portanto — pelo menos teoricamente — de possibilidade de inversões valorativas, teses que a modernidade soube explorar por vezes muito acertadamente. L. Dumont, na obra já citada, referiu-se ao interesse do reconhecimento analítico das estruturas hierárquicas, que a mítica do espírito igualitário dificilmente enfrenta. Mas o que dá que pensar na proposta alvarina é, precisamente, a impossibilidade da inversão,

é a severa expressão jurídica de pedra e cal levantada. Não se pode, por isso, silenciar o equívoco hierocrático tal como o *Collyrium* o subentenderá.

Por um lado, o poder temporal não se esgota em si, não é absoluto. Em linguagem augustinista, pode dizer-se que o valor do temporal depende da sua capacidade de acolhimento da eternidade ou seja, da sua ordenação. Em todo o caso, a definição da eternidade numa homologia entre a moralidade e a tópica jurídica, e mais ainda a sua conjugação institucionalizada, dificilmente poderia designar-se como augustinista. Mas num plano superior, o poder é o ser (*sancta potestas* ou *res inanimata*) <sup>(34)</sup>: ele não se identifica com a pessoa que o encarna (CF I, 90/I, 20, entre outros) porque é originalmente divino (CF I, 146/I, 42, entre outros). Se a estrutura hierárquica do *ser* coincide, de uma certa forma, com a estrutura hierárquica do *poder*, esta pode ética e individualmente desvincular-se daquela, no que será sempre um exercício (indevido) do livre-alvedrio. Percebe-se que a tónica posta na necessidade do exercício do poder se transcender sempre (i.e., de tomar consciência da sua relatividade e arbitrar em consequência) brota de uma concepção metafísica do ser decaído no tempo que, por isso mesmo, carece da «ordem» que parte ao seu encontro, no caso, consubstanciada numa severa expressão jurídica. O hierarca supremo não é tanto o *representante* da Igreja humana que o elegeu como sobretudo o 'vigário-do-poder-que-salva'. Vê-se como, para A. Pais, a relação só é real quando sobrenatural, quando infundida pela Graça e pelas virtudes que a Igreja veicula. A lamentável desvalorização do plano relacional sócio-político, contra a vanguarda da época, que visa agonicamente uma expressão religiosa que se crê catastroficamente perdida, mostra-se insensível à crescente e legítima autonomização daquele plano. Mais ainda, e de forma mais grave, julgamos, porque contraria expressões cimeiras da *scientia canonica*: a dimensão judiciária em que o *Collyrium* se situa parece ser quase absolutamente incapaz de reconhecer a própria relatividade histórica do texto jurídico manipulado, fundamentando epistemologicamente as dimensões da *potestas*.

---

(34) CF I, 88/I, 20. Na *Unam Sanctam* proferira-se formalmente que o poder espiritual, embora exercido por um homem, não era humano: «... et si data sit homini, et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina...» (*Extra comm.* L. I, t. viii, c. I); vd. ainda CF I, 146/I, 42, para a «res inanimata».

#### 4. O problema da mediação na fidelidade: euforia ou aporia?

É possível ver agora como é em torno da temática da *relação* (fiel e verdadeira) que a obra de A. Pais se deve deslindar. Falamos de uma «relação» que se propõe idealmente unir as diferenças e os opostos num plano de transcendência (atopia).

J. C. Gonçalves já se referiu à «diferença essencial» entre *meio* e *intermediário*, esta expressão menos perfeita daquele <sup>(35)</sup>. A partir desta distinção poderá ver-se como é difícil situar claramente o *Collyrium* no espaço teológico-moral e político. Para que tudo fique bem claro, acrescenta-se — contra os contemporâneos discípulos de Rousseau, de Hobbes ou de Hegel, mas igualmente contra os que não aceitam o contributo importante da crítica Iluminista — que se julga lícito falar, na linha de um H. Kantorowicz, de uma teologia *política* medieval ressaltando, contudo, que nem toda a teologia é política.

