

«Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror». Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio

Rogério R. Tostes

Universidade de Évora

Centro Interdisciplinar de História,

Culturas e Sociedades (CIDEHUS)

«Et ita dominus habuit opus legisperitis et iuristis qui dicebatur doctores et scribae, meditantes in hac lege die ac nocte, ut eam populo simpliciori nunciarent, ne fierent sicut equus et mulus quibus non est intellectus, sed approximarent ad Deum.»

J. Gersoniis, *Recommendatio licentiandorum*, col. 833

«Mas en lo temps present trobaràs los hòmens en tanta follia, que seran ignorants e no coneixen e no volen conèixer llur ignorància, ne la poden creure, encara que la los ensenyes ab lo dit, ans han més ergull e presumpció de si mateix que los altres, en tant que no donen reverència als cients ne a qualsevol altre.»

Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, cap. 56

1. «Nel mezzo del cammin...»

O propósito inicial deste ensaio, que entrego como contribuição em forma de capítulo¹ ao benevolente convite do doutor Josep Serano Daura, é trazer à tona algumas opiniões sobre a qualidade de Eiximenis *como jurista*. Este foi um dos temas de fundo do seminário que resultou na publicação deste livro, mas é uma questão que já ultrapassa os estudos de recepção da obra política do frade Francesc e se torna um problema mais amplo sobre o confronto que vem sendo levantado há muito mais tempo, ocasionalmente aparecendo entre um e outro entrevero de tipo *historiadores do direito vs. historiadores gerais*. Assim mesmo, ainda não se ouviu nenhuma resposta satisfatória à questão tantas vezes posta sobre a existência ou

1. Este trabalho é fruto de uma reflexão gestada nos últimos anos e que, certamente, deve muito ao profícuo contato com colegas investigadores. Permito-me, pois, agradecer nominalmente ao doutor Diego Quaglioni por seus atentos comentários ao primeiro manuscrito deste texto. Também, presto meus respeitos ao amigo Eduard Juncosa que tão de perto me animou a redigir este trabalho, e que, sem responsabilidade por meus desatinos, contribuiu para muitas das conclusões que correm nestas linhas. Oportunamente, agradeço aos colegas que me auxiliaram com o acesso a uma bibliografia que, durante os dias de confinamento, ser-me-ia impossível alcançar por essas distâncias oceânicas.

não de um Eiximenis jurista. Pode ser talvez porque se trate de uma busca capciosa; e também porque se há de entender as motivações dessa e de outras perguntas que levam a repensar a linguagem filosófica em contraste com a reivindicação dos profissionais do direito. É exatamente a partir de onde começam os mal-entendidos, aí aparecem as apropriações de sentidos de um campo a outro como as disputas corporativas de filósofos-historiadores e de juristas. Sem que se detenha neste último aspecto, porém, permite-se declinar dos debates mais tradicionais a fim de responder a uma questão *menos habitual*: por que se exige do teólogo a prova das *civili sapientiae* de modo que se possa então aceitar os seus pareceres legais?

É certo que, antes de enveredar por essa via, também há de se examinar em que consiste ser um jurista (e, mais precisamente, um jurista medieval), ou de que é feito o seu saber e sua técnica. Enfim, trata-se de avaliar o discurso *savant* que separa o douto legista de seus pares universitários,² e isto à luz de um tempo em que a ritualização do saber culto é de todo instrumentalizada em acordo aos ditames da dogmática escolástica.³

A polêmica que cá se abre não se limita a fazer uma justificação da identidade profissional do legista na Idade Média, mas a defender uma pitoresca longa duração da ciência jurídica, criada entre o jurista medieval e o seu correspondente moderno, feita e refeita calmamente, muitas vezes sem alarde nem pedidos a estranhos vindos de fora do *métier*. Essa projeção quase anacrônica do jusperito moderno a uma antiquíssima tradição de sapientes, que se vê inaugurada em Bolonha e sua escola de doutores, é o que explica, segundo creio, uma boa parte do impasse epistemológico envolvido nessas controvérsias. Neste caso, a reserva de um saber iniciático vai muito além de se defender uma genealogia absurda (mas nem por isso menos ilustre!) que incita a fazer de Pothier um longínquo herdeiro de Bartolo, a ponto de borrar o limiar da ruptura que separa as historicidades do direito no desfecho do Antigo Regime. É assim que se cava por dentro o modo de proceder da dogmática legal, segundo a qual só há uma maneira de se elaborar a *interpretatio* e que se demonstra pela montagem de uma linguagem controlada e sistematizada.⁴ Isto cria um reducionismo do discurso científico que permite a alguns especialistas reivindicar uma metalinguagem do direito,⁵ e que segundo Yan Thomas força a interpretação da lei

2. Marie BASSANO e Raphaël ECKERT, «Langue du droit et sociabilité dans la doctrine savante médiévale (XII^e-XIV^e siècles)», *Philosophical Readings* (Veneza), num. 12 (2020), p. 150-155.

3. Gert MELVILLE, «L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité», em Otto G. OEXLE e Jean-Claude SCHMITT (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003, p. 425-432.

4. Yann LEROY, «La notion d'effectivité du droit», *Droit et Société* (Paris), num. 79 (2011), p. 715-732.

5. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Fabrique et réception de la norme. Brèves remarques sur l'effectivité en droit médiéval», em *La fabrique de la norme: Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, edição de Véronique Beaulande-Barraud, Julie Claustre, Elsa Marmursztejn, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 17-19.

(ou de um ato jurídico ou simples contrato) à leitura privilegiada do jurista profissional.⁶ Com ele é que se define uma semântica particular acerca dos termos que compõem o vocabulário técnico da lei (e, logo, o seu repertório «profissional»), o qual está inclinado mais à própria dogmática do que à linguagem em sua hodierna historicidade. Por absurdo que isto seja aos ouvidos de um «não iniciado», é verdadeiro que a história do direito ocidental começa a partir da invenção feita pelos legistas medievais de um *novo discurso dogmático*. Cria-se, então, um aparato de taxonomias jurídicas que operam a realidade (ainda que atingindo somente uma parte dela) e com as quais se pretende instaurar uma ordem de coisas própria ao direito erudito.⁷ Esta ordem se impõe já a despeito dos demais registros que concebem o evento contingente e o previsto, e que se veem manifestos tanto na linguagem comum do *rusticus* quanto pelas vozes concorrentes dos saberes doutos, nomeadamente o filosófico e o teológico. Entre a metafísica desses últimos e a empiria dos incultos, pode o jurista estabelecer um chão próprio de ahistoricidade que apenas tem lugar no fantasioso *continuum* da linguagem ancestral.

Quando escrevia o *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel lembrava que o direito é, em sua dimensão científica, parte do universo de saber da filosofia. Recordava também que, antes de ser um «direito positivo» que dá musculatura policial ao Estado, a ciência legal toma como seu competente escopo o de medir *a evolução imanente própria da matéria*.⁸ Deste modo, o método específico do direito está mais próximo de um formalismo assente sobre os conceitos concretos da realidade que ele quer instrumentalizar; muito mais do que estaria se esse fosse apenas um discurso criado pela abstração sofisticada que serve à busca da *Ideia*. Tampouco há de se prescindir da *Wertfreiheit*, isto é, da neutralidade axiológica tão necessária à investigação de normas mas separada de qualquer sistema de valor alheio a seu campo. Ao se apresentar como um conjunto de regras e manuseio de textos («leur pratique des textes et des interprétations de ces textes», diz Tropper), sua especificidade se explica como uma linguagem instituída de dentro (de um sistema de signos-significantes) para fora (em direção aos jurisdicionados-receptores).⁹ Com efeito, é tão somente a partir disso

6. Yan THOMAS, «La langue du droit romain. Problèmes et méthodes», em *L'interprétation dans le droit*, Paris, Sirey, 1973, p. 103-125 (Archives de Philosophie de Droit; 19).

7. Alain BOUREAU, «Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval», *Annales: Histoire, Sciences Sociales* (Paris), num. 57 (2002), p. 1463-1488.

8. Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Lípsia, Felix Meiner, 1911, p. 18-19.

9. Pierre BRUNET, «Quand le droit compte comme texte», *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* (Bruxelas), num. 70/1 (2013), p. 54-59. Seguindo as ponderações deste autor sobre o horizonte hermêutico do texto jurídico como espaço de discurso, recorda-se que o embate entre formalismo e realismo coloca em questão a capacidade de situar o texto jurídico em um cenário concreto, o que depende das condições de legibilidade de seu material, ou, propriamente dito, de uma determinada *institucionalidade*: «[...] concernés sont autant ceux qui disposent d'un pouvoir de décision que ceux qui ne disposent que d'un pouvoir de suggestion. À cet égard, il faut insister sur le rôle de la doctrine —dogmatique— juridique qui ne peut pas, ne doit pas être laissée de côté. Les interprétations et systématisations qu'elle produit sont précieuses en ce qu'elles fournissent un grand nombre

que o direito pode evoluir para algo além de um mero conjunto inanimado de prescrições legais.¹⁰ Entretanto, a ideia de expulsar as ciências forâneas além da linguagem dogmática da lei continuou a dar sentido à identidade dos juristas. O mesmo Hegel, que também procurou a superação do direito como uso exclusivo da técnica legal e do controle das instituições, viu-se forçado a defender a filosofia dos ataques feitos por juristas acerca da *limitada compreensão* que os filósofos trazem sobre a essência da lei.¹¹

Não pretendo, evidentemente, retomar essas interrogações. Limito-me a notar que nelas se encontram o *quid* de toda a disjunção criada entre os usos do direito como técnica jurídica e como força coercitiva que deriva da razão natural. A luta por esses domínios nos campos doutrinários medievais se alimenta com o anseio de ambos os partidos, filosofia e direito, em provar qual deles detém a via mais eficaz para o poder. E é o apego a essas diferentes convicções que há de definir a identidade de cada um desses grupos como corporação profissional em particular.¹² Ainda mirando o jurista, notaremos aliás que sua improvável genealogia se apoiou na necessidade de inventar um ambiente autônomo para a produção das *referências de verdade* de que foi constituída toda a dogmática civil-secular, e da qual foram se afastando as demais regras de concordância ditadas pelos cânones medievais. Em lugar de respaldar a técnica legal na razão eficiente da teologia, buscou-se no direito romano secular o espaço reservado a suas experimentações, isto é, inventou-se um *método* capaz de sempre progredir em acordo às formas de discurso e aos procedimentos de uma nova exegese hermética.¹³ É o que notou há décadas Hermann Kantorowicz, que não sem dose de exagero acreditou haver entrevisto uma alegórica *religio* na imagem sacerdotal do culto à Justiça, tal como descrita por Placentino nas *Quaestiones de iuris subtilatibus*.¹⁴ Neste modo de ver as coisas, o ofício do legista é quase uma nova religião, é a *ars* que redescobre os truismos do século. Portanto, é afastando a realidade factual que o jurista medieval pretende dominar a *verdadeira realidade* das coisas humanas —aquela realidade eleita pela teoria jurídica e levada ao interior de seu campo científico—. Se olharmos a manifesta convicção que o próprio Bartolo teve em querer dominar um método particular e útil em acordo ao definido pela *civilis sapientia* do direito romano, podemos avaliar melhor a reivindicação de um método graduado que se coloca

d'informations sur la façon dont pensent les juristes et dont ils se représentent le droit positif» (Pierre BRUNET, «Quand le droit compte comme texte», p. 57).

10. Michel TROPPEL, *La Philosophie du Droit*, Paris, Presses Universitaire de France, 2003, p. 32-34.

11. Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 22-25.

12. Sobre a abordagem da questão, permito-me indicar a tese doutoral de Marie BASSANO, «*Dominus domini mei dixit...*». *Enseignement du droit et construction d'une identité des juristes et de la science juridique: Le studium d'Orléans (c. 1230-c. 1320)*, tese de doutorado em Direito, Paris, Université de Droit Panthéon-Assas, 2008.

13. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 254.

14. Hermann U. KANTOROWICZ, *Studies in the Glossators of the Roman Law: Newly Discovered Writings of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, p. 181-189.

como o único *medium* para conhecer e classificar o real segundo a grelha da verossimilhança linguística.¹⁵ Isso quase equivale a afirmar a impossibilidade de aproximar os dois abismos em que habitam a teoria e a empiria, razão pela qual o jurista prefere forjar a sua própria zona de facticidade. A seu turno, ele elabora essa zona segundo um sistema de prescrições que lhe faz operar as contingências humanas a partir do exterior, sem se embaraçar na realidade que ofusca a ideia do poder.

Um tal programa epistemológico não tardaria a gerar ferrenhos inimigos, os quais dentro e fora das universidades iriam hostilizar a prepotência dos legistas e a *ratio iuris*¹⁶ em face de um universo institucional já diagramado pela linguagem agostiniana do poder. De finais do século XIII a meados do XIV, a querela entre os juristas e os teólogos havia tomado proporções mais sérias, revelando o fracasso dos segundos em manter a influência sobre contingências práticas de governo. Enquanto os filósofos-teólogos insistiam em suas diatribes contra a técnica jurisprudencial, o direito já havia se tornado a linguagem operatória do poder. Este fato faz com que alguns teólogos, como prova o exemplo de Nicolau Oresme, proponham regimes alternativos de sociedade em que a razão legal dos jusperitos seja subsumida pela *política*, ora elevada à categoria de linguagem total, capaz de conter a integralidade dos fenômenos institucionais, cobrindo inclusive as relações jurídicas e o pacto civil que mantém o poder público do príncipe. Eiximenis faz parte dessa geração de teólogos que buscam negar a centralidade do *ius romanum* e o protagonismo do legista como fiador da *potestas regalis*.

Dotado de uma afinadíssima sensibilidade para as circunstâncias de seu momento, o frade Francesc trataria de adaptar boa parte das doutrinas de seus predecessores, com particular tato para os seus confrades, a fim de criar um plano de sociedade amoldado ao mosaico institucional da Coroa de Aragão. Entretanto, o que torna Eiximenis diferente de seus companheiros está no fato de ele haver recusado a plena assimilação de seu projeto republicano ao ambiente especializado dos *studia* universitários. Não se trata apenas de ele ter uma outra linguagem ou de talvez ter seguido aos empiristas oxonianos, na verdade, antes de tudo isso veio a consciência por investir sobre um programa pedagógico de sociedade civil, especificamente projetado a seu próprio mundo, para que com isso fosse capaz de se corrigir os abusos de poder e os desvios de finalidade

15. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, p. 12-16.

16. James M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 203-329. Sylvain PIRON, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, Florença, European University Institute, 1997. Cf. também: Mario GRIGNASCHI, «Nicolas Oresme et son commentaire à la Politique d'Aristote», em *Album Helen Maud Cam*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1960, p. 167-185 (Études Présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États; 23). Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO e Daniel MANSUY, «Nicolás de Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico», *Tópicos* (Santa Fe), num. 35 (2008), p. 35-56.

das autoridades públicas. Ao reclamar o papel da verdadeira *ciência* e se opor à *ignorância* humana, Eiximenis faz de sua acusação ao decadentismo da atmosfera intelectual a *chiave di volta* de seu esquema de formação para a cidadania ativa. Adiante, iremos explorar essas referências, primeiro dando espaço aos prévios confrontos retóricos entre a filosofia e a nova razão jurídica dos civilistas, e em seguida abordando a sutil rejeição de Eiximenis ao direito culto como engrenagem da justiça e como criação das leis seculares. Para ele e outros teólogos contemporâneos, ao se insistir em uma autonomia intelectual do sujeito quase se garantem, simultaneamente, as capacidades coletivas para a *inventio* das normas e a sua posterior instrumentalização. Toda a dicotomia dos valores acudidos de um lado pelos filósofos-teólogos, e por outro pelos legistas, mostra na obra do nosso frade catalão um exímio modelo sobre a querela entre historiadores e jus-historiadores.

2. A técnica jurídica através das lentes do teólogo

A pretensão de omnicompetência do direito civil, que vai manifesta na glosa de Accursio —«omnia in corpore iuris inveniuntur»—, ganha mais tarde um novo sentido, através do engenho dos jurisconsultos dos séculos XIII e XIV,¹⁷ tais como Baldo ao sintetizar a evolução desse pensamento na redefinição do *ius civile* que «in se nihil superfluum habet, quod in iure nostro nihil reperitur superfluum nec vitio contrarietatis suppositum».¹⁸ Do mesmo modo se vê que o isolamento do método jurídico,¹⁹ nomeadamente com o curso percorrido pela escola dos glosadores, revela-se na análise de significados textuais da lei arcana que cria o campo de eficácia da norma.²⁰ Quando o estrito método de revisão da glosa é criticado arduamente por Cino de Pistoia, que o expande em sua *Lectura super Codice*,²¹ a *ars iuris* dos medievais supera a jurisprudência da era clássica e passa a ter sentido com a reivindicação profissional dos *legistas*, aqueles que laboram pela *leitura autorizada da lei*. Mas em que instante a condição

17. Patrick GILLI, *La noblesse du droit: Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Champion, 2003, p. 142-147.

18. Baldus de UBALDIS, *Commentaria in Digestum veteris*, prima const., *omnem*, n. 7, f. 4a.

19. Andrea ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale: Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino, G. Giappichelli, 2006, p. 18-21.

20. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Fabrique et réception de la norme», p. 17-30.

21. Francesco CALASSO, *Medio evo del diritto. I. Le fonti*, Milão, Giuffrè, 1954, p. 571: «Il suo programma metodologico è questo: “Circa cuius lecturam tenebo hunc ordinem: quia primo dividam, secundum ponam casum, tertio colligam, quarto opponam, quinto quaeram”; e, come forse spiega meglio a proposito di un'altra legge, alla *lectio literae*, cioè alla lettura del testo medesimo veniva distinto nelle varie parti di cui logicamente si componeva, e quindi l'*expositio*, che riassumeva e spianava il contenuto nel suo complesso; poi, la *positio casuum*, esemplificazione di fattispecie concrete a scopo didattico: la *collectio notabilium*, le osservazioni più importanti a cui la legge dava luogo; le *oppositiones*, vale a dire le obiezioni possibili; in fine, le *quaestiones*, o problemi controversi che potevano nascerne».

profissional do legista como indivíduo, membro de apenas uma entre as tantas corporações de ofício medievais, havia ascendido ao de opositor do sacerdócio? Lembremos, ele não é um indivíduo visto como inimigo da fé ou difusor de heresias, mas que será enquadrado como portador de uma linguagem que desafia o status intelectual do teólogo.

O novo marco criado pela exegese do direito romano é, ademais, uma reação ao controle eclesiástico sobre a base jurídica contida na Revelação. A negação taxativa por parte da Igreja a qualquer sinal de autonomia da lei humana teria imposto a bifurcação universitária do *utrunque ius*, forçando o direito civil à via da secularização como meio de escapar ao monopólio planejado pelo gládio espiritual. Esse cenário de confronto traz algo lembrado na investigação de Prodi sobre a origem da dicotomia dos dois direitos:

[...] a Igreja teria sido expulsa do princípio de fundação do direito: o direito canônico teria, obviamente, permanecido como disciplina eclesiástica, mas não teria se tornado o fundamento para a construção do ordenamento jurídico global. Por isso, as condenações que se seguem, por parte dos concílios do século XII, contra os clérigos que se dedicam ao estudo do direito romano assumem um significado que ultrapassa em muito uma simples luta contra a mundanização do clero [...].²²

Com isso em mente, Prodi lançou uma hipótese alternativa sobre qual teria sido o futuro dos ordenamentos espiritual e secular caso o *ius canonicum* tivesse evoluído em seu propósito de manter o direito romano colonizado em seu ordenamento interior, fazendo dele uma espécie subsidiária, em prolongamento ao esquema gelasiano dos poderes.²³ Em acordo a mesma hipótese, não teríamos a *divisio* nas matérias que permitiria a Graciano elaborar o monumento maior do direito canônico, mas, ao invés disso, seguiríamos o modelo previamente anunciado pelo Carnotensis: «a imensa coletânea escrita por Ivo de todas as normas jurídicas, civis e canônicas não se dirigia para a construção de um direito canônico como direito autônomo». ²⁴ Ao invés de ordens separadas pelas cidades terrena-celeste, existiria apenas uma singular *civitatis* a integrar o humano e o divino; nem haveriam várias Igrejas, como diz Ivo, advogando pelo primado da Sé Petrina²⁵ e a remoção de todo cisma e escândalo. Do mesmo modo, não teríamos dois ramos de direitos mas um só *ordo iuris* que se espelharia no mandado da Criação, enquanto se criam as leis «aut utilitas suasit, aut necessitas

22. Paolo PRODI, *Uma história da justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, trad. bras. Karina Jannini, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 121.

23. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006, p. 135-146.

24. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 121.

25. Ivo CARNOTENSIS, *Opera omnia. Decretum*, edição de Jacques-Paul Migne, t. I, Paris, 1833, col. 56, prólogo (Patrologia Latina; 161).

imperavit». Todavia, o clamor à unidade feito pelo bispo de Chartres não era apenas sobre a cisão entre as duas cidades, e sim pela polêmica ecoada do Cisma de 1054, ainda sob a querela da Igreja oriental aliada à primazia da jurisdição de Constantinopla.²⁶ Daí se intui o respeito conciliatório de Ivo pelo direito romano, do qual o ordenamento canônico emprestara desde o início a sua grelha classificatória. Atribuindo palavras ao papa Leão Magno, diz-se que: «Nec tantum hoc in ecclesiasticis observandum est regulis, sed etiam in ipsis legibus. De venerandis legibus legitur Romanis».²⁷ De tal modo, reconhecer a originalidade do direito romano integra uma estratégia discursiva que faz do papado um poder completo, um papado capaz de conter *todo o direito* como parte do sistema universal da Igreja. Mais tarde, Hostiensis ainda continuaria a sustentar essa visão das coisas, defendendo a natureza supletória do direito canônico em abarcar a todos os demais ordenamentos, inclusive o secular —«immo quodlibet comprehendit»—.²⁸ Entretanto, ao trilhar um caminho diverso, o direito laico se subsumia ao *ius romanorum* como forma de resistir à teologia e à regulação canônica, aprofundando ainda mais a separação entre os foros *poli* e *civile* e que desaguardaria entre uma técnica dos jurisprudentes e a cultivada teoria política da filosofia universitária.

O conseqüente isolamento do direito em face do ambiente de ensino medieval, que como se sabe era de competência do clero, obrigara os estudiosos do direito civil a buscar pelo patrocínio imperial. Surge a *ratio iuris* fusionada à tutela da república, o saber da lei que confirma a soberania terrena, de onde se ouve desde a Dieta de Roncaglia um príncipe que louva essa *scientia mundus* a iluminar os homens à obediência de Deus e do Império.²⁹ Dito de outro modo, a ciência jurídica *secular* que se desenvolve entre os séculos XII–XIV se conforma aos mecanismos de racionalização aplicado ao discurso do poder. Com isso se quer então dizer que, por trás da desordem do universo de referências e monumentos textuais da erudição antiga e medieval, persiste a *continuidade* devida à ritualização de sistemas de *expositio/argumentatio* enunciando modos de

26. Milton V. ANASTOS, *Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, Aldershot, Routledge, 2001, p. 55–59 (Variorum Collected Studies; 717).

27. Na continuação das palavras atribuídas ao papa Leão, concluía-se o seguinte: «Quod tamen ham monuimus, iterum monemus, ut si quis quod legerit de sactionibus sive dispensationibus ecclesiasticis, ad charitatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, no peccabit; et quando aliqua probabili rationi a summo rigore declinabit, charitas excusabit; si tamen nihil contra Evangelium, nihil contra apostolos usurpaverit. Si quae vero sententiae de forensibus legibus insertae sunt, quae iudicium sanguinis contineant, non ad hoc insertae sunt, ut ecclesiasticus iudex per eas aliquem debeat condemnare; sed ut ex eis assertionem canonicorum faciat decretorum. Hinc attendens quanta poenitentia puniendum sit facinus illud vel flagitium, quod iudicant iudices saeculi, morte vel membrorum mutilatione multandum. Hanc enim rationem Romani pontifices in assertionem decretorum suorum frequenter interponunt. Nam, si hoc leges saeculi continent, quanto magis divinae?». IVO CARNOTENSIS, *Opera omnia. Decretum*, col. 58–60.

28. Walter ULLMANN, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Routledge, 2010, p. 27–30 (1ª ed.: 1949).

29. *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, edição de Georgius Henricus Pertz, t. IV, Hanôver, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1837, p. 248, doc. 177 (Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio; IV).

normatividade. É precisamente o que Legendre chamou de *montages de discours*, nas quais a articulação institucional acerca-se à realidade pela invenção de seus nomes, bem como pelo controle da máquina classificatória das instituições que representa o momento de articulação entre indivíduos e sociedade, entre pares e ímpares, subministrados pela *fictio iuris* do direito civil que confere o vigor aos discursos de normatividade.³⁰ Segundo Legendre, a criação da dogmática jurídica se move por uma lógica interna que atua no tratamento de verdades e de seus meios de verificação, criando um modo de interpretação estruturado, e não um *système de texte* arbitrário «en ce sens qu'il ne répond pas seulement à des exigences d'historicité sociale». Isto porque, além da reivindicação de ordem de uma determinada época, persiste a «nécessité d'un fonctionnement logique touchant en son point vif la reproduction de la société considérée».³¹ Ou seja, vige agora a criação de um conjunto de referências que representam a realidade e que tão somente se impõe como dimensão factual na medida em que essas mesmas referências são hábeis a capitalizar uma adesão inconsciente dos sujeitos envolvidos na trama das ritualizações sociais.³²

Mas, neste aspecto, a dogmática jurídica não se afasta muito daquela que havia sido proposta pelos teólogos escolásticos, inclusive no seu entendimento sobre o sistema de interpretação das normas jurídicas.³³ Há um sem número de ocasiões em que Tomás de Aquino havia modulado as suas noções de autoridade política³⁴ em acordo a definições precisas dadas pela lei romana.³⁵ Mas a *inspiração* tomista pelo direito vai mais longe quando também reivindica para o seu pensamento uma abordagem mais operatória do direito, em que se há de propor soluções que ultrapassem os limites da lei canônica. Com efeito,

30. Sobre as ficções no direito romano clássico: Clifford ANDO, «Fact, Fiction, and Social Reality in Roman Law», em Maksymilian DEL MAR e William TWINNING (ed.), *Legal Fictions in Theory and Practice*, Nova Iorque, Springer, 2015, p. 295-323.

31. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique*, p. 256.

32. Gert MELVILLE, «L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité», p. 216: «[...] si l'intériorisation et, corrélativement, la reproductivité des structures normatives de comportement sont d'importance décisive pour la stabilité des arrangements sociaux d'ordre, c'est aussi parce que le normatif fait l'objet d'une objectivation. Par là il faut entendre tous les systèmes d'action et de communication régulières qui sans cesse permettent de s'attendre à ce que soient pratiquement honorés des contenus normatifs de validité, pour cette raison qu'ils garantissent ceux-ci a priori de manière explicite. Une telle garantie peut être donnée aussi bien par l'intermédiaire des structures transpersonnelles propres aux organisations formelles que sans elles ou alors, en sus, sous forme d'interactions stéréotypées entre personnes —sous forme, donc, de coutumes, de rituels, de routines rendues conventionnelles, etc.».

33. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995, p. 144-151.

34. Michel VILLEY, «La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne», em *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne (Actes de la table ronde de Rome 12-14 novembre 1987)*, Roma, École Française de Rome, 1991, p. 31-49 (Publications de l'École Française de Rome; cxlvii).

35. Ainda vale a pena citar a tese defendida na Universidade de Estrasburgo por Aubert na década de 1950, em que se dedicou a coletar as referências romanistas contidas na vasta obra do Aquinate. O livro mereceu boa acolhida e contou com um prefácio de G. Le Bras: Jean Marie AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J.Vrin, 1955 (Bibliothèque Thomiste; xxx).

Tomás não apenas reconhece a primazia do *ius civile romanum* sobre o universo do direito humano,³⁶ ao qual recorre para elaborar uma doutrina do princípio civil,³⁷ como também maneja esse mesmo direito em senso absolutamente pragmático e sem que para isso tenha tido que pedir anuência aos chamados *profissionais do direito*.

Assim, há um novo questionamento a ser feito: acaso a falta da instrução para o manejo técnico das leis teria impedido o Doutor Angélico de encarar o direito como um saber acessório da política, exatamente como a jurisprudência era vista pelo pensamento medieval em sua origem? Em acordo ao que se sabe da formação de São Tomás, não há notícias de que ele tenha recebido qualquer formação acadêmica em direito civil ou canônico. Nem por isso tampouco se deixou de enaltecer a originalidade de seu intelecto ao propor o espaço de racionalização que daria sentido a todo o engenho do direito comum,³⁸ tornando-o para todos os efeitos um *jurista honorário*. Mas a pergunta, insisto, deve ser situada num plano mais primário: pois haveria, decerto, qualquer interesse de São Tomás pelo póstumo título que lhe deram? Podemos ir mais longe: era-lhe necessário sentir-se legista enquanto redigia a *Secunda Secundae*, cuja importância é fundamental para o edifício jurídico moderno? Sabemos que não, e seria ocioso perguntar isso a quem quer que tenha o mínimo contato com a filosofia tomista da justiça. Qualquer estudante de direito em meio de carreira pode reconhecer o ridículo de se demandar as credenciais acadêmicas ao gênio do Aquinate antes de julgar conclusões que contêm mais que meros rudimentos de matéria moral para a filosofia da justiça, porquanto foram delas que também se extraíram muitas das soluções práticas que tocam áreas como o direito privado de família e a teoria dos contratos.³⁹

Entretanto, sabemos bem que a doutrina estabelecida pelo Angélico não pretende formular uma nova técnica mas tão só o expandir da investigação teológica ao campo da moral aplicada e exigir que até o direito civil, mesmo em seu tecido legal e positivo,⁴⁰ deve se dobrar à lógica de seu sistema racional.⁴¹ Neste último, rejeita-se implicitamente que o legista tenha o monopólio da jurisprudência,⁴² pois que todos os homens são investidos de intelecto para

36. Brenda F. BROWN, «The Influence of St. Thomas Aquinas on Jurisprudence», *The Catholic Lawyer* (Nova Iorque), num. 3-3 (1957), p. 356-367.

37. Alan HARDING, «Aquinas and the Legislators», em *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, p. 51-61.

38. Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma e Bari, Laterza, 2006, p. 195-198 (1ª ed.: 1995).

39. Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 152-154 (1ª ed.: 1976).

40. Daniel WESTBERG, «The Relation between Positive and Natural Law in Aquinas», em Richard O. BROOKS e James B. MURPHY (ed.), *Aquinas and Modern Law*, Londres, Routledge, 2013, p. 343-344, publicado originalmente em *Journal of Law and Religion* (Cambridge), num. 11 (1994), p. 1-22.

41. François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2015, p. 220.

42. Mario GRIGNASCHI, «Quelques remarques sur la conception du pouvoir législatif dans la scolastique»,

reclamar o seu direito no âmbito civil, e tanto mais para atuar como juízes em seus próprios litígios posto que a técnica da jurisprudência é uma *arte exterior* que se encontra ligada à razão humana («quaedam ratio in mente artificis praeexistit»),⁴³ ainda que o encargo judicial deva ser efetuado sempre no âmbito público, sob *dictamen rationis*,⁴⁴ de modo a atender aos requisitos da justiça natural que o torna válido e vinculante para a proteção do bem comum.⁴⁵ Quanto ao cultivo erudito do direito, este não está distante das exigências das demais ciências do intelecto, segundo os graus de aptidão que haviam sido ensinados por seu predecessor Alberto Magno, começando do aprendiz *autodidata* e indo até o menos afortunado, o qual precisa do auxílio docente para se acercar aos estudos. Ao reconhecer a disponibilidade da alma humana para o intelecto, não se prega a igualdade das capacidades cognoscitivas do sujeito mas tão apenas se pretende ajustar uma antiga hierarquia institucional, em que essas capacidades não são mais distribuídas conforme as qualidades estamentais que presidem o universo feudal, e sim por meio de indivíduos separados em seus respectivos graus de discernimento —«une distinction entre trois types d’hommes: savants; prophètes; hommes d’état, devins, et augures»—. ⁴⁶ Essa deve ser, ademais, a dignidade do sujeito político esboçado por Egídio, considerando o homem que se torna *felix politice* no uso meditativo da filosofia, «habendo in se prudenciam, que est recta ratio agibilium». ⁴⁷ Inaugura-se assim na tradição escolástica uma noção de *ingenuitas* que serviria a Dante e a Bartolo, e mesmo depois, aos mestres franciscanos. E, para ir um pouco mais longe, insere também os escritos do

Revue Belge de Philologie et d'Histoire (Bruxelas), num. 41-4 (1983), p. 785-792.

43. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 57, a. 1 ad 2: «[...] sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula».

44. Russell HITTINGER, «Thomas Aquinas on Natural Law and the competence to judge», em John GOYETTE, Mark S. LATKOVIC e Richard S. MYERS (ed.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2004, p. 261-284.

45. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 60, a. 2 co: «Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur». Quanto ao encargo das autoridades judiciais, veja: Charles P. NEMETH, «Judges and Judicial Process in the Jurisprudence of St. Thomas Aquinas», *The Catholic Lawyer* (Nova Iorque), num. 40-4 (2001), p. 401-418.

46. «[...] inter homines videmus hos gradus quod quidam non intelligunt subtilia etiam cum magistro, studio et doctrina, quidam autem <intelligunt> cum magistro, studio <et doctrina, et quidam sine magistro et studio> et sine doctrina», citado por Alain de LIBERA, «Histoire des théologies chrétiennes dans l’Occident médiéval. Conférence de M. Alain de Libera», *École Pratique des Hautes Études, Séction des Sciences Religieuses. Annuaire* (Paris), num. 101 (1992-1993), p. 316-317.

47. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. 1, pars 1, cap. 4 (*Über die Fürstentherrschaft. Nach der Handschrift Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rom 1556 und Rom 1607*, edição de Volker Hartmann, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 2019, p. 24).

Mestre Eckhart⁴⁸ acerca da nobilitação humana, atraída pelo intelecto do puro conhecimento de Deus contra a ignorância sobre a Revelação.⁴⁹

Naturalmente, a teologia não restaria imune aos assaltos do pensamento legal dos juristas. Com o magistério dos doutores franciscanos, a interdependência entre a teologia e o universo textual do direito civil ganhou novos nuances. À medida que as instâncias voluntaristas do indivíduo se volvem protagonistas da ação política,⁵⁰ também ganharam forma os vínculos legais que, unidos, sustentaram os equilíbrios jurisdicionais do mundo pós-feudal. A doutrina da propriedade é mais que um problema privado e se torna *raison d'être* do governo civil⁵¹ —talvez uma via para a tão exaltada secularização dos teóricos do Estado moderno?—,⁵² e por isso que lhe colocam no cerne das polémicas franciscanas.⁵³ A expertise técnica manipulada nos tratados sobre o *usus pauper* havia obrigatoriamente reconfigurado o tratamento dogmático dado até então pelos civilistas do século XIII. Ao mesmo tempo, há os que resistem à ideia de que o direito devesse ser completamente entregue nas mãos do *doctor legis*. Se nos fiarmos em Marsílio de Pádua, cujo domínio da ciência jurídica está fora de dúvidas, encontramos uma opinião que parte em defesa da *ars iuris* e da razão como as maiores ferramentas empregadas pelo intelecto humano para que se possa instituir regras em sociedade.⁵⁴ O monopólio da interpretação do direito é assim dispensado, e isto se mantém ainda quando Marsílio apresenta a sua definição de lei em reverso à notória visão tomista, reivindicando o *praeceptum coactivum* como elemento constitutivo da norma jurídica. Há, por outro lado, um evidente exagero em querer fazer do Paduano o ancestral dos «positivistas»

48. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996, p. 140-145.

