

ees

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO E A IGREJA

HOMENAGEM A JOSÉ ANTUNES

VOLUME 22, 2001

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**A ESSÊNCIA DO PODER (ECLESIÁSTICO)
NA INTERROGAÇÃO TEOLÓGICA
DE HENRIQUE DE GAND: PENSAR EM SITUAÇÃO**

I

O teólogo secular flamengo Henrique de Gand (m. 1293) teve, em relação ao poder eclesiástico, uma relação pessoal embora existencialmente ambígua⁽¹⁾. Logo em 1277 encontramos-lo ao lado do bispo Estêvão Tempier que condena para cima de duzentas proposições teológicas da Faculdade das Artes, mas também vítima dessa mesma condenação: quer porque, como ele mesmo confessa no *Quodlibet* II (q. 9, p. 67), estranha a unanimidade dos teólogos sobre a localização das substâncias separadas, quer porque, vinte e um dias depois de 7 de Março do mesmo ano, a sua tese sobre as formas substanciais será objecto de censura por parte dos mesmos teólogos e colegas (*Quodl. X*, q. 5, p. 128). Mais tarde, em 1282, o teólogo de Gand participa numa reunião de bispos e mestres da Universidade de Paris, para deliberar sobre os privilégios da confissão a dar às ordens mendicantes, na sequência da qual foi suspenso pelo legado pontifical, o futuro papa Bonifácio VIII, Bento Gaetani, visto ser abertamente contra a conces-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(1) Sobre Henrique de Gand, sua obra e pensamento, poderá ver-se, de forma mais acessível, o volume por mim editado na série *Mediaevalia - Textos e Estudos*, voi. 3, Porto, 1993.

são de tais privilégios. Recordemos, de passagem, que também em Portugal, os seculares se opunham à pretensão de os religiosos confessarem⁽²⁾).

Porque Henrique continuou a ensinar, somos hoje inclinados a pensar que aquela suspensão foi modificada em proibição, alargada a todos os mestres de teologia, de se discutir o assunto quodlibeticamente.

Pode-se pensar que, por volta de 1291 ou 1292, aquando de seu *Quodlibet* XV, o último que defendeu, Henrique de Gand superou de alguma forma aquela proibição, pois o encontramos aí (qu.15) a perguntar sobre os limites do poder eclesiástico (*de potestate praelatorum*). Precisamente, a questão já foi estudada por R. Macken em 1995, pelo que não voltaríamos a ela acaso a homenagem amiga ao Colega José Antunes não nos obrigasse jubilosamente, à guisa de partilha, a visitar um exemplo significativo de uma interrogação teológica sobre a essência do poder (eclesiástico), dando-lhe embora uma interpretação valorativa distinta da proposta pelo sábio R. Macken. A solução henriquina afigura-se-nos ilustrativa da pergunta pela essência baseada porém numa experiência concreta. Trata-se de pensar em situação.

II

Com efeito, o autor vai admitir e defender ser lícito perguntar pelo poder (eclesiástico) reconhecendo apenas dois limites extremos, mas significativos. Primeiro, poder-se-ia constringer a própria possibilidade da discussão, em nome de uma concepção irénica abstracta e perigosamente cerceadora: não é lícito discutir quando - dir-se-ia no limite - se provoca discórdia e litígio (f. 593 v I)⁽³⁾. Porém, tal concepção harmónica da Igreja não deve ferir o conhecimento sério mas contextual do laço que subjaz a essa concepção. Referimo-nos, é claro, à obediência, vector fundamental numa hierarquia religiosa, disciplinada e disciplinadora. Ora, o que Henrique sustenta, a propósito, é que os súbditos devem conhecer os limites da obediência, desde logo

(2) Cf. H. B. Moreno, "O poder real e o franciscanismo no Portugal medievo", *Biblos*, vol. 71, 1995, p. 322.

(3) Citamos Henrique de Gand a partir da edição de J. Badius de 1518 (*vide* "Bibliografia").

a correspondência àquelas ordens meramente humanas que contrariam os preceitos de Deus e os seus mandamentos. Mais ainda: escreve claramente que o conhecimento desses limites passa pela disputa que declara, determina e investiga em que é que se deve ou não obedecer (f. 593 v I).