É indubitável que A. Pais se situa ao nível da relação religiosa eclesiológica. Ao mundo recomenda-se a medida da *ecclesia* sem a qual só há paixão, privação, morte, ausência de Deus (CF I, 132/I, 36; I, 362/II, 69). A heresia é plenamente uma expressão demoníaca (CF I, 128/I, 34; I, 130/I, 34). O homem é *imago dei* (SI 8, 2, 4 e 5), imitação de Deus (CF I, 220/I, 62), mas também *terrestris effigiem* (CF I, 218/I, 62). O *Collyrium*, fundado na metafísica criacionista, reforça, em consequência, a necessidade da mediação (CF I, 224-30/I, 64-5) e o seu sentido «neo-augustinista» de horizonte neoplatónico, com seus sulcos indeléveis numa longa tradição <sup>(36)</sup>.

Referindo-se ao estatuto do corpo (CF II, 264/apêndice), de forma claramente anacrónica mas surpreendente no seu conteúdo — os leitores de Heidegger apreciarão ver os recursos do desvelamento etimológico nos planos obstetrício, anatómico e cinemático

---

<sup>(35)</sup> J. C. GONÇALVES, *Homem...*, p. 317: «Se a mediação subentende, por natureza, o sentido de *meio*, o espírito que informa este é oposto ao de *intermediário* da metafísica tradicional».

<sup>(36)</sup> Vd. Heinz R. SCHLECHTE, *Die Wichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Munique, 1961, porquanto são reais as afinidades entre os dois autores.

posto ao serviço da verdade metafísica —, A. Pais esclarece, segundo a modo do tempo, que é pela cabeça (centro psicofísico e metafísico-espiritual) que o homem se transcende:

«*Caput namque eius ad cœlum refertur... Iam vero in capitibus arce mens collocata est tanquam in cœlo Deus, ut ab alto speculetur omnia atque regat.*

*Homo factus est ad contemplationem rigidus et erectus, non sicut pecora in humum prona atque vergentia.»*

Parece evidente, a partir do que ficou dito e pelo recurso constante que o pensamento político-ecclesiológico pelagiano faz da noção de *caput*, que esta nota extravasa da sua ordem primitiva, não separando a dimensão criatural do homem da tensão sobrenatural sob a regência da *auctoritas*.

Ainda de forma absolutamente desfasada de alguma vanguarda do seu século, mas condicionado pelo elenco das heresias que regista (Sabelianos, Monoarquianistas, Arianistas, entre outros, especialmente na II Parte), o bissubstancialismo antropológico de extracção lombarda (*substantia rationalis individuæ naturæ*) acolhido na obra acentua o sentido daquela transcendência<sup>(37)</sup>. Também a importância conferida pelo autor à ética, à ascética e às virtudes teológicas no *homo spiritualis* relevam da concepção religiosa absolutamente determinada pela *finalis beatitudo*. Finalmente, é ainda esta tensão que força a pensar a dignidade papal como o lugar histórico da relação<sup>(38)</sup>.

Numa outra perspectiva, contudo, a tradução moerbecana da *Política* de Aristóteles (trabalho que inaugurou um novo paradigma ideológico e linguístico irrefragável)<sup>(39)</sup>, a importância do ensino de «ambos os direitos» na instauração daquele paradigma e o facto

---

<sup>(37)</sup> CF I, 316/II, 41.

<sup>(38)</sup> CF I, 84/I, 118: «Si enim papa quilibet non haberet tantam iurisdictione sicut Petrus, Ecclesia sine iurisdictione et capite maneret, et Ecclesia quodam modo esset nula, et Christus caput Ecclesiæ qui manet in æternum, in sua deficeret Ecclesia Militanti».