49. Meister ECKHART (de Hochheim), «Sermon One», em *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, edição de Maurice O'C. Walshe, Nova Iorque, Herder & Herder Book, 2009, p. 43: «[...] here we must come to a transformed knowledge, and this un knowing must not come from ignorance, but rather from knowing we must get to this unknowing. Then we shall become knowing with divine knowing, and our unknowing will be ennobled and adorned with supernatural knowing. And through holding ourselves passive in this, we are more perfect than if we were active».

50. Alain de LIBERA, *Archéologie du sujet: Naissance du sujet*, vol. 1, Paris, J.Vrin, 2007, p. 309-310.

51. Alain BOUREAU, «Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII^e siècle», em Joël BLANCHARD e Philippe CONTAMINE (ed.), *Représentation, pouvoir, et royauté à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1995, p. 166-170.

52. São tantas as narrativas que aparecem em manuais de teoria de Estado, que seria exaustivo recorrer as variações dessa genealogia. A busca de uma equação que conecta *direitos humanos* ao advento do Estado racional, futuro Estado de Direito moderno, capta dessa tardia Idade Média os fermentos da secularização europeia (lembramos, uma europeidade ainda franco-germânica) que há de dar ao homem livre o caminho rumo ao progresso das Luzes. Cf. Thomas FLEINER-GERSTER, *Théorie générale de l'État*, Genebra, Graduate Institute Publications, 1986, p. 59-66. Vide: Simone GOYARD-FABRE, *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, trad. bras. de Irene A. Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 5-10.

53. Roberto LAMBERTINI, «Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento», em *Etica e politica: Le teoria dei frati mendicante nel Due e Trecento (Atti del XXVI Convegno Internazionale)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, p. 262-277.

54. Pedro ROCHE ARNAS, «La ley en el Defensor minor de Marsilio de Padua», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Madri), num. 2 (1995), p. 95-98.

modernos, como ainda vem sido repetido nas indicações de Lagarde e mantido por outros no exame da obra política marsiliana.⁵⁵ Em nosso parecer, entretanto, o ponto útil a reter sobre tudo isso está no fato de que o mestre franciscano defendeu que a capacidade para a elaboração e a aplicação das leis não pode ser resumida apenas no manejo de uns poucos legistas, uma vez que o direito civil é a base ordinária em que se assenta a comunidade humana. Assim mesmo, as transformações semânticas sobre o uso jurídico do domínio e seus reflexos diretos na concepção de ordem pública defendidas pelos próprios frades mendicantes, eram realmente motivadas com a assimilação de instrumentos dessa nova ciência jurisprudencial. Em suma, algo mudava na visão dos repertórios cultos, e isto porque algo já havia sido alterado nas concepções de linguagem que formavam o saber especulativo das artes liberais.⁵⁶

Desde finais do século XIII, converter o debate moral da teologia para as *fictiones* da abstração jurídica se revelou um caminho sem volta, um caminho que necessariamente fazia aparecer o confronto pelo posto de intérprete avalizado a enunciar, de modo eficaz, a *mens legis* contida no direito positivo.⁵⁷ Ocorre assim um intercâmbio difícil de ser ignorado, especialmente quando se atenta à nova demanda jurisprudencial em torno da normatividade das leis emitidas pela autoridade soberana, o que acaba transformando também o pensamento teológico que se inicia no século XIV. O dogmatismo do método escolástico concede espaço ao direito e a seu campo de positividade, algo que certamente ocorre devido à reconfiguração interna da administração eclesiástica, mas ainda em razão do volume normativo das decretais pontifícias e seu manejo cada vez mais exclusivo por parte dos canonistas.⁵⁸ A via do direito se impunha, de fato, com os marcos legislativos deixados por Inocêncio III, Inocêncio IV, Gregório IX e Bonifácio VIII. Os litígios entre Império e Papado haviam mudado, não eram mais os mesmos dados através de um ensejo estritamente político do aristotelismo e do agostinianismo, mas assentados nas doutrinas de precedentes e da *dominio divisio* que definem as competências de jurisdição. A disputa travada no contexto da bula *Clericis laicos* de Bonifácio VIII revela parte desse problema, já que nela se marca uma oposição na mudança dos discursos regalistas.⁵⁹ Esta

55. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III. Le Defensor Pacis*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 166-174. Ewart LEWIS, «The "Positivism" of Marsiglio of Padua», *Speculum* (Chicago), num. 38 (1963), p. 541-582. FRANCISCO BERTELLONI, «Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el *Defensor Pacis*», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Madri), num. 23 (2016), p. 55-66.

56. Pierangelo SCHIERA, «Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State», em *The Origins of the State in Italy, 1300-1600*, edição de Julius Kirshner, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 19-20.

57. Alain BOUREAU, «Droit et théologie au XIII^e siècle», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (Paris), num. 47 (1992), p. 1116-1122.

58. Pietro COSTA, *Iurisdiclio: Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milão, Giuffrè, 1969, p. 153-157.

59. Leo SANTIFALLER, «Zur original Überlieferung der Bulle Papst Bonifaz VIII, *Clericis laicos* von 1296 Februar 25», *Studia Gratiana* (Bolonha), num. 9 (1967), p. 69-90.

se deve à ascensão do jurista como o novo agente ideológico do poder soberano, fazendo a sua aparição entre o corpo de auxiliares da realeza que antes fora ocupado por eclesiásticos. A carreira de Guillaume de Nogaret no entorno de Felipe, o Belo, tão abertamente criticada por Egídio Romano, testemunha perfeitamente o embate de visões a respeito do controle do poder e do direito como instrumental de um novo regime político da monarquia.⁶⁰

Ao abordar a questão de como e a quem compete o *ius facere*, os teólogos como Tomás, Olivi, Egídio e até mesmo o já distante Marsílio, haviam se preocupado com a potência legislativa do soberano que ordena a vida política da comunidade. Esses são precedentes indubitáveis na composição filosófica do próprio Eiximenis que, além de herdar algumas posições sobre a teoria política da potestade civil, iria repercutir a mesma ojeriza pelos legistas e pela distorção trazida com sua visão dogmática do direito. Em oposição a isso, no rechaço comum expresso pelos teólogos, o domínio da ciência política apenas teria sentido enquanto mantivesse uma plena correspondência com a linguagem da Revelação. Ainda que esses autores não estivessem de acordo quanto ao descolamento entre poderes espiritual e terreno, mesmo os mais inclinados à autonomia do poder secular assentiram ao fato de que a racionalidade é um dom infuso do espírito e do hábito humano, «etiam debitor virtutis iustitiae et unanimis ac fidelis concordie et amicitiae ad omnes personas rationales pro quanto sunt bone aut reducibiles in bonum».⁶¹ Mas ela não há de depender da técnica legal⁶² —e nem deve nada aos juristas— para que se estabelecesse como valor normativo na ordem civil, pois é a lei natural a que se articula sobre o direito positivo, e não este sobre aquela.⁶³ Em Bartolo, comumente confronta-

60. André GOURON, «Comment Guillaume de Nogaret est-il entré au service de Philippe le Bel?», *Revue Historique* (Paris), num. 299/1 (1998), p. 25-46. Sophie PETIT-RENAUD, «Faire loy» au Royaume de France: De Philippe VI à Charles V (1328-1380), Paris, De Boccard, 2001, p. 55-61.

61. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Responsio»: «Ad cuius evidentiam attendendum est ordo nature rationalis ad deum et ad res universi. Est enim natura rationalis ex se et ex omnibus acceptis a deo debitor perfectae obedientie et reverentiae ad deum. Est etiam debitor virtutis iustitiae et unanimis ac fidelis concordie et amicitiae ad omnes personas rationales pro quanto sunt bone aut reducibiles in bonum. Rursus, ex altitudine sue intellectualitatis et libertatis habet ordinem presidentie super res irrationabiles, ex supereminencia autem sapientie et virtutis habet gradum cuiusdam presidentie super omnes personas in virtute et sapientia inferiores. Ultimo autem, ex ordine quem habet ad deum ipsum divinum velle, ubicumque illud contuetur, debet habere pro inviolabili lege. Illud ergo quod deus vult haberi pro superiori et loco dei et cui tanquam sibi vult aut usque ad certam mensuram aut in omnibus obediri, debet haberi omnino sicut deus vult. Prefatum autem debitum seu prefatus ordo non addit aliquam essentiam super essentiam persone cuius est et super essentiam gratiarum illius persone susceptarum a deo, quia partim ex natura sua, partim ex gratiis nature superadditis habet ordinem predictum et est debitor eius». Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. lat. 4986. Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, *Oliviana: Mouvements et Dissidences Spirituels XIII^e-XIV^e Siècles* (Paris), num. 5 (2016), p. 6. Primeiramente publicado em: Ferdinand DELORME, «Question de P. J. Olivi “Quid ponat ius vel dominium” ou encore “De signis voluntariis”», *Antonianum* (Roma), num. 20 (1945), p. 309-330. Atualmente, traduzido ao francês e revisto em: Sylvain PIRON, «Petrus Iohannis Olivi, “Quelle réalité construit le droit ou le pouvoir?”», *Oliviana* (Paris), num. 5 (2016). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/>> (consulta: 25 de março de 2020).

62. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, p. 172-224.

63. François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 232-264.

do a Marsílio como um dos antecedentes na doutrina da soberania moderna,⁶⁴ assume-se uma posição oposta quando se trata de discutir a mesma questão. Agora, mais do que nunca, assistimos ao despontar do papel do legista como o instrumento fundamental na dinâmica instituinte da lei civil.

3. A réplica bartoliana: a ciência jurídica como «inventio et donum Dei»

A declaração de método feita por Saxoferreto sintetiza a posição assumida já há um tempo por Cino e pelos doutores ultramontanos, os *pos-glosadores*. Os testemunhos desse método vêm em diversas ocasiões na obra bartoliana, do *Tractatus Testimoniorum* ao *De regimine civitatis*, em que se deixa ver a preocupação consciente em identificar o labor exegetico da cátedra legal. A *scientia iuris*, também a *prudentia* e a *sapientia*, são dimensões dessa nova técnica e que se separa da filosofia e da teologia pela sua relação particular com as bases de autoridade que permitem o desenvolvimento do comentário dogmático, ao mesmo tempo que delas se aproxima por meio da investigação das causas superiores da natureza.⁶⁵ *Sapientia* vem então definida como o *habitus speculationis*, uma interpolação direta da *Ethica ad Nicomachum*, lembrando que não só serve a categorizar aquelas duas ciências mas que toca igualmente ao direito, posto que ele também se dedica à *res sanctissima*, sempre a seguir a *definitio* de Ulpiano: «[...] quae Deum et primas causas considerat et de principiis omnium aliarum scientiarum iudicat, et etiam de ista ad iuristas; unde merito dicitur».⁶⁶ Cá dentro, a analogia com o sacerdócio religioso vai mais longe, lembrando que se há um juiz para julgar aos que ofendem a fé católica, há também assuntos que tocam ao conhecimento do jurisperito, hábil em dar doutos aconselhamentos em seu próprio domínio de saber. Completa-se a *sapientia* com o uso da *scientia*, uma técnica especulativa que, como atesta Justiniano no proêmio do Digesto, permite a demonstração racional das causas inferiores cujo conhecimento também afeta as leis temporais.⁶⁷ No pensar de Bartolo, essas devem «constringunt hominum vitas», passando a criar a técnica prudencial que, mesmo quando for expressa pelo intelecto humano, não deixará de ser uma «inventio et donum

64. Vide Francesco MAIOLO, *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft, Eburon, 2007, p. 287-293. Também em Pietro COSTA, *Iurisdictio*, p. 161-165.

65. Francesco CALASSO, *Medio evo del diritto*, p. 576-578. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Saxoferrato*, p. 14. Francesco MAIOLO, *Medieval Sovereignty*, p. 85-86. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 187-188.

66. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», em Bartoli a SAXOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*, Veneza, 1596, f. 145v.

67. *Digesto*, 1, 1, 10, 2: «Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia»; seguido do comentário de Bartolo «[...] et merito, quia etiam causas inferiores considerat. Non solum enim divinarum, sed etiam humanarum est cognitio»; Theodorus MOMMSEN e Paulus KRUEGER (ed.), *Corpus Iuris Civilis [Codex, Digesta, Institutiones, Novellae]*, disponível em: <<https://droitromain.univ-grenoblealpes.fr>> (consulta: 23 março 2020).

Dei». E, por fim, como o exemplo autônomo dessa *inventio*, o direito dos prudentes se manifesta através da *ars* —«*habitus ratione naturae factivus*»—, em que se estabelece a teoria como elo da existência concreta do ser.⁶⁸

Isto tudo leva Bartolo a defender o direito como uma ciência *in se perfecta*, rainha em sua própria condição e não uma «ciência viúva» como é a medicina em dependência da física, ou o direito canônico que não se completa sem o *ius civile*.⁶⁹ Desse modo, a ciência jurídica está isenta de sujeições epistemológicas à filosofia e à teologia. Uma defesa que o jurista perugino realiza pela aproximação aos argumentos de ambas, e não, como se pode equivocadamente vir a pensar, por um isolamento das fontes jurídicas e de uma exegese própria.⁷⁰ Ao investir na simbiose com a doutrina teológica, Bartolo também questiona a razoabilidade das restrições impostas pela Igreja para que os membros do clero possam se dedicar ao estudo do direito civil («*sic et curia Romana, sic et Romana ecclesia hunc lapidem in clericis reprobant, vetando eos hac civili sapientia imbui*»). Para ele, o reproche do clero ao material sapiencial dos civilistas representa, acima de tudo, uma obstrução inaceitável à distribuição da justiça; será com base nisto que se aprofunda tanto a importância do direito, quanto o papel do legista na armação institucional da sociedade.⁷¹ Esse reconhecimento se alargava ainda no comentário ao livro XII *De dignitatibus* do Codex, no qual se inseria uma terceira e nova categoria na classificação tradicional de nobreza, ora atinente à *politica et civilis nobilitas*. Fala-se de um estrato social que se notabiliza pelo serviço às carreiras públicas, mas também abordando a figura da nobreza togada e que inclui particularmente o jurista.⁷² Mais tarde, Baldo reivindicará aos legistas o status de *milita doctoralis*, uma «new nobility» como diz E. Kantorowicz, «ranked now together with the *milicia coelestis* of the clergy and the *militia armata* of the gentry, the so-called *milicia legum* or *militia litterata*».⁷³

A afirmação não é nova, Cino de Pistoia já havia esposado essa condição de superioridade ao declarar que a ciência jurídica nobilita o indivíduo («*meritum scientiae nobilitat hominem*»), o que tornava o *iudex* superior ao *milites* na ordem da sociedade.⁷⁴ Porém, o que mais chama a atenção na argumentação bartoliana sobre este mesmo ponto é que ela quer projetar uma nobreza política

68. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 161v.

69. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 182r.

70. Diego QUAGLIONI, «"Regnativa prudentia". Diritto e teologia nel "Tractatus testimoniarum" bartoliano», em *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, p. 155-170.

71. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 80-81. Patrick GILLI, *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)*, trad. bras. de Marcelo Cândido da Silva, Campinas e Belo Horizonte, Unicamp e UFMG, 2011, p. 141-145.

72. Claudio DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma, Laterza, 1988, p. 3-7.

73. Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 124 (1ª ed.: 1957).

74. Cynus PISTORIENSIS, *Commentaria ad Codicem*, 10, 52 (sic: 53), 7; citado por Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 82.

à nobreza teológica: «Apud Deum est nobilis, quem Deus sua gratia sibi gratum facit, ita in foro nostro ille est nobilis quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit».⁷⁵ O parâmetro qualificativo inaugurado por Bartolo —que nasce de uma oposição à interpretação de Dante sobre o *ingenium*—⁷⁶ há de fundir o *habitus* da vida política e um extrato da alta cidadania comunal para designar esses *nuovi buoni uomini*, sempre sob o espelho da base teológica, em que se justifica a nobreza do clero por causa daqueles que receberam a revelação religiosa. Ainda que a nobreza política tratada aqui não seja definida para compreender apenas o jurista (mas a cavalaria de paragem e as oligarquias urbanas), é importante frisar que o raciocínio do perugino é deitado sobre uma doutrina da similitude entre a ciência jurídica —que toma coerência de seu fundamento normativo sob a chancela princesca— e a teologia, que a sua vez é ordenada pelo Artífice do uno e assim faz reforçar o paralelo de unidade aplicado na doutrina juspublicista dos civilistas.⁷⁷

O respeito de Saxoferrato pela teologia é também visível em sua erudição, como quando cita a São Tomás e outras autoridades da Igreja. Ao cortejar a teologia, pondo o direito num segundo lugar no escalão das ciências do espírito (enquanto a teologia é louvada entre as artes como a «*dea et domina omnium humanarum scienciarum*»),⁷⁸ ainda se alega que apenas essas duas podem declarar-se autônomas em si mesmas, isentas de qualquer fonte exterior para validar seu sistema de conhecimento.⁷⁹ Mas apesar de Bartolo não ser o primeiro a fazer tais incursões pelo campo religioso, como o professor Quaglioni bem notou, há algo não comum em sua interpretação e que o distingue de outras explicações feitas por seus predecessores. O uso ativo da teologia é o que lhe permitiu dar um fermento renovado a elucubrações doutrinárias que até aquele momento não haviam tido espaço nos comentários universitários. O caso mais evidente dessa interpretação se encontra no *Tractatus Testimoniorum*, que toma em sua base a *quaestio* 40, art. 1, da *Secunda Secundae* da Suma de Tomás de Aquino.⁸⁰ As adaptações textuais, emprestadas de Tomás e de Egídio, cobrem o esquema hermenêutico proposto agora para um novo regime de objetividade da técnica jurídica, ao mesmo tempo em que pretende ampliar o campo de compreensão e aceitação do direito como um discurso político. O emprego da

75. Bartolus de SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem*, Veneza, 1585, f. 47v.

76. Paolo BORSA, «“Sub nomine nobilitatis”: Dante e Bartolo da Saxoferrato», em Claudia BERRA e Michele MARI (dir.), *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, Milão, Cuem, 2007, p. 59-121. Citando a *contestatio* de Bartolo quanto a nova definição aportada por Dante: «[...] potest esse nobilitas etiam ubi non est virtus, et sic nobilitas habet in se plus quam virtus. [...] Concluditur igitur quod omnis anima praedestinata a Deo in foelicitate, ut in omni tempore bene operetur, etiam antequam alium actum virtuosum operetur, dicatur nobilis, et ista sunt eius dicta in summa»; Bartolus de SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem*, f. 47r.

77. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 35-38.

78. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (Über die Fürstenherrschaft, p. 601).

79. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Saxoferrato*, p. 15-16.

80. Diego QUAGLIONI, «“Regnativa prudentia”. Diritto e teologia», p. 156-158.

classificação aristotélica serve a este propósito, analisando as ordens de ação/intenção a partir dos elementos de causação filosófica para chegar a uma doutrina substantiva do intelecto.⁸¹

Esse mesmo método aparece também no *De regimine civitatis*, que dirige a lógica dos *specula principum* para o autogoverno da cidade. Aqui, em primeiro lugar, Bartolo retorce a antiga semântica do *rege a regendo* legada por Isidoro e Agostinho,⁸² fazendo com que a virtude governativa do *princeps* ou dos cônsules de uma república deixe de ser a fonte intrínseca do reto governo, e passe a ser exteriormente controlada pelo pacto civil. Essa mudança nos planos do regime político transfere a *vis activa* do âmbito ético para a vida concreta das regulações civis. Com efeito, Bartolo chega a contradizer Egídio neste ponto,⁸³ fazendo valer uma demonstração a que se requer «probando per iura», a partir da qual afirma que, antes de se seguir a uma ordem imutável e universal das coisas, o regime político ideal de uma sociedade depende de suas próprias condições e costumes.⁸⁴ Adiante, retoma-se o mesmo argumento em seu derradeiro tratado: «ut subditis iustitiam servet, bonas leges condendo, et bene iudicando».⁸⁵ É deste modo que a conversão feita pelo jurista pretende adequar —de maneira, digamos, consciente— um novo lugar comum na tratadística medieval. Com este tema se avançará à subjetividade operada no campo ético-teológico,

81. Também como notou o professor Quagliioni, o sistema argumentativo de Bartolo recupera as noções cardeais de justiça e prudência tomista para erigir neste contraste o seu próprio campo, opondo a *prudentia* da ética política do Aquino à uma nova instância de normalização do direito público, a da *prudentia regnativa*: «La ratio della prudentia legispositiva o regnativa è dunque una *specialis* et *perfecta ratio regiminis*: “regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae”. In tal senso, la *prudentia* svolge una funzione direttiva rispetto all’atto dell’esecuzione della giustizia finalizzata al bene comune. Quanto poi alla denominazione di *regnativa*, essa deriva dal fatto che, essendo il *regnum* l’ottima forma di reggimento, sotto tale voce si comprendono “omnia alia regimina recta”. La *prudentia politica*, invece, ha come soggetto i sudditi, i quali, anche quando “aguntur ab aliis per praeceptum”, tuttavia “agunt seipsos per liberum arbitrium”, e in tal senso risiede in loro una virtù soggettiva: “requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus”. La *prudentia politica* è dunque la *prudentia subditorum*, rivolta, così come la *prudentia legispositiva* o *regnativa* del sovrano, al conseguimento del bene comune». Diego QUAGLIONI, «“Regnativa prudentia”. Diritto e teologia», p. 163.

82. Michel SENELLART, *Les arts de gouverner: Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 65-68.

83. Vide Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 26: «Tercio lex, prout comparatur ad populum, cui est imponenda, debet esse possibilis et competens regioni et consuetudini et moribus illius gentis. Ideo dicitur quarto Politicorum, quod non oportet adaptare policitias legibus, set leges policitiae, quas leges oportet diversas esse secundum diversitatem politicarum. Volens ergo leges ferre, diligenter debet attendere, qualis sit populus, cuius ritus et condicinis. Et, pout eis viderit expedire, tales debet eis leges imponere» (*Über die Fürstentherrschaft*, p. 1044).

84. Bartolus de SAXOFERRATO, *Tractatus de Regimine Civitatis*, cap. 2, linhas 85-150 (publicado em: Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357) con l’edizione critica dei trattati «De guelphis et gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Florença, Leo S. Olschki, 1983, p. 153-155).

85. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 162v.

movendo-a em seguida ao âmbito técnico-processual no qual cabe tão só ao direito civil o proceder pelo exame de decisões públicas.

Esta mediação semântica é realizada, como repete Bartolo mais de uma vez, sob o método que há de ser determinado «per iura probabo». O que remete, em segundo lugar, à reivindicação da doutrina bartoliana pela reserva técnica da elaboração do direito que deve ser manejada unicamente pelo legista. Não é exagero afirmar que o empréstimo dos recursos filosóficos do aristotelismo de Tomás e Egídio atendia a uma investigação prática do seu conceito, isto é, aquela que dependia da instrumentalização do vocabulário político desses teólogos sobre as demandas dos governos citadinos, colonizando a vera *política* aos confins da ciência jurídica, e sempre segundo uma «compreensão legalista» das instituições burocráticas que constituem a sociedade.⁸⁶ Naturalmente, mira-se aqui o papel desempenhado pelos juristas na formação das chancelarias de governo,⁸⁷ própria base de autenticação que define as regras notariais e a *racionalização* das fórmulas despachadas pelas cortes de justiça e nos *concilia*:⁸⁸ tudo isso formatado sob a orientação escrupulosa do legista, sobretudo o experto em leis romanas. Mesmo sem um direito e um ordenamento medievais estritos, incongruentes na comparação que se possa fazer com o sistema jurídico moderno, ainda resta ao aparato técnico do legista; este revela todo um protagonismo na composição de digressões políticas vindas das disputas jurisdicionais do período baixo-medieval. Neste caso, o controle corporativo da linguagem jurídica havia se transformado na chave de uma ciência hermética destinada a seus iniciados, ao mesmo tempo que, para recuperar o dizer de Paolo Grossi, ela se tornaria o *ombrello* que tanto distinguia esses profissionais do direito, quanto conferia validade aos enunciados legais⁸⁹ de uma sociedade composta por poderes em colisão.

4. A recusa do legista como o detentor da verdade jurídica

Como acabamos de ver, muito embora a moral e o direito fossem derivados de uma única fonte ética, e tendo ambas uma só causa eficiente, a verdade é que a querela entre os filósofos-teólogos e os civilistas é claramente uma luta de espaços de poder. Essa disputa não se restringe aos salões universitários, já

86. Diego QUAGLIONI, «“Regimen ad populum” e “Regimen regis” in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato», *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* (Roma), num. 87 (1978), p. 201-228.

87. Sophie PETIT-RENAUD, «Faire loy» au Royaume de France, p. 365-377.

88. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Juger le faux pour croire le vrai. Le discours de *consilia* juridiques sur les pratiques de falsification (xiv^e-xvi^e siècle)», em Olivier PONCET (dir.), *Juger le faux: (Moyen Âge-Temps modernes)*, Paris, Publications de l’École Nationale des Chartes, 2011, p. 119-139.

89. Paolo GROSSI, «Storia di esperienze giuridiche e tradizione romanistica (A proposito della rinnovata e definitiva “Introduzione allo Studio del Diritto Romano” di Riccardo Orestano)», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* (Florença), num. 17 (1988), p. 548-549.

que a preeminência de um e outro os levariam também à frente de posições administrativas e conselhos privados dos potentados laicos. O cardeal Henrique de Segussio, o celeberrimo Hostiensis, havia deixado clara a sua opinião acerca da hierarquia entre as ciências do espírito,⁹⁰ recorrendo à alegoria que equiparara a teologia ao cavalo, animal símbolo da condição de nobreza e das virtudes superiores. Enquanto isso, o direito civil era simbolizado pelo asno, inferior e bruto, destinado sempre à carga e aos trabalhos mais ignóbeis, literalmente dizendo: «quod equinam theologiae scientiae, asinam civili sapientiae poteris comparare».⁹¹ Essa ideia ainda não deixara de perdurar mesmo já passado um século desde que os teólogos e canonistas houvessem efetivamente defendido a separação categórica das competências da Igreja e do Império, e ora abandonassem a primazia do Papado antes defendida pelo Hostiensis, «quod distinctae sunt jurisdictiones, quamvis una major sit reliqua, et quilibet secundum legem suam judicabit».

Ao repassar o contexto ideológico dos domínios da Coroa de Aragão não será difícil de se encontrar semelhantes exemplos entre os nomes da tradição menorítica, que circularam por outros importantes centros universitários europeus do final do XIII até as primeiras décadas do século XIV. Entre esses nomes, não se pode ignorar o marco epistemológico deixado pelo mestre maiorquino Ramon Llull, que em sua pretensão de reescrever a ciência medieval segundo a matriz conceitual de uma nova *Ars*,⁹² também veio a dedicar uma considerável atenção ao modo operacional do saber jurídico.⁹³ Uma dedicação que, a bem da verdade, ainda deve refletir a mesma percepção dos mendicantes no tocante à autonomia da comunidade política, tanto quanto o papel que o protótipo do cidadão desempenharia ao fundar o consórcio institucional da sociedade. Entretanto, esse modelo político luliano é menos influenciado pelo romanismo

90. Kenneth PENNINGTON, «Henricus de Segusio (Hostiensis)», em *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XLII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, edição online disponível em: <[www.treccani.it/enciclopedia/enrico-da-susa-detto-l-ostiese_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-da-susa-detto-l-ostiese_(Dizionario-Biografico)/>).

91. Henricus de SEGUSIUS (Hostiensis), *Summa Aurea*, Colônia, Sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1612, *proem.* 12, col. 7: «Naturali etiam ratione ostendo hanc scientiam digniorem omnibus aliis, et omnibus praeponendam. Creatura enim triplex est, scilicet spiritualis sive angelica, et coporalis sive mundana, tertia est humana, quasi communis es spiritu et corpore constituta [...]. Sicut ergo natura composita dignior et major est omnibus aliis, sic et scientia nostra, quia idem iudicium de similibus est habendum, *infra de rescript. inter caeteras*. Quinimo Theologia spiritualis creaturae scientia, civilis vero corporis humanae, canonica potest dici, siquid debet canonica, ut ex praemissis patet, ab omnibus quibus appropriatur et proprie prae caeteris commendari. Sed nunquid species mulina major est, et dignior equina et asina. Et planum est, quod equinam theologiae scientiae, asinam civili sapientiae poteris comparare, nolo concludere, sed considera quis sequatur».

92. Em atenção à escrita jurídica de Llull, deve-se citar o seu *Liber principiorum iuris* redatado por volta de 1275 e o *Ars iuris* de 1281. Mais tarde, em 1308, numa fase tardia da reflexão epistemológica do filósofo, aparece o *Ars brevis de inventione iuris*, um novo tratado jurídico que lança mão do esquema adotado nos textos anteriores para assimilar de modo mais frontal as demandas dogmáticas do direito romano.

93. Guillem A. AMENGUAL, «Dret i justícia a “L’Arbre de Ciència” de Ramon Llull», *Romance Notes* (Barcelona), num. 49 (2009), p. 203-215.

do que o definido antes por São Tomás,⁹⁴ e ainda menos secularizado do que havia sido o de seus contemporâneos franciscanos.⁹⁵ Fora em parte o agostiniano de Llull que o fizera encarar a lei humana como um arranjo imperfeito e efêmero, o qual era para ele tão só derivado dos pactos entre os particulares e sem qualquer garantia de uma entidade pública legiferante, a qual devia se limitar à mera reparação da justiça natural, corregindo a injúria que perturba o *status quo* inscrito nas coisas criadas.⁹⁶

Assim, a função do jurista (sendo indiferente tratar-se do canonista ou do civilista) não deve ser examinada em modo diverso ao já entendido pelos teólogos universitários. Rejeita-se, portanto, qualquer ambição do legista em monopolizar o direito culto com o seu linguajar pesado —«cum scientia iuris sit prolixa et in causis laboriosa»— e que espera ser apresentado como um conhecimento à parte das práticas humanas. Do contrário, qualquer intenção de reter profissionalmente o uso do direito resultaria numa usurpação ao princípio racional que se encontra na natureza de todas as relações jurídicas. Levando avante essas digressões, a arte luliana pretende tirar o hermetismo da dogmática jurídica para assim a reintegrar à *Arbor Scientia*, pois só deste modo o intérprete da lei poderia desempenhar o seu encargo: «[...] ista Arte procedemus philosophice, naturaliter et logice, ut aliqui iuristae, qui non audieverunt naturalia et logicalia, sciant breviter conclusiones necessarias invenire. [...] iuristae poterunt facilius addiscere scientiam iuris, applicando et regulando iura particularia ad universalia iura».⁹⁷ Apesar do idealismo filosófico do maiorquino,⁹⁸ agora o seu julgamento se inclina ao mesmo parecer visto antes, pelo qual se afirma que os homens são ordinariamente aptos à compreensão do direito e também capazes de officiar a aplicação da justiça. Esta opinião também deriva da apreciação de outros teólogos, ampliando uma ideia-raiz vinda das sentenças de P. Lombardo acerca do estatuto intelectual dos homens, e que se encontra tanto em Olivi como no dizer de São Boaventura, a quem a essência da lei é *perfecta circumin-cessione* da substância divina,⁹⁹ portando em si autonomia a interpretar e aplicar as leis humanas.

94. Ramon LLULL, «Llibre de les bèsties», em *Llibre de Meravelles*, edição de Marina Gustà, Barcelona, Edicions 62, 1980, p. 125–132.

95. Lola BADIA, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Itàlia* (Barcelona), num. 18 (2013), p. 79–91. Helene WIERUSZOWSKI, «R. Lull et l'idée de la Cité de Dieu», *Miscel·lània Luliana: Homenatge al b. Ramon Llull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*, Barcelona, Altés, 1935, p. 403–426.

96. Ramon LLULL, *Arte de derecho*, edição de Rafael Ramis, Madri, Universidad Carlos III de Madrid, 2011, p. 155, cap. 411–412.

97. Raimundi LULLI, *Ars brevis de inventione iuris*, *Raimundi Lulli opera latina*, edição d'Aloisius Madre, vol. XII, Palma de Maiorca, Maioricensis Schola Lullistica, 1984, p. 268.

98. Rogerio R. TOSTES, «The *Ars* of Ramon Llull and its Demonstrative Reasoning: Philosophical Structure, Representation and Hybrid Discourse», *Science et Esprit* (Ottawa), num. 69/3 (2017), p. 335–347.

99. Alain de LIBERA, *Archéologie du sujet*, p. 311–312.

Há alguns anos Jacques Krynen chamou a atenção para o resultado da recusa dos teólogos sobre a ingerência dos assuntos de governo, uma recusa que acabaria por negar um estatuto autônomo aos estudos jurídicos.¹⁰⁰ Ele trata de mencionar o consenso negativo que recaía sobre os advogados, os quais ocupavam os tribunais régios de Paris desde o começo do século XIV e tinham a fama de inescrupulosos, imorais e prevaricadores. Mas além da opinião popular, havia sido a partir de espaços de decisão política e recrutamento universitário que as queixas contra o legista se radicalizam. O parecer de Egídio vem a confirmar a rejeição do direito entre as ciências morais: «[...] magis honorandi sunt scientes politicam et morales sciencias quam scientes leges et iura».¹⁰¹ Quando o filósofo contrasta as funções das ciências liberais pelo teor de grandeza e autonomia que gozam no intelecto humano, é a política quem brilha ao lado da economia, sendo ambas as ciências destinadas ao bom regimento civil e, por consequência, devem constar entre as matérias instruídas aos príncipes e governantes em formação. No esquema egidiano, apenas atrás dessas é que vão entrar as ditas *science subalterne*, como os estudos legais e jurídicos, os ramos de saber sujeitos à teoria política. Por esse parecer, os iniciados nas artes jurisprudenciais seriam inaptos a entender a sutil abstração do saber filosófico, indo até mais longe, Egídio chega a dizer que seus colegas legistas são idiotizados — «omnes legiste sunt quasi quidam ydiote politici» — no seu modo abstruso e errático de desvendar os pormenores da política.¹⁰²

Em concorrência a tudo isso, o salto enorme dado pela teologia com a doutrina da intenção havia redefinido as conexões entre o direito natural e o humano.¹⁰³ Desse modo, o transcurso filosófico — que vai de Alberto Magno, Tomás de Aquino a Duns Scoto — fez da comunidade humana a depositária de toda a *ratio*¹⁰⁴ que institui a lei positiva e, ao se lembrar de Olivi, esta comunidade é feita de sujeitos movidos por *voluntates interiores*,¹⁰⁵ assoma-se algo aí que os nossos politólogos contemporâneos identificam como a primeira via teológica

100. Jacques KRYNEN, «Les légistes “idiots politiques”. Sur l’hostilité des théologiens à l’égard des juristes, en France, au temps de Charles V», em *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, p. 171–198.

101. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (*Über die Fürstentherrschaft*, p. 601).

102. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (*Über die Fürstentherrschaft*, p. 599).

103. Walter ULLMANN, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, p. 87–95.

104. Cabe recordar de passagem que a oposição entre *ratio* e *voluntas*, derivada de *pathos*, recobre uma tensão herdada dos estoicos sobre o domínio de si, mas que ganha uma convergência nova na doutrina cristã de Agostinho, figurando a *passio* como modalidade de fervor religioso e, logo, como busca da verdade evangélica. Cf. Erich AUERBACH, «*Sermo humilis - Gloria passionis*», em *Ensaio de literatura ocidental*, trad. bras. de João Ângelo Oliva Neto, São Paulo, Editora 34, 2007, p. 77–92.

105. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars negativa», I: «Preterea, istud fit per solas causas voluntates interiores et voces exteriores, exteriores non quidem in quantum sunt naturaliter efficaces et fortes, sed solum in quantum sunt voluntaria signa voluntatis interne; sed per non hoc non videntur posse effici tot potestates et habitudines quot innumeris hominibus dantur et acquiruntur per sola verba et per solos consensus verbis expressos» (em Petrus Iohannis OLIVI, «*Quid ponat ius vel dominium*», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 3).

a inaugurar a secularização da liberdade individual. Em Marsílio, tornou-se argumento patente de sua filosofia o caso de que o legislador humano devesse estar divorciado do sacerdócio, enquanto o clérigo resignava-se a seguir o exemplo de Cristo e a renunciar ao julgamento das coisas mundanas. Quer seja secularizada quer não, o fato é que esta teologia política dos escolásticos ainda reluta muito em reconhecer que o jurista devesse ocupar o exclusivo posto de profissional do direito. Com efeito, nem o respeito dado pelo mestre Paduano à tal chamada *potência legislativa*, sempre exercida sob a dualidade *princeps-pars valentior*, havia instigado por sua parte o conceder de qualquer enobrecimento ao jurista, já que para ele os *iudices* da comunidade civil ocupam um modesto segundo lugar no centro político, sem qualquer competência para instituir leis ou dar força coativa aos mandamentos civis. Ainda dizia que, como não há doutor da lei humana do modo como a Igreja tem os seus doutores na ciência teológica, cabe ao jusperito ser tão só um *magister* no direito civil.¹⁰⁶

A reivindicação aberta por Nicolau Oresme alguns anos depois escancara mais a ambição dos filósofos em ocupar um lugar privilegiado nos assuntos de governo, guiados pelas premissas da verdadeira ciência política.¹⁰⁷ Entra assim a defesa de um regime político concreto e menos universalista, que segue o mesmo argumento antes defendido por Bartolo e Marsílio, ao tornar possível conceber um sistema de governo amoldado a particularidades de cada lugar e segundo as especificidades de costumes e tradições.¹⁰⁸ Aplicar esta contingência concreta depende do filósofo que se assenta ao lado do monarca como uma espécie de *éminence grise*, gerindo com o rei a política que propende à tutela do *bem comum*. Neste momento, segundo nota J. Krynen, a linha de interpretação antes defendida por Egídio é alterada por Oresme, que pretende assumir diante do monarca francês o papel de um Aristóteles que age como o preceptor do imperador Alexandre, dando-lhe o exemplo da caridade e guiando-o à execução da justiça como ato de graça.

Eleva-se com toda a força a oposição desses filósofos contra os expertos da arte jurídica, que depois de terem se apropriado da política, rebaixaram o seu valor ao uso de procedimentos inanes e sem propósito republicano,¹⁰⁹

106. Marsílio de PÁDUA, *Defensor menor*, Petrópolis, Vozes, p. 87-94, cap. 13, 3-10.

107. James M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 203-329.

108. Neste caso, o professor J. Krynen defende a originalidade de Oresme em criar, em fila com os próximos *théologien français*, uma tendência nacionalista contra o universalismo mantido por teóricos como Dante e Marsílio, que advogavam por uma doutrina pró-imperial. Ignora-se, entretanto, a atenção já dispensada por esses últimos em entender a concretude do regime político local em face do universalismo do Império, sem necessariamente cair na intenção de definir um regime *nacionalista* no modo como é afirmado pelo jushistoriador francês; tanto mais, tal como é dito por Krynen, Oresme se torna um dos que endossaram a narrativa anti-romanista a fim de defender a autonomia do *verdadeiro direito nacional* francês. Sobre este particular, a interpretação de Blythe nos parece mais neutra e apropriada (v. *infra*).

109. Jacques KRYNEN, «Les légistes “idiots politiques”», p. 181: «L’entrée des juristes dans les organes de gouvernement avait déjà soulevé des commentaires véhéments dès le règne de Philippe Auguste. Rivés au texte du Policraticus de Jean de Salisbury, ces commentaires n’emportaient pas pour autant un rejet de principe du droit

envenenando o príncipe com conselhos levianos que o fazem crer que a monarquia pode se impor ao regime constitucional que o levou à entronização dinástica¹¹⁰ e subjugar os seus súditos sem respeitar as assembleias dos estados gerais que expressam a *vox populi* do reino.¹¹¹ Essa oposição responde ao avanço corporativo dos legistas franceses, que a partir da ascensão dos Valois tomaram lugar como profissionais da administração real, ocupando desde os postos da chancelaria aos tribunais inferiores na delegação monárquica. Basta ver assim o exemplo de juristas que alcançaram renome e fortuna, membros de uma nova *nobreza intelectual*, este foi o caso de Guillaume du Brueil, autor do *Stilus Curie Parlamentum*, que antes de entrar para o serviço do soberano francês circulou entre os potentados da Europa, foi solicitado por Eduardo II da Inglaterra, além de atender às consultas jurídicas do rei de Navarra e do conde de Armagnac.¹¹² Esse protagonismo trazia crescente incômodo aos teólogos, sobretudo pela forma com que os juristas propunham o modelo de controle do poder público sob a realza.

Na tradução feita por Oresme da *Política* de Aristóteles¹¹³ muitas interpolações servem para dar vazão a críticas pessoais do filósofo, algumas dessas são levadas a fio de navalha ao negar qualquer validade à posição afirmada pelos conselheiros legistas que extraíram do direito romano o substrato para um regime antinatural —ora, visto claramente como tirânico— que apoia o autoritarismo monárquico no monopólio do direito público:

Item, par la fausse opinion et malvese suggestion de telz adulators et flatteurs ont esté faites ou temps passé aucunes lays lesquelles attribuent as princes qu'il sunt par desus les lays: Et quia princeps est solutus legibus, et quia principi placuit, legis habet vigorem. La quelle chose est contre la doctrine de ceste science [...]. Lesquelles choses Aristote diroit estre non pas royaux mes tyranniques.¹¹⁴

romain. Oresme, lui, non seulement décrit le phénomène de manière personnelle, mais il lui donne une dimension nouvelle en jugeant irrecevable l'utilisation en politique de la science du droit. La raison? Son roi accueille volontiers dans ses conseils les 'seigneurs es lois', les docteurs in utroque, et leur confie de hautes charges».

110. Para uma contextualização dos discursos estamentais travados durante o momento de crise criado com o cativo de Jean le Bon, cf. Raymond CAZELLES, *Société politique, noblesse, et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Paris, Librairie Droz, 1982, p. 241-245.

111. Bibliothèque Nationale de France (coll. Bibliothèque de l'Arsenal), ms. fr. 4254, f. 6r-10v (*États généraux de France, tenus à Paris, du règne du roy Jean premier, en l'année 1355*).

112. Jacques KRYNEN, «Du Breuil (*De Brolio*) Guillaume», em Patrick ARABEYRE, Jean-Louis HALPÉRIN e Jacques KRYNEN (dir.), *Dictionnaire historique des juristes français XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 263-264.

113. Apesar de todos os defeitos que trazem na tradução e suas interpolações, reenvia-se ao trabalho feito por Menut. Cf. Albert DOUGLAS MENUT, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Filadélfia, American Philosophical Society, 1970 (Translations of the American Philosophical Society; LX, parte 6).

114. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 202a (Albert D. MENUT, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, p. 243). Citado também em James M. BLYTHE, *Ideal Government and Mixed Constitutions*, p. 209, n. 22.

O rigor esposado por Oresme serve a combater a visão romanista que se infundira indevidamente na *ratio* política. Segundo o que ele afirma, foi graças ao uso degenerativo do direito culto, e de seus intentos em centralizar maiores poderes através do direito, que o despotismo se disseminou, primeiro, no governo pontifício e, depois, entre os monarcas seculares. O absurdo dessa visão das coisas, prossegue Oresme, leva a uma aplicação exorbitante da *plenitudo potestatis* por parte do príncipe, que ora se sente livre para desconsiderar a liberdade de seus súditos e dos que representam a «plus vaillant partie», afinal, é sempre por meio desses representantes que se constituem os pactos que mantêm o governo civil e se instituem as leis gerais do reino.¹¹⁵ À parte a óbvia citação a Marsílio, o propósito de Oresme é o de desbaratar, um a um, os argumentos legais que justificam a supremacia legislativa do soberano. Para chegar a isso, ele não apenas reduz a eficácia da *Lex regia* nos domínios franceses, como também põe em questão a primazia da lei romana ante toda a tradição jurídica de base consuetudinária: «[...] communément nos légistes sunt introduiz es lays que Justinien compila et en autres lays romaines; et leur semble que il ne est nul autre droit escript et que il deust estre tenu partout».¹¹⁶ Logo, as pretensões à racionalidade e à neutralidade axiológica do direito romano são confrontadas *in toto*, não apenas como sistema, mas questionando-a como linguagem hábil a satisfazer as contingências humanas em particulares existências coletivas. Portanto, é-nos revelador que a acidez empregada nas argumentações de Oresme venha a indicar mais que um rechaço à arrogância dos juristas, denotando também uma encruzilhada doutrinária que acaba resultando em litígio sobre os modos de se instrumentalizar a eficácia do poder político.

Os precedentes de Oresme e os debates de seu tempo, bem como as referências cá retomadas neste itinerário repleto de alterações entre juristas e teólogos, deve ser mais do que um exemplo de passagem, serve, pois, a elucidar o modo pelo qual as decisões e os alinhamentos epistemológicos se tornam partes em litígio pelo saber. Revendo melhor as coisas, há pouco sentido em alegar a *ignorância* de uma ciência a respeito da outra, quando na verdade o que esse debate intelectual ambicionava era extrapolar e suprimir as expertises que corriam entre si dentro de um mesmo espaço institucional, um espaço que começa na arena universitária e termina nos altos conselhos e nas câmaras régias.

Esse ambiente de rixas corporativas, tão pleno de mútuas referências quanto de prejulgamentos, é o mesmo que se encontrava ativo na percepção dos teólogos da geração de Francesc Eiximenis, os quais almejavam reduzir tanto quando possível o papel do legista e da soberba dos intelectuais à frente do governo civil. Vai-se, portanto, muito além da controvérsia com os juristas: é

115. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 200a, p. 241; citado em Jacques Krynen, «Les légistes “idiots politiques”», p. 185.

116. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 202b, p. 243; citado em Jacques Krynen, «Les légistes “idiots politiques”», p. 182.

posto em questão o monopólio de um saber letrado usado em nome do poder. Justamente por isso que a intenção dos legistas soa tão lesiva à ordem pré-instituída de comunidade, com isso se quer tirar a *interpretatio* do direito de seu enraizamento popular, vindo de um patrimônio que oscila entre o texto e os *iura non scripta*¹¹⁷ e forçando o conteúdo da *lex* (agora denominada *lei pública*) a deixar de ser uma plena manifestação da razão natural. No parecer dos nossos teólogos do século XIV, a liberdade política entra em risco diante desse direito culto, monopolizado como está pelos detentores de uma técnica determinada, e no mais das vezes se vê cerrada entre os seus próprios iniciados. «Dominus non habuisset op[us] legis vel canonistis in statu naturae primitus institutae, sicut nec habebit opus in statu naturae glorificatae», é a opinião de um contemporâneo de Eiximenis, o polemista Jean Gerson. «Quare? quia cuilibet fuisset lex sufficienter in scripta in libro cordis sui, nec opus erat ut quis eum doceret iudicia iustitiae, per iura vel leges aut canones humano studio compositos vel libris aratis».¹¹⁸ A busca pelo direito e por sua aplicação concreta (a *iurisdictio* em senso pleno) correspondem ambos à forma naturalística do intelecto racional, e desse modo deve estar ao alcance da cidadania ativa que representa a vontade comunitária, e não sob o controle de uns poucos sapientes que propositalmente alienam o saber de seus virtuosos destinatários —«car tota sciència se pert en cascuna comunitat pus que la sciència lig aquell qui no sab legir ne res no entén».¹¹⁹

A partir de um ideal de filosofia política capaz de abastar as relações humanas na sua mais pura complexidade, não estranharia mirar as propostas que baniriam de todo a figura do legista, visto então como o mais indesejável dos agentes no seu amparo ao poder tirânico. É por isso que, seguindo a linha profética usada por muitos dos seus confrades franciscanos, Eiximenis antevia um novo mundo no qual as hierarquias abusivas de poder não poderiam durar, «d'aquí avant a la fi del món regnarà per tot lo món la justícia popular».¹²⁰ Não seria de modo algum estranho profetizar também pelo advento de uma sociedade sem falsos mestres e doutores, que «sens vergonya se procuren graus de liçons honorables, e no han vergonya de Déu ne dels hòmens, qui·ls perceben

117. Fritz KERN, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 72 (1ª ed.: 1919). Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 135–141.

118. JOHANNIS GERSONIIS, *Recommendatio licentiautorum in Decretis, facta Parisiis per eundem* (*Opera omnia*, vol. II, Antuérpia, Sumpibus Societatis, 1706), col. 832. Este mesmo trecho foi citado e traduzido ao francês por Le Goff, e depois replicado por vários historiadores que o segue: Jacques LE GOFF, *Pour un nouveau Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 196: «[L]e Seigneur n'aurait pas eu besoin de légistes ni de canonistes dans l'état primitif de nature, tout comme il n'en aura pas besoin dans l'état de la nature glorifiée».

119. FRANCESC EIXIMENIS, *Tèrç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28r; *Lo Crestià*, edição de Albert G. Hauf, Barcelona, Edicions 62 e “la Caixa”, 1983, p. 89).

120. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 607 (*Dotzè llibre del Crestià II, 1*, edição de Curt Wittlin et alii, Gerona, Diputació de Girona, 1986, p. 326–327). Veja também: Nikolas JASPERT, «El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías», em José Ángel SESMO (dir.), *La Corona de Aragón en el centro de su historia (1208- 1548): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, Saragoça, Gobierno de Aragón, 2009, p. 185–220.

tantost ignorants e ls jutgen per foyls e per temeraris». ¹²¹ Não muito longe disso, Eiximenis já havia dirigido a sua condenação contra os letrados que buscavam obter seus altos graus de maestrias, ou exibindo pomposamente as ciências das artes liberais ¹²² como meios de se usar o intelecto acadêmico à sua autopromoção. É neste contexto que havia retomado a profecia que dizia que «en breu se deu moure la terra, e el món deu prendre gran mutació e gran tomb, per tal que sia novellament reformat e vera ciència sia sus, e folla ignorància vaja a terra», ¹²³ restaurando a plenitude da autarquia intelectual dos homens, capazes de clamar pela lei e de autogovernar as suas comunidades sem os intermediários da ciência jurídica.

5. O antijuridicismo de Eiximenis: «lunyen-se de plets e no han mester de juristes»

Há alguns anos, Albert Hauf comentava que «Eiximenis no exagerava en dir que havia renunciat als aplaudiments dels col·legues del gremi i sacrificat el seu *opus magnum* de teòleg empeltat de jurista». ¹²⁴ Essa renúncia por parte do frade catalão é certamente consciente, tendo muito de sua razão de ser em seu menosprezo pelos juristas de carreira que, como notamos, já haviam se tornando uma «nobreza togada» nos inícios do século XIV. Mesmo sem usar os termos outrora agressivos de Oresme, o nosso frade Francesc não deixaria de manifestar sua reprovação em palavras mais sutis. Sua opinião negativa sobre o jurista se motiva em muito pela conduta reprovável que ele apresentava em sociedade, alardeando a erudição de sua ciência que afastava os mais simples do entendimento do direito, ao tempo que ia se enriquecedendo às custas da ingenuidade de cidadãos que são explorados em seus momentos de fraqueza —«opressor dels ignocents e dels justs e a defensor de iniquitat e de falsia»—. ¹²⁵ Conta-nos, pois, seguindo sua usual forma anedótica, acerca de um jurista da época do imperador Teodósio:

121. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28r; *Lo Crestià*, p. 89).

122. Francesc EIXIMENIS, «Prologus», em Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, cap. 1, IIIUS (versão publicada em: Martí de BARCELONA, «L'“ars praedicandi” de Francesc Eiximenis», *Analecta Sacra Tarraconense* (Barcelona), num. 12 (1936), *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, p. 301-340 [com uma tradução ao catalão: *Art de predicació al poble*, edição de Xavier Renedo, Vic, Eumo, 2009]): «Et ad in contemptum verbi Dei et in scandalum audientium convertunt se ad verba picta, rimata, et rethorice ornata, quibus coniungunt pro sui maiore ostentatione dicta quadrivii ut arismetice, geometrie, astrologie et musice, licet sepius illa ignorent que dicunt» (*vide infra*, n. 218).

123. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v; *Lo Crestià*, p. 89-90).

124. Albert Guillem HAUF, «El “Psalterium alias Laudatorium” i la “Vita Christi” de Francesc Eiximenis, obres complementàries», em *Miscel·lània en homenatge al professor Joan Bastardas*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, p. 205.

125. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 704 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, edição de Curt Wittlin et alii, Girona, Diputació de Girona, 1987, p. 69).

Diu la història hytàlica que en Florença avia un juriste, gran doctor e scient hom, mas era axí fastuós e pompós e malencònich que volia que les gens li anassen detràs faent-li coa axí com a senyor; e feya gests de si matex que paria que fos gran príncep; e puy desonrava a cascun sens temor, e especialment los pobres e simples qui avien res a tractar ab ell; e puy donava dilacions a les causes sens tota vergonya.¹²⁶

Um julgamento semelhante também seria reservado aos juízes que negligenciam a aplicação da justiça, dilatando expedientes e causando sofrimento aos que tinham que aguardar pela resolução judicial. Segundo ele, enquanto esses juízes viviam às custas do poder público, dirigiam o seu arbítrio a favor de interesses privados e comprometiam a imparcialidade da justiça. Apropriadamente, ao punir o jurista de Florença, o imperador ditaria um exemplo contra todos os que se comportassem de tal modo, «és gran mal e fort danpnós en aquell qui és posat en fer justícia als altres, car aporta los altres a desesperació per la sua crueltat, car esperen d'ell que·ls sia escut e pare en lur justícia e és lur coltell e nafra de mort contínua».¹²⁷ Este exemplo é um entre tantos oferecidos por Eiximenis para assinalar a grande perfídia moral dos juristas, um tema que será muito repetido no *Dotzè*. Mesmo nas ocasiões em que ele começa por enaltecer as qualidades dos legistas, acaba-se invariavelmente retornando ao rol dos pecados tão habituais entre os membros dessa corporação. «Deya Aduart, rey d'Angleterra», assim inicia dizendo, «que jurista ociós, e jutge pereós, e advocat embriach o sompníós és bacallar criminós e en tots mals viciós».¹²⁸ Esta opinião também se encontrará nos demais livros do *Crestià*, permitindo-nos compor uma perspectiva bastante completa de como era, diante de um plano global de convivência política, a relação de tolerância do frade catalão com os legistas.

Naturalmente, nem tudo eram somente queixas, pois, reconhecendo a importância das leis no corpo da sociedade, avalizava-se a tradição cívica que elevava o jusperito ao posto de conhecedor das leis humanas e canônicas. Mas até mesmo esta exaltação do jurista virtuoso não vinha sem certas restrições, e logo alguma repreensão era colocada ao final de cada exemplo positivo. Em comparação a outros misteres vitais à existência pública, o jurista ficava em desvantagem na enumeração das virtudes, que Eiximenis daria mais prodigamente a outros personagens como o mercador, o clérigo, o nobre, e mesmo o príncipe que mesmo sendo tema de reiteradas censuras e acusações, era ainda tomado em estima pela sua inata inclinação à moral cristã. O jurista, não: mesmo re-

126. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 681 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 16-17).

127. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 681 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 16-17).

128. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 205 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, edição de Xavier Renedo, Gerona, Diputació de Girona, 2005, p. 437). Sobre a reflexão de Eiximenis acerca dos sujeitos ociosos da comunidade, cf. Uta LINDGREN, «Avicenna und die Grudprinzipien des Gemeinwesens in Francesc Eiximenis' *Regiment de la cosa publica* (Valencia 1383)», em Albert ZIMMERMANN (dir.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin, De Gruyter, 1980, p. 450-455 (*Miscellanea Mediaevalia*; 12/2).

conhecendo que ele gozasse de posição elevada e respeito entre os concidadãos da república enquanto fosse honrado, na verdade, esperava-se ver toda a sua perfídia à mostra, denegando a justiça em nome da qual deveria velar:

La cosa pública té los juristes en estament notable, lur art los fa vestits e ornats sobre tots altres hòmens, lur saber los fa los prínceps ésser súbdits e obediens a lur sentència, la comunitat tota confia de lur terminació axí com de fills e de escuts de veritat; e que ells, açò no constringent, no vagen dret a la veritat, car són traïdors a la part que enganen, són falsaris a la ley que pervertexen e reverseguen e giren a mal, són enemichs a la veritat que amaguen e abhominables al Déu de veritat que offenen.¹²⁹

Ao esclarecer as funções de cada um dos que administram as leis civis —tratando desde o chanceler da casa real, aos ouvidores, juizes ordinários e, por fim, os advogados— estabelece-se como premissa o fato de que a justiça humana não é o mero instrumento de uma burocracia oficiada por normas vazias de propósito ético. A censura de Eiximenis aos juristas letrados não está assim de todo distante da mesma já feita contra os demais intelectuais que se servem da erudição para pôr barreiras entre uma ciência douta e as demais categorias de conhecimento do espírito. Quando a ciência do direito se torna a *ars* dominada por uma única corporação, é o próprio direito que acabará de algum modo deturpado, rompendo-se-lhe o acesso aos homens comuns que antes conservavam em si a capacidade para reivindicar a boa lei da comunidade ao compor os litígios que permitem a eles restaurar a *equitas* em suas relações sociais.

O novo sapiente dos *studia generalem* havia investido contra todo esse arranjo harmônico de comunidade política. É por isso que Eiximenis há de recomendar para o bom estado dessa comunidade a contenção do número de formados em direito. A incúria dos legistas mesclada a sua malícia resulta na deterioração da sociedade, em que o direito perde o seu valor moral em razão da manipulação tecnicista dos profissionais da lei: «[...] que multiplicació de juristes nou fort a la cosa pública e posa en lo cor dels hòmens gran terror, per lo gran damnatge que han quan han ab ells espatxar res». Assim, o bem público é atacado todas as vezes em que eles usam de sua ciência a proveito próprio, confundem a razão comum sobre aquilo que falam, através de expedientes cansativos e inutilmente prolixos; enfim, esses técnicos da lei acabam criando maiores delongas nos cursos processuais somente para cobrar mais de seus clientes, impondo-lhes a angustiante espera pela solução da causa ao mesmo tempo que lhes arrojam na miséria após receber altos honorários por tais serviços.¹³⁰

Há uma famosa anedota narrada por Eiximenis, muito citada por seus estudiosos, que dá conta de explicar em que direção vai a sua aversão aos legistas.

129. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 704 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 69).

130. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 217): «Car aquests aitals, per tal se diu

Fala-nos de um camponês que andava pelos arredores do *Studium* de Montpellier, por onde viu grande número de jovens que, sentados em seus bancos com livros nas mãos, assistiam às leituras de direito civil. O crédulo camponês imaginou estar diante de uma igreja, pelo que se pôs prontamente de joelhos a rezar em alta voz. Um dos estudantes veio de dentro, avisando-o que ali não se rezava a missa e nem estavam num templo, mas que eram todos estudantes a ouvir a lição em direito, «car, si a Déus plau, serem tots juristes». Escandalizado, o camponês respondeu aos gritos: «Oh llas mesquí! Tota la terra és perduda. Car un sol jurista qui està entre nós, a tots ha desfets; segueix-se que vosaltres, qui tants sou, tot lo món destruïreu».¹³¹ À parte a ironia dessa historietta, é razoável que Eiximenis almejasse por uma sociedade livre desses soberbos juristas, e é neste propósito que ele nos mostra alguns casos de como outros lugares teriam se mantido imunes à vertiginosa propagação dos doutores em leis, os quais tanto infestavam a vida pública nos domínios do Midi,¹³² nas comunas ao norte da Itália e na própria Coroa de Aragão.¹³³ Em acordo à premissa de que cada comunidade institui os seus próprios usos e costumes, recolhem-se exemplos de outras culturas jurídicas nas quais não se requer a presença de um advogado na composição do processo judicial. Fala-nos primeiro do reino de Castela «que no hi hagués negun jurista», onde se ordenaram leis para se livrar desse mal. Segundo nos conta, lá os costumes e as leis locais estavam ao alcance de todos —«les quals saben e enten-hi axí los pagesos com los lletrats»—, e sempre que houvesse alguma controvérsia acerca de uma lei, eles prontamente deliberavam a fim de evitar inúteis dilações para chegar a uma sentença arbitral.¹³⁴ Enquanto

com han a tenir gran estament, han a pendre grans salaris de lurs advocacions e han a tenir grans maneres a tractar les causes a lurs profits, així com és dar grans dilacions en les causes, puntejar agudament e supèrflua en ço que és clar, emparar molts negocis e espatxar-ne pocs. Per les quals coses la gent e la comunitat sostenen grans càrrecs, e a la fi és la cosa importable».

131. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 218-219).

132. Sobre a difusão dos juristas nas regiões do Midi, em particular na área de Languedoc, cf. André GOURON, *Les juristes de l'école de Montpellier*, Milão, Giuffrè, 1970. André GOURON, *La science du droit dans le midi de la France au Moyen Age*, Londres, Variorum, 1984. Robert FEENSTRA, «L'École de droit d'Orléans au treizième siècle et son rayonnement dans l'Europe médiévale», *Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique* (Paris), num. 13 (1992), p. 23-42. Laurent MACÉ, «Le prince et l'expert: les juristes à la cour rhodanienne du comte Raimond V de Toulouse (1149-1194)», *Annales du Midi* (Tolosa), num. 123 (2011), p. 513-532.

133. Albert ESTRADA-RIUS, «El jurista y el poder público en la Cataluña Medieval», em José M. PÉREZ COLLADOS e Tomàs de MONTAGUT ESTRAGUÉS (dir.), *Los juristas catalanes y el Estado español*, Madri, Marcial Pons, 2017, p. 42-61.

134. Este tema levanta um embate antigo no universo foral castelhano, o qual foi bem marcado durante os anos de Afonso X com seu projeto compilatório de *Las Siete Partidas*. É acerca deste cenário que Eiximenis retrata ao contrapor o novo direito a uma sociedade regida por instituições autóctones. Com a expansão das pretensões jurisdicionais do rei, entre em questão as novas tensões entre as defesas dos foros que reivindicam suas formas de autocomposição judiciais e inibem a presença dos oficiais letrados que manejavam o direito culto de matriz romana. O doutor Panateri comenta a este propósito: «[...] el nuevo derecho, identificado ya con Partidas, implicaba un ejercicio por medio de los cambios en la administración y en los nuevos oficiales que tenían y desarrollaban una nueva técnica jurídica. En rigor, los funcionarios principalmente los jueces, son los acérrimos defensores de un saber letrado técnico, que es base también de su reproducción material como grupo profesional. [...] Este proceso de imposición, naturalmente conflictivo, puede verse en tiempos alfonsinos a partir de las exigencias expresadas por

em Flandres, continua Eiximenis, mantém-se ainda o costume de convocar árbitros profissionais que dão maior eficiência às demandas e por este motivo «no hi cal molts juristes». E para os «sarraïns» existe a figura do *cadih* (ضيقا), que na tradição islâmica é similar ao juiz ordinário, o qual aplica a *Sharia* (شرية) e tem poderes para instruir as demandas dos particulares.¹³⁵ No entender de Eiximenis a eficiência desse modelo está na coação psicológica causada pela exposição pública do acusado. E não de todo longe dessa lógica, pensada a partir de um sistema que se baseia na ameaça pública, Eiximenis nos fala de como certos lugares da Itália que, ao contrário das comunas tão idealizadas por ele,¹³⁶ eram governados por tiranos que instituíram as suas próprias maneiras de conter os ímpetos criminais de seus indivíduos:

Los tyrans en Ytalie axí mateix espetxadament fan les causes determenar. E si algun per malícia vol detenir ço de l'altre fer-l'an venir a la cort, e sia qui's vulla, e sabuda la veritat fer-li-han levar lo braç en alt e la mà posar sobre la paret, e tan alt com l'om accusat la puxa levar; e sots pena d'aytant li manarà lo jutge que lo deutor aquell accusat no leu la mà del loch aquell alt on la li ha feta posar fins que l'altra sia paguat. E per tal los hòmens aquí, per esquivar vergonya e dampnatge, lunyen-se de plets e no han mester juristes.¹³⁷

Pondo de lado a crueldade dos meios judiciais dos exemplos que toma, interessa-lhe apenas enfatizar que nessas sociedades foi possível criar instrumentos para o controle da justiça, ao mesmo tempo em que se soube como «esquivar aquest mal», o jurista, esse empecilho à boa ordem natural da comunidade política. Não podendo, claro, contar com a eliminação dos jusperitos, passava-se ao menos a prescrever certas recomendações sobre a formação ética que o estudo em direito parece não conferir com sua limitação ao cultivo da moral. Para tanto, preocupa-se em acender a seta da consciência e do controle subjetivo da

los señores territoriales en el levantamiento de 1272. Asimismo, estas exigencias encontraron cauce en las Cortes de Zamora de 1274, cuando uno de los puntos centrales que se discutía era que, cuando el fuero particular de una región o ciudad no exigiese la presencia de abogados ("voceros"), no se los nombrase de manera obligatoria. Esta presencia de abogados estaba asegurada como obligación para el desarrollo de procesos judiciales en el Fuero Real. De tal modo, imponer la necesidad de técnicos del saber jurídico en cada proceso conllevaba esa presencia regia cargada de derecho y ciencia jurídica» (Daniel PANATERI, *El discurso del rey: El discurso jurídico alfonsí y sus implicancias políticas*, Madri, Dykinson, 2017, p. 32).

135. Cf. Khaled Abou EL FADL, «Qur'anic Ethics and Islamic Law», *Journal of Islamic Ethics* (Turnhout), num. 1 (2017), p. 7-28. Sobre a continuidade mudejar das instituições legais islâmicas, cf.: Ana ECHEVARRIA, «Cadíes, alfaquíes y la transmisión de la Shari'a en época mudéjar», em Ana ECHEVARRIA, Juan Pedro MONFERRER-SALA e John TOLAN (dir.), *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: between theory and praxis*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 47-71 (Religions and Law in Medieval Christian and Muslim Societies: 9).

136. Flocel SABATÉ, «La comuna idealitzada i rebutjada a la Catalunya baixmedieval», em Flocel SABATÉ (dir.), *Els espais de poder a la ciutat medieval*, Lérída, Pagès, 2018, p. 143-148.

137. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 218-219). Este mesmo capítulo aparece no *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, Barcelona, Barcino, 1927, p. 152-156, cap. 28 (Els Nostres Clàssics; XIII).

culpa, recriando os papéis daqueles que atendem à exibição da justiça de modo a criar limites sobre o instrumental do direito.

Citando o *De Officiis* de Cícero —creio, através do *Communioloquium*—, Eiximenis nos conta que a figura do advogado foi criada para auxiliar aos juízes a «veure clarament la veritat» na instrução das demandas judiciais e atuando sem detenções processuais, posto que tudo isso colabora para a paz comum. Agindo dessa maneira, o bom advogado ajuda à salvação daqueles em cujo proveito das consciências intermediou, «aquells qui los altres instrueixen e endrecen a fer e a seguir justícia, que aquells luiran en paradís axí com les esteles luens alt en lo cel». Entretanto, aos juristas maus se reservam as punições seculares e mais as penas espirituais. Para definir os limites sobre a consciência do advogado, levantam-se balizas morais para dizer quando ele deve aceitar uma causa, isto é, estando ele ciente da legitimidade da causa de seu representado diante da justiça; ou então que abandone esse representado se souber após o início do julgamento que não se pleiteia por razão justa; do contrário, estará o próprio advogado obrigado a fazer reparação pecuniária à parte contrária, lesada pelo desempenho de quem litigou sem honra. Para sustentar tal argumento, Eiximenis citou a lei *Rem non novam* como se esta fosse do *Decretum*, em lugar do *Codex* justiniano,¹³⁸ recolhida pela glosa medieval e em particular pela exegese canônica. Esta lei prescreve os juramentos sobre honra por parte dos advogados e reconhece a licitude de honorários devidos ao jurista que está em litigância no processo. Em todas essas circunstâncias, o parâmetro de culpabilidade aceito por Eiximenis deriva da cognição subjetiva empregada nas ações dos envolvidos no processo: «[...] és tengut de restituir tot dampnatge fet a la part contra justícia; si ignorantment lo defèn és excusat aytant com la sua ignorància lo pot excusar», e adiante «és encara tengut a aquells que defèn si per la sua negligència o imprudència o infeelat han perduda la causa. [...] o al·legant falsament contra sa consciència, o si fa posició dobla o cavil·losa a informar aquell qui sap que és fals testimoni».¹³⁹ Reparemos agora que nada desses preceitos trazem algo de novo, posto que procedem da mesma lei justiniana e são difundidos depois pela doutrina canônica: «[...] quod sibi possibile est, non autem credita sibi causa cognita, quod improba sit vel penitus desperata et ex mendacibus adlegationibus composita, ipsi scientes prudentesque mala conscientia liti patrocinantur, sed et si certamine procedente aliquid tale sibi cognitum fuerit, a causa recedant ab huiusmodi communione sese penitus se-

138. Veja *Codex*, 3, 1, 14, *incipit*: «Rem non novam neque insolitam adgredimur, sed antiquis quidem legislatoribus placitam, cum vero contempta sit, non leve detrimentum causis inferentem. Cui enim non est cognitum antiquos iudices non aliter iudicalem calculum accipere, nisi prius sacramentum praestitissent omnimodo sese cum veritate et legum observatione iudicium esse disposituros». Há, sem dúvida, um aproveitamento desta lei na legislação canônica, que por volta dos séculos XII-XIII já se havia difundido entre os canonistas. Cf. James BLUNDAGE, «*Doctoribus bona dona danda sunt*: Actions to recover Unpaid Legal Fees», em John W. CAIRNS e Paul J. DU PLESSIS (dir.), *The Creation of the «Ius Commune»: From «Casus» to «Regula»*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010, p. 279-283.

139. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 705 e 706 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 70 e 72), com as nossas cursivas.

parantes».¹⁴⁰ Desconhecendo ou —propositalmente— omitindo a lei romana, Eiximenis é descendente da tradição patrística que inventa o *forum internum*, em que a investigação da consciência serve a justificar as ações humanas sobre certas condutas.¹⁴¹ Por óbvio, o mesmo se aplica aos autores das demandas judiciais —«l'om qui volt plet moure deu pensar la fi per què'l vol moure, e deu la sua entenció axí justificar que ans que'l moga sàpia que sa causa sia justa»—,¹⁴² portanto, espera-se do autor da ação um equivalente teor de consciência que motive o seu legítimo direito no pedido da causa. Disto se toma todo o argumento que, é verdade, sequer nos vem introduzido por Eiximenis em dicção legal, senão através de um complexo arranjo de princípios que vêm colhidos do aristotelismo tomista. Apesar de raramente usar citações expressas à legislação canônica ou romana, o frade catalão recupera premissas de base jurídica para criar a sua própria forma discursiva.