Reconhece-se facilmente o jargão universitário - *declarare, determinare e investigare* - mas o que importa atentar é que ele serve, uma vez mais, quer para dizer implicitamente que os dignitários eclesiásticos se enganam e podem contrariar os mandamentos, quer para reivindicar o direito (de classe?) da teologia, interrogar. Henrique não poderia ter sido mais claro ou taxativo: "Si nobis licet disputare de Evangelio, cur non de privilegio?", ou seja, se os teólogos podem discutir as matérias do próprio Evangelho porque razão lhes há-de ser negado o direito de discutir sobre o privilégio (que era o que estava em causa desde 1282)?

Estabelecido o direito de interrogar os limites do poder, o teólogo introduz-se num campo de observação sociológica. Passamos ao segundo limite. Sobre ele passa a descrever, primeiro, duas intenções genéricas, mas antagónicas, subjacentes à pretensão abstracta de discutir o "poder dos prelados" bem como "o poder de Cristo e de Deus" (f. 593 v K). Uns pretendem destruir o poder ou menoscar a obediência. Os outros querem alargá-lo e ampliar o espaço da obediência. Os lexemas opõem-se diametralmente: *diminuir e, attenuare, minorem sit, minus et in paucioribus*, por um lado, *extendere, maiorem sit, amplius et in pluribus* (f. 593 v K). Mais uma vez ressaltou, decerto, a ligação apertada entre poder e obediência, pelo que o ataque ou o incensamento daquele provoca a aniquilação ou o endeusamento desta.

De acordo com o autor, deverá haver uma atitude não extrema. A terceira via é a da interrogação não sintomática (tomada esta última palavra na sua acepção clínica vulgar) a única filosófica, por isso que se ocupa do poder no que é (*quae*), na sua extensão (*quanta*) por forma a conhecer o horizonte da obediência.

O *quae* e o *quanta* do poder é a forma situada de interrogar a sua essência, embora hoje em dia devamos estranhar que essa pergunta se concentre no problema do conhecimento da obediência, posto que à bipolarização aqui subjacente escapa uma concepção de *potestas* - que classificariamos como post-moderna - enquanto ministério, serviço e, portanto, não contraposta à obediência do outro mas

constituída pela submissão ao outro por parte do detentor do poder. Também não estamos, escusado será dizer, perante uma concepção "moderna" que entenda a passagem do estado de natureza ao de sociedade apelando à noção de pacto social (Espinosa e o *Tratado Teológico-Político* XVI), de soberania jurídica (Locke e *Governo Civil* VI) ou de contrato social (Rousseau, *Contrato Social* I, VI). A máxima bíblica levada então a sério "Todo o poder vem de Deus" era entendida sob o paradigma da autoridade e da lógica do sentido descendente e não de uma concepção de poder como dádiva que forçaria a transformação da contratualidade bipolar numa multipolaridade de excedentes que se trocam com vista ao aumento do espírito ou da humanidade do homem na sua história e no seu lugar.

Por ser excessivamente restrita na sua equação e concepção é que a discussão de Henrique desaprova as duas teses extremistas referidas, dando as seguintes razões. A que atenua o poder, acusá-la-á de *non amare bonum publicum* opondo-se ou contrariando ou sequer resistindo à ordem divina (*divinae ordinationi*) que exprime um poder que excede a própria concepção filosófica pagã. Concretamente, Henrique alude à ameaça greco-árabe contra a qual desde sempre lutou e que, na sua óptica, limitava o poder de Deus ou a Sua liberdade. Segundo esses filósofos - diz Henrique - Deus não poderia influenciar os seres sujeitos à geração e à corrupção senão mediante o concurso dos corpos celestes. O que importa reter, por conseguinte, é o facto de a destruição do poder eclesiástico ir a par da destruição da liberdade e do poder de Deus, um índice mais da natural incapacidade de se pensar o poder independentemente da sua origem teológica. Note-se, em qualquer caso, o carácter não determinista que estrutura o *bonum publicum*, posto que a sua legitimação, não sendo naturalista, é da ordem contratual do deliberativo transcendental, que será determinante na Modernidade política. Deparar-nos-íamos com o fundo anti-conceptual, oculto e silenciado, da revolução de Bodin ainda muito recentemente repensada por Fernando Gil nos termos seguintes: "Si le pouvoir s'exerce toujours au nom de quelque chose dont il tient sa légitimité, ce principe dont les formes varient selon les lieux et les temps n'est pas d'emblée exclusivement conceptuel. Il renvoie à un extérieur du politique - par exemple, pour en rester à l'Occident, le bonheur de la communauté et la vie contemplative, but suprême de la vie sociale chez Aristote, ou le Christ dans le haut Moyen Age: le Roi est *christomimetes*. La révolution opérée par Bodin