<sup>(39)</sup> Jean DUBABIN, «The reception and interpretation of Aristotle's Politics» in *Cambridge History...*, p. 723-737; Manfred RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francoforte s. Main, 1975.

incontestável de a política se assumir, pelo menos a partir de Gregório VII (1073-1085), como uma dimensão eclesial, permite-nos entender todo o *Collyrium* como uma resposta relativamente involuntária à descendência peripatética da tese central da *Política* do Estagirita. Contra o ideal da *politiké pragmateian* e a consideração do homem como animal *naturalmente* social (1253 a 1-4), com seus direitos e deveres político-morais (*S. Th.* II-II, q. 88; *In II Sent.* d. 40, q. 9, a. 5), propõe-se o ideal da *Unam Sanctam* da absorção metapolítica do natural no sobrenatural. Eis a *politia christiana*, ela que lhe permite v. gr., expender despreconceituadamente uma interessante lógica, injustamente ignorada, do comércio sexual e social baseado integralmente no baptismo religioso (CF I, 186-8/I, 54, entre outros).

De facto, o poder do Outro ou seja, «dos judeus da sinagoga, dos agarenos da mesquita, dos pagãos do templo e dos hereges dos conventículos» (CF I, 150/I, 43) é o da propagação do nada, da morte espiritual (CF I, 108/I, 28). Esta *potestas sem ecclesia*, que é o próprio mal, do qual o *Collyrium* traça a respectiva «geografia», reificando-o, exige o estabelecimento nítido da fronteira separadora da ortodoxia das várias escalas da heterodoxia.

O leitor desta obra alvarina não poderá subestimar toda a estratégia de «intermediação» jurídico-formal que visa a reabilitação do herege e que molda a conversão numa grelha tão insensível à dinâmica que preside àquele trânsito individual.

Reconhece-se a parcela de verdade das críticas curialistas que condenavam o interesse expansionista politicamente comprometido e dificilmente evangélico: uma exteriorização absoluta da Igreja não poderia deixar de ser sintoma de uma carência de interioridade.

Em conclusão, se pode haver relação sem juridificação, se esta (e particularmente uma sua proposta) portanto, não esgota o universo do social e do eclesial, o *Collyrium* não é imune a um «quid pro quo». Visando a justa e urgente mediação de uma relação espiritual ele absolutiza um texto naturalmente humano e situado tornado gramática universal. É esta situação que parece incapacitar o nosso autor para admitir a legitimidade da relação exterior à sua juridificação colirico-eclesiológica. A. Pais surge assim como um mestre exemplar da suspeita sobre o (ar-)religioso: a *cura* da humanidade, como etapa prévia para a Salvação, saberá clinicamente descortinar os efeitos do pecado no complexo tecido relacional interpessoal. Não se trata só de dizer que a proposta canonística de «intermediação» é atravessada pela «mito-lógica» inerente a

toda a discursividade jurídica (Lenoble e Ost). É preciso acrescentar que a absolutização dessa lógica, perdendo a sugestiva riqueza dialéctica das noções teológicas originárias que a fundam (a *ordo* e o *status corruptionis* de Agostinho, a *hierarchia* de Dionísio), busca a adesão e a destruição do conflito e da diversidade pela mistificação da ortonomia. Será ela, em última análise, que defrauda a passagem da coerência teórica hierocrática para uma sua aplicação política. Será esse, afinal, o preço a pagar por todas as propostas metafísicas monistas (*monarchia*) e autoritárias (*hierarchia*) que não acolham a gestão da diferença e a positividade da sua respectiva dimensão estocástica. Caso não queira soçobrar, todo o projecto atópico que procure a inscrição da eternidade no tempo deverá ser criticamente sensível à positividade da gama da gestualidade eminentemente subjectiva de qualquer relação que se pretenda balizada pela fidelidade e pela verdade.

Numa conclusão estritamente histórico-filosófica, afigura-se-nos que se não era grande, afinal, a distância que separava A. Pais dos seus rivais «averroístas» (o discurso do censor também habita este espaço, que hoje nos faria pensar irresistivelmente na Hezbollah), era radicalmente diverso o seu propósito: tratava-se de recuperar — talvez inglória e equivocadamente — o ideal d'*A Cidade de Deus*.

«*E peri tes aletheias theoría te mèn chalepè te dè radía. semeion dè tò met'axios medèna dynasthai thigein autes méte pántos apotyghánein...*»

ARISTÓTELES, *Met. a*, 2, 993 a 30 - 993 b 1

Mário A. Santiago de Carvalho