O *mal* que é trazido pelo legista se deve ao uso nefasto de sua arte, manejando uma técnica de elaboração jurisprudencial que afasta os mais fracos da tutela jurídica da comunidade. É por isso que se buscará repensar o direito, não mais como uma *ars iuris* autônoma, mas como uma das funções principais do governo civil e que foram recordadas metaforicamente como o paladar e o olfato auxiliando o corpo da *res publica*. Então, ao se recriar os papéis de cada um dos encarregados pela administração da justiça, depõe-se tanto o espírito romanista quanto a *scientia iuris* a fim de se instituir uma nova estrutura judicial ora guiada por princípios de ação, e uma tal que se mostra altamente prescritiva em seus campos de conduta sobre o fazer e o não fazer dos oficiais da justiça. Mas seria o caso de se interpretar a falta da *racionalidade* jurídica no molde eiximeniano como um sinal de ignorância sobre a técnica profissional dos legistas? Sustento que não seja isso o que ocorre no método expositivo do frade Francesc, há sim uma clara vontade de reformar as instituições políticas pela via do saber filosófico, enquanto é com esse método que se pretende superar o modelo universitário de racionalização da sociedade. No entender de Eiximenis, a boa ciência se efetiva como discurso vivido à medida que revela a plena capacidade de criar uma comunicação funcional entre os homens.¹⁴³

Por aqui se entrevê que a argumentação toma partido em três pontos cruciais para a obra eiximeniana: a *ciência* como capacidade humana de se manifestar e de requerer a justiça por meio das leis positivas; a *consciência* como o único freio psicológico eficaz sobre as ações externas, e que serve de elemento coativo à norma jurídica; e por fim a *comunicação* como meio de linguagem que torna possível a existência coletiva. Quando esse tripé é movido ao direito e

140. *Codex*, 3, 1, 14, 4, com as nossas cursivas.

141. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 38-54.

142. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 707 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 74).

143. Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis», *Enrahonar* (Barcelona), num. 42 (2009), p. 69-73.

à aplicação judicial (repito: pensados enquanto auxiliares de um todo que integra o governo civil, não como matérias independentes) se procurará a fonte coativa da lei no foro interno.¹⁴⁴ Tomando vários esquemas dos canonistas para compor o seu próprio sistema de *inventio* normativa, Eiximenis é contundente em afirmar que as leis humanas não obrigam no foro da consciência. Isto tanto se aplica aos casos do direito civil quanto ao ordenamento eclesiástico positivo, que não estejam a cumprir os critérios predeterminados de validade moral. Trazer à lume essa validade moral é um modo de evocar implicitamente que o direito tem sua fonte na justiça natural, logo, sem isso as leis do artifício humano são inválidas e não possuem qualquer força cogente. Tanto pior se, neste último caso, a lei positiva for abertamente contra a *verdade* e a norma divina, pois ela «és cassa e nul·la» e não pode coagir a ninguém em particular.¹⁴⁵

Ao depositar tanto esforço na teorização de uma sociedade autárquica, idealizada como *persona ficta* que se transforma em sede das decisões colegiadas da comunidade,¹⁴⁶ Eiximenis problematiza os meios para se criar o *vinculum societatis* que institui o corpo, o qual é fundado no ideal de concórdia dos membros que integram o coletivo e em que deve «cascú de la comunitat ésser fort voluntari a aytal concòrdia, per tal que la comunitat ne sia pus fort e pus durable».¹⁴⁷ Nesta linha de ideias, a mesma comunidade é que se torna a fonte mais avalizada para criar a legislação humana, uma vez que ela está¹⁴⁸ mediada por um pacto entre indivíduos intelectualmente conscientes de seu propósito constitucional.¹⁴⁹ Daqui ha de emergir a figura instituinte do corpo político que Eiximenis tomara de Gallensis:¹⁵⁰ a comunidade civil deriva de uma *col·ligació legal*, um contrato

144. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 364 (*Lo Crestià*, p. 199), cá cita uma sentença atribuída a Agostinho, sobre o fundamento da lei. Na verdade, este trecho provém de Salisbury, nos seguintes termos: «Quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem gerant; et inutilis est constitutio principis, si non est ecclesiasticae disciplinae conformis» —Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. v, cap. 2 (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri viii*, edição de Clement C. J. Webb, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1909, p. 251). O equívoco parece vir de Gallensis, o qual foi retomado depois por um sem número de teólogos medievais e modernos. Cf. Johannes GALLENSIS, *Communiloquium s. summa collationum* (A. Sorg opidanum Augustensem, 1475), *pars* 1a, cap. 3: «Et quia omnium legum est manis censura, nisi divine legis ymaginem gerat ut ait Augustinus octavo de civitate dei capitulo sexto». Adiante, repete-se a citação: «Quia omnium est manis censura, nisi divine legis unitationem gerant [...]».

145. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 209 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 444).

146. Cf. Agustí BOADAS, «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», *Enrahonar* (Barcelona), num. 42 (2009), p. 55-56. Paolo EVANGELISTI, «Ad invicem participandum. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 125 (2013), *Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*, s/p. Disponível em: <<http://mefrm.revues.org/1466>> (consulta: 15 janeiro 2020).

147. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 76 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 165).

148. Johannes GALLENSIS, *Communiloquium s. Summa collationum*, *pars* 1a, incipit.

149. Gianfranco MAGLIO, *L'idea costituzionale nel Medioevo: Della tradizione antica al «costituzionalismo cristiano»*, Negarine, Gabrielli, 2006, p. 123-137.

150. São poucas as citações expressas ao *Communiloquium* de J. Gallensis, como a que encontramos no *Dotzè*, vinculada à doutrina do corpo político de Salisbury: «E posa Galensis en lo Regiment que féu de les comunitats, que aquesta fealtat de què parle ara deu haver sa rael principal en lo cor, axí que l'hom tinga fermament en

que difere de outras formas naturais, antropológicamente dadas, como a família e a tribo. Pois, o vínculo legal deriva de uma decisão consensual e espontânea de se criar uma comunidade.¹⁵¹ Por meio dela, os cidadãos buscam esses interesses comuns mediados pelas regras de convivência que ritualizam a comunicação institucional pelo debate público. Ao citar os precedentes filosóficos da antiga *pólis* ateniense, Eiximenis assevera que «com ciutat fos congregació feta per institució dels hòmens, e los hòmens ne fossen de diverses oppinions, per tal a assò negú no podia respondre certament segons les dites institucions», a concórdia civil depende do entendimento desses limites ao intelecto comum.¹⁵²

Por esta razão é que se definem os ofícios públicos, elegem-se os príncipes e, por fim, criam-se leis com o propósito de regular as relações entre os membros da cidadania. A comunidade é assim munida de vontade própria,¹⁵³ podendo tomar decisões e definir o seu próprio regime político, posto que «cascuna comunitat poch elegir senyoria *aytal com se volch, si·s volch* que fos sots príncep, *si·s vol* sots regiment de alguns de si mateixa a temps, *si·s vol* per altra via».¹⁵⁴ Mesmo sem avançar agora na questão de uma racionalidade própria ao indivíduo, como tratado por exemplo por Marsílio de Pádua,¹⁵⁵ Eiximenis se mantém fiel à narrativa scotista da liberdade inata, posto que «los hòmens naturalment foren franchs tots en lo començant del món». Essa liberdade é suficiente para que, congregados numa entidade política, os homens possam deliberar acerca de suas leis e mediar sua aplicação. A primeira parte delas é dada como faculdade instituinte do ser coletivo, a qual nos vem explicada do seguinte modo:

Ítem, ans que les comunitats fossen, estaven los hòmens separats per cases, axí com damunt és estat ja dit. E com llavors, estant axí los hòmens separats, proposassen de ffer comunitat per millor estament llur, donchs ells, après que hagueren fetes comunitats, no·s privaren de libertat, com la libertat sia una de les principals excel·lències qui sien en los hòmens franchs, et la servitut sia per les leys comparada a mort.¹⁵⁶

lo cor que lo proïsme li sia car axí com a membre del cos d'on és ell matex altre membre» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 369 [Lo Crestià, p. 204]).

151. Salvador GINER, «Els orígens del republicanisme: *Lo regiment de la cosa pública*», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval (Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 236-241.

152. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 81 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 175).

153. Michel HÉBERT, *La voix du peuple: Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, p. 142-163. José Antonio MARAVALL, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», em *Estudios de historia del pensamiento español: Edad media. Serie primera*, vol. I, Madrid, Cultura Hispánica, 1967, p. 333-338.

154. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 156 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 338), com as nossas cursivas.

155. Cary J. NEDERMAN, «Community and Self-Interest: Marsiglio of Padua on Civil Life and Private Advtag», *The Review of Politics* (Cambridge), num. 65-4 (2003), p. 395-416.

156. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 156 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 337-338).

A segunda faculdade, a de mediar a aplicação das leis, depende do mesmo reforço à capacidade cognitiva do homem no plano civil. Para almejar uma sociedade em que «no hi cal molts» juristas, ou em que se possa prescindir desse tipo de ofício para que «no hi hagués negun jurista», deve-se investir no aprimoramento de todas as habilidades cidadãos do indivíduo. Este é o projeto central dos tratados eiximenianos, mantendo uma visão que tem enorme coerência com as correntes filosóficas que defendem um viés similar,¹⁵⁷ ou seja: rompendo-se a erudição e o tecnicismo para aproximar a sociedade de uma imagem vindoura em que deve reinar a autonomia do indivíduo. De momento, requer-se que as hierarquias sejam mantidas para que a ordem civil gere um sujeito melhor rumo ao advento metahistórico, num acontecimento futuro em que «los hòmens de tots punts menyspreassen lo món e les riqueses e pompes sues, ans gran part dels oficis haurien a cessar»,¹⁵⁸ isto é, antes de se consumir o evento noético já latente na narrativa do *Apocalipse*¹⁵⁹ e que foi interpretado por joaquimistas e franciscanos rigoristas como superação do mundo estamental.¹⁶⁰

Assim, a lei mundana cumpre esse desígnio na preparação do intelecto humano, pela imposição de normas jurídicas que apresentem os reflexos das leis interiores da consciência, ou melhor dito, por leis que sejam uma extensão dos comandos inscritos na alma humana no instante da Criação e elevados mais tarde pela infusão do Espírito Santo (*Pneuma Hagion*). Então, buscando atender aos preceitos dos santos padres e filósofos da Antiguidade, Eiximenis prescreve em vários momentos como as potestades civis devem instituir normas jurídicas que sejam efetivamente obedecidas e, se assim querem, «dar major actoritat a la llei» de modo a munir o enunciado legal de princípios morais que correspondam aos usos da terra e à santidade das leis divinas. «Deu encara moure los hòmens», diz, apoiando-se em Desmóstenes, «a [l']observança de les lleis, e fur e de bones ordinations, la dignitat e noblesa de bona llei». Outrossim, atesta-se a excelência da boa lei enquanto ela for tão hábil a proteger a comunidade quanto o for para

157. Mario GRIGNASCHI, «La définition du “civis” dans la scolastique», *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions (Gouvernés et Gouvernants)* (Bruxelas), num. 24 (1966), p. 71-100.

158. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 360 (*Lo Crestià*, p. 198), e diz a continuação: «E plagués a Déu que ja fóssem en aital estament, car llavors la cosa pública estaria noblamente e es poria mills regir a semblança de la cosa pública celestial, la qual és en sobirana glòria e virtut. E acó designa sent Agustí [...] jatsia que ans de la fi del món la misericòrdia de Déu farà aquesta gràcia a la terra: que aquesta cosa pública present se regirà a semblança d'aquella cloriosa comunitat de Paradís [...]».

159. Eric VOEGELIN, *History of Political Ideas. Volume II. The Middle Ages to Aquinas*, Colúmbia, University of Missouri Press, 1997, p. 109-110 (The Collected Works of Eric Voegelin; xx).

160. Nolasco del MOLAR, «Francesc Eiximenis y los Espirituales», em Isidoro de VILLAPADIerna (dir.), *Miscellanea Melchor de Pobladora: Studia Franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata (LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine Instituti Historici O.F.M. Cap. agenti)*, vol. 1, Roma, Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964, p. 251-253. Rogerio R. TOSTES e Dennys R. GIRARDI, «A participação política e o regimento da coisa pública nos escritos de Francesc Eiximenis», *Scintila: Revista de Filosofia e Mística Medieval* (Curitiba), num. 9 (2012), p. 101-106. Argumentando em posição contrária a influência das doutrinas joaquimistas em Eiximenis, cf. Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofia y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 171-183.

transmitir os seus sentidos à razão interna dos indivíduos: «condició de vera llei és que ella e per ella sia en la cosa pública destrucció de crims e persecució d'escelerats», mas também «declaració de l'enteniment dels hòmens».¹⁶¹ A inteligência é um elemento constitutivo da alma, segundo o modelo platônico legado por Agostinho, através dela o ser encontra a ciência filosófica e chega à ação moral, à *contemplatio* e à razão investigativa.¹⁶²

Neste ponto, salta à vista uma possível influência das doutrinas de Eckhart sobre os teólogos da geração de Eiximenis, além da já evidente leitura tomada de Aquino, Gallensis, Scoto, J. de Paris, Marsilio, etc. Embora se tenha dito algo sobre o misticismo eiximeniano —sobretudo nas obras da fase mais madura, a partir do *Llibre dels àngels* (1393)—,¹⁶³ não conheço literatura que faça uma aproximação entre os predicadores catalano-aragoneses (talvez, à exceção de Vicent Ferrer) da segunda metade do XIV aos místicos renanos, a não ser quando se referem aos autores de transição entre a patrística e o humanismo que adotaram os idiomas vernaculares para a composição escrita.¹⁶⁴ Resta-nos ao menos uma certeza dada pelos ecos neoplatônicos dos leitores de Agostinho, que estão a reivindicar o conhecimento de Deus pelas profundezas da alma. Nos sermões do Mestre de Colônia se encontram as premissas que argumentam acerca de um intelecto humano derivado de sua *fortaleza* ou *nobreza interior*, a qual faculta ao sujeito o entendimento da justiça,¹⁶⁵ tendo isso ao mesmo tempo que se assumia todo um teor prático na contemplação da revelação divina. Lembrando o que dizia Huizinga sobre a teologia essencialista de Eckhart, Suso e Tauler, esse «misticismo intensivo representa uma volta à vida espiritual pré-intelectual. Todo intelectualismo fica sem efeito, é subjugado e tornado supérfluo».¹⁶⁶ Ainda que nem todos estivessem de acordo com a mística eckhartiana da essência

161. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 364 (*Lo Crestià*, p. 199), com as nossas cursivas.

162. S. Aurelii Augustini HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, pars VIII, cap. 6 (Nápoles: Ex Typographia Josephi Antonii Elia, 1748, p. 114): «Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam morem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso. Quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intellegitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere. Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror et temere adfirmandum esse non arbitror».

163. Cf. Francesc EIXIMENIS, *De sant Miquel arcàngel: El quint tractat del «Llibre dels àngels»*, edição de Curt Wittlin, Barcelona, Curial, 1983, p. 14-15.

164. Anna ALBERNI, Lola BADIA, Lluís CIFUENTES e Alexander FIDORA (dir.), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lluís i Eiximenis: Estudis ICREA sobre vernacularització*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, p. 9-13.

165. Meister ECKHART (de Hochheim), «Sermon Sixteen», em *The Complete Mystical Works*, p. 125-127. Cf. Richard WOODS O.P., «Eckhart and the Justice of God», *Medieval Mystical Theology* (Nova Iorque), num. 25 (2016), p. 137-152.

166. Johan HUIZINGA, *O outono na Idade Média: Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*, trad. bras. de Francis Petra Janssen, São Paulo, Cosac Naify, 2010, p. 368.

divina, restava uma clara percepção sobre as potencialidades racionais do sujeito em sua investigação das verdades da natureza anímica e, por meio dela, a possibilidade de um plano legal jusnaturalista.

Ao aproximar a discussão sobre o valor da lei cristã para a ordem civil, sem dúvida encontraremos mais teólogos contemporâneos de Eiximenis, que, embora não assumam visões abertamente místicas ou espiritualistas, revelam conter pontos de convergência em uma determinada linguagem institucional. Nos teólogos da Cracóvia dos séculos XIV–XV é visível uma tendência a cruzar as teorias jusnaturalistas com o horizonte conceitual teológico,¹⁶⁷ e é neste contexto em que se inserem os *Sermones Sapientiales* de Stanisław de Skarbimierz (ou Scarbimiria), chanceler do *Studium generale* polaco e professor de cânones. Aqui, vemos o predador que defende a subordinação do ordenamento civil à visão agostiniana do poder, não mais para submetê-lo à potestade pontifícia, mas a fim de aperfeiçoar a justiça terrena. O recurso à uma *lei natural* nos termos de Skarbimierz se presta a sustentar que as leis humanas derivam do conhecimento dos preceitos de Deus, possível enquanto houver participação do intelecto humano nos desígnios da *lex aeterna*. Esse esquema altamente tributário do platonismo de Santo Agostinho, sustenta a visão de um ordenamento de leis civis que está fundado na compreensão prévia do sujeito, o qual obedece às leis externas da autoridade pública em consonância às leis internas que estão «inscritas em seu coração».¹⁶⁸ Com efeito, a base agostiniana há de servir à atividade do legislador humano,¹⁶⁹ definindo princípios à instituição da lei positiva —«debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta»— e, logo, orientando a sua aplicação.¹⁷⁰

Obviamente, foi graças a essa questão que outros teólogos puderam problematizar os riscos da excessiva instrumentalização do direito culto em face da racionalidade íncita à natureza humana. O mestre parisiense Jean Gerson retomou o mesmo argumento de que as leis naturais estão contidas no «libro

167. Stefan SWIEŻAWSKI, «La moral politique de la Pologne des Jagellons», *Organon* (Varsóvia), num. 24 (1988), p. 5–19.

168. Magdalena PŁOTKA, «Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza», *Studia z Filozofii Polskiej* (Bielsko-Biała-Cracóvia), num. 7 (2012), p. 130: «O ile wszelkie prawa powinny wynikać (*emanere*) z prawa Bożego, o tyle, pisze Stanisław, znajomość *lex divinum* zakłada się, ponieważ prawo to “jest wyryte w sercach”. Stanisławowa koncepcja wiążąca znajomość prawa natury z uczestnictwem w boskim bycie źródłami sięga do myśli Platona i Arystotelesa, którzy uznali zgodnie, że aktywność rozumu ludzkiego “jest czymś w rodzaju uczestnictwa w aktywności boskiego *nous*”».

169. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia. Las “*Allegaciones*” de Francesc Eiximenis como síntesis de su pensamiento teocrático», *Res Publica* (Madri), num. 18 (2007), p. 67–80.

170. Stanisław ze SKARBIMIERZA, *Sermones sapientiales*, vol. II, edição de Bożena Chmielowska, Warszawa, Akademii Teologii Katolickiej, 1979, p. 74 (cit. Magdalena PŁOTKA, «Prawo jako porządek świata», p. 130): «Nulla communitas, principatus aut regnum propter pronitatem hominum ad peccandum et propter cupiditatem eorum, ex qua surgunt infinitae quaestiones, potest digne subsistere, nisi lege certa regatur. Lex autem, per quam debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta. Verum, quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem generant, ut dicit Augustinus VI De civitate Dei, ide omnes leges emanare debent a lege divina» —aqui, vemos a mesma citação atribuída a Agostinho.

cordis interiori», e que a tecnicização do direito levado aos excessos do intelectualismo cria obstáculos para a inteligência comum dos homens e o rebaixa à condição dos animais —«comparatus est iumentis insipientibus»—. Ele sustentava que, apesar dos defeitos que tolhem o entendimento humano à apreensão da verdade, resta a aptidão de discernir entre o bem e o mal, e a sabedoria, plena inspiração divina que confere à alma «per humanam et diuturnam investigationem» as ferramentas intelectuais para compreender os rigores das leis seculares e espirituais. «Anima enim viri iusti annunciat», afirma, com a sua habitual contundência retórica, «aliquando vera plus quam septem speculatores constituti in excelsum ad speculationes ait Sapiens».¹⁷¹

O frade catalão não estava distante dessas opiniões, e teve que as encarar ao falar dos singulares aspectos do mundo político da Coroa de Aragão, testemunhando uma monarquia que havia abraçado o juridicismo do *ius romanum* a fim de forjar sua própria concepção de governo. Para trazer um contraponto a isto, o plano filosófico eiximeniano enaltece a base intelectual do sujeito ao mesmo tempo que elabora uma crítica acurada do intelectualismo que havia se tornado inimigo da realidade concreta e de suas demandas mais viscerais. Discreta e sutilmente, enquanto critica e afasta as matrizes de pensamento universitárias, a argumentação de Eiximenis se move entre os critérios de utilidade e inteligibilidade dos membros da cidadania. A lei humana seria assim mais eficazmente atendida pelo encontro da razão ordinária desses enobrecidos cidadãos da república, uma lei que doravante será capaz de se encontrar nas verdades íntimas daquele livro inscrito no coração dos homens, então sem os bloqueios do saber erudito nem as ligaduras de uma ciência indulgente que a todos aparta e submete a seu conteúdo. Descobrir os limites do saber e as causas da ignorância tornam-se agora as bases para uma doutrina política total, uma perfeita teoria do comportamento cívico derivada das idealizações de nosso autor.

6. A razão e a ciência letrada sob a prova eiximeniana

Depois deste extenso repasse de doutrinas e opiniões, vejo mais fácil a tarefa de abordar as competências jurídicas de nosso frei Francesc. Permito-me ainda enfatizar desde já que não pretendo engrossar os parcos trabalhos que até hoje se dedicaram ao tema, sejam com as pequenas monografias, sejam

171. Johannis GERSONIUS, *Recommendatio licentiandorum*, col. 832: «Dominus opus habuit iuristis, legistis et canonistis modo locutionis praepositio postquam homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis. Obturato nimium libro cordis interiori, et velut oblitterato et male contracto per diversas passiones vix poterat legi, vix ab homine discerni quid rectum ab obliquo, quid bonum a malo, quid iustum ab iusto, quid daretur ergo liber ext[r]insecus, continens leges et praecepta per traditionem Dei et hominum sapientiorum, quorum lucidiora adhuc erant corda, vel per divinam coelitus illustrationem, vel per humanam et diuturnam investigationem, iuvantis ad hoc ipsum moribus bonis qui miro modo illuminant, sicut de alijs dictum est quod excaecavit eos malitia eorum? Anima enim viri iusti annunciat aliquando vera plus quam septem speculatores constituti in excelsum ad speculationes ait Sapiens».

pelos vastos e eruditos estudos de fontes que os especialistas produziram nessas últimas décadas.¹⁷² Não irei, portanto, tomar o mesmo caminho dos que quisessem «eximir» a suposta superficialidade jurídica do frei catalão ao coletar netas provas de que, direta ou indiretamente, ele conhecia o bastante do *utrumque ius* para se mover com propriedade nos terrenos da legalidade técnica que tomava a administração régia em seu tempo. Ao contrário disso, a questão mais preciosa aqui me parece enfocar-se na intenção metódica do filósofo por exibir um determinado plano doutrinário, um método que *a)* antes de tudo revela a genérica aversão aos legistas, uma aversão que é agora muito mais radical do que havia sido a da ensaiada objeção dos teólogos em finais do século XIII e inícios do XIV; e *b)* um método que se caracteriza como inovador em face do *sermo* acadêmico usualmente adotado por seus companheiros de ordem e que se voltava às «personas simples e llegues».¹⁷³ Portanto, ao historiador do direito que pergunta onde está a prova da competência jurisprudencial de Eiximenis, apenas deve-se responder que o frade franciscano não se interessava em manejar esse tipo de competência. Ao fim e ao cabo, para ele essa ciência seria pouco relevante, quando não nociva ao progresso da comunidade humana.

Isto pretende justificar —sempre às expensas do nosso leitor paciente— o fato de se ter alongado tanto com a apresentação dos argumentos que sugere alguma continuidade entre os enlaces filosóficos precedentes; uma continuidade que, talvez já nos finais do século XIII, ou mesmo antes, com as ideias que germinavam desde a centúria anterior, promoveria mais claramente as duas interpretações de mundo que estavam em vias de se colidir. Em meio das diversas respostas dadas desde que o direito culto fez a primeira aparição consciente como *scientia iuris*, apurar tais precedentes nos serve a entender que o des-

172. Há por certo uma bibliografia imensa, embora esparsa e indiretamente preocupada com o assunto, a qual sabemos ter se dedicado a coletar notícias sobre as fontes jurídicas contidas na obra de Francesc Eiximenis. Limitar-me-ei, portanto, a enumerar algumas delas sem a pretensão de exaurir o tema. Cf. Manuel J. PELÁEZ, «La teoría del *ius belli* en los *Commentaria* de Joan Socarrats», *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols* (Barcelona), num. 8 (1980), p. 129-142. Manuel J. PELÁEZ, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM, y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*», *Archivo Ibero-Americano* (Múrcia), num. 41 (1981), p. 481-504. Manuel J. PELÁEZ, «Justicia e impunidad en la literatura política catalana del s. XIV: Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)», em *La Justice au Moyen Âge (Sanction ou Impunité?)*, Marselha, Publications du CUER MA, 1986, p. 257-281. Manuel J. PELÁEZ, «Notas sobre el derecho económico y las fuentes eclesiásticas en el pensamiento de Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 29 (1999), p. 835-842. Donna M. ROGERS, «La llengua oral al Regiment de la cosa pública de Francesc Eiximenis», em *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Palma de Mallorca, 8-12 de setembre de 1998), vol. I, Palma e Barcelona, Universitat de les Illes Balears e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 431-438. Manuel J. PELÁEZ, «Legal Terms in Eiximenis' *Regiment de la cosa pública*», *Revista de Llengua i Dret* (Barcelona), num. 15 (1991), p. 35-41. Lluís BRINES, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilha, Novaedició, 2004, p. 130-188. Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», *Llengua i Literatura* (Barcelona), num. 11 (2000), p. 44-47. Josep HERNANDO, «El tractat sobre la usura», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 243-266. Sobre os capítulos dedicados ao direito de conquista e da guerra justa, cf. David J. VIERA, «*Ius ad bellum* en el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», em *Actes del Cinquè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, North-American Catalan Society e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 135-142.

173. Xavier RENEDO, «Lo *Crestià*: una introducció», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 191-195.

conforto criado com a chegada da técnica jurídica, e a sua intrusiva expansão nas esferas leigas de poder, acabou por endurecer a opinião anterior herdada dos doutores da patrística.¹⁷⁴ Esta se manifestara na ideia arcaica de que os homens conhecem a lei divina, uma lei de inscrição naturalística que ignora o saber dos cultos e prescinde dele para solucionar as suas próprias controvérsias, guiadas pela interpretação dos prudentes que acercam a lei divina às novas necessidades dos tempos. A lentíssima transformação das coordenadas herdadas das *auctoritates* patrísticas chegam aos mestres escolásticos, que alteram a *prova* e as bases éticas dos vínculos políticos da doutrina sobre a sociedade civil. Entretanto, a abordagem dada ao direito e à criação das novas leis, em particular ao conteúdo do direito humano e ao estudo dessas leis nomeadas *positivas*, tudo isso restaria atentatório à liberdade humana na medida em que aliena a autonomia natural na busca da justiça como verdadeira reparação equitativa.¹⁷⁵

Eiximenis segue essa afiliação de ideias, recebe-as e modifica-as para seu próprio uso, mas sempre reduzindo o protagonismo do direito culto pela mesma razão já entrevista em autores ilustres como Tomás, Marsílio e Oresme. Propositamente, procurei retomar todos eles aqui a fim de inserir a amplitude da opinião dos teólogos quando se trata de definir o caráter do jurista profissional. Pois bem, há uma sorte de conclusões que coincidem entre os teólogos dos séculos XIII-XIV, mas que variam da taxativa negação do legista ao posto de co-criador da lei positiva, e que chega ao extremo de ir expulsá-lo da comunidade política ideal descrita pelas doutrinas do republicanismo humanista. Em suma, tais pontuações levam ao discorrer de hipóteses menos revistas na historiografia. Uma delas, por exemplo, é a de que possa haver mais de uma única maneira válida — a do direito dos romanistas — em decifrar a historicidade das formas jurídicas. E, então, pode-se recuperar uma exigência antiga, ainda viva entre os escolásticos medievais, a de que a filosofia política pode suprir todas as dimensões da existência humana.

Seria pura ingenuidade desses filósofos, dos quais Eiximenis era um dos últimos desse gênero, ou bem a prova do confronto institucional que pleiteava por ser uma alternativa à ordem de mundo vigente? Este campo de questionamentos é o mesmo que, obviamente, reclama a especulação filosófica para solucionar um impasse que poderia ser resumido como puro embate de epistemologia, mas que acaba desbordando nos modos diversos de se escrever ora uma história do poder, ora uma história do direito.

Isto me obriga a retomar o dado em disputa com a já esgarçada questão: apenas os *profissionais do direito* estão habilitados a falar dele? Pelo parecer de Mario Ascheri, dito em um seminário sobre a teoria monetária de Eiximenis

174. Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 139-148.

175. Mario GRIGNASCHI, «Quelques remarques sur la conception du pouvoir législatif dans la scolastique», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (Bruxelas), num. 41-4 (1983), p. 783-801.

ocorrido na *École française de Rome* há poucos anos,¹⁷⁶ a ausência de formação técnica dos teólogos medievais é um óbice para a aceitação de suas opiniões acerca das formas jurídicas. Com efeito, diz ele, «Eiximenis è una lettura per un giurista del tutto inconsueta, cioè fa vedere come c'è un mondo che rimaneva ai giuristi praticamente altro». Há mundos distintos, portanto, que separam a linguagem jurídica da *não-jurídica*. Curiosamente, o filósofo-teólogo medieval não aplica esse mesmo método negativo para delimitar o seu objeto: logo, não pode haver uma linguagem filosófica *contra todo o resto*. Ao invés disso, deve existir tão só uma apreensão naturalística da linguagem, que pode servir a outros esquemas de referência (como o jurídico e o econômico) sem que, no entanto, se exija qualquer monopólio sobre eles por parte do discurso filosófico. Então, não há somente uma oposição binária entre dois universos de linguagem com reivindicações equivalentes, há também uma diferença crucial em suas estratégias discursivas: o direito requer autonomia através do hermetismo, enquanto a filosofia dos medievais pretende cobrir *toda a linguagem* em seu acontecimento.¹⁷⁷ Com essa grande advertência, torna-se mais claro pensar nas barreiras criadas ao discurso leigo do frei Eiximenis, bem quando se quer inquirir a profundidade jurídica de suas ponderações sobre a soberania e seu consequente contrato instituinte, ainda que em tudo isso se ouse criar uma doutrina que esteja prescindindo dos formulismos de teor legalista: «E qui non si parla di diritto naturale [...], quindi il diritto non esiste, qui esiste la volontà política di fare certe cose». Eis aqui a raiz da constatação do professor Ascheri, com a qual podemos ou não estar inteiramente de acordo. Do modo como vejo, esta não vai apenas diagnosticar o divórcio pacífico entre direito e política, nela se quer ainda lembrar que a pura vontade política não pode acabar sem a contenção feita através de um direito instrumental, ao qual caberá modelar de objetividade o magma do político em seu estado nascente. Somente deste modo o *Estado consumaria a sua missão história*, diria então Kelsen, esse inquestionável pilar do último pensamento jurídico.¹⁷⁸ Dito desse modo, o jushistoriador já pode predefinir qual é o material do direito —e comodamente eliminar aquilo que não o é—, enquanto aplica o mesmo raciocínio ao teólogo que, em seu diletantismo, aborda o direito culto:

176. MARIO ASCHERI, «Spunti giuridico-istituzionali nei capitoli del *Dotzè del Crestià* intorno alla moneta», em *Convegno «Ben più del denaro»*. *Il diritto della moneta, la sua sovranità, le sue funzioni* (1ª giornata), Roma, 13 aprile 2015. Registro de áudio disponível em: <www.radioradicale.it/scheda/> (consulta: 5 de fevereiro de 2020).

177. Permito-me remeter ao professor Libera, sem, no entanto, comprometer os propósitos que tomara o autor neste formidável ensaio, ao qual eu pessoalmente devo muito: ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 143-179. Ademais, sobre as estruturas de pensamento medievais, cf.: ANDREA ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, p. 32-42; ANDRÉ DE MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leida, Brill, 1993, p. 6-23.

178. HANS KELSEN, *A Teoria Pura do Direito*, trad. bras. de João Baptista Machado, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 315 (*Reine Rechtslehre*, Viena, Franz Deuticke, 1960).

Dal punto di vista del giurista cosa c'è di sensazionale nell'Eiximenis, a mio avviso? cioè, che lui c'è —come spesso avviene— i silenzi [e i silenzi] sono più interessanti delle parole. Eiximenis non parla di diritto praticamente, lui fa una teoria della legislazione, fa dei programmi di politica economica, dice che cosa deve fare il legislatore (questo è il secolo dei legislatori!), insomma, no? I nostri teologi ne parlano molto (Marsilio ecc. ecc., lo Scotto e così via); e lui dice proprio delle direttive alle legislature e, soprattutto, le dà in modo così abile —perché è uno scrittore molto abile—, al di là dell'apparente semplicità, è semplice per farsi leggere.¹⁷⁹

Parece-me que não é mais necessário persistir neste ponto: aqui, a via de acesso à linguagem jurídica está fechada.¹⁸⁰ De minha parte, insistirei novamente que o suposto *descuido* de Eiximenis e dos demais teólogos que «não falam muito» sobre o direito seja na realidade um sinal da afirmação de seu método, que ganha mais corpo com a rivalidade entre ambos os grupos de letrados. A negação recíproca entre eles, como notamos nesta primeira parte de minha exposição, praticamente encobrem as tantas permutas mantidas entre a filosofia escolástica e a doutrina dos civilistas; mas, para ficar apenas com o mais importante, devemos lembrar que o esforço desses últimos em expulsar os grandes pensadores dos séculos XIV e XV da instrumentalização do poder estatal iria comprometer a plenitude da teoria jurídica pré-moderna. Um tal arranjo de coisas acaba por ignorar o caminho alternativo ponderado por filósofos como Eiximenis: mesmo sem os artifícios do direito culto,¹⁸¹ restará as competências racionais do homem, e essas sim são capazes de conferir os freios necessários à instabilidade política do poder.

Sem nunca abandonar o *ius naturalis* —ainda que não seja o tipo de jus-naturalismo reconhecido hoje pelos juristas—, Eiximenis retomará as lições de Olivi, Duns Scotto e Johannes de Gales para nutrir os seus próprios esquemas de fundação política.¹⁸² É certo que a *bona llei* evocada pelo franciscano gironês

179. Mario ASCHERI, «Spunti giuridico-istituzionali nei capitoli del *Dotzè*». Todas as transcrições de sua fala foram feitas por mim, a partir dos registros fonográficos do seminário indicados acima.

180. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique*, p. 285–296.

181. Comentando, mais tarde, as proposições de Ascheri, Evangelisti segue o caminho dos que pretendem eximir as limitações tecno-jurídicas de Eiximenis, mas acaba reforçando os abismos na disputa da linguagem profissional sob monopólio dos legistas: «[...] misurarsi su un terreno nel quale Eiximenis si era, in ogni caso, inserito, un terreno arato con strumenti propri e non certo “professionali”, ma strumenti e sensibilità giuridiche che gli hanno consentito di strutturare e solidificare un preciso disegno politico, istituzionale ed economico». Paolo EVANGELISTI, «Introduzione: Convegno *Ben più del denaro*», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 128 (2016), s/p, em: <<http://mefrm.revues.org/3202>> (consulta: 10 março 2020).