consiste à extraire le fondement du pouvoir du politique lui-même. La souveraineté réalise une transcendance dans l'immanence. Bodin est d'ailleurs conscient de la nouveauté de son concept [...]"⁽⁴⁾.

A seguir, à tese daqueles que pretendem aumentar o poder dos prelados, a desaprovação de Henrique é mais curiosa, sociologicamente falando, é claro. Ela ater-se-á a desconstruir (na dimensão crítica do termo) a ambição daqueles cujo discurso do poder é ambíguo ou maquiavélico (passe o anacronismo). O vício que o autor detecta aqui é o da inexistência de uma ontologia do poder, razão pela qual por detrás de cada teórico do aumento do poder dos prelados está um invejoso (*invidi praelatis et principibus*), um oportunista que, na primeira ocasião, sempre que temer pelas consequências prejudiciais desse aumento, igualmente o reprovará (f. 593 r M-vL). Nicolau Maquiavel, que preferirá, nestas coisas, um tratamento mais moral do que especulativo, mais narrativo do que metafísico, também não deixará de chamar a atenção para o perigo dos lisonjeadores (O *Principe* XXIII) preconizando a selecção de quem pode ser chamado (as pessoas sensatas de Estado) a dar resposta ao detentor do poder.

Apesar de ser sociologicamente curiosa, a negação desta segunda atitude, por parte de Henrique, é menos contundente e não deixa de ser problemática. E certo que ela continua atenta aos limites do poder, embora o conceba numa escala cujo padrão será o da utilidade da Igreja; sobretudo Henrique detecta aquele tipo de discurso mais como um sintoma favorável à Igreja do que desfavorável, *potius est in favorem Ecclesiae et praelatorum, quam in odium*. No limite, isto implicaria que um discurso não interessado no poder próprio, mas que continuasse a pleitear pelo seu aumento, seria aprovável. A não ser que Henrique não consiga desligar o elogio do aumento do poder de um sintoma pró-poder, caso em que o teólogo estaria a ser modernamente implacável quanto à determinação de uma humana, demasiadamente humana, vontade de poder. Não será preciso lembrar que a teologia nos seus primórdios teve em relação ao poder uma atitude radicalmente ambígua, ambivalente, que facilmente podia abrir a porta a uma perigosa condenação do mesmo. Seja como for, um discurso alegadamente "desinteressado" ou pré-crítico, e portanto *ipso facto* legitimado, apesar de visivelmente *ante-moderno* padece do

(4) F. Gil, *La Conviction*, Paris, 2000, p. 157.

mesmo tipo de simplificação fundamental que será apanágio da política racional moderna e, portanto, incompatível com a pretensão radical de uma ontologia do poder, qual a que se aponta aqui por nós. Sem irmos muito longe nesta estranha afinidade transtemporal que nos atrevemos a descortinar, basta pensar que Maquiavel, Tomás Morus ou Bodin, Grotius, Hobbes ou Espinosa herdaram uma situação de facto cuja justificação é a sua própria existência e que os leva também a reduzir os problemas da sociedade e do poder a *princípios simples* e, por isso, racionalmente fundáveis. Penso na ideia de *sociabilidade* como fonte do direito natural (Grotius, *Do direito da guerra e da paz*, "Discurso Preliminar"); no princípio, claramente oposto àquela ideia, do *homo homini lupus* de Th. Hobbes (*Leviathan* I, XIII); e mesmo nas várias formulações da assimilação entre natureza e razão, quer em Locke (*Do Governo Civil* I), quer em Wolff (*Moral Alemã* I, I), quer em Shaftesbury (*Soliloquio* III, II); quer em Montesquieu (*Do Espírito das Leis* I, II), quer de novo em Rousseau (*Discurso sobre a origem da desigualdade* II), não menos porque, ao afirmar-se a sociabilidade original do homem, não se escapa a ver na sociedade um mal, na medida em que institui a dependência.