182. Cf. Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”: Eiximenis, Joan de Salisbury i Fr. Joan de Gal·les, O.F.M.», em *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona e València, Publicacions de l'Abadia de Montserrat e Universitat de València, 1990, p. 125–149. Agustí BOADAS, «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», p. 48–54. Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», p. 87–92. Paolo EVANGELISTI, «Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'heredità di Olivi nei territori iberici», em *Pietro di Giovanni Olivi frate minore. Atti del XLIII Convegno Internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016, p. 432–482.

ainda deve muito ao agostianismo medieval que ajusta os costumes dos foros aos princípios naturais da razão. Portanto, não há rejeição ao papel do sistema jurídico posto que sua ausência seria intolerável —«viure sens lleis és de les grans abusions del món»;¹⁸³ na verdade, a interpretação antropológica de Eiximenis reconheceu o papel imprescindível das normas jurídicas para a organização social da comunidade. De tal modo se havia manifestado essa mesma ideia com a alegoria que personifica a comunidade humana como filha da Justiça, a virtude cardeal, «ço que deya aquell gran filosof Plató in *Oficiatorio suo*, on deya que justícia e comunitat són mare e filla»; assim, a vitalidade cívica dessa comunidade depende do alimento materno: «Justícia era la mare qui tostemps aletava e nodria la comunitat, per tal la comunitat scientment, que a la fi justícia perseguia aquell fins a la mor e-l portava a no res», ligada uma a outra, Justiça e comunidade mantêm ativas a ordem da natureza transmitida pelo intelecto divino, do qual se toma o fundamento da coletividade humana.¹⁸⁴

Não se trata, pois, de qualquer fundamento jurídico senão aquele instituído pelo pacto coletivo e pelo uso dos tempos, o que fica mais evidente quando ele maneja esse mesmo esquema para coibir a invocação que os reis de Aragão faziam da *Lex regia* em patrocinar a sua própria autocracia legislativa: «Llegim que com lo rei de Aragó en Pere digués a un servidor seu que “lla va la llei on vol lo rei”, respòs un savi hom al rei [...] e dix: “Hoc, mas no deu ésser rei qui no té la llei e no aquella”».¹⁸⁵ Esta passagem do *Regiment* é famosa, e está entre um dos vários lugares comuns citados *ad nauseam* pelos estudiosos do franciscano. Porém, o que quase não se observou entre essas repetidas referências é que o conflito manifesto aqui entre as vontades do rei e da comunidade não se limita à indicação feita por parte de Eiximenis a uma mera base instituinte da lei, e se trata, antes, em querer determinar o *modo* como o direito deve ser produzido. Nesta forma de entender o pactismo eiximeniano,¹⁸⁶ o direito romano é expulso de sua equação filosófica não só como conteúdo *per se* de ordem jurídica civil, mas também como um inteiro sistema de técnicas que visa a concentrar as novas formas de legalidade sob o monopólio do príncipe. Ainda seguindo o parecer do franciscano, o direito somente é bom enquanto for o resultado da expansão antropológica de uma sociedade. Por decorrência, Eiximenis considera perigoso o intento de se revisar esse direito através dos filtros de artificialidade que os jurisperitos difundem pelo mundo, porque o fazem sempre a serviço dos novos poderes tirânicos que usurpam a liberdade da cidadania e que impõem

183. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 70, cap. 8.

184. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 162).

185. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 69, cap. 8.

186. Acerca do pactismo político de Eiximenis, remeto às conclusões apresentadas primeiro em: Eduard JUNCOSA, «Pensar el pacto en la Corona de Aragón: Francesc Eiximenis y el *Dotzè del Crestià*», em François FORONDA e Jean-Philippe GENET (dir.), *Avant le contrat social: Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 451-480.

em seu lugar as prerrogativas adivindas do que ele chama de lei imperial ou lei romana. Essa particular visão do direito refletia ademais o tempo em que o frade escreveu os primeiros livros do seu *Crestia*, eram os últimos anos de reinado de Pedro, o Cerimonioso. Um monarca que, ademais de toda obcessão pelos rituais da *curia regis*, fora adepto do juridicismo romano, com o qual intentara em diversas ocasiões impulsionar o seu projeto autocrático de governo, em face dos poderes senhoriais que lhe faziam obstáculo a partir das cortes gerais e pela fragmentação jurisdicional de domínios senhoriais e régios.¹⁸⁷ O rei e seus juristas se moviam por toda parte, impunham então uma nova *justiça oficial* ministrada através de seus delegados e pelo monopólio da autenticação de documentos públicos (o famoso *dret de segell*) que logo se tornaria um importante meio de arrecadação indireta do tesouro régio. As prágmaticas do rei Afonso, o Benigno, e de seu filho Pedro haviam estabelecido a obrigatoriedade de que seus magistrados aplicassem os ritos ordinários em acordo ao direito justiniano, e em detrimento dos precedentes da lei gótica e consuetudinária,¹⁸⁸ enquanto os grandes atos cerimoniais da realeza eram imersos em prerrogativas de base romanista. Não há dúvidas de que, tal como Oresme enfrentava um debate com seus oponentes na corte do rei francês Carlos V, o frade Eiximenis teve a seu tempo que agir para responder a questões muito concretas e propor alternativas aos modelos políticos que prevaleciam nas visões autoritárias de governo de Pedro III.¹⁸⁹

Esse choque de opiniões é, como venho insistindo, apenas mais um capítulo da complexa discussão que deve ser revista através da querela entre juristas e filósofos. Dos nomes ilustres que figuram nela, e que foram referências lidas por Eiximenis, encontrava-se o seu confrade de ordem Pedro de Joan Olivi, certamente um dos teólogos que melhor penetrou o universo jurídico com a sua teoria dos contratos. Ele foi autor de *quaestiones* que investigaram o cerne das teorias sobre a potestade legislativa do príncipe: com a busca nominalis-

187. Flocel SABATÉ, «Discurs i estratègies del poder reial a Catalunya al segle XI», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 25 (1995), p. 617-646. Flocel SABATÉ, «Estamentos, soberanía y modelo político en la Cataluña medieval», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 21 (2009), p. 245-278.

188. *Cortes de los Antiguos Reinos de Aragón y Valencia y Principado de Cataluña*, tomo I, vol. II, Madri, Real Academia de la Historia, 1896, p. 310, const. XXVII: «[...] ordinamus quod in illis locis in quibus in computanda legitima lex gotica est hactenus observata, ea repulsa, servetur decetero lex Romana».

189. Remeto ao capítulo de doutor Juncosa, contido nesta mesma coletânea, e aproveitando para agradecer-lhe a prévia leitura de seu manuscrito. Vide: Eduard JUNCOSA, «Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi», nota 31: «És molt probable que si Pere el Cerimoniós hagués pogut fer efectiva la marcada vocació de monarca autoritari que havia demostrat amb escreix durant les primeres dècades del seu extens regnat, Eiximenis no hauria tingut ni el predicament ni la influència que va acabar exercint com a fruit de les circumstàncies específiques de la conjuntura en què elaborà el *Dotzè* (c. 1383-1391). Una voluntat que es fa evident en moltes de les cartes que es poden llegir a l'*Epistolari* d'aquest rei que acaba d'editar críticament Stefano Maria Cingolani (Barcelona: Barcino, 2019). El menoret, juntament amb Vicenç Ferrer, va encarregar-se de predicar a la capital del Túria l'elogi fúnebre en les exèquies del rei Pere; el seu influx sobre els membres de la casa reial no s'acabarà amb la mort del seu protector, sinó que seguirà sent molt gran durant els successius regnats dels seus dos fills, tal com hem pogut comprovar».

ta das intenções do agente se problematiza uma acepção do direito em coerência à leitura construtivista dos pactos que regulam a realidade concreta. Desse modo, a criação da legislação humana seria possível como expressão racional do indivíduo, apresentado como um ente que constitui vínculos de obrigação no plano privado, mas que ao mesmo tempo se revela hábil para proceder à *interpretatio* jurídica. Retoma-se, pois, a opinião do Aquinate de que a composição judicial é uma *arte exterior* acessível a todos mediante o uso da razão que preexiste no intelecto humano.¹⁹⁰ Entretanto, agora, a capacidade racional que confere sentido de liberdade e valor jurídico aos acordos deriva de *certa força de significação* dos enunciandos que os compõem, ou seja, entra em cena o agente autoral que participa da criação das normas jurídicas, as mesmas normas que são aqui artifícios da vontade e não dados da natureza.¹⁹¹ Quanto ao poder do príncipe para ordenar e emitir as leis de efeito superior, esta se há de fundar numa idêntica equação contratatual, com a qual se espera limitar os excessos da preeminência régia sobre o livre arbítrio dos súditos: «[...] nulla potestas creata seu realem essentiam creatam ponens videtur posse habere talem presidentiam super tot liberas voluntates».¹⁹² Esta essência da *potestas creata* que Olivi indica não é apenas a natureza do vínculo societário, mas ainda é aquela que está a cobrar sentido como plena constituição da comunidade; ambas encontram a sua harmonia através da congregação intelectual dos membros que ultimam o coletivo, «ex altitudine sue intellectualitatis et libertatis habet ordinem presidentie super res irrationabiles»,¹⁹³ ao fim e ao cabo os indivíduos da doutrina oliviana estão revestidos de um novo status ontológico.

Com efeito, esta *inovação* promovida entre os mestres franciscanos se encontra na base das argumentações sobre a liberdade que permitiria a Scoto definir sua genealogia do uso humano da propriedade, ou a Marsílio falar do legislador civil mediado pela «pars valentior» ou, finalmente, a Ockham que limita a sujeição ao príncipe e leva os súditos à *resistirem* ao principado tirânico.¹⁹⁴ O pacto idealizado por Eiximenis segue a mesma linha, e em que pesem as várias adequações aos sistemas de representação próprios do contexto cata-

190. *Vide supra*: Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 57, a. 1 ad 2.

191. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars afirmativa», I-VII (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 2-3).

192. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars negativa», VI (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 5).

193. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Responsio» (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 6).

194. Guillelmus de OCKHAM, *IIIus Dialogus*, II, 2, 20: «Subditi imperatoris non in omnibus tenentur sibi obedire, sed in his tantum, que sunt necessaria ad regendum iuste et utiliter populum sibi subiectum. Et ideo si preciperet aliquid, quod est contra utilitatem populi sibi subiecti, non tenerentur sibi obedire, sed in his, que sunt necessaria ad regendum iuste et utiliter populum sibi subiectum. Et inde est quod servi imperatoris et liberi non tenentur sibi equaliter obedire» (William of OCKHAM, *Dialogus (Part 3, Tract 3, Book 2)*, edição e tradução de John Scott, Oxford, Oxford University Press, 1999, edição online disponível em: <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/t32d2Con.html>> (consulta: 20 de abril de 2020)).

lano-aragonês, também se mantém a essência voluntarista de um abstrato ente coletivo, embora aqui Eiximenis seja menos enfático que outros na composição *individual* do sujeito para se atentar mais ao decisionismo dos dirigentes estamentais. Mas toda capacidade do agir subjetivo interessa a Eiximenis, enquanto a liberdade intelectual desse mesmo agir atender à elaboração das formas de convivência político-econômica destinadas ao bem comum.¹⁹⁵

Talvez menos radical que Ockham acerca da *intentio* voluntarística do sujeito,¹⁹⁶ neste ponto Eiximenis prefere retomar as *auctoritates* mais comodamente estabelecidas dos santos doutores Agostinho, Tomás e Boaventura. Portanto, sob a guia desses últimos, o frade pode nos esclarecer que a liberdade humana ganha a sua forma pela extensão de dois sentidos de entendimento sensível, o conhecimento e a ciência. No vértice oposto, a *ignorância* se revela em vício que capitaliza os níveis de degradação do homem, seja pela incapacidade do aprendizado científico e até mesmo pela falta de adequação aos preceitos da ordem civil, seja pela sua incongruência diante da santa fé católica. Em relação a este último aspecto, medir a ignorância pode garantir a libação ao sujeito pela culpa de haver pecado, e é com isso que Eiximenis introduz uma releitura própria quanto ao livre-arbítrio agostiniano,¹⁹⁷ na qual «la ignorância excusa pecat en tot, on el pecat toll la voluntat queucom de voluntari, e per conseqüent li toll queucom de la malícia de pecar».¹⁹⁸ É certo que o homem não está livre da mácula adâmica da culpa, de cuja semente herdou a sua inclinação ao erro,¹⁹⁹ assim mesmo, não se imputa pecado a ninguém quando a ignorância se dá por meio do desconhecimento da religião ou pela incapacidade intelectual de entender as suas verdades.²⁰⁰ Concluindo que há formas que servem, diríamos, como *excludentes da culpa*, então Eiximenis volta a Boaventura para deduzir os limites de intencionalidade que guiam a ação na qual a ignorância pode eximir o pecador, «raó és car la nostra voluntat en la sua obra ha mester .II. coses, ço és coneixença d'aço que vol fer e de les seues substàncies»,²⁰¹ essa dualidade permite diferir as qualidades do conhecimento que se abrem ao campo da ação concreta e de uma zona subjetiva de responsabilidades.

195. Paolo EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno Stato: Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Pádua, Editrici Francescane, 2006, p. 162-168.

196. Francis OAKLEY, «Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition», *Natural Law Forum* (Notre Dame, Indiana), num. 6 (1961), p. 65-83.

197. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 52 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 26v): «[...] e la sua quantitat de pecat venc de nos, ço és de nostre franch arbitre, e per tal ço que fa e ajuda al voler nostre, ajuda al pecar e al seu creixement [...]».

198. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 51 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 25v).

199. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 53 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27r).

200. Citando, neste ponto, a *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino: Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 58 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v-29r).

201. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 52 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 26v).

Ademais, desvela-se também uma dimensão da ignorância como a ausência de juízo racional para cumprir os mandamentos institucionais, criando com isso uma partição nos vínculos de obrigação civil que geram o pacto comunitário. Primeiro, os níveis de obrigação podem se dar pela averiguação da culpa, em que remetemos ao já citado caráter de excludente ou agravamento da ilicitude moral (e jurídica): «Si tens tota colpa, lavors o priva de tots punts l'hom de tota coneixença de dret, així com és los infants qui no han ús di neguna raó, e lavors de tots punts l'hom de tot pecat [...]». Em segundo lugar, se a ignorância não é de tal natureza que oblitere ao indivíduo o discernimento, mesmo que parcial, da verdade da fé e do dever de justiça para a existência comunitária —recobrando neste ponto a fórmula latina *lucidis intervallis*—,²⁰² este uso racional deve ser moderado pela relativa capacidade do sujeito em gerir a própria autonomia civil e espiritual, e em igual medida para assumir responsabilidades em face de terceiros.²⁰³ Essas particularidades sobre a capacidade de ação por dolo ou ignorância do agente serão incluídas por Eiximenis em seus preceitos para uma hermenêutica das leis e no modo de cominar as penas públicas aos transgressores da ordem civil e religiosa, escusando-se ou atenuando a culpa sobre aqueles que agem por ignorância ou sem malícia: «[...] si lo peccat més per ignorància, o per infortuni seu, que no acordadament o per malícia».²⁰⁴ Toda essa temática ganhará uma abordagem ainda mais elaborada nas páginas do *Vita Christi*.²⁰⁵ Ademais, ora adjudica-se à *mens legis* um exame judicial da intenção, em que toda a exegese da norma se volta à presunção de inocência do acusado, «pens que tostemps deu hom interpretar les intencions dels hòmens

202. O termo adotado por Eiximenis remete à fórmula latina «non est compos mentis, sed gaudet lucidis intervallis», usualmente empregada pela tratadística civilista do século XIII seguindo os comentários das *Instituta*, 1, 14, em referência aos lunáticos e aos relativamente incapazes. Crê-se que o uso do termo ganhara plena reverberação já no século XIII. Com efeito, na Inglaterra de Henrique III se encontra o uso dessa fórmula nas inquirições régias de modo bem consolidado —cf. Hubert HALL (ed.), *A formula book of English Official Historical Documents. Part II: Ministerial and Judicial Records*, Cambridge, Cambridge University, 1909, p. 86–88—. Mas, apesar disso, a fonte de Eiximenis está em São Tomás, que a aplica para justificar o batismo dos menores: «[...] a) amentes a nativitate, qui nulla lucida intervalla habent, sunt baptizandi in fide Ecclesiae, sicut dictum est de pueris, qui usum rationis non habent; b) amentes qui ex sana mente in amentiam inci derunt, sunt judicandi secundum voluntatem quam habuerunt, dum sanae mentis existerent; c) illi qui habent aliqua lucida intervalla, si ipsi voluerint, baptizari possunt» (Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, III, a. 2). O direito canônico medieval assinalara essa margem à *ratio* para outorgar o recebimento do sacramento eucarístico, como em seguida se vê pelo mesmo embargo repetido então por Antonino de Florença (*Summa theologiae*, Nuremberg, 1478, tit. XI, cap. 12, col. 700), tendo apenas depois se afirmado em âmbito conciliar como doutrina no marco tridentino, nas sessões então celebradas no ano de 1562. Cf. *Concilium Tridentinum*, sessio 21, cap. 4: «[...] parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem» (*Canones et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini, sub Paulo III, Julio III, et Pio IV, Pontificibus Maximis*, Lipsia, Sumtibus et Typis Bernh. Tauchnitz Jun., 1839, col. 32).

203. Francesc EIXIMENIS, *Terc del Crestià*, cap. 54 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27r; *Lo Crestià*, p. 87): «Si aquesta ignorancia no toyll de tots punts lo hus de raó ans n'y lexe quecom, lavors no escusa hom de tot, mas de tant axí és daquests que no son plenament orats ans han spays en què veen la veritat e conexen plenament mal e bé, e aquells spays appellen los theòlechs *lucida intervalla*».

204. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I*, p. 441).

205. Francesc EIXIMENIS, *Vita Christi*, cap. 80–87 (consulta ao incunábulo da tradução castelhana: *Libro de la vita de Ihesu Christo*, Granada, Meynard Ungut, 1496, f. 55v–57v).

segons la millor part», é assim que as leis humanas ganham sua maior força adjudicatória, apelando à capacidade de internalizar os comandos de uma lei racional e superando as brutalidades apegadas ao costume: «en tant que la mi-sericòrdia és appellada cosa sobrejusta, car tostemps deu soberguejar a justícia e deu més apparer en tot bon juý que no rigor de justícia».²⁰⁶ Ainda que essa ideia se inspire na máxima *in dubbio pro reo*, obviamente colhida do *Digestum* (50, 17, 125), é um fato que estamos diante de um tema controverso para os legistas que intentavam averiguar objetivamente gradações sobre a culpa e o dolo, arrastando-se em polêmicas até as primeiras escolas jusnaturalistas modernas.²⁰⁷ A saída de Eiximenis, no entanto, apela para outros meios de exame da *intentio* e que lhe permite prescindir o máximo possível dos posicionamentos da ciência jurídica ao fundar uma doutrina política total que abrange o próprio direito.

7. O direito e a justiça instrumentalizados por Eiximenis

7.1. A informação eficaz, uma força motriz do corpo político

Não é por acaso que o encadeamento das ideias anteriores sobre o livre-arbítrio surja no mesmo conjunto de capítulos do *Terç del Crestià* em que já se encontra um tratamento correspondente ao tema, voltado especificamente à capacidade humana no uso do saber letrado. Logo, põe em relevo os limites da aptidão racional —em ordem, primeiro pela revelação da fé, e depois pelo saber culto— dá a oportunidade para que Eiximenis critique de maneira profunda a postura universitária dos intelectuais de seu tempo. Ele denuncia a deturpação dos usos científicos da verdade, sequestrada pela prepotência daqueles que fazem da instrução um motivo de superioridade sem que tenham a sincera vocação às letras nem um legítimo entendimento da ciência. Agora, a ideia da ignorância se aplica a todos os que, desde sua posição de letrados, menoscabam a missão do ensino científico e fazem dele um vil objeto de autopromoção: «Vet què fa la ignorància de si matexs. Veges lo món a quanta legea és vengut, que los àsens volen tenir estament de cavals e la bugia sens vergoyna vol muntar en alt, ensenyant ses vergonyes detràs, car no ha coha qui les li cobra».²⁰⁸ Em seu modo de ver, a ciência não pode se permitir isolar das demandas mais práticas da *res publica*, nem jamais perder as vias de interlocução com os membros da cidadania que compõem a comunidade política. Do mesmo modo que se deprecia a incapacidade ética do *rusticus*, atribuindo ao camponês os piores vícios e as mais bestiais atitudes —«que ret l'hom en qui és així brutal que no

206. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 440–441).

207. Giorgia ALESSI, «Tra rito e norma. La legalità prima della legge», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* (Florença), num. 36 (2007), p. 73–74.

208. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v).

sap fer ne entendre en neguna cortesia ne en neguna civilitat ne policia»—,²⁰⁹ Eiximenis também não irá perdoar a prepotência daqueles que se encerram na própria erudição. É nítido que seu objetivo era alcançar-se ao entendimento do cidadão, um protótipo do ativo sujeito político que dá o necessário equilíbrio à esfera pública, o qual almeja instrumentalizar como novo *locus* de comunicação institucional.

Embora tivesse gozado de uma excelente formação universitária, patrocinada em parte pelo próprio Cerimonioso,²¹⁰ Eiximenis não seguiu a carreira acadêmica. Algo sobre a influência dos empiristas de Oxford tem sido chamado a atenção desde Carreras i Artau para elucidar o caráter *pragmático* das posturas filosóficas de Eiximenis.²¹¹ É certo que a passagem pelo *studium* oxoniano²¹² deixou marcas nítidas em seu pensamento, provado sobretudo pelo acesso a autores deste centro universitário como Gallensis, Duns Scoto e Ockham, e outros dignos de nota como Ricardo de Middletown, cujas obras constavam no espólio deixado de sua biblioteca privada.²¹³ Entretanto, considero um tanto simplismo que se queira justificar sem dar maiores provas que o estilo explanatório do frade catalão se devesse só aos contatos com esses franciscanos de Oxford, mesmo que essa influência fosse apenas parcial. Hoje, compreende-se melhor que o alcance dos autores britânicos no continente, sobretudo depois da disseminação dos textos do *Linconiensis*, supera as tradicionais dicotomias atribuídas à metafísica continental e ao empirismo *britânico*, mostrando que a emergência da nova lógica dos oxonianos era ensinada em Paris e em Colônia.²¹⁴ Segundo creio, o sentido perfilado nos textos de Eiximenis é mostra de uma consciente renovação intelectual. Assim, pelo teor de intencionalidade de suas obras,²¹⁵ ele não estaria de todo distante do que foi proposto por Ramon Llull em sua divulgação pedagógica, apostando também na inclinação

209. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 103 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 55v; *Lo Crestià*, p. 114).

210. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 1582, f. 56v, i reg. 1239, f. 76v; Antoni RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval* (edição fac-símile), vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, p. 248–249, doc. CCLXII; Antoni RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval* (edição fac-símile), vol. II, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, p. 168, doc. CLXXVI. Veja igualmente a David J. VIERA, «Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon: A Mutual Dependence», *Catalan Review* (Barcelona), num. 3 (1989), p. 183–189.

211. Tomàs CARRERAS I ARTAU, «Els caràcters de la Filosofia Franciscana i l'esperit de sant Francesc», *Franciscalia*, Barcelona, Editorial Franciscana, 1929, p. 49–79.

212. O próprio Eiximenis refere-se textualmente a esta passagem pelos franciscanos britânicos, «en el estudio de Uxonia en el tiempo que yo en el estudiava», quando tomava lições com um doutor chamado Ulceredus, monge dominicano (Francesc EIXIMENIS, *Libro de la vita de Ihesu Christo*, cap. 85, f. 57r).

213. Jacques MONFRIN, «La Bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)», em *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon, I. Studia Bibliographica*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, p. 241–287 (Documents, Études et Répertoires Publiés par l'Institut de Recherche d'Histoire des Textes; xxiii).

214. Alistair C. CROBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science (1100–1700)*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 21–60.

215. Lluís BRINES, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, p. 111–114.

racional do homem ao aperfeiçoamento ontológico.²¹⁶ À diferença de Llull, a dicção tomada pelos discursos do frade Francesc não terá maiores pretensões reformistas sobre o ensino universitário, já que ele quer tão somente se voltar ao adestramento moral dos cidadãos e ao preparo do governo civil, de onde surgem os interlocutores imediatos da maior parte de seus tratados de cunho político e econômico.²¹⁷ O prefácio ao *Llibre del Crestià* o põe claro, esta obra está destinada às «persones simples e llegendes, e sens grans lletres». Apesar disso, as provocações de Eiximenis não deixariam de se descuidar das esferas dos *studia generalia* —«jatsia aquest llibre puixa servir a persones científiques e lletrades».²¹⁸ Como procurei indicar alhures,²¹⁹ os modelos de prédicas tal como adotados pelos frades mendicantes²²⁰ haviam impulsionado algumas mudanças nesses registros escritos, buscava-se empregar estilos ora menos técnicos e mais suaves (*brevis et levis*) aos ouvidos de uma audiência composta por leigos —«experiència nos ensenya que és *pus informativa* e *pus profitosa* a les gents que la oen o la lligen»—,²²¹ trocando o latim universitário pelo idioma vulgar e ampliando os usos de *exemplificationis* para se aproximar à sensibilidade do indivíduo urbano.²²² Esta distinção de públicos receptores havia sido formulada, como o notou Étienne Gilson, em acordo a *Ars concionandi* do Pseudo-Boaventura, que ajustava os modelos de prédica destinados a um público douto (criando o que então se chamou *modus eruditus*)²²³ e a outro segmento integrado por homens não iniciados nas artes liberais.²²⁴

Encontramos em Eiximenis dois exemplos tais e que, em palavras de Albert Hauf, são bem representados pela *Summa* latina destinada ao clero e pela

216. Jocelyn N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, p. 255-258.

217. Chiara MANCINELLI, «Francesc Eiximenis y su programa pedagógico», *Forma* (Barcelona), num. 3 (2011), p. 107: «[...] el fin educativo de Eiximenis se expresaría a lo largo de sus obras por elegir destinatarios con poder ejecutivo-comunicativo en su comunidad y a ellos se transmite un mismo mensaje en el que se aprecia su compleja visión política, económica y moral de la sociedad. La transmisión se realiza en un doble sentido pedagógico: ascendente hacia los predicadores, regidores y prelados, que tendrán que ser educados primariamente, y descendente hacia el pueblo, centro de la acción pedagógica de los tres sujetos políticos».

218. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

219. Rogerio R. TOSTES, «La textualidad de la representación política: el ejemplo de los franciscanos en los dominios catalano-aragoneses (siglos XIII-XIV)», *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma), num. 114 (2021), p. 81-126.

220. Paolo EVANGELISTI, «“De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam?” Civic Virtues and the Conception of the *Res Publica* in Franciscan Sermons of the Fifteenth Century», em Daniel BORNSTEIN, Laura GAFFURI e Brian J. MAXSON (ed.), *Languages of Power in Italy (1300-1600)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 96-101.

221. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

222. Carlo DELCORNO, «Predicazione volgare e volgarizzamenti», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 89 (1977), p. 679-689.

223. Étienne GILSON, *Les idées et les lettres: Essais d'art et de philosophie*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 126.

224. Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 32-35 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental; 61).

Vita Christi (redatada sob a influência de Ubertino de Casale²²⁵ e do já mencionado Pseudo-Boaventura), sendo este último um texto com vívido apelo popular.²²⁶ Se examinarmos em retrospectiva, esse segundo tipo de esquema retórico já havia sido bem sintetizado por Albertano da Brescia ao menos desde meados do século XIII, ensinando que um bom discurso é aquele que depõe os excessos e as palavras equívocas para favorecer a interpretação mais trivial,²²⁷ preferindo os termos claros e abertos a fim de criar meios de expressão mais eficientes —«requitas ne quid dicas obscurum vel ambiguum, sed dicere debes clarum et apertum»—. ²²⁸ Mais tarde, os manuais de Guilherme de Auvergne e de J. Galles ampliavam os artifícios destinados à boa linguagem da prédica,²²⁹ desenvolvendo uma nova técnica que não se limitava tão só a reeducar o registro oral, mas que passava a reformar os estilos de escrita universitária conforme os parâmetros defendidos pelos mendicantes. O frade Eiximenis parece optar por este caminho ao advertir que não pretende «ne al·legar res en llatí, sinó fort poc, per tal que no empatxe lo seny de les paraules ací posades». Com isso, rompe-se o monopólio do discurso letrado para se aligeirar o léxico dos tratados teológicos com a finalidade de tocar uma nova audiência e, então, «que sia pus necessari a mils entendre lo seny de ço que hauré a expondre, e pus profitós als lligents ací».²³⁰

Na *Art de predicació al poble*,²³¹ um manual para sermões públicos, redigido em latim por volta de 1379²³² para a instrução dos clérigos regulares, Eiximenis defendeu um idêntico argumento sobre o tipo de linguagem mais acessível aos membros da cidadania comum,²³³ ao mesmo tempo que depreciava a retórica erudita pejada de «vento superbie et vanagloria inflati» dos teólogos de forma-

225. Albert Guillem HAUF, «La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: el caso de fray Francesc Eiximenis», em *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, p. 93-135.

226. Albert Guillem HAUF, «El “Psalterium alias Laudatorium” i la “Vita Christi” de Francesc Eiximenis, obres complementàries», p. 205-209.

227. Daniela ROMAGNOLI, «La courtoise dans la ville: un modèle complexe», em Daniela ROMAGNOLI, *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, p. 60-61.

228. Albertus de BRIXIA, *Liber de doctrina dicendi*, lib. II, 55 (*Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, edição de Paola Navone, Florença, Sismel e Edizioni del Galluzzo, 1998, p. 14).

229. Ana PALANCIUC, «Sur une façon d'écrire la philosophie au XII^{ème} siècle. La parole *receptaculum*», em Bruno CURATOLO e Jacques POIRIER (ed.), *Le style des philosophes*, Dijon, Presses Universitaires de Franche-Comté e Éditions Universitaires de Dijon, 2007, p. 29-31 (Les Cahiers de la MSH Ledoux; IX).

230. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

231. Martí de BARCELONA, «L'“ars praedicandi” de Francesc Eiximenis», p. 301-340.

232. Cf. datação dada em Xavier RENEDO, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi* populò de Francesc Eiximenis (autoria, datació i contingut)», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 42 (2012), p. 253-271.

233. Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, p. 45: «For one, it expresses in its title the new concern of this school of handbook writers: a focus on preaching methods that work with the common people, not those that simply satisfy the aesthetic and theological concerns of clergy, particularly learned clergy». Veja também, pela mesma citação, as similaridades do manual de Eiximenis com a obra de Gerardo de Piscario, autor do *Ars faciendi sermones* (Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, p. 44-46).

ção universitária, e que buscavam antes a uma «repugnantem scilicet gloriara, famam propriam et honorem». Avançando em sua leitura, encontramos um julgamento ainda mais taxativo de Eiximenis contra o que ele entendia ser a deturpação da ciência teológica e das artes da prédica, ambas convertidas na retórica feita em serva da arrogância desses falsos sapientes:

Talis enim tempus predicationis occupat in vanum, quia seipsum loquendo lassat et nullus in verbo suo proficit, et ideo esset melius sibi tacere. Aliqui tamen sic festinant ut multa dicant et ut magis videantur scientes, et dicunt quod in sermonibus est effundenda sciencia et quod ibi volunt ostendere quod portant sacculum sciencie. Sed, proh dolor! et quanta est vanitas! quanta fraus in Dei opere! quanta macula in doctrina Christi quod unus talis truphator,²³⁴ ad ostendendum se sapientem, conculcet et involvat imperite, divinas sentencias et confundat verbum veritatis, pretermissa divina reverencia et utilitate populi et merito personali! O infelix bestia! que sic aspiras ad tui laudem, ventum instabilem et subito deffectibilem huius seculi, ut de sacra Christi doctrina, in te prostituta et fedata quantum in te est, facias tibi scalam et instrumentum ad ascendendum usque ad pinaculum altitudinis diaboli, unde ad tui summam confusionem ruiturus es detestabiliter hora tibi ignota.²³⁵

A pesada crítica desferida por Eiximenis à bazófia dos que se valem do verbo divino para a própria exaltação²³⁶ não se limitaria a uma prescrição de humildade, a vez que «finis predicatoris est salus Populi»,²³⁷ o intuito do sermão é propagar a verdade que redime e ampara os fiéis. Esse exame se integra também ao princípio de educação moral orientado aos segmentos da cidadania e aos demais grupos dessa sociedade. Ainda mais, tal crítica se preocupa em garantir que a linguagem moralizante da prédica (afinal, uma linguagem que forma o caráter público) possa servir à plena *communicatio* de valores que guiam

234. Sobre a inclusão deste adjetivo, derivado do vulgar *trumphar-trufar*, é aplicado no sentido de *zombador* e confere com a documentação posterior que recolhe a sua difusão na Península, como o comenta o Padre Bluetheau no início do século XVIII: «[...] parece que *Trufar* se deve derivar de hua palavra do sertão da Grecia, da qual na bayxa latinidade se formarão *Trupha*, por zombaria, ou embuste, e *Triphator*, por Zombador, ou Embusteiro» (Raphael BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino*, Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1721, p. 315). Quanto às ocorrências do termo há muitas em Eiximenis (*Primer del Crestià*, cap. 101; *Llibre de les Dones*, cap. 29), mencionadas por Coromines com o sentido de «burla, frase frívola o d'“escarni” és freqüent ja en tot el s. XIV, i ja apareix a fi del XIII», notando que «en cat. ja abunda des d'Eiximenis, on tant sovint el veiem alternant amb el substantiu» (Joan COROMINES, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, vol. VIII, Barcelona, Curial e “la Caixa”, 1988, p. 529).

235. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, III, cap. 4 (p. 312).

236. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, «Prologus», cap. 1, IIUS (p. 306): «Aliquando dubia et rationes philosophicas vanissime pertractant, imo sepe usque ad celum caput irreverenter extollentes, laicali populo proponunt et adducunt theologica ab eis inattingibilia pro hoc statu. Et quia isti quasi dracones attrahentes insaciabiliter omnem ventum, abiicientes angelico officio predicantis, noluerunt in aliquo fine predictorum Deum habere in noticiam et timorem eius coram se. [...] Et merito quia mutaverunt gloriam Dei in gloriam propriam et utilitatem veram et permanentem sui et proximi in gloriam arundinis agitate et fracte a vento glorie secularis. Tales enim sic predicando peccant mortaliter».

237. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, «Prologus», cap. 1, IIUS (p. 305).

os dirigentes no regimento civil. Ao contrário, se a elocução dos letrados se perder entre os excessos tecnicistas e vir a bloquear a troca de ideias tão necessária ao consenso dos representantes da comunidade, então tal linguagem há de ser descartada como veículo de administração política. Nota-se que o verbo teológico eiximeniano não vê as separações entre um lado estritamente filosófico, ou outro econômico ou ainda jurídico. O fator pedagógico-normativo imbuído às predicações recorre um «tratto ammonitivo», segundo a precisa análise de Evangelisti, de um tipo análogo ao que se encontra em outros textos dos predicadores minoritas.²³⁸ Emprega-se então a famosa metáfora organicista vinda de Salisbury²³⁹ —neste caso, talvez uma leitura tomada de Gallensis—²⁴⁰

238. Paolo EVANGELISTI, «I *pauperes christi* e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», em *La propaganda politica nel Basso Medioevo (Atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto, Centro Italiano di Studio Sull'Alto Medioevo, 2002, p. 334-335.

239. Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. v, cap. 2 (p. 282-283): «Est ergo primum omnium ut princeps se totum metiatur et quid in toto corpore rei publicae, cuius vice fruatur diligenter advertat. Est autem res publica, sicut Plutarcus placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei. [...] Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimulantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites lo rerum privatarum) ad ventris et intestinorum refert imaginem. Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedom adminicula robustissimo corpori tolle, suis viribus non procedet sed aut turpiter inutiliter et moleste manibus repetit aut brutorum animalium ope movebitur. Ponit in hunc modum more suo quam a plurima, quae diligentius diffusiore tractatu prosequitur, ad informationem rei publicae et magistratuum eruditionem quae omnia sillabatim exequi servilis interpretationis est quae potius affectat speciem quam vires auctoris exprimere».

240. Creio se possa suspeitar que, desta vez como em outras ocasiões, Eiximenis não tenha colhido a sua citação diretamente do *Policraticus*, mas através de uma fonte intermediária, que novamente parece ter sido o *Communiloquium*. Com efeito, segundo Wittlin, «Joan de Gal·les era una veritable “pedrera” per al nostre compilador, que hi manlleva citacions de segona mà en sèrie» (Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», p. 42). Também Hauf recobra atenção ao fato de que talvez Eiximenis «[...] no tenia davant el *Policraticus*, o si el tenia, preferia no copiar-lo directament», e podendo dizer até mais, que «la teoria augustiniana sobre l'estat continguda en el *Policraticus* li arribà, probablement, a través de la prosa escolàstica del *Communiloquium*» (Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”: Eiximenis, Joan de Salisbury», p. 128-129 e 137-148). A enorme semelhança na exposição de argumentos eiximenianos, se justaposto ao fragmento correspondente do franciscano de Oxford, é flagrante, o qual vem de uma *distinctio* em que o Gallensis trata «de republica et informatione personarum ex quibus constituitur». Pode-se comparar nas citações a seguir: «Et quoniam respublica ut dictum est in communi est velut quoddam corpus compaginatum ex membris. Princeps enim ut dominans obtinet locum capitis, prepositi et iudices ad modum aurium et oculorum, senatus vel collectio sapientum et consiliariorum ad modum cordis, milites protegentes ad modum manuum, laborantes sive agricolae solo adherentes ad modum pedum, prout ait Plutarcus in libro qui intitultur instructio Traiani. Primo dicendo de republica in se et in communi, secundo de personis ex quibus constituitur sigiliatim et de ammonitione earum; de primo scilicet de republica primo inquierendum quid sit, secundo qualiter constituitur. Tercio quibus virtutibus erudiatur, regitur et conservatur» (Johannes GALLENSIS, *Communiloquium sive summa collationum*, pars 1a, dist. 1). Em contraste com a enumeração apresentada no *Policraticus*, notem-se algumas mudanças mais sutis, como a supressão da «língua» entre os órgãos que correspondem aos delegados do príncipe («Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum»), e a omissão do par *quaestores et commentarienses-ventris et intestinorum*. Vide nota *infra* para um contraste entre esses auto-

a fim de justificar a efetiva comunicação dos valores de conduta transmitidos nos sermões do predador, os quais se encontram ativos pelo verbo que circula entre os membros do corpo político.²⁴¹ À diferença do autor do *Policraticus* e, de modo mais concreto, diferindo em detalhes da preleção apresentada pelo Gallensis, o plano orgânico revelado por Eiximenis adota um outro esquema hierárquico para basear as relações de domínio-informação propostas por autores precedentes. Em J. de Galles identifica-se a seguinte ordem sobre os pares de funções-membros do corpo político: a) *locum capitis* = *princeps*, b) *aurium et oculorum* = *prepositi et iudicis*, c) *cordis* = *senatus vel collectio sapientum*, d) *manuum* = *milites protegentes*, e) *pedum* = *lorantes sive agricole*. Se bem cotejarmos essa linha com os elementos apresentados em Eiximenis, veremos que além de haver uma alteração na ordem dos pares c e d, tal como tomada de sua provável fonte, adicionaram-se-lhe mais dois novos elementos hierárquicos, objetivando a uma composição da analogia orgânica: a) *cap* = *regiment* ou *senyoria*, b) *ulls* e *orelles* = *jutges* e *oficials*, c) *braços* = *cavallers* e *hòmens d'armes*, d) *cor* = *consellants*, e) *parts generatives* = *preicants* e *informants*, f) *cuixes* e *cames* = *menestrals*, g) *peus* = *pagesos*.²⁴²

Sem aprofundar nas sutilezas textuais entre o nosso autor e os claros precedentes contidos tanto em Salisbury como em Gallensis, permito-me chamar atenção aos distintos propósitos esposados por eles. Repare-se assim na generosa posição conferida dentro do *Policraticus* aos camponeses que, através de seu trabalho, nutrem e sustentam o edifício político da comunidade —«totius corporis erigunt sustinent et promovent molem». Essa formulação foi reduzida nos autores seguintes, mais atentos a outra base de referências institucionais. Segundo ponto importante, mas ainda ligado ao anterior, é dado pela ênfase de Salisbury no status intelectual dos sujeitos, naturalmente aptos para *captar* e *criar* novos códigos normativos; portanto, há uma precisa habilidade que permite aos homens compreender *ab initio* os conceitos que lhes são informados,²⁴³ inclusive os

res citados. Curiosamente, uma remissão a esses elementos organológicos será feita por Eiximenis, que aparecerão mais tarde no *Dotzè*: «[...] ço és, que tots los membres vingueren davant la raó reclamant contra l'estómach, car ell devorava tot ço que los peus e mans e lengua e orelles, e axí dels altres membres, ajustaven» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 751; *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 173). Entretanto, apesar de se apresentar como uma citação expressa ao *Policraticus*, parece se está novamente diante de uma outra colagem de uma citação de segunda mão, uma vez mais tirada do Gallensis (cf. Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”: Eiximenis, Joan de Salisbury», p. 130-133).

241. Há também um paralelo das teses corporativas tomadas dos textos de Avicena e, presente no *Regiment*, em acordo ao abordado em: Uta LINDGREN, «Avicenna und die Grudprinzipien des Gemeinwesens in Francesc Eiximenis», p. 450-454.

242. Eiximenis, por sua vez, percorre um fio quase idêntico ao enumerar os ofícios do corpo político em ordem de participação: «E per tal, Víctor, parlant de aquesta matèria en lo seu tractat, volent ensenyar per quina manera la cosa pública era semblant al cos de l'hom, posa que en la cosa pública havia cap, e aquest és aquell qui ha lo regiment o senyoria; los ulls e les orelles són los jutges e els oficials; los braços són aquells qui defenen la cosa pública, ço és los cavallers e los hòmens d'armes; lo cor son los consellants; les parts generatives són los preicants e informants; les cuixes e cames són los menestrals; los peus que calgiguen la terra són los pagesos qui la colren e la exerciten per llur ofici tostemps». Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 41-42, cap. I. Veja o modo como se repete o tema no *Dotzè* (cap. 357).

243. Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. II, cap. 18 (p. 105): «Et primo substantiam, quae omnibus

de caráter legal. Na aplicação de uma ordem pública bem governada, continua Salisbury, todo o longo esquema organológico (então tomado do Pseudo-Plutarco)²⁴⁴ há de se prestar «ad informationem rei publicae et magistratuum eruditionem», ou seja, agora a premissa de uma coletividade integrada por súditos e «disponatur ad cognitionem rerum» atenderá à obediência do príncipe e será intermediada por seus representantes. Tal ideia é retocada pelo Gallensis, embora este se conserve muito fiel às fontes do *Policraticus*. Já o esquema de Eiximenis vai mais longe ao transformar as relações de sujeição-informação: primeiro, ao explicar que as atribuições devidas aos delegados régios devem ser sempre pautadas por estritos códigos de procedimento moral, tratados nos capítulos 679-770 do *Dotzè*, especialmente direcionados aos funcionários de corte²⁴⁵ e aos magistrados na distribuição da justiça;²⁴⁶ em segundo lugar, também se prescreve que entre os membros do corpo, caberá aos predicadores e informantes todo o agencimento da linguagem que forma o consenso civil, estabelecendo uma superfície de comunicação inteligível nas relações institucionais e que confere a fidelidade moral e jurídica aos pactos criados em comunidade. É exatamente por isso que, entre as mencionadas adições feitas no *Regiment*, salta à vista a designação dos predicadores como «parts generatives» do corpo civil,²⁴⁷ numa posição equiparável àquela dada aos que *comunicam* e *exibem* o conhecimento (*cognitionis*) dos valores e das prescrições úteis à gestão da coisa pública. Pelo contrário, o mesmo predador poderia descartar quaisquer adereços da erudição teológica que «no són a profit ne a informació d'aquells a qui preïcaven o adoctrinaven» e que afastam o entendimento ordinário sobre a verdadeira instrução da moral cívica.²⁴⁸

Quando se aparece na *Ars praedicandi* o esquema dos membros no corpo político —a fim de ilustrar os métodos que o pregador pode usar para a memorização de tópicos à *similis ratio*—, Eiximenis distribue de outra maneira a

subest, acutius intuetur, in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit et suis sensuum perceptibilibus informat, quo possit aptius humano ingenio comprehendere. E adiante, Johannes de Saresberia, *Policraticus*, lib. II, cap. 21 (p. 117): «Spiritus siquidem et animae non est idem esse et scientem esse, cum anima primo affectionis motu in valescens disponatur ad cognitionem rerum, eaque si radicata fuerit, ut aut omnino aut sine iniuria naturae convelli non possit, habitu suo informat animam facitque scientem».

244. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, p. 199-216.

245. Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, cap. 679-770 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 11-217). Como observou o doutor Wittlin, comparando as datas de composição dos capítulos do *Dotzè*, parece provável que o intuito desses capítulos fosse o de fornecer uma revisão das *Ordinacions* do Cerimonioso, justamente para dar o substrato moralizante que faltava às regras do soberano para o funcionamento de sua corte. Cf. Curt Wittlin, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis com a complement ètic a les "ordinacions de la Cort" del rei Pere el Cerimoniós», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* (Barcelona), num. 50 (2005), p. 231-248.

246. Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, cap. 202-209 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 431-445).

247. Noto aqui a indicação feita anteriormente por Evangelisti, ainda que esta observação não toma em conta o esquema do Gallensis: «[...] il frate catalano pone coloro che predicano e informano —si noti l'equiparazione tra le due figure professionali— come la parte generativa del corpo politico». Cf. Paolo Evangelisti, «I *pauperes christi* e i linguaggi dominativi», p. 334.

248. Francesc Eiximenis, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 39).

ordem hierárquica dos membros e parece aproveitar mais literalmente alguns elementos de Salisbury–Gallensis que não entrariam depois no *Regiment*. Desse modo, o camponês («pedes enim possunt significare tibi rusticos») tem reconhecido o seu papel de pilar no apoio da casa e do corpo: «[...] ipsi pedes sustinent totum hominem et rustici rem publicam in labore suo sicut etiam pedes eorum plus laborant in corpore humano». Ainda assim, vê-se que as tíbias ou os *burgenses* manteriam a sua superioridade natural sobre os rústicos; enquanto o ventre, que depois estaria fora do esquema do *Regiment*, por hora é mencionado para designar os tesoureiros do fisco público; enfim, vemos entrar o par braços–*militēs*, encarregados do agenciamento de questões da guerra. Agora, porém, alude-se diretamente aos *jusperitos* (cuja menção também é suprimida depois) que vão ser representados sozinhos como metáfora da língua do corpo e separados dos ouvidos que, a sua vez, perfazem o grupo dos demais *procuratores* (*i. e.* conselheiros, juízes e delegados reais). Entre estes dois últimos é que, com engenho, inserem-se os *sapientes*, que não por menos razão são identificados como os olhos da comunidade civil, «quia intendunt et vident dampnum vel utilitatem rei publice».²⁴⁹ Dentro do contexto do manual de predicadores, não nos deve custar muito a ver que a inclusão dos mesmos *sapientes* faz referência aos religiosos seculares —e não aos acadêmicos nem aos legistas—, os quais são encarregados pela tutela da comunidade.

À esta altura, percebemos que os usos de vocabulário a que Eiximenis se entrega vai mesclar conotações diversas para se referir aos sintagmas *conhecimento* e *ciência*: ora, *ciència* pode ser um termo utilizado tanto como técnica de uma corporação letrada quanto a capacidade de apreensão racional do sujeito. Essa raiz equívoca do termo é manejada na terminologia dos teólogos medievais sem grandes problemas, e é em nome do mesmo repertório que Eiximenis vai se mover para defender a eficácia da comunicação política como substrato de uma ciência autêntica. Isto ganha mais sentido à medida que se vê que o discurso teológico defendido pelo frade é justamente aquele hábil a abarcar todos esses campos sem fazer maiores discriminações, e a melhor prova disso é dada com o que ele tentou realizar ao longo de sua imensa obra enciclopédica.²⁵⁰ Persuadido de que a essência espiritual da comunidade cristã subsume a existência de toda uma coletividade política, Eiximenis encontrará por parte dos jurados municipais o reconhecimento na utilidade desta ciência, como ocorre em sua duradoura relação com os governantes da capital valenciana.²⁵¹ Esses

249. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, II, IIa species, ordine quarto (p. 328).

250. Albert Guillem HAUF, «El “Psalterium alias Laudatorium” i la “Vita Christi” de Francesc Eiximenis, obres complementàries», p. 205–207.

251. Lembre-se que o *Regiment* vai em dedicatória aos jurados da cidade de Valência, bem em acordo a esse mesmo propósito: «E parlant tostemps, senyor meus molt reverents, ab correcció de la vostra saviesa, veig que vosaltres en especials regidors de aquesta noble ciutat devets més saber que altres del regne posats en semblant ofici, atendre e treballar en vostre regiment, e continuament vetlar ab gran diligència [...]» (Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, proemi, p. 17. Cf. Andrés IVARS, «El escritor Fr. Francisco Eiximénez

se interessaram em prover uma «instrucció e informació dels feels christians», em 1384 eles encomendam uma cópia do *Primer llibre del Crestià* para que esta fosse disposta à livre consulta no salão do palácio comunal de Valência.²⁵² Desse modo, enquanto havia se retirado das *disputationes* universitárias, os pareceres de Eiximenis acabariam por encontrar os seus leitores entre os poderes citadinos e no entorno régio, evidenciando que o seu prolixo programa moral visava ultrapassar os hermetismos do universo intelectual para se dedicar a uma linguagem hábil em superar os monopólios da razão jurídica.

Portanto, focado em primeiro plano no cidadão-mercador, isto é, o arquétipo do *prohòim* ou cidadão honrado que, celebrado pela carreira comercial, deve assumir depois postos nos consulados municipais, Eiximenis ainda há de se mostrar atento aos pequenos e médios mercadores.²⁵³ Começando pela instrução que cativa aos mais jovens membros da sociedade, como já antecipa no início do *Crestià* ao definir quem são os destinatários de seu tratado —«vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeleiten en algunes honestes subtilitats»—,²⁵⁴ provendo desta maneira o treinamento moral das camadas intermediárias da cidadania. Assim, ele se dedicará energicamente em reformar o mundo urbano à imagem e semelhança de uma *res publica christiana*, a qual está fundada nos ideais de concórdia mas de igual maneira preocupada com o progresso econômico de seus concidadãos.²⁵⁵ O modelo de ética civil que havia se fundido ao de cordialidade (uma perfeita manifestação da regra religiosa projetada ao mundo secular)²⁵⁶ se concretiza melhor na plethora de qualidades conferidas por Eiximenis ao cidadão que há de ocupar os altos conselhos, «car deïen que aquells eren pares de la ciutat, mares del poble, vida de la comunitat, exaltació de la cosa pública, corona de l'imperi, ulls del món, llum de les lleis, ajuda dels mesquins, armes dels nobles, patrons de tot lo popular».²⁵⁷ Essa posição era justificada pelo preparo que tais indivíduos deviam receber através do estudo das artes liberais como a aritmética e a gramática, além de se dedicarem ao saber jurídico, indispensável aos expedientes hodiernos da administração municipal. Apenas deste modo o cidadão de primeiro nível pode

en Valencia (1383-1408)», *Archivo Ibero-Americano* [Múrcia], num. 20 [1923], p. 210-248).

252. Flocel SABATÉ, «El temps de Francesc Eiximenis. Les estructures econòmiques, socials i polítiques de la Corona d'Aragó a la segona meitat del segle XIV», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 145-147.

253. Josep FERNÁNDEZ TRABAL, «De “prohoms” a ciudadanos honrados. Aproximación al estudio de las elites urbanas de la sociedad catalana bajomedieval (s. XIV-XV)», *Revista d'Història Medieval* (València), num. 10 (2000), p. 332-334.

254. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 39).

255. Pere VERDÉS, «Fiscalidad urbana y discurso franciscano en la corona de Aragón (s. XIV-XV)», em Massimo Carlo GIANNINI (dir.), *Fiscalità e religione nell'Europa cattolica. Idee, linguaggi e pratiche (secoli XIV-XIX)*, Roma, Viella, 2015, p. 71-110.

256. Daniela ROMAGNOLI, «La courtoise dans la ville: un modèle complexe», p. 59-65.

257. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 14 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 30).

cumprir a sua função por meio das instâncias de decisão que lhe cabem para expandir a prosperidade material e conduzir todo o *bonum commune* em nome da generalidade dos habitantes da república:

[...] e veu, que aquells qui regiment tenen de la comunitat singularment e en especial deu ésser dada llum, via e manera de aquella bé e sàviament governar, regir e mantenir, com en aquells estiga principalment la salut del poble e sien als altres proposats així com especials espills e, no res menys, així com a senyals als quals tiren tots los populars ballersters sagetes.²⁵⁸

Todavia, para ter o comando sobre tais encargos, há que se provar o domínio de suficientes competências intelectuais: apenas a razão amadurecida sob a *contemplatio* e o cultivo da prudência política dão legitimidade ao status decisionista requerido tanto para o governo comunal, quanto para a capacidade representativa exercida nas altas cúpulas estamentais.²⁵⁹ Este é o primeiro sentido de racionalidade aplicada à existência política, o que sem dificuldades podemos qualificar de uma *racionalidade individual* própria ao cargo designado para os agentes da *res publica*.²⁶⁰

Mas a equação da doutrina eiximeniana, inspirada no esboço organista de J. de Galles, somente se esforça para evoluir as capacidades racionais do indivíduo-cidadão na medida em que essas servem para forjar os liames institucionais entre os membros da coletividade, os quais deixam de responder individualmente por seus atos e passam a compor o somatório dos anseios que resultam numa *comunitat* dotada de puras faculdades autárquicas. A *ignorância*, por outro lado, não se limita ao nível da instrução intelectual de caráter letrado, mas a uma completa falta de qualidades morais que impedem o modo de agir virtuoso. Ao contrário, como nos exorta Eiximenis em mais de uma ocasião, a predestinação divina pode deitar os dons mais excelentes nas mentes daqueles homens ineptos ao conhecimento científico: «[o]mni tempore, corde simplici, humili ac ferventi, te iungas ad adviendum omnem Dei sermonem; hoc enim facere libentes coniectura est hominis predestinanti»,²⁶¹ portanto, havendo simplicidade e fidelidade, o entendimento do ignorante pode se abrir ao verdadeiro saber.²⁶²

258. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, proemi, p. 16.

259. Rogerio R. TOSTES, «Una lectura sobre el lenguaje institucional en las asambleas parlamentarias catalanas del siglo XIV», *Calamus: Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales* (Buenos Aires), num. 3 (2019), p. 102-119.

260. Benoît GRÉVIN, «Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIII^e-XIV^e s.)», *Philosophical Readings* (Granada), num. 12 (2020), p. 72-85.

261. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, III, cap. 6, IIUS (p. 317-318).

262. O professor Renedo chamou a atenção para as correspondências desta passagem da *Ars praedicandi* com um capítulo do *Terc del Crestià*: «[...] jamés no deu hom menysprear lo sermó per ignorància ne per mala vida d'aquell qui preÿca, car sovín veem que Deus dóna major gràcia a aquells qui són ignorants e hòmens simples que

Quanto aos príncipes seculares, não se lhes reserva uma posição muito diferente. Ainda fiel à tradição agostiniana e aos modelos do *iudice rex* herdados das textualidades alto medievais,²⁶³ tão marcadamente ligados às doutrinas de Alcuíno de York e ao gênero dos *specula principum*.²⁶⁴ Retoma-se desse modo o exemplo do rei Davi como o símbolo da humildade de um príncipe que renunciou ao saber douto —«se partí de ciência e letres per tal que fos pus just»— a fim de poder se dedicar mais abertamente a seu encargo, cuja função primordial está em officiar a justiça a seu povo. Portanto, em breve se chegará a concluir que a ciência e a erudição tomadas dos tratados legais não são uma precondição para o exercício do encargo público do soberano, e nem sequer para a aplicação do direito por parte dos juízes naturais. Ao contrário, a malícia e a ignorância dos que se valem da erudição para enganar aos mais simples é que acabam lesionando a capacidade intelectual (e jurídica) da inteira cidadania. Citando a Santo Agostinho, o frade recorda que é mais proveitoso ao homem humilde restar em sua própria ignorância ante aquele que se entrega à soberba ostentação do saber, «ço és, que hom cient, temerari e presumptuos». ²⁶⁵ Afeito ao valor de uma piedosa ciência, o frade mostrará que sem os freios da consciência será inútil todo o engenho do intelecto humano.

7.2. *A consciência subjetiva, um parâmetro normativo na distribuição da justiça civil*

Desta forma, não se vai pelo caminho de defender um descaso de Eiximenis pelas letras, o que seria equivocado e incoerente. Ele apenas se atenta em distinguir os limites em que as ciências se prestam a enriquecer as habilidades humanas (invocando o intelecto em sentido amplo) e aquele ponto em que o discurso científico é manejado para excluir e limitar o acesso à participação civil. Uma limitação que tanto pode servir a afastar os cidadãos das circunstâncias mais ordinárias, nas quais o direito é trazido a fim de restaurar a ordem natural corrompida. Isso tudo, relembremos, é invocado sem que se desprezem as necessidades de treinamento e capacitação dos oficiais públicos. Com efeito, Eiximenis leva isso em conta ao propor como se regular o quadro de funcionários que fiscalizam a ordem e gestionam a câmara real, a começar pela expedição de sentenças dos magistrados do príncipe. Este modo de regulamentar o

no fa als majors, e sovín per bocha d'òmens peccadors fa Deus grans maraveylles» (cf. Xavier Renedo, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo*», p. 256-257).

263. Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, cap. 201 (*Dotzè llibre del Crestià* I, 1, p. 430).

264. Donald A. Bulough, *Alcuin: Achievement and reputation (being part of the Ford lectures in Oxford in Hilary Term 1980)*, Leida e Boston, Brill, 2004, p. 17-22.

265. Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, cap. 56 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27v-28r; *Lo Crestià*, p. 88-89).

oficialato já dispunha de uma norma, publicada por mandado do rei Pedro, em 1344: «[...] de present havem ordonat sengles officis de nostra casa i cort separadamente per si divisir e que pertanyera a cascun per deute de son offici e que haura cascun a fer regir e ministrar e qui poder haura e en quals persones e en qual coses e en quins coses e encare en quinya manera e quant».²⁶⁶ Entre esses officios, as ordens régias definiam as funções dos ouvidores e de seus escrivães, com minuciosas instruções acerca de seu recrutamento e qualificação, também indicando o mister a ser desempenhado nos tribunais locais.

Essas instruções são retomadas depois pela *elencatio* eiximeniana, que, além de requisitar formação intelectual ao oficialato, nota que alguns de seus componentes, como os juízes, devem ser escolhidos segundo a retidão moral de sua *consciência*: «[...] que jamés no fahés juý per hòmens qui no sabessen leys ne eren letrats, mas que los juýs comanàs principalment a son notable canceller, quis fos hom de Déu e de gran consciència, e a aquells letrats qui eren deputats als juýs civils e criminals».²⁶⁷ Cá, esta qualidade moral não entra como um mero critério subjetivo na escolha do magistrado —e bem ao contrário do que se depreende com a ideia moderna de consciência—, a apreciação de um foro interno da culpa diz respeito ao campo de controle interpessoal dos sujeitos.²⁶⁸

Como cumpre aos príncipes na moldura agostiniana, eles hão de responder por seus atos diante do Criador «qui à a jutjar les vostres cogitacions e les vostres obres».²⁶⁹ Também os juízes do rei se comprometem em intenção por cada ato processual maculado de má fé ou se executam a sua função com negligência, recebendo por isso a advertência da voz divina —«dèu haver gran consciència e gran càrrech en sa ànima»—, sofrem depois o rigor das leis humanas, «és tengut a la part *accione injurie*, e deu ésser punit o en béns o en persona, segons les leys imperials, car de ffet és colpable de fals *et reus de crimine falsi*».²⁷⁰ Aqui, o inesperado recurso ao linguajar jurídico soa quase como um gracejo, uma estratégia argumentativa repetida outras vezes por Eiximenis para

266. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte 1, prefácio (*Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Cerimoniós*, edição a cura de Francisco M. Gimeno, Daniel Gozarbo i Josep Trenchs, València, Universitat de València, 2009, p. 52). Cf. novamente: Curt WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis», p. 231–248.

267. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 431): «Per tal consellava Zoillus, doctor gloriós, a Lodogari, príncip de Ligúria, que jamés no fahés juý per hòmens qui no sabessen leys ne eren letrats, mas que los juýs comanàs principalment a son notable canceller, quis fos hom de Déu e de gran consciència, e a aquells letrats qui eren deputats als juýs civils e criminals, segons ordinació del dit canceller; e·ls fets de cavalleria comanàs a nobles e a cavallers; e lo fet de sa taula, a majordom; e los fets dels tresors, e peccúnies e rendes, a tresorer; e·ls fets de cascun curial, ab lo senyor escrivà de ració; e los fets de general retre comte, a maestre racional, e·ls fets de sa cambra, a camarlenchs e a cambrers, axí que cascú se entrametès solament de son offici, e d'açó en què era pràtiche e usat e no d'altra cosa».

268. Partindo da apreensão sobre a consciência demonstrada por Aquino, Boaventura, etc. Cf. Timothy C. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 32–61. Sobre a dualidade dos foros na prática canônica e o surgimento das *Summa Confessorum* entre o século XIII e o XIV, cf. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 89–93.

269. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 201 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 430).

270. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 203 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 433).

fazer o direito romano se voltar contra os seus próprios artífices. Nem por isso se esquecerá da ordem de primazia da lei divina sobre a secular: antes que se aspire ao aparelhamento do direito civil, há de se demandar pela justiça infusa no intelecto divino, a mesma que controla a consciência e dirige o agir humano à retidão. Esta é a própria razão ínsita no fundamento da cidadania, e que ora se vê aplicada pelo *sensus naturalis*, e é reavido nos sintagmas do *seny* e do *bon juý* —valores que por muito tempo recobram a «raiz popular del Derecho», ao passo que filtram e inibem as normatividades forâneas do direito romano.²⁷¹

Segundo Eiximenis, será com esses valores que se devem presidir os tribunais régios, sob a garantia de que a execução das sentenças será equânime e desinteressada,²⁷² dando à justiça pública um cumprimento eficaz tanto no plano espiritual quanto no civil, sendo ambos indissociáveis um do outro.²⁷³ Para expor tal ponto de vista, o frade invocou um de seus personagens semi-anedóticos, o senador Marcus Fabius Quintilianus:

Deya aquell gran senador romà appellat Quintinus que no podia per res exir juý igual del príncep si altre lo jutjava, o l'ordonava, sinó aquell qui l'entenia, e per son saber e per son seny lo sabia ordonar e deffendre en son loch. Per tal deya que són dats assessors als oficials e execudors de justícia axí com a hulls ab què los dits oficials vegem, e axí com a lums qui'ls endressen en tot quant han a ffer qui toch dret, per tal que lur juý sia tostems dret e igual axí que hom no puxa conèxer que més decantén de una part que d'altra.²⁷⁴

Logo, o valor conferido ao foro interno da consciência é um parâmetro que serve à orientação do magistrado na distribuição da justiça. Um parâmetro que sustenta a fiabilidade dos atos administrativos, tanto quanto serve à base constitucional dos pactos políticos da sociedade. Assim, consciência e intelecto se completam como fortaleza dos princípios políticos da cidadania, ao passo que seu cuidado e evolução ficam à encargo dos informantes que tornam possível a comunicação instituinte (ora a linguagem artificial do homem da *pólis*, em coerência com a herança aristotélica).²⁷⁵ Desse modo, consuma-se a

271. Jesús LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica al derecho español*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p. 281.

272. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 431): «[...] la pus equal e pa pus dreita cosa del món devia ésser juý o sentència dada per príncep o per jutge, en quant procehia d'aquell qui per offici ha ha ffer ayals juýs, e qui a Déu n'ha a retre especial rahó, e qui és aquell en lo qual les parts se confien [...] e qui encara donen lo major escàndol del món di si mateix a tot res si lur juý és trobat fals e defallent, e qui poden esperar que seran per Déu ponits per aquest peccat en esta vida e en l'altra sobiranament».

273. Cf. Manuel J. PELÁEZ, «Justicia e impunidad en la literatura política catalana del s. xiv», p. 257-281.

274. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 432).

275. A linguagem, atributo essencialmente humano (*único homem com a palavra*: «ἄνθρωπος ἴδιον»), serve tanto à exibição do justo como do injusto, tanto ao bem como ao mal, e que na sua totalidade antropológica institui a casa e a cidade («ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν») (ARISTÓTELES, *Política*, edição de Julián Marías e María Araújo, Madri, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 4).

equação eiximenia em que se assomam o intelecto, a informação/comunicação e ainda a consciência como bases convivenciais de toda a comunidade. Com esse tripé se avança a uma série de princípios que estruturam a organização da justiça e os papéis dos oficiais que devem manejá-la. E, por meio desse mesmo tripé, Eiximenis faz valer os pontos categóricos com os quais se confere a autenticação aos regimes públicos que começam nos âmbitos municipais e vão às mais altas instâncias da administração régia.

No livro *Dotzè* se vê dedicar um tratamento preciso, ocupando o intervalo dos capítulos 201–209, para explanar a questão da justiça e de sua aplicação, reservando o 209 apenas para tratar a elaboração de leis civis e costumes locais. Esse método de abordagem procura corrigir a ausência de princípios morais das ordenanças feitas sobre a expedição da justiça. Sem maiores embaraços, o horizonte jurídico de Eiximenis já se move em superação das tradicionais *distinctiones* que pretendem demarcar os campos de jurisdição eclesiástica e secular.²⁷⁶ Ele se nega por isso a reconhecer qualquer autonomia absoluta ao costume ou à capacidade legislativa do príncipe, que evoca o direito romano para criar a seu favor novas reservas de normatividade. Na verdade, o «for de consciência» deve ser o critério último para certificar o vigor à lei, o qual também dá legitimidade aos encargos públicos daqueles que a criam e a executam. Há, deste modo, apenas um e verdadeiro ponto de ignição do sistema jurídico, sem o qual a norma legal se mostra inválida desde a sua origem —«tota ley feta contra veritat e la ley de Déu és cassa e nul·la».²⁷⁷ A teoria da lei sem validade, ou da lei ilegítima, recebe em Eiximenis uma construção que vai na direção oposta à de muitos juristas e, se pensarmos bem, também caminha em sentido diverso ao tomado por outros teólogos do século XIV.

Há poucas passagens no *Dotzè* em que uma afirmação como esta reaparece de modo tão contundente. Mesmo sem repetir o problema da *inventio* jurídica e se restringir à montagem de uma doutrina pactista, resumida por Ascheri como «la volontà política di fare certe cose», igualmente, vai-se revelando que o seu desconhecimento da terminologia profissional do direito é antes um modo de combater o legalismo que assaltou a burocracia régia nos anos do rei Cerimónioso. Todo esse longo esforço argumentativo, orquestrado tal como está nas páginas do grande tratado do frade Francesc, nos permite afirmar que ele tinha uma certa consciência dos excessos contra os quais estava peleando. Ao articular um discurso essencialmente filosófico, ele evitará afirmar seu antijuridicismo, ainda que declarasse o desdém pelo jurista. Eiximenis se empenha em contrastar os pesados traços com que o direito romano havia marcado a vida pública, denunciando o modo como isso acabou diminuindo e expulsando todo o campo prescritivo antes ocupado pelo controle moral da consciência.

276. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 75–80.

277. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 208 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 444).

Com efeito, a obsessão pelos rituais e cerimoniais de corte do rei Pedro III eram aliados à fixação pelo jurisdicismo que se havia tomado do direito romano. Os jusperitos se tornaram uma presença permanente no entorno privado do monarca e lhe ajudariam a codificar o *modus operandi* de seu governo em chaves juspublicistas. Ao longo da *Crònica* se notam as repetidas alusões aos juristas que escoltam o monarca, inclusive nos seus momentos menos afortunados. Assim sucedeu, por exemplo, após o cativo do rei em seu próprio palácio em Valência: liberado pelos cabeças da União a deixar aquelas terras assoladas pela peste, o rei Pedro e a rainha Maria de Navarra seguiram a Terol com poucos cavaleiros e alguns juristas.²⁷⁸ De certo modo, todo o apego ao jurisdicismo e ao suporte de legistas no aconselhamento régio eram prosseguimentos dos passos do seu avô, o rei Jaime II, o Justo, o qual havia acostumado a mover as disputas jurisdicionais com os grandes barões de Catalunha e Aragão para os litígios conformados em linguagem romanista, dado em detrimento dos procedimentos acostumados nas fórmulas de arbitragem feudal.²⁷⁹ Nos processos que Pedro III realizou contra Jaime de Mallorca, em 1343, e depois contra o visconde Bernardo de Cabrera, em 1364,²⁸⁰ ambos condenados por alta traição e *crimen lesa majestatis*, entende-se melhor a rigidez do legalismo ora manejado como campo de retórica política, em que os largos e prolixos expedientes para exames de provas, oitiva de partes, audiências,²⁸¹ contagem de prazos e mais infundáveis atos que tão apenas serviam a converter o direito material em um resíduo de legitimidade em face das formalidades processuais.²⁸² Nas controvérsias de 1361 entre o rei e os barões da Catalunha, em que o mesmo visconde

278. *Crònica de Pere III el Cerimoniós*, edição de Ferran Soldevila, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2014, p. 277-278.

279. Luis González ANTÓN, «Jaime II y la afirmación de poder monárquico en Aragón», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 10-11 (1993), p. 383-406. E também Eduard JUNCOSA, «La estrategia de Jaime II para consolidar el poder regio: la creación del condado de Prades», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* (Barcelona), num. 29 (2008), p. 327-343.

280. Ambos os processos se encontram publicados pela Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón (CODOINACA): *Proceso contra el rey de Mallorca don Jaime III*, edição de Manuel de Bofarull i de Sartorio, vol. I-III, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1866 (CODOINACA; XXIX-XXXI); *Proceso contra Bernardo de Cabrera*, edição de Manuel de Bofarull i de Sartorio, vol. I-III, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1867-1868 (CODOINACA; XXXII-XXXIV). Cf. Pierre-Vincent CLAVERIE, *La Conquête du Roussillon par Pierre le Cérémonieux (1341-1345)*, Canet-en-Roussillon, Trabucaire, 2014, p. 78-80. Gabriel ENSENYAT PUJOL, «La filosofía discursiva de Pedro El Cerimonioso respecto a la reintegración de la corona de Mallorca a la corona de Aragón», *Medievalista* (Lisboa, Instituto de Estudos Medievais) (on line), num. 23 (2018), p. 1-17. Mahine BÉHROUZI, *Le procès fait à Bernat de Cabrera (1364-1372)*, tese de doutorado em História Medieval, Pessac, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2014. Alejandro MARTÍNEZ GIRALT, «Bernat II de Cabrera, “gran privado” de Pedro el Ceremonioso (1328-1364)», em Mario LAFUENTE GÓMEZ e Concepción VILLANUEVA MORTE (dir.), *Los agentes del Estado: Poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*, Madri, Sílex, 2019, p. 279-319.

281. Claude DENJEAN, «Notaires et cour de justice en Catalogne, 1250-1320», em Lucien FAGGION, Anne MAILLOUX e Laure VERDON (dir.), *Le notaire: Entre métier et espace public en Europe VIII^e-XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2008, p. 169-182.