E evidente que Henrique não se situa em nenhuma destas possibilidades. Ele é claro na defesa da sua terceira via. Recordemos o que está em causa aqui: é legítimo e proveitoso disputar sobre o poder, *omnino licita est, et multum proficua* (f. 593 v N). Será esta uma reivindicação de classe? Revelará ela um conflito da faculdade de Teologia com as pretensões da hierarquia? Pelo menos é, decerto, uma recomendação aos prelados para que não só não interfiram nesse direito como também o apreciem. Há inclusive uma razão óbvia para esta apreciação: é que todo o prelado que se oponha a este direito está a abrir o flanco à possibilidade da admissão de que a sua posição não é verdadeira, uma espécie de Maomé - continua Henrique - que também impediu que se discutisse e, por isso, pode ser suspeito de hereesia (f. 594 r O).

Esta comparação é contextualmente terrível, note-se, e a ela opõe o teólogo, à guisa de axioma, a asserção aristotélica "disputare de singulis non est inutile", mas o seu limite está bem estabelecido, posto que a disputa que conduz à dúvida sobre a fé é afastada. Mais ainda: uma das razões pelas quais os prelados devem favorecer a disputa sobre os limites do poder reside na possibilidade de estes ficarem a saber até onde poderão impor a obediência sobre os súbditos.

tos e qual a norma relativa ao que podem ou não fazer. Também do ponto de vista dos súbditos, a interrogação é útil, pois permite-lhes conhecer os limites da sua obediência e os limites do direito à rebelião, *cavere ab indebita rebellionem* (F. 594 r N). Neste cenário de transparência do jogo conceptual político Maquiavel seria irreconhecível.

Em suma, a defesa do direito à discussão acerca dos limites do poder, por parte de Henrique, estabelece-se contra dois extremos e define-se na submissão a uma norma de mediania ontológica e ética (*ad medium et ad debitum temperamentum*) que é a própria coincidência entre a justiça (*iustum*) e a equanimidade (*aequum*).

III

Evidentemente que a posição henriquina acabada de apresentar carece de um horizonte de interpretação. Ela deve reconhecer, no caso do nosso autor, o lugar preponderante ontogenético da fé e a centralidade teológica estruturante enquanto ciência única e bastante (*non est nisi única, non solum una, sed tantum una, et superflueret alia*). Noutra lugar traduzimos e comentámos a ideia subjacente mais antiga de recondução⁽⁵⁾. Acresce que dificilmente poderíamos encontrar nas escolas universitárias do século XIII quem superasse Henrique de Gand na sensibilidade em relação à urgência e extensão de um pensar rigoroso acerca dos deveres dos praticantes profissionais da teologia. No contexto epistemológico da época, Henrique eleva a fé à categoria de subalternante das demais ciências humanas. Sob a luz da fé, o teólogo pode, mediante um carisma especial e gratuito de Deus, alcançar uma ciência das verdades da fé passíveis de serem comunicadas aos simples fiéis que, no caso de não as receberem, cairiam no erro. Ademais, enquanto teólogo e filósofo, Henrique vive o seu tempo debaixo do sentido da ameaça latente do esquecimento de Deus.

Neste quadro, não surpreende que qualquer uso teórico da razão não seja alheio aos seus interesses práticos. Um pensamento humano é um pensamento finito que vive com preocupação o apaziguamento do seu vazio interior (*sed semper remaneret aliquid de vacuo*

(5) Cf. *São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia*, Porto, 1996.

quod appeteretur impleri), pelo que não é possível pensar-se filosoficamente sem uma dimensão histórica-crítica como travejamento dessa actividade.