282. Rogerio R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha de Pedro, o Cerimonioso, um exemplo na semântica europeia*, tese de doutorado em História Medieval, Lérida, Universitat de Lleida, Facultat de Lletres, 2019, p. 310-338 e 420-424.

de Cabrera era o pivô, os nobres se opunham às punições por desobediência às convocatórias de hostes tal como exigida pelo *us. Princeps namque*. Mais uma vez Pedro III se valeu do aparato de seus legistas: «[...] dominus Rex cupiens facte huius subditis obviare et dictis gentibus resistere manu forti, vocatis ad se doctores et iurisperitos ac quibusdam aliis de suo consilio magne reputationes»,²⁸³ destarte se reformulam, sob os artifícios da linguagem romanista, os antigos preceitos de natureza feudal que obrigavam os vassallos à assistência militar.²⁸⁴

Essa estreita relação com os legistas também aparecia na regulação minuciosa dispensada aos ofícios jurídicos.²⁸⁵ Quando ascende ao trono em 1336, o rei Cerimonioso dita novos ordenamentos à cidade de Barcelona e aos domínios dessa vegueria, a *petitio* dos conselheiros e próceres urbanos, nos quais se definem rigorosos requisitos para o ingresso da profissão jurídica e seu exercício nas cortes dos bailios dessa jurisdição: todos os advogados e peritos em leis devem provar que se submeteram a cinco anos de estudo universitário, nos quais fizeram as leituras dos livros do *Corpus Iuris Civilis* para receber o título de doutor; ademais, determinam-se normativas para a instrução dos processos, sentenças, instâncias recursais etc., e também os salários a serem pagos aos escrivães, oficiais e advogados de cada tribunal.²⁸⁶

Mais tarde, a exigência de formação romanista e a predileção pelo legista vão se impondo também na composição da alta câmara régia,²⁸⁷ nas *Ordinacions* se diz que o posto de chanceler deve ser ocupado por bispo ou arcebispo que «sia doctor en leys», em acordo a uma tradição que já vinha ao menos desde o século XIII nas casas reais da Europa, todavia, agora a qualificação jurídica se torna mandatória para o exercício dessa função e se vê prescindir do fato de que esse candidato seja homem do clero: «en cas que arquebisbe o bisbe doctor en leys no fos, volem que altre doctor en leys, no contrastant que prelat no sia»,²⁸⁸ ao passo que se veta de todo o posto de vice-chanceler aos religiosos, «qui en

283. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 1519, f. 1r.

284. FRANCISCO L. PACHECO, «El Usatge *Princeps Namque*: las cortes y los juristas», *Initium: Revista Catalana d'Història del Dret* (Barcelona), num. 10 (2005), p. 227-232. ROGERIO R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha*, p. 410-427.

285. ALBERT ESTRADA-RIUS, «El jurista y el poder público en la Cataluña Medieval», p. 50-52.

286. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Pergamins, Privilegis reials, ms. IA-366. Cf. privilégio anterior dado por Jaime II, contendo as bases do novo estatuto: «Que negú savi en dret en las ciutats, vilas ne encara en altres insignes locs no puxa advocar, ne offici de jutge o de assessor regir, si tots los sinc libres ordinaris de dret civil no ha, o almenys los libres ordinaris de dret canònic. E que aquells almenys haja oit per sinc anys en studi general», pela compilação de 1495 (*Constitutions y altres drets de Cathalunya*, vol. II, Barcelona, Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya, 1995, p. 174).

287. MARTA VANLANDINGHAM, *Transforming the State. King, Court and Political Culture in the Realms of Aragon (1213-1387)*, Leida, Brill, 2002, p. 86-88.

288. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 50 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 119).

criminals coses fer no poria».²⁸⁹ Quando contejamos esse capítulo ao título que lhe corresponde nas *Leges Palatinae* do rei Jaime de Mallorca, a fonte tomada para as *Ordinacions*,²⁹⁰ descobrimos que nelas não se encontram esses mesmos requisitos sobre a formação jurídica e que se trata de uma nova inclusão feita pela mão do copilador de Pedro III na confecção da versão catalã.²⁹¹ O afastamento da figura do clérigo, em favor de uma clara exigência de *racionalidade* da estrutura judicial, faz com que os preceitos de orientação moral sejam desidratados nas prescrições que se aplicam a seguir, vistas e emendadas ao longo da segunda metade da centúria. Adiante, ordenam-se os ouvidores —acompanhando o modelo das *Leges*—,²⁹² concebidos como um conjunto de oficiais que formam os primeiros antecedentes da *Audiència* real:²⁹³ «[...] disposam ab aquest edicte que en nostre cort sien III cavallers e II savis experts en dret civil, e I altre en dret canònich erudit». Determinam-se os ritos de cognição sumária realizados pelos ouvidores e seus delegados, em acordo aos despachos realizados nos tribunais, «los qual[s] oydors volem ésser appellats, e a ells sien liurades les supplicacions les quals a la nostra altesa s'endrecaran; e tots, ensemps d'aquestes alscuns tres o II, ço és, un cavaller e l'altre clerch o savi en dret hagen expatxar les supplicacions axí con los sotscrius parlaments o testifiquen».²⁹⁴ Vale também mencionar as medidas de correição destinadas a fiscalizar os funcionários subalternos,²⁹⁵ criando assim diligências externas para controlar a atuação dos tribunais ordinários «per tal que profit de nostres sotsmeses negligir no siam vists», esperando que para tanto se sanassem as negligências, as dilações de atos

289. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Tercer*, parte III, 51 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 122).

290. Sobre o tema e sua elaboração textual, cf. Francisco M. GIMENO BLAY, «Escribir, leer y reinar. La experiencia gráfico-textual de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)», *Scrittura e Civiltà* (Florença), num. 22 (1998), p. 119-233; Françoise LAINÉ, «Des *Leges Palatine* aux *Ordinacions* de Pierre IV», em *Constitution, circulation et dépassement de modèles politiques et culturels en péninsule Ibérique*, Bordéus, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 19-20.

291. *Leges Palatinae*, IIIa pars, incipit, Bruxelas, Bibliothèquc Royale Albert I, ms. 9169, f. 35v: «Iubemus igitur, hac utili sanctione, quod in nostra cancellaria praesit unus cancellarius, excellens legum doctor qui quidem sigilla nostra teneat et custodiat diligenter, excepto sigillo secreto, quod per camerlingos fore teneri decrevimus optimum. Idem cancellarius etiam litteras nostras legere et corrigere, ad formam idoneam reducendo, et sigillo nostro postea communire teneatur [...]».

292. *Leges Palatinae*, IIIa pars, *De auditoribus* (f. 39r): «Eapropter disponimus hoc edicto quod in nostra curia sint duo milites et unus doctor decretorum et alter legum qui auditores debeant nuncupari eis que tradantur omnes supplicationes quae nostro regio culmini diriguntur. Ipsi namque omnes coniuncti aut ex eis aliqui, tres vel duo, vedelicet unus miles et alter doctor habeant expedire supplicationes, ut subiecta eloquia profitentur».

293. Carlos GARRIGA, «La imposible Audiencia Real en la Corona Aragonesa del siglo XIV: un comentario», *Initium* (Barcelona), num. 15 (2010), p. 746-749.

294. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Tercer*, parte III, 60 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 132). Aquí, uma observação: segundo nota o editor deste manuscrito, o trecho «o savi en dret» vem sobre o texto previamente cancelado (*vide* ¶ 850); dado relevante quando se encontra a mesma adição em outras partes do citado manuscrito, e ainda quando se lhe contrapõe à fórmula «et alter doctor» dada pelo texto das *Leges*.

295. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Tercer*, parte III, 61 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 135): «[...] l'offici dels oydors per lo qual als clamants justícia promptament és e deu ésser exhibida, per injúria de ministres triga en lo seu espatxament no reeba».

processuais, ou os simples abusos de autoridade por parte dos encarregados da justiça.²⁹⁶

Ao fim e ao cabo, a forma e o procedimento constituem a alma das *Ordinacions*, enquanto é no protocolo da burocracia régia que se assiste ao triunfo do legista. Fica claro que todas as finalidades desses procedimentos recaem na eficiência judicial do príncipe em atuar como provedor do direito público.²⁹⁷ O campo de eficácia dessas normas deriva do próprio príncipe, que abriga o eco imperial da *lex animata*, sem deixar espaço para as mediações do foro espiritual na emissão de prescrições nem sobre a fiscalização moral dos oficiais que as executam. É certo que ainda toparemos com dois capítulos que estão dedicados unicamente à vigia moral do soberano: *Dels endreçadors de la consciència* e *Del confessor*. No último, fala-se da função do confessor como curador das almas —«savi deu ésser metge esquesidor, de qual, ço és a ssaber, lo premut e malaltiz deman a son decorriment congruent medicina»—, para em seguida designar as qualificações de encargo de confessor real, «qui en theologia o en dret canònich convinentment instruït sia». Ele há de ter assento no conselho real²⁹⁸ e se responsabilizar pela discreta vigia das obras do monarca, podendo censurá-lo²⁹⁹ quando algo for visto que denuncie um risco mortal à sua alma: «savents vertaderament o d'altres ausents alsunes coses Nós fer en qualquer manera o haver fetes o voler fer quantque quant les quals coses segons les divinals regles se cogiten en alcuna manera contrastar a justa consciència».³⁰⁰

Cá entra, sem dúvida, uma repetição do princípio assaz conhecido nas doutrinas teológicas medievais, o de que a consciência do monarca é uma questão pública e que deve ser tratada em coerência aos interesses do bem comum. É justamente por se referir a um tópico obrigatório dos espelhos de príncipe que essa inserção —ditada em meio aos demais protocolos, mas bastante desligada do sentido geral das ordenações—, seja pouco significativa para inferir o papel da consciência moral na afirmação das regulamentações da justiça régia. A esse propósito, não será inútil recordar que ambos capítulos apenas traduzem,

296. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 60 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 134): «[...] en les causes dels encarcerats diffugis judicials s'esforcen de tot en tot esquivar per tal que'ls encarcerats convictes cascan sa pena se'n port o els deliuradors longa custòdia carceral no deprema iniquament e injusta».

297. Marta VANLANDINGHAM, *Transforming the State*, p. 83–89.

298. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 59 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 131): «Per tal con divinal clemència ordona cadira, la qual nostra reyal magestat obten, digna cosa és que aquell per lo don del qual sobrepuym de tot en tot obeescam en bones obres faents, e totes aquelles que a dreta consciència contrariengen segons divinals ensenyaments esquivants».

299. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 63 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 137): «[...] e si veurà que lexàssem alcunes coses d'aquelles [obres de pietat] mayorment les quals havem acostumades de fer [...] e, a vegades, Nós increpar secretament, specialment si alcuna cosa, la qual Déu no vulla, haurà vista a Nós fer o dir, la qual en ofensa de Déu pogués caer en qualque manera».

300. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 59 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 131).

ipsis litteris, as prescrições encontradas nas *Leges Palatinae*, e que tão somente simbolizam um recorrente lugar comum dado à consciência do príncipe como questão pertinente ao governo da *res publica*.

Ao repassar alguns dos blocos temáticos contidos no *Dotzè*, descobrimos o intento de Eiximenis por revisar a aridez dessas prescrições, tendo em conta que, como o lembrou Wittlin, não se «trobava en les *Ordinacions* referències al comportament ètic del personal de la cort, a la seva responsabilitat cívica, a virtuts cristianes».³⁰¹ Após descrever os modelos de governo típicos, com analogias e paralelos históricos no estilo usual, o frade dedica a sua atenção ao regime monárquico, e entra-se no capítulo 679 com uma relação dos ofícios que servem ao rei na gestão do bom governo. Sem citar as compilações do Cerimonioso, abre-se o rol de cada um dos ofícios (inclusive dos domésticos) contidos nas *Ordinacions*, com um destaque para os que são úteis a execução da justiça, para decisões do conselho e os que servem ao príncipe, como o maiordomo, o camerlengo e o tesoureiro régio.³⁰² Adiante, a sequência de capítulos que se estende do 680 até o 772 retoma, com minuciosas precisões, as causas morais que visam à *raison d'état*, as quais pretendem não apenas aconselhar, mas impor novos vínculos de obrigação legal ao rei e a seus delegados, posto que todos eles são ministros do governo. Claro que a maior parte desses conselhos se aplica a um ambiente em que eram de sobra sabido de fraudes, subornos e tantas formas de corrupção usualmente praticadas pelos delegados régios, às vezes sob a anuência do próprio monarca, que estimulava tais delitos para ampliar os ingressos financeiros a seu tesouro.³⁰³ Mesmo sem fazer uma denúncia direta aos métodos do rei Pedro III —«si és quant lo senyor matex consella o consent a sos oficials de pendre dons»—, Eiximenis não deixaria de repreender a *legea* à justiça implicada pelos atos do príncipe «que és hom corromput e de mala consciència».³⁰⁴ Em casos extremos, esses motivos seriam implicados aos crimes do tirano, que aliado a seus oficiais são «los majors corruptors e venedors de justícia»,³⁰⁵ e deste modo atentam contra a base caritativa que alicerça a confiança comunitária.³⁰⁶ No mais, a ruptura à normalidade, resultada pela falta à moral republicana e pelos crimes de consciência do príncipe e seus funcionários, vai-nos mostrando como o *decorum* está atrelado a uma obrigação da investidura pública e que, sem ele, a comunidade pode suspender as prerrogativas da autoridade régia.³⁰⁷

301. Curt WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis», p. 232.

302. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 679 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 11-12).

303. Flocel SABATÉ, «L'abus de pouvoir dans la Couronne d'Aragon (XIII^e-XIV^e siècle): corruption, stratégie ou modèle?», em Patrick GILLI (dir.), *La pathologie du pouvoir. vices, crimes et délits des gouvernants*, Leida, Brill, 2016, p. 293-328. Flocel SABATÉ, «El veguer de Catalunya. Anàlisi del funcionament de la jurisdicció reial al segle XIV», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* (Barcelona), num. 6 (1995), p. 152-153.

304. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 691 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 36).

305. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 607 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 326).

306. Paolo EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, p. 181-185.

307. Rogerio R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha*, p. 488-493.

Foi por levar à frente essa convicção pessoal que Eiximenis alterara a hierarquia dos oficiais contida nas ordenações, introduzindo o papel do chanceler como «primer offici» do corpo burocrático da coroa. Essa primazia lhe é reconhecida pela importância de se administrar a justiça, um encargo que por costume deve ser desempenhado por um membro do clero que seja «entenet e conscienciât e famós». Ou seja, sendo homem irrepreensível e pio na fé, o clérigo que ascende ao posto de chanceler há de ser «cap de la justícia e eximpli dels altres», ocupando, pois, uma posição moderadora entre a mente do soberano e os clamores dos cidadãos, ele é, assim, também «fre del rey e ull del poble, e defensor e escut de veritat». Porém, ignorando a exigência da formação jurídica sobre a qualidade estamental do indicado à chancelaria, Eiximenis se detém na apresentação das virtudes morais do clérigo que, tendo primeiro feito seus votos a Deus, mostrará firmeza na justiça para atender às demandas do poder civil sem temer os assédios dos poderosos —«ne rey ne regina, ne paor ne menaces, ne promysions ne parentesch, ne res del món»—. Somente o clérigo, bispo ou arcebispo, é que reúne os requisitos para tal exercício, dispondo de posses para que não seja tentado por subornos, e provando ciência de que se aplicará integralmente a reta justiça. Enfim, o clérigo é o melhor candidato ao posto de chanceler porque é o único que acaba revelando a atitude venerável própria a sua profissão de fé. Com um caráter tão irrepreensível, o clérigo investido como chanceler poderá admoestar aos príncipes sem que estes se enfureçam, enquanto «reebran lur correcció axí com de pares».³⁰⁸ Se o chanceler ideal de Eiximenis for bem-sucedido em imprimir o bom exemplo caritativo e coordenar os excessos do govenante pela vida de piedade, será possível formar um príncipe justo, que não exhibirá a aplicação do direito pela dureza dos enunciados da lei, mas em consonância com a justiça e a misericórdia.

Portanto, ao provar a aptidão do clérigo para o posto mais elevado da burocracia real, estava assignada a concepção de justiça que ele deveria promover como chanceler. Se o bom conselho dado por ele começava a guiar o agir do monarca, o mesmo conselho se destinava a moldar os que estavam hierarquicamente abaixo dele, pois, ao contrário, o mau exemplo traria o escândalo e levaria todos à perdição, o que «provoca los altres officials menors a fer semblant» e, por decorrência, faria com que o próprio povo se visse órfão da guarida soberana, «a desesperar-se de tots punts de haver justícia per mà sua».³⁰⁹ Por isso, enquanto guardasse uma conduta honesta, o chanceler garantia que a justiça do reino fosse elevada ao nível dos preceitos virtuosos e à imitação das leis divinas. A ascendência do clérigo aos ouvidos do príncipe foi frequentemente inserida por Eiximenis em suas narrativas colhidas dos exemplos históricos. Uma das passagens mais significativas em acordo a esse padrão é apresentada entre os capítulos 202–209 do *Dotzè*, em que Teodósio, o imperador romano

308. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 680 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 14).

309. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 686 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 27).

tantas vezes louvado pelo nosso autor, é dado como modelo de bom príncipe que sabe escutar as palavras de Santo Ambrósio acerca da condução da justiça e para a formulação das leis imperiais. Logo, por meio das recomendações do grande doutor, conta-nos Eiximenis que a aplicação do direito nos tribunais do império deixara de ser oficiada segundo as sutilezas técnicas de estilo legal, pois passaria a ser executada conforme procedimentos mais breves e sem demoras, expedindo sentenças «més ab amor que ab rigor», as quais eram em tudo guiadas pela misericórdia e pelo perdão dos culpados.³¹⁰

Quando se passa de modelo pedagógico a determinadas práticas de governo, essa perspectiva de uma ascendência moral exercida pelo chanceler ou pelo confessor vai ganhar significados mais evidentes na relação de Eiximenis com os membros da casa real catalano-aragonesa.³¹¹ Sob a prova da essência agostiniana do poder, o soberano é adestrado a incorporar a justiça terrena como o braço dos desígnios de Deus, de modo a evitar o escândalo em seu modo de aplicar o direito e primando pela forma ostensiva da misericórdia no exame dos julgamentos que são trazidos aos tribunais régios ou quando é o príncipe que dá pessoalmente as suas sentenças.³¹² Desta maneira, o dever público do monarca de julgar as condutas externas é mesclado ao exame de intenções subjetivas que caracterizam a culpa do agente e sua consequente expiação pela pena: «lo peccat serà plenàriament corregit d'aquí avant».³¹³ Esta designação continua a se apoiar no esquema de Agostinho, «crimen autem est peccatum grave».³¹⁴ Essa *mescla* de competências é de tal modo aplicada nesse ideário da justiça que a tipologia eiximeniana se refere indistintamente ao pecado e ao *crimen* civil como se tratasse o delito a partir de um único gênero de ação humana, o qual há de ser distinguido não por suas diversas naturezas mas apenas por gradações delitivas próprias, a vez coerentes com o nível decrescente de ordenamentos *divino/natural/humano*.

Com isso em mente, o príncipe é antes encarregado da correção do pecado para mais do que simplesmente impor a dureza da lei, mesmo que nem sempre esses valores estivessem claros na realidade do poder soberano.³¹⁵ Embora Eiximenis não tenha penetrado tão bem nos modos de governar no tempo

310. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 206 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 439): «Havien sobre si encara la segona ley, qui deya que, totes rimes, e curiositats e subtilitats de dret lexades, jutjassen a cascú tantost son dret sens tota dilació alegrement, e ab dolçor e ab misericòrdia tractant a cascú, e més ab amor que ab rigor».

311. Novamente, remeto ao capítulo do doutor Eduard JUNCOSA, «Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi».

312. Claude GAUVARD, «Grâce et exécution capitale: les deux visages de la justice royale française à la fin du Moyen Âge», *Bibliothèque de l'École des Chartes* (Paris), num. 153 (1995), p. 275-290.

313. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

314. S. Aurelii Augustini HIPPONENSIS, *In Ioannis Evangelicum tractatus CXXIV*, cap. XLI, 9 (*Opera omnia*, Valence, Saint-Germain-en-Laye, 1837, t. III, pars 2, col. 2097).

315. Flocel SABATÉ, *The Death Penalty in Late-Medieval Catalonia: Evidence and Significations*, Londres, Routledge, 2020, p. 62-64.

de Pedro III e João I, sua relação com Martim e a rainha Maria de Luna seria bastante diferente.³¹⁶ Mostrando uma maior inclinação aos preceitos do mestre Eiximenis, o rei Martim dava provas de haver abraçado a piedade evangélica na concretização da justiça. Em uma missiva enviada em 1402 a seu sobrinho Enrique III de Castela, Martim ensinava ao jovem monarca que a «clemencia deve yesser preposada a dura vindicta e correctión excesiva». O propósito da carta era dissuadir o rei castelhano de punir tão severamente a seu privado Benito Ferrández de Tapies, induzindo-lhe então a mostrar clemência, a ponto de substituir a pena capital por um castigo mais ameno como o exílio ou o confisco de bens. Ao examinar o conteúdo da missiva, vemos o quanto ela impressiona pelo domínio de argumentos teológicos tão bem manejados por Martim I, o qual assume para o cerne da função régia toda a disposição de *curar* as almas de suas transgressões, empunhando o exemplo das virtudes cristãs ao exibir a misericórdia soberana pelo juízo brando:

[...] por la incomprendible e transcendent majestat divinal el ministerio e sacrificio de la sacra justicia por corregir los graves excessos e culpas de los delinquentes entre las otras cosas sea stado muyt santament ordenado, empero ella veyendo la masquindat de la frevol, enferma e caíble natura humana, la qual /por\ la transgressión detestable del hombre primero yes más inclinada, induzida e prompta a mal que a bien, muy misericordiosament e piadosa ha dito que no li plaze la muert miserable del hombre en peccado caydo mas que, convirtiendo, esmende sus obres e biva. Esto, rey muy caro sobrino, yes, e a vos, e a nos e aún a los otros reyes e príncipes terrenales, comendable e aceptable exemplo, e encara doctrina de operación piadosa e /muy\ meritoria, por los quales devemos, postposando de todo en todo la aspreza de la rigurosa justicia, las enfermedades de las lúgubres culpas de los excedientes e delinquentes curar, non con amargura de crueldat, mas con olio de misericordia e piedad [...].³¹⁷

Essas prescrições se encontram minuciosamente elaboradas nos tratados do frade Francesc que tão de perto aconselhou a Martim, o Humano. Toda a reserva de consciência é chamada para incorporar a distribuição do direito, o qual nada é sem a caridade senão um enunciado vazio de sentidos. Assevera-se que a atenção à boa consciência está a guiar a mão justiceira do príncipe, tanto

316. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406), su privanza con Fr. Francisco Eximénez», *Archivo Ibero-Americano* (Múrcia), num. 36 (1933), p. 568-594. Apesar da bibliografia vária, remeto às aportações e nova bibliografia contida em Chiara MANCINELLI, «The Foundation of the Franciscan Friary of the Sant Esperit, Valencia: Rule, Economy, and Royal Power in the Fifteenth-Century Crown of Aragon», em Flocel SABATÉ (dir.), *Ideology in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Leeds, Arc Humanities Press-Amsterdam University Press, 2019, p. 321-325.

317. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 2211, f. 195r-v, «Dada en Valencia a III días de noviembre del anyo de la Natividad de Nuestro Senyor MCCCCII. Rex Martinus». Agradeço ao caro amigo Stefano Cingolani pelo envio da transcrição desta carta.

quanto serve a moderar e a corrigir as insuficiências morais das leis humanas. O soberano, como primeiro árbitro da sociedade, e os juizes que agem por sua delegação, estão ligados em juramento a não obrar *contra consciència* e, por meio desta, devem tomar a via da indulgência: «faça lo jutge misericòrdia salva tostemps pau de la comunitat e lo bé comú estant en sos tèrmens». ³¹⁸ De tal modo, até mesmo a pena cominada pela autoridade civil cumpre um papel penitencial sobre a culpa subjetiva, assim se está a buscar a restauração do pecado em acordo ao foro interno da consciência. Eiximenis não parece inclinar-se a aceitar a divisão entre delitos públicos e pecado, tal como seria atribuída pelos canonistas posteriores a Graciano. ³¹⁹ A fim de demonstrar quão potentes eram os efeitos penitenciais dos castigos ditados pelo príncipe, Eiximenis deixou o seu exemplo pelas palavras atribuídas a Teofasto, rei da Capadócia, que explica a finalidade do corretivo dado a seu servo Sareto: «[g]ràcies a la pena qui has sofrida en lo cor, qui t’ha dat enteniment, vet quant de bé fa pena, que solament paor dóna seny als folls». ³²⁰ Se não fosse assim, em suma, a lei humana não estaria atendendo à sua finalidade de coagir e instruir a razão ao reto juízo. E é precisamente por confiar na dimensão vinculativa das normas que atuam sobre a culpa, bem como pela defesa que cumpre ao poder civil em sua função auxiliar de examinar o foro interno, é que todos os níveis do ordenamento humano se reduzem ao âmbito da consciência.

7.3. A subordinação do direito ao foro da consciência religiosa

Tendo assentada a instrução de uma linguagem que garantirá a ética civil e manterá as relações comutativas entre os membros da comunidade, e havendo também estabelecido os requisitos de adesão moral dos oficiais públicos para que se administre a reta justiça, o frade catalão há de se dedicar ao problema jurídico do foro interno. Além das prováveis ponderações sobre a vigência das leis que Eiximenis havia prometido tratar num jamais escrito *Setèn llibre*, pouco é expressamente dito sobre isso senão em termos colhidos das fontes canônicas, tal quando diz que a validade da lei positiva depende de sua vinculação aos estatutos divinos. ³²¹ Igualmente, no amplo material principiológico que completa o seu esquema de *regiment*, ele já havia traçado um direito público que, mesmo sem ser concebido em linhas *tecno-legais*, criara certos instrumentos à cognição e execução de normas e procedimentos judiciais. No pensamento eiximeniano, tais instrumentais de aplicação legal se aperfeiçoam graças à precaução por inserir um novo lugar ao intérprete do direito, numa hermenêutica que é dada

318. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

319. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 77-78.

320. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 701 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 63).

321. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 209 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 444).

em coerência à doutrina da moral do agente. Dito isto, entendemos como Eiximenis havia partido do pressuposto de que a lei humana fosse justa e boa, em consoância com os parâmetros da lei eterna, para tornar mandatário que se aplicassem as normas civis segundo o exame de «la intenció de la ley» —superando assim a tecnicidade jurídica— «e no en les paraules» dadas só pelos enunciados do direito.³²² Evidentemente, a busca de um sentido da lei era largamente discutida pelos civilistas, mas aqui a *mens legis* é requerida para atender aos ditames de uma ciência íntima do sujeito, como comando da natureza que corresponde aos preceitos *in libro cordis interioris* da razão individual.

Em que medida, então, a invocação a preceitos divinos/naturais permite conferir à lei positiva «gran eficàcia en sa valor e en sa observança», sem que se racaiam nas antigas polêmicas sobre os dois foros? Tal como se viu, toda a revisão eiximeniana das faculdades legislativas exibidas pelo poder público depende de se encontrar em plena coerência com a *lex aeterna*. É por meio dela que se toma a razão intelectual como instrumento para ordenar as leis positivas aos súditos/cidadãos e bem exigir-lhes o reconhecimento de seus comandos prescritivos. Neste sentido, vê-se brilhar o agostinianismo de Eiximenis, que é mais nítido talvez do que o fora em alguns de seus contemporâneos. Pois, em que pese o alargamento do modelo pactista às circunstâncias práticas de seu próprio instante político, Eiximenis ainda se mantém fiel à ideia de infusão espiritual que confere as capacidades individuais para a participação comunitária.³²³ É, portanto, necessário que se restaure uma visão hierocrática que ordena os dons derivados da *charis*, uma fonte imprescindível para o intelecto agente, retomado da mesma tradição agostiniana que então converteu o «*nous poietikós*» (*νοὺς ποιητικός*) em motor da razão humana.³²⁴ Neste modo de ver as coisas, o poder espiritual da Igreja é encarado como uma manifestação superior do intelecto que arranja as demais valências normativas da sociedade, de modo que ainda se reconheça na autoridade eclesiástica o plano de ordem necessário para as instituições civis. Porém, seria o caso de tomar as ideias do frade como as de um tardio defensor da *plenitudo potestatis* pontificia? Esta visão foi esposada por Hauf alguns anos atrás, que considera o contexto de elaboração das *Allegationes* como necessidade de afirmação da supremacia jurídica do papado.³²⁵ Entretanto, é difícil supor que Eiximenis pretendesse defender uma tese mais radical neste sentido, revivendo a pleno efeito as polêmicas que retrocedem à época da bula *Clericis laicos*. Ao invés disso, parece mais provável inferir que, além de recobrar valor à autoridade pon-

322. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

323. S. Aurelii Augustini HIPPONENSIS, *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. 4.

324. Chad T. GERBER, *The Spirit of Augustine's Early Theology: Contextualizing Augustine's Pneumatology*, Londres, Routledge, 2016, p. 57-87.

325. Albert Guillem HAUF, «Les “Allegationes” de fra Francesc Eiximenis OFM, sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Església», em Lola BADIA e Josep MASSOT (dir.), *Estudis de literatura catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986, p. 5-33 (Biblioteca Abat Oliba; 45).

tíficia, a *admoestatio* eiximeniana quisesse também preservar algo do que restava à autonomia jurisdicional da Igreja, tão atacada ao longo do século XIV.

Ao se tomar em conta a fragilizada posição do papado avinhonês na época em que as *Allegatianes* foram escritas, têm-se mais claras as distâncias que marcaram o clímax da pretensão hierocrática de Bonifácio VIII, no início do século XIV, e os eventos que levam ao Cisma no final dessa centúria.³²⁶ Havia pouco desde que Martin subira ao trono em lugar de seu falecido irmão, e todos os apoios da casa real estavam voltados ao teólogo Pero de Luna, então eleito papa em 1394 na sede avinhonesa. Assim iam as coisas quando Eiximenis foi convocado pelo bispo de Valência —em data incerta, mas por certo após o ano de 1398—³²⁷ para integrar a junta de expertos que arbitraram sobre o impasse com o *justícia* do reino, o qual havia ordenado o confisco das armas de clérigos e a retenção de alguns deles em tribunais seculares, em detrimento da imunidade de foro que lhes cabiam. Apesar da discrição habitual do frade diante das polêmicas correntes, ele não deixaria de manejar apoios e críticas às instituições que queria defender. Sem nenhuma incorrência, Eiximenis soube defender o *status quo* dos membros do clero, enquanto noutras ocasiões já lhes havia acusado pelos desvios e excessos.³²⁸ Na questão particular das *Allegationes*, é possível entrever o aceno favorável ao encargo do pontífice, função que a esta altura fora ocupada em Avignon pelo já mencionado papa Luna, entronizado como Bento XIII. Está fora de dúvidas o apreço de Eiximenis por este último, a quem saudara como *Lux Ecclesia* no proêmio ao *Psalterium laudatorium*,³²⁹ e de quem havia recebido o título de Patriarca de Jerusalém e o episcopado de Elna, já nos seus últimos anos de vida.³³⁰

À razão de tão particulares circunstâncias, cremos que é possível revisitar as linhas das *Allegationes* sem interpretá-las com tanta literalidade. Nelas, todo o

326. Cf. Joëlle ROLLO-KOSTER, «Episcopal and Papal Vacancies: A long History of Violence», em Radosław KOTECKI e Jacek MACIEJEWSKI (dir.), *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2014, p. 55–64.

327. Esta inferência é baseada na sequência das reuniões a que ele se fez presente, convocadas em 1397, em Saragoça, e em 1398, a fim de deliberar sobre as causas que mantinham a ruptura entre a cristandade.

328. Sobre os contenciosos entre autoridades laicas e eclesiásticas na Catalunha, com aplicações muito próximas às ocorrências documentadas em Valência, cf. Josefina MUTGÉ VIVES, «Sociedad laica y sociedad eclesiástica en Cataluña (siglo XIV). Aportación a su estudio», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 14–15 (1999), p. 1185–1198.

329. Francesc EIXIMENIS, *Psalterium alias Laudatorium*, «Prologus»: «Sanctissimo ac beatissimo in Christo patri et domino, domino Benedicto, digna Dei Gratia Romano Pontifici [...] Lux Ecclesiae ac pater beatissime. Experientia lata novi aliquando, et post modum relatione fidedigna sum informatus ad plenum, apicem vestrae excelsae et devotissimae mentis in laudem Creatoris impingari latissime et in memoriam redemptoris Jesu saepius inardescere, ac in ordinatione vitae cleri quam maxime exquisite attendere, et Dei populum in predictam laudem verbo et opere inflammare» (*Psalterium alias Laudatorium. Papae Benedicto XIII dedicatum. Three cycles of contemplative prayers by a Valencian Franciscan: De laude Creatoris. De Vita et excellentia Redemptoris. De vita et bona ordinatione Hominis viatoris*, edição de Curt J. Wittlin, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, p. 47 [Studies and Texts; 87]).

330. Maria Teresa FERRER I MALLOL, «La projecció exterior de la Corona catalanoaragonesa a la segona meitat del segle XIV», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 76–77.

largo cortejo de autoridades citadas por Eiximenis alinha a doutrina teológica e os cânones da Igreja à antiga base de argumentações eclesiológicas, a de que a cristandade como *congregatio fidei* é composta de uma harmônica universalidade, a qual exige a administração jurídica de seu único líder: «[...] ex unitate fidei et ex unitate ecclesie confingit necessitas unius solius principalis capitis in quo sit iudicio universalis», algo dito sem qualquer pejo ao omitir a *monstruositas* de uma Igreja que agora se encontrava bicéfala,³³¹ mantendo a cadência das velhas fórmulas hierocráticas acerca da unidade organológica *caput-membra*: «[...] nam omnis pluralitas eiam, secundum philosophos reducitur ad unitatem, et requirit necessitas rerum ut bene regantur. [...] Ex eiusdem igitur clare patet quod totum corpus ecclesie requirit unum caput ad quod omnia reducantur et ad quod sit omnium recurssus finalis».³³² À parte isso, há muito mais do mesmo nesse repertório de citações teológicas e canônicas, isto é, repassam-se as tópicas do *rex-sacerdos* da exegese veto-testamentária, tal como a submissão dos príncipes seculares, a atribuição dos gládios, etc. Retoma-se, por exemplo, a doutrina da era carolíngia que subordina o soberano ao *ministerium* da Igreja, seguindo a prova mais ostensiva deixada pela tradição que exibia a coroação e a unção régias como investiduras dados pelo sacerdócio.³³³ Sob tal tradição se interpretam as instruções das *Allegationes* sobre o ritual de coroação como mais um aditamento³³⁴ às *Ordinacions* e à autocoroação protagonizada por Pedro, o Cerimonioso.³³⁵

331. A metáfora organológica agora evoluíra à figura da *hydra*, propagada pelos partidários da sé romana, como Nicolau de Clamanges, que mudara de lado após romper com Bento XIII. O mesmo uso metafórico que se refere à Igreja como *monstro bicéfalo* seria adotado correntemente no início do século xv e apareceria nas atas do Concílio de Pisa, o último e mais profundo ataque às pretensões legitimistas de Pero de Luna. Cf. Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, «The Conceptualization and Imagery of the Great Schism», em Joëlle ROLLO-KOSTER e Thomas M. IZBICKI (dir.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Leida, Brill, 2009, p. 146-151.

332. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 41 (publicada em anexo: Albert Guillem HAUF, «Les “Allegationes” de fra Francesc Eiximenis OFM», p. 11-33, posteriormente publicada também em versão digital pelo projeto Antiblavers, disponível em: <www.antiblavers.org>; consulta: 15 de fevereiro de 2020).

333. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 15-16: «Confirmatur hec ratio quia eiam coronacio regum, cum aliis multis quae inferius habent dici, euidenter ostendit quod rex qui coronatur, tam uerbo quam facto confitetur se recipere regnum per collaboracionem seu ministerium sacerdotum».

334. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 15: «Ubi vide quod cum rex coronat unus de episcopis ipsum circumstantibus proponit archiepiscopo qui cum habet coronare sic: “Pater reverende, postulat sancta mater ecclesia ut presentem egregium militem ad dignitatem regiam subleuetis”. Tunc interrogat metropolitanus sic: “Scitis illum esse dignum et utilem ad hanc dignitatem?”. Illi episcopi tunc respondent: “Et novimus et credimus eum esse dignum et utilem ecclesie Dei et ad regimen huius regni”. Et respondent omnes: “Deo gratias!”. Tunc coronatus publice admonetur de fide et dilectione Dei et de multis aliis. Quibus dictis, coronandus facit sequentem professionem: “Ego, talis, profiteor et promitto coram Deo et angelis eius deinceps legem, iusticiam et pacem sancte Dei ecclesie et populo michi subiecto proposse et nosse facere ac servare, salvo condigno misericordie Dei respectum, sicut cum consilio fidelium meorum melius potero invenire, pontificibus quorum ecclesiarum Dei condignum et canonicum honorem exhibere, atque ea quae ab imperatoribus et regibus ecclesiis collata et reddita sunt inviolabiliter observare, abbatibus, conventibus et vassallis meis congruum honorem, consilium fidelium meorum praeservare, et hec omnia super hec sacrosanta evangelia tacta me veraciter observaturum iuro”».

335. *Crònica de Pere III el Cerimoniós*, p. 95-96. Cf. Jaume AURELL, «Peter IV of Aragon’s Self-Coronation»,

É bem verdade que Eiximenis manteve-se firme à tradição que invocava a *Donatio Constantini*, cuja validade a esta altura já havia sido bastante questionada, porém, estava a fazê-lo de maneira a justificar o *usus* proprietário da Igreja,³³⁶ provado antes da concessão feita por mandado imperial —«qui nullo modo fuissent tali iure nisi de facto tale jus habuissent imperiali super imperium predictum». Essa aquisição confirmada no decurso do tempo seria a base da *libertas ecclesiae*,³³⁷ tantas vezes violentada e depredada pelos poderes tirânicos da terra. Clama assim, por um lado, o exemplar martírio de São Tomás Beckett, morto no altar por defender o patrimônio e as prerrogativas do foro eclesiástico. De outro lado, menciona ainda o caso dos territórios pontifícios enfeudados pela Igreja na Itália,³³⁸ sobre os quais ela ainda possuía o domínio principal, podendo exercer de pleno efeito a alta jurisdição: «[...] ibi habet dominium principale et per gens, et omnia pertinencia nin dominio tali et iurisdictione superiori».³³⁹ Ou seja, assiste-se à renúncia dos argumentos universalistas do papa Bonifácio VIII, limitando-se agora a afirmar uma autonomia para o poder eclesiástico de modo a manter o seu próprio patrimônio. E ele faz tudo isso sem querer que se avance a outras competências jurisdicionais, restringindo-se a defender que os antigos domínios do clero não fossem vinculados a novas obrigações fiscais que os poderes seculares lhes queriam impor.³⁴⁰

Medieval Self-Coronations: The History and Symbolism of a Ritual, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 242-273. E, também, uma bibliografia anterior: Jaume AURELL e Marta SERRANO-COLL, «The Self-Coronation of Peter the Ceremonious (1336): Historical, Liturgical, and Iconographical Representations», *Speculum* (Chicago), num. 89 (2014), p. 66-95. O qual ainda remete às linhas ditas por Percy Ernst SCHRAMM, «Die Krönung im Katalanisch-Aragonesischen Königreich», *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona), num. 22 (1936), p. 577-598. A este remete-se também: Bonifacio PALACIOS, *La coronación de los reyes de Aragón (1204-1410): Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Valência, Anubar, 1975; Carlrichard BRÜHL, «Les auto-couronnements d'empereurs et de rois (XIII^e-XIX^e siècles). Remarques sur la fonction sacramentelle de la royauté au Moyen Âge et à l'époque moderne», *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris), num. 128 (1984), p. 110-113. Finalmente, para o caso alto-medieval francês, em contraste com outros cerimoniais europeus, cf. Jean-Pierre BAYARD, *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1984.

336. A sua vez, este mesmo *usus* se desvinculará do domínio personalizado na pessoa do pontífice, a quem Eiximenis havia concedido no *Dotzè* um encargo executivo de administrar o patrimônio da Igreja. Cf. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 459, Valência, Lambert Palmart, 1484.

337. Gommarius MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata. Commentarius tituli v libri II Codicis Juris Canonici* (Canones 196-210), Paris, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, 1964, p. 10-13.

338. No *Dotzè*, Eiximenis narra em detalhes as insurgências das comunas italianas contra a autoridade pontifícia, relatando a grave diminuição imposta ao patrimônio da Santa Sé. Cf. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 453.

339. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 18.

340. Deste modo, comenta-o Josefina Mutgé acerca das disputas entre o bispo de Girona e o rei Afonso, o Magnânimo, sobre a imposição de tributos sobre os membros do clero: «La Iglesia se defendió de los ataques de que era objeto en contra de las exenciones fiscales de que gozaba, empleando un recurso extraordinario por su naturaleza y su eficacia, esto es, la excomunión, que el clero medieval esgrimió con mayor frecuencia contra los que atentaban contra sus privilegios materiales que contra los herejes. Así el obispo de Gerona, Gastón de Montcada, que hemos mencionado más arriba, en el otoño de 1333, decretó el entredicho contra los cónsols y prohoms de las ciudades de Camprodon, Besalú, Torroella de Montgrí y Figueres, por el mero hecho de haber establecido un impuesto con el fin de poder pagar la cantidad que les correspondía para armar una galera contra los genoveses, pese a que, en las Cortes de Montblanc había accedido a ello» (Josefina MUTGÉ VIVES, «Sociedad laica y sociedad

Mesmo quando era faculdade do papa intervir na soberania dos príncipes, segundo os exemplos de Frederico II e Ludovico da Baviera («Ignocens III^o deposuit Fredericum imperatorem, et Johannes XXII^o deposuit Ludovicum imperatorem bavarum»), o sumo pontífice deve fazê-lo justificado por estritas balizas morais, já que cumpre a ele censurar os erros daqueles que, com o escândalo de seus maus exemplos, põem toda a comunidade cristã em risco de perdição das almas.³⁴¹ Sem mais, veremos Eiximenis asseverar em termos bastante claros que o poder de que está munido o pontífice não representa um domínio pleno acima dos principados seculares: «[e]x quibus patet qualiter principes subsunt ecclesie, quod non posse fieri sicut nec alia precedentia, nisi papa haberet iurisdictionem plenissimam super eos». Segue a esta afirmação, uma linha de argumentações ordenada por preceitos e hipóteses que dita como «ecclesia potest se intromittere de temporalibus», em que mais parece reivindicar o papel arbitrador dos homens da Igreja.

De tal modo, restringem-se os termos da censura desferida pelo gládio espiritual ao secular tão somente sobre os casos em que houver lesão ao foro da consciência,³⁴² hipótese em que se há de aplicar a excomunhão ao culpado pelo pecado, a *ultima ratio* da punição canônica, e apenas nessas circunstâncias o papa poderá aplicar a jurisdição coativa. Entre essas causas, incluem-se as circunstâncias para a deposição do príncipe iníquo que descumpre o juramento no ato de coroação («credimus eum esse dignum et utilem ecclesie Dei et ad regimen huius regni»). Em suma, se o monarca for julgado *princeps inutilis*, negligente com os interesses públicos —lembramos o que havia dito J. Gallensis: «Rex qui

eclesiástica en Catalunya», p. 1195).

341. É neste contexto, por exemplo, que o papa invocará o seu dever de remover o *scandalum* anulando uma sentença imperial, a de Henrique VIII contra Roberto de Anjou, que agredia as prerrogativas senhoriais sobre o reino da Sicília: «Il seggio imperiale, effettivamente, [...] risultava vacante a seguito della morte di Enrico VII a Buonconvento. In ragione della riaffermata reggenza, con l'intento di *periculis obviare et scandala remove* —come recita appena in apertura la *Pastoralis*— il Papa dichiarava nulla la precedente sentenza imperiale di condanna del re Roberto di Sicilia, incolpato di aver sollevato alcuni sudditi contro l'Imperatore e di averli istigati alla ribellione. Per questo l'Imperatore accusava il re di lesa maestà e —dopo averlo citato in giudizio a Pisa, città notoriamente nemica di Roberto, tanto da indurlo a non presentarsi per salvare almeno la testa— scioglieva i vassalli regi dal vincolo feudale. Ma il Papa, dopo la morte di Enrico, forte della reggenza esercitata —come precisava l'*incipit* della decretale— al fine di evitare scandali, pericoli e turbamenti “super cunctas Christiani populi nationes”, interveniva per dichiarare nulla per difetto di giurisdizione territoriale la sentenza pronunciata dall'Imperatore, non essendo il re di Sicilia suddito dell'impero» (Cecilia NATALINI, «*Bonus Iudex*»: *Saggi sulla tutela della giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2016, p. 79 [Collana della Facoltà di Giurisprudenza; VIII]).

342. Orazio CONDORELLI, *Principio elettivo, consenso, rappresentanza. Itinerari canonistici su elezioni episcopali, provvisori papali e dottrine sulla potestà sacra da Graziano al tempo della crisi conciliare (secoli XII-XV)*, Roma, Il Cigno, 2003, p. 54-55: «Qualche parola in più è bene spendere sulle questioni giuridiche e costituzionali che sorgono dall'osservazione del quotidiano uso della *plenitudo potestatis* da parte del papa che, agendo *supra ius* e *contra ius*, si sostituisce alle istanze ordinarie nell'azione di conferimento dei benefici ecclesiasti. La materia beneficiale è infatti uno dei luoghi in cui la scienza canonistica analizza le prerogative della *plenitudo potestatis* papale e i suoi modi di esercizio nei rapporti col diritto vigente e con le esigenze morali e di giustizia. [...] Tutto —afferma il cardinale Ostiense— fuorché gli atti comessi contro la fede cattolica o che comportino peccato mortale. Diventa allora essenziale conoscere se tutto ciò che è lecito risponda anche ai canoni di onestà morale a cui anche l'azione del Principe della Chiesa deve essere informata».

quod est utile subditorum»—,³⁴³ então, o papa reclama a prerrogativa de ter feito a *translatio imperii* para rescindir a soberania dissoluta e investir outra nova, capaz de reestabelecer a paz.³⁴⁴ Por último, em defender tanto o patrimônio material da Igreja quanto a imunidade de seus representantes, Eiximenis vai completar um reexame da terminologia canônica e teológica, inferindo que «ecclesia habet utramque iurisdiccione»,³⁴⁵ indispensável para a defesa de suas próprias instituições. Estas tantas reivindicações mostram quão limitadas eram as pretensões eiximenianas em sua «radical defesa» da *plenitudo potestatis*, voltadas mais à uma postura defensiva do que o eram as doutrinas papais dos séculos XII–XIII.³⁴⁶

Ao conceber uma ordem normativa e um sistema de jurisdições idealizados em coerência à hierarquia eclesiástica, o frade catalão nada mais fez que repercutir um velho fundamento de ordem cósmica já de muito tempo defendido pelos escolásticos. Não há outro fundamento público senão aquele que vincula as vontades corporativas à *caritas*, e em nome da qual os poderes seculares são instituídos e se munem de autoridade para conferir a *vis activa* da lei. Outrossim, na percepção de teólogos como Eiximenis não restaria muito sentido em chamar à colaboração legal entre o poder eclesiástico e o poder civil,³⁴⁷ porquanto o vocabulário que fundamenta tal dualidade já procede de uma essência infusa em ambos; com efeito, declara-se que «omnis christianus ratione peccati mortalis fit de foro ecclesie».³⁴⁸ A mesma personificação da comunidade humana vista antes é que depende do alimento dado por sua mãe, a Justiça, a qual se queixa ao Criador que ao estar separada de sua filha, esta não sobreviverá: «car deya que la justícia cridava a Deú e li deya: —O, Senyor, ajuda'm, car ma filla, la comunitat, no pot viure si no és contínuament per mi aletada. E aytal e aytal han-la lunyada e han-me de la mia filla separada. O, Senyor! Donchs què'm faré yo de mia filla, qui serà morta?».³⁴⁹

343. Johannes GALLENSIS, *Communiloquium sive Summa collationum*, pars 1a, dist. 3, 5.

344. Francesc EIXIMENIS, *Allegaciones*, p. 21: «Et probat, quia electores et imperatores habent potestatem eligendi ab ecclesia, ut patet *Extra*, *Venerabilem*, “*Venum*”, et de hoc satis ibi, *De re judicata*, “*Pastoralis*”. Et imperatorem confirmat, iungit et coronat, approbat, reprobat et deponit, ut patet ibi supra, capitulo “*Venerabilem*”, § 1–2. Confirmatur hec ratio: nam “romana ecclesia imperium transtulit a Grecis in Germanos”, et si princeps secularis fuerit inutilis et dissolutus et negligens circa sui regnum justiciam et pacem observandam, papa potest eum absolvere a dignitate regia et alteri utili et pertinenti dare, ut patet 22, q. iiii, “*Si quis deinceps*”, et *Obedientia*, “*Solite*”, et in *Clementinis*, et in viº, *De sententia et re judicata*, capitulo “*Pastoralis*”, § “*Nos quoque*” et *De foro competenti*, “*Licet*”, et *Extra*, *De excessibus praelatorum*, “*Ex litteris*”, et clare “*Ne clerici vel monachi*”, c. fi. li. vi, et in multis aliis locis que essent tediosa nimium omnia referre. Et quod ecclesia hoc per se potuit statuere patet in Decreto, capitulo “*Omnes sive patriarche*”, et in capitulo “*Nulli fas*” igitur dicitur, et ibi hoc totum ponitur clare».

345. Francesc EIXIMENIS, *Allegaciones*, p. 23.

346. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du Pape*, trad. fr. de C. Dalarun Mitrovitsa, Paris, Seuil, 1997, p. 81–89.

347. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 68.

348. Francesc EIXIMENIS, *Allegaciones*, p. 19–20.

349. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 164).

Em conclusão, não há margem legal à *coisa pública* sem que as leis civis estejam em conexão moral com o foro interno, e, ainda que separados em gládios diversos, resiste nesta anfíbia separação um só fim que tende à justiça eternal. Por extensão, «[p]otestas ordinis duplex», como assinalava Gerson, «una super corpus Christi verum in consecratione; altera super corpus Christi mysticum in sacramentorum ministracione»,³⁵⁰ segundo ele essa dualidade de ordens se estende à dualidade dos foros. A caridade é o fundamento e a energia vinculante dos membros no corpo místico, a Igreja como *corpus intellectuale*. É esta mesma caridade que instaura a coisa pública, fundando um esquema derivativo que havia tornado o corpo místico em ser composto de infracomunidades civis, que a vez representam individualmente cada *corpus politicum et morale*³⁵¹ ou, como havia dito Vicente Beauvais, cada comunidade perfaz um particular *corpus reipublicae mysticum* entregue por delegação espiritual aos que representavam os gládios seculares.³⁵² Em Eiximenis, como vimos antes, é repetida a sinergia dos membros ligados ao corpo, dada como o signo de *unanimitas* de um ente comum: «[...] en ço que toca la comunitat sien tots de un cor e de un voler, axí que res sots Déu no sia bastant a separar-los d'aquesta unitat e benevolença a la comunitat, per gran mal que's vullen entre ssi».³⁵³

Era necessário retomar essas coordenadas eclesiológicas num contexto tão repleto de crises como o final do século XIV, quando a cristandade ocidental estava tomada de facciosismos e a autoridade pontifícia era submetida a contínuos desgastes em face das pretensões centralizadoras dessas novas monarquias. Pode-se compreender o esforço de muitos teólogos para preservar a doutrina de unidade da Igreja³⁵⁴ e resistir contra os assaltos à *libertas ecclesiae* feitos por soberanos como Pedro, o Cerimonioso³⁵⁵ e o seu filho João, ambos sedentos por fazer aumentar as próprias rendas às custas do patrimônio do clero.³⁵⁶

350. JOHANNIS GERSONIIS, *Regularum moralium*, n. 156 (*Opera omnia*, vol. III, col. 106).

351. WALTER ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. esp. de Rosa Vilaró, Barcelona, Ariel, 1983, p. 171.

352. VINCENTII BELLOVACENSIS, *Speculum doctrinale*, lib. VII, cap. 8 (*Ejusdem Speculi Historialis*, Estrasburgo, J. Mentellin, 1473, p. 92).

353. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 162).

354. SYLVIE BARNAY, «Le Grand Schisme en vision... Parole de Dieu et foi de visionnaires», *Cahiers de Fanjeaux* (Tolosa), num. 39 (2004), p. 518-526.

355. O exemplo mais contundente dessas disputas jurisdicionais é mostrado ao longo dos litígios entre o rei Pedro e o arcebispado de Tarragona sobre as zonas que mantidas em co-domínio entre o poder secular e o religioso, o que dá um notável exemplo da obsessão régia pelo assenhoreamento do patrimônio eclesiástico. Cf. EDUARD JUNCOSA, «La bofetada de santa Tecla al rey Pedro el Ceremonioso: el reflejo legendario de las luchas por el control jurisdiccional de Tarragona», *En la España Medieval* (Madri), num. 33 (2010), p. 75-95.

356. O caso mais ingente desse abuso foi dado a exemplo da negociação realizada por Pedro, pois, enquanto ele afirmava indiferença na contenda entre as duas sés, colhia para si as *décimes* do patrimônio eclesiástico. Cf. ARXIU DE LA CORONA D'ARAGÓ, Cancelleria Reial, reg. 1254, f. 61r-v. Também, dois trabalhos que ainda merecem ser citados: ANDREU IVARS, *La «indiferencia» de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente (1378-1382)*, Madri, Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1928; JOHANNES VINCKE, «Die Berufung an den Römischen Stuhl während der "indifferenz" König Peters IV von Aragon», *Gesamelle Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Munique),

Por isso, neste cenário particular, o aviso de que «papa est verus monarcha» confere um significado restaurativo à autoridade moral da Igreja como um corpo místico, protegendo os seus membros e a reserva dos foros eclesiásticos que sofriam a invasão de competências da jurisdição secular: «[...] quod curia ecclesiastica instanter et iuridice petens rigorose clericos captos per curiam secularem, facit quod debet et ad quod tenetur, quia tales capti sunt sui iuris, quos tenetur defendere et protegere et liberare».³⁵⁷ É o que lemos também no exemplo do mau chanceler que, embora fosse arcebispo da Igreja, acatara as ordens de um monarca, o rei Carlos de Anjou, em sua pretensão por depor injustamente um abade sem consentimento apostólico. Quando esse arcebispo comparece ao chamado do papa, este lhe interroga duramente: «No devies tu familiarment corregir lo rey e dir-li que ell, manant e exeguent aytal deposició, era vedat de excomunicació major, e que peccava mortalment e contra la libertat ecclesiàstica, e que ço que ell feya no auria valor de dret ne davant Déu ne davant mi?».³⁵⁸ Nestes casos, sem sombra de dúvidas, tal intromissão secular seria punida com a anátema (a *excomunicació major*), enquanto o mandado régio era tomado por nulo em seu confronto com a ordem canônica.

Mas proteger a ordem superna da Igreja era também garantia de uma base moral para as instituições civis que dela descendiam, daí veremos uma forma indissociável de autoridade pública para a tutela da moralidade e a punição dos pecados públicos contra a fé, ou seja, os crimes de heresia e escândalo contra a *lex aeterna*. Defender a *caritas* como fundamento da autoridade pública importa em afastar a semente do *scandalum*, isto é, o erro e a confusão que trazem a discórdia entre os membros do corpo. Porém, o escândalo deveria ser examinado também entre os representantes do sacerdócio, já que até mesmo os pequenos maus exemplos eram formas de escândalo capazes de desvirtuar as vias de moralização para a cidadania. Sabia-se que a corrupção de membros do clero era um tema bastante criticado, e que muitas vezes a autoridade canônica tendia a desferir sentenças excomunicatórias como mera forma de punir a todo o indivíduo que desacatasse as ordens dos altos dignatários da Igreja, e não aos

num. 8 (1940), p. 263-279. *Vide* também uma atualização das investigações sobre o tema em: Joan F. CABESTANY, Maria Teresa FERRER I MALLOL, Josep M. MARQUÈS, Josep PERARNAU, Jaume RIERA, Josep TRENCHS ÒDENA e Josep VIVES, *El Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià: Repertori bibliogràfic*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1979; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, «El pontificado y los reinos peninsulares durante la Edad Media. Balance historiográfico», *En la España Medieval* (Madri), num. 24 (2001), p. 465-536; Eduard JUNCOSA, «Pedro el Ceremonioso y el Cisma o cómo sacar provecho de la indiferencia», em Guido d'AGOSTINO *et alii*, *La Corona d'Aragona e l'Italia: Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Roma-Napoli, 4-8 ottobre 2017)*, Roma, Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 2020, p. 71-82 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici; 119). Sobre os avanços das exigências fiscais da coroa durante o Cisma, ver o excelente trabalho doutoral de Esther TELLO HERNÁNDEZ, *Pro defensione regni: La contribución de la Iglesia a las demandas de Pedro IV de Aragón (1349-1387)*, tese de doutorado em História Medieval, Saragoça, Universidad de Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos, 2017, p. 553-604.

357. Francesc EIXIMENIS, *Allegaciones*, p. 25.

358. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 683 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 20).

que delinquir contra a fé.³⁵⁹ Esse abuso da sagrada autoridade manifesta na criação de leis canônicas havia sido acidamente notada por Marsílio, que não só enxergava nas prerrogativas temporais do papa uma apropriação ilegítima, e, a plenitude de poder, um *nequicie instrumentum* de sua ganância,³⁶⁰ mas ainda se valiam das decretais para impor os seus caprichos a todo o universo, «in tantam quoque demenciam demum proumpentes ipsorum aliqui, ut omnes mundi principes et populos hii decretalibus pronunciaverint sibi coactiva iurisdictione subiectos», determinando que sem essa obediência os homens não chegassem à salvação.³⁶¹

Com um tom bem mais conciliador, e já longe das polêmicas dos tempos de Marsílio, veremos o frade Francesc Eiximenis acusar os tantos abusos cometidos pelas autoridades religiosas, em particular por parte daqueles que deturpam os preceitos corretivos das leis canônicas e que sem mais fulminam a seus inimigos com excomunhões e anátemas: «viuen sens tota oració, sens tota caritat, sens tota pietat, e sens tota misericòrdia», em suma, imersos em ganância e lascívia «trobar-los-has hòmens dissolut, ossiosos, scandalosos, contra ordinació de sancta mare Sglèsia». Ao se afastarem dos preceitos da consciência, a prestação judicial expedida por essas cúrias abandonam a dignidade devida a um tribunal eclesiástico, onde se observa que «en lurs juhís e corts nulltemps trobaràs veritat ne justícia, mas pública clamor», enquanto a execução das normas legais vão refletir tal decadência moral, assim resta ao enunciado da lei sua mera forma vazia, sem intenção de atingir a justiça e, portanto, sem força vinculativa: «[f]an aytals leys e statuts com se volen, totstems a favor de lur supèrbia e avarícia».³⁶² Entretanto, longe de recusar a autoridade papal, Eiximenis a retoma em prol

359. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 197-198.

360. Marsilius PADUENSIS, *Defensor Pacis*, pars IIA, cap. 25, § 17 (*Monumenta Germaniae Historica. Fontes Iuris Germanici Antiqui, ex separatim editi*, edição de Richard Scholz, Hanôver, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1938, p. 483).

361. Marsilius PADUENSIS, *Defensor Pacis*, pars IIA, cap. 25, § 15 (*Monumenta Germaniae Historica*, p. 482).

362. Francesc EIXIMENIS, *Llibre dels àngels*, parte III, Barcelona, J. Rosenbach, 1449, cap. 13, f. 32r: «Són tirans cruels de lurs súbdits, en tant que tot lo món confessa que pus cruel senyoria que al món sia, sí és vuy la senyoria dels clergues [...] e sens tota vergonya mesclen en lurs contractes simonia, usura, rapina e pública mercaderia. Ne d'ells neguna gràcia spiritual se pot aconseguir sinó per poder de pecúnia. E si no poden haver ço que a ells és degut, gitaran tantes de excomuniacions e de tan forts que fins al cel puguen lur paraules e maledictions. [...] E viuen sens tota oració, sens tota caritat, sens tota pietat, e sens tota misericòrdia. E trobar-los-has hòmens dissolut, ossiosos, scandalosos, contra ordinació de sancta mare Sglèsia portant armes, jugants a daus, anar curts en hàbits de malandrins, companyons de alcavots, procuradors de negocis setglars, sobre tots altres hòmens presumptuosos e orgulluosos, avariciosos, vindicatiu, carnal, públics concubinaris, maliciosos, gelosos, desonestes e gests e en paraules [...] en lurs juhís e corts nulltemps trobaràs veritat ne justícia, mas pública clamor, dients: —“Haja'm pecúnia!”. Fan aytals leys e statuts com se volen, totstems a favor de lur superbia e avarícia. Quan los altres sofferen fams e caresties e ells lavors se farten millor [...] si'ls reprentes de lurs deffalliments públics e maniffests, saltarvos-han en la cara, dient que vós sots horat e temerari que marexeríets que hom vos penjàs per la gola, car gosats posar la bocha en lo cel, a corregir aquells qui són patriarches del poble de Déu e lum de tota la terra. Quaix jamés per lurs juys ne mals no són punys, ne'n bons no són hojts. Aquí no's serven leys ne cànones [...] en tant que lur cort més són cases de ladres o de robadors o de publicans que no corts de Déu ne de pares ne de regidors del poble de Déu ne de neguna justícia» (cit. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 64).

de restaurar a prelazia das leis canônicas, bem como a ordem jurídica da Igreja enquanto a instância mais próxima ao foro da consciência.

As dimensões dessa ideia seriam reavaliadas ao longo da crise causada pelo Cisma do Ocidente, momento em que a emergência das doutrinas conciliaristas trariam as suas próprias visões acerca da dignidade pontifícia, como bem o haviam demonstrado os teólogos Jean de Paris e Jean Gerson, ou por canonistas como J. Andreas,³⁶³ Teutonicus,³⁶⁴ Zabarella.³⁶⁵ Atendo-se particularmente sobre as ideias de Gerson, encontraremos provas dos reclamos pela integridade do sumo pontífice como o responsável pela paz e concórdia de toda a Igreja, vinculando a própria plenitude do poder aos limites de seu encargo.³⁶⁶ Para tanto, o direito canônico detém em primeiro plano uma jurisdição coercitiva própria: «Erit igitur iurisdicito ecclesiastica potestas coercitiva secundum ius divinum politicum; iurisdicito naturalis secundum naturae», e completa: «[...] iurisdicito humana illa erit quae iure collata est».³⁶⁷ Em nome de fundamentos bastante próximos achamos um paralelo interessante em Eiximenis, o qual indicou que o papa também poderá deter uma jurisdição coativa, sobretudo quando se tratasse de administrar os próprios domínios da Igreja; porém, indo mais longe, atribuíam-se-lhe capacidades para arbitrar com maior neutralidade sobre os partidos em dissenso no jogo travado pelos poderes seculares, sobretudo quando estivesse em causa a salvaguarda da paz e as ameaças do escândalo que abalam a unidade cristã:

Primo, quia papa habet super alios iurisdictionem coactivam, igitur et temporalem tenet condigna, quia unum clauditur in alio. Antecedens probatur quia ministerium et servitium pape consistit in regendo et gubernando gregem comissum, quos non posset faceret nisi haberet iurisdictionem coactivam. Secundo, sic: quia constat quod papa est iudex universalis et ordinarius et temporalis, sentenciando et

363. BONIFATIUS [VIII, papa] e Joannes ANDREAE, *Sextus decretalium liber: Regulae Iuris*, reg. xxix (em Bonifacio VIII in Concilio Lugdunensi editus. Cum Glossematum divisionibus: quae ex nouella Johannis Andree: suis sunt locis passim apposite. Interpretamentis domini Helie et Domini de sancto Geminiano, Basileia, 1511, f. 166r-v).

364. GOMMARUS MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata*, p. 16.

365. BRIAN TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 166-224 (1ª ed.: 1955).

366. LUDWIG BUISSON, *Potestas und Caritas: Die Päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Colônia, Böhlau, 1958, p. 164: «Nach der Bloßlegung der Begierde als des Grundübels und der daraus entstandenen Folgen für die Kirche Gottes wendet sich Gerson der Gerechtigkeit und ihren Forderungen an den Vicarius Christi zu: “[...] von recht erlassenen Gesetzen wirst Du niemals Dispens erteilen, wie sehr Du auch von ungelegenen Bittstellern müßte gemacht wirst, es sei denn, daß eine necessitas dazu drängt oder die communis utilitas es erfordert; sonst wäre es eher eine ‘crudelis dissipatio’ als eine ‘iusta dispensatio’]. Hüte Dich auch davor, eine Dispens durch Gesetz zu damit nicht das Unsittliche (turpe) entsteht, daß die Rechtsregel von ihrer Ausnahme abgelöst wird. Hast Du dies gemacht, wozu Dich die Schuldigkeit (debitum) des übernommenen Amtes verpflichtet, dann wird, wenn die Wurzeln des Schismas herausgerissen wurden, der christliche Friede selbst von neuem den Erdbreis erfüllen”. Der Papst wird sein Haus mit “frommen, klugen, bescheidenen, sittenreinen und unbestechlichen Männern” füllen. Nach dem exemplum des höchsten Königs wird er seine so beschaffenen Glieder durch alle Welt zur Botschaft des Friedens schicken, wie auch von Jenem aus unablässig engelhafter Hauch zu den Menschen strömt, um ihnen zu dienen».

367. JOHANNIS GERSONIUS, *Liber de vita spiritali animae, lectio IIIA (Opera omnia, vol. III, col. 28)*.

puniendo malefactores; igitur habet iurisdictionem super omnes tales. Tercio, quia adductum est etiam super questionem, papa etiam ratione peccati mortalis se potest intromittere de sic pecante, igitur, etc.³⁶⁸

Ao fim, esses argumentos doutrinários convergiam à obrigatoriedade que era dada pelo foro da consciência. De tal modo, a verticalização conferida à autoridade apostólica do pontífice não funcionava de modo inteiramente diverso daquele que operava a doutrina romanística, ao concentrar, na figura do imperador, uma fonte intelectual do ordenamento terreno que baliza a dedução de outros ordenamentos *subspescies*. Mas, ao contrário dos legistas que apoiaram a hierarquia normativa num legalismo ideal, os teólogos avançaram —antes mesmo dos canonistas— à base de racionalidade que escalonava a força coativa das leis partindo de uma ascendência divina. Portanto, «summa ratio in Deo existens», havia dito o Aquinate, de modo a firmar as derivações jurídicas que emanam da *lex aeterna*, «omnis lex a lege aeterna derivatur».³⁶⁹ Ainda com Ockham, e logo depois em Gerson, vai-se seguir a linha dos escolásticos, hierarquizando os graus de vinculação à lei através de cada um de seus planos instituintes: «Potestas in exteriori duplex: una coercionis seu correctionis secundum legem proprie divinam, quae est excommunicatio; altera secundum leges positivas, canonicas vel civiles, quae iurisdictioni saeculari similis est».³⁷⁰ Entretanto, algo muda a partir dos nominalistas, que passam a considerar a razão natural inspirada no intelecto divino um comando mediato que passa pela vontade humana para encontrar sua execução, algo que Otto von Gierke denominara de *Realistischen Princip* (“princípio de realismo”).³⁷¹ Desse modo, abria-se a investigação ao foro da consciência na determinação do agir individual, fato que traz mais complexidade para a aplicação do direito humano, já que agora ele se preocupa mais com as causas da ação e centraliza a culpa como medida de cominação das penas e de controle institucional. Isso claramente transforma a mera dualidade dos foros apresentada pela patrística, algo que, citando uma úl-

368. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 22.

369. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 93, a. 1. Adiante, Aquino conclui: «Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna».

370. JOHANNIS GERSONIIS, *De potestate ecclesiastica*, vol. VI, cons. 13 (*Opera omnia*, vol. II, Haia, Petrum de Hondt, 1728, col. 255).

371. OTTO VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslávia, Wilhelm Koebner, 1880, p. 73-74, n. 14: «[...] die entgegengesetzte, vom reinen Nominalismus ausgehende Ansicht sah in ihr einen einfachen göttlichen Willensbefehl (*lex praeceptiva*), der lediglich, weil Gott als Gesetzgeber es so wolle, gerecht und bindend sei (so Occam, Gerson, d'Ailly); die herrschende vermittelnde, jedoch dem realistischen Princip näher stehende Meinung hielt für die Substanz des Naturrechts das dem göttlichen Wesen nothwendig entfließende und durch die in Gott selbst enthaltene natura rerum unabänderlich bestimmte Urtheil über das Gerechte und führte nur seine verpflichtende Kraft auf die Zuthat des göttlichen Willens zurück (so Thomas Aquinas, Cajetanus, Soto, Suarez 1, c. II, c. 6, § 5-14)».

tima vez as palavras de Gerson, assim se constata: «Rursus potestas iurisdictionis in interiori foro duplex est: una clavium scientiae et potestatis in absolutione seu remissione culpae; altera in poenae commutatione per largitionem indulgentiarum».³⁷² Em face desse esquema, o intelecto do sujeito participa mais ativamente na configuração da ordem jurídica, enquanto a cominação da pena deixa de ser apenas um ato de puro rigor e passa a identificar as possibilidades de remissão do culpado pela absolvição do pecado. Logo, a consciência se eleva em parâmetro-guia que circunscreve tanto o indiciado/delinquente, quanto o legislador e o juiz que lhe rendem vigília em seu ofício de criar e aplicar as leis.

Desse modo, voltemos a Eiximenis, que diz que «si la ley és justa e feta per aquell qui la pot fer, e és feta per bé de la cosa pública, no solament obliga em for públich, hoc encara em for de consciència».³⁷³ Talvez se o franciscano catalão fosse mais lido fora dos meios especializados, esta afirmação pudesse lhe dar um lugar entre os primeiros autores que passaram a considerar que a lei positiva vincula a ação humana no foro interno. Mas esta declaração apenas é verdadeira enquanto se interpretar a dualidade dos foros em sua verticalidade derivativa, e não segundo uma oposição horizontal entre eclesiástico e civil. Apenas concluindo que uma ordem subsume a outra é que se pode compreender, segundo os nossos tardios escolásticos, que a autoridade pública está atada aos mesmos princípios que regem a *utilitas communi* sob a unidade eclesiológica do mundo:

Si emperò la ley no guarda lo bé comú, mas lo propri d'aquell qui la fa, o aquell qui la fa no ha plen poder de ffer-la, o no és bé feta, axí com és quant no dispensa o partex igualment los càrrechs de la multitut, lavors no obliguen em for de consciència, si donchs no u fa per pahor de escàndol, axí com és quant se por moure turbació entre los homens si no volen pagar ço que la dita ley mana, lavors l'om és obligat de pagar ans que no permeta la dita turbació e escàndol [...].³⁷⁴

Uma vez atentos a este princípio de coerência, faz mais sentido retomar o exame feito noutra passagem do *Dotzè* acerca da excelência da lei divina sobre as leis humanas, e como elas são o perfeito fundamento da república. Com efeito, elas