Julgamos haver mostrado noutra oportunidade como estas condições se traduziram no reconhecimento da contingência na história vincado numa oposição ao necessitarismo greco-árabe que então se introduzia quiçá ameaçadoramente.

Frente a este estado de coisas, o método metafísico-teológico empregue pelo autor é, *actu exercitu*, sensível à indução histórica, ao domínio do existencial, ao variegado material histórico. Convém apenas ser-se rigoroso, o que, na realização do autor, quer dizer que se impõe a utilização de um ponto de vista abstractivo configurado pela epistema definida atrás. A consciência da finitude não significa o estreitamento da consciência, ela testemunha uma capacidade intrínseca de elevação dinâmica "essencial" que só em Deus pode culminar.

Pensar em situação *sub ratione gener alitatis*, ou seja, de uma maneira universal, é apelo de rigor que não cerceia o diferente se acolher a finitude e a contingência, a existência variegada e a actualidade plurimodamente concretizada.

IV

A pergunta pelos limites do poder eclesiástico exprimiu a essência do poder nos moldes restritos da obediência a uma norma. A ideia unitarista e teológica do poder não no-lo apresenta de forma reconhecível à nossa época, que vive as suas antinomias de forma anti-edipiana⁽⁶⁾. Naqueles moldes, o antónimo da obediência é já a agressão e esta descompensação não tem como efeito que o poder se negue como poder, antes o enfatiza fazendo com que o poder (eclesiástico, no caso) seja uma outra dimensão ou expressão do poder político pura e simplesmente.

Inevitavelmente pensado na sua origem divina, qualquer interrogação sobre o poder realiza o círculo da interpretação na medida

(6) Cf. G. Deleuze, e F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-oedipe*, Paris, 1972.

em que é apertada pelo limite transcendente na encarnação limitada da sua própria eclosão. Não obstante, os limites situacionais ou contextuais declarados - não discutir em nome da paz e deformando a estrutura da obediência - não só não colidem com o princípio da interrogação como são esclarecidos pela própria actividade interrogadora e investigadora. A teologia reivindica para si os direitos de investigação, mas é presumível que esta reivindicação deva ser medida como reacção perante movimentações semelhantes provenientes da Faculdade das Artes⁽⁷⁾.

Circunscrever o horizonte da temática ao tema da obediência, apesar de esta também cair sob a alçada da interrogação, é o aspecto filosoficamente mais limitado e limitativo de toda a questão. Ele deforma-a aos olhos do pensar contemporâneo que - defendemos - deve considerar o poder como ministério. Há, nesta ordem de ideias, um golpe mental no procedimento henriquino que nos interessa sublinhar devidamente: mesmo a tomar a questão da essência do poder sob o prisma ministerial, importa que o pensar situado se ultrapasse num plano ontológico como sua condição de inteligibilidade radical. O desafio será então - concluimos - o de se edificar uma ontologia do ministério no quadro de uma comunidade qualquer, o que exige, concomitantemente, que esta defina como acto prévio uma ontologia do individual⁽⁸⁾.

(7) Cf. M. S. de Carvalho, "O Estatuto da Filosofia segundo Boécio de Dácio", *Biblos*, vol. 71, 1995, pp. 433-459.

(8) Aludimos também a esta exigência no nosso "Da Abominação do Monstro. Igreja e Poder em Álvaro Pais", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. 7, 1994, pp. 255-284, republicado no nosso volume *Estudos Sobre Alvaro Pais e Outros Franciscanos (Séculos XIII-XV)*, Lisboa, 2001, pp. 13-40.

Bibliografia

MACKEN R. - *Essays on Henry of Ghent II*, Leuven, 1995.

Henrici de Gandavo Opera Omnia, Leuven, 1979 ss.

Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solemnis, ed. Badius, Paris, 1518.

CARVALHO, M. S. de - *A Novidade do Mundo. Henrique de Gand e a Metafísica da temporalidade no século XIII*, Lisboa, 2001.

SCHMAUS, M. - "Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent", in *Kirche und Überlieferung*, Freiburg, 1960, pp. 211-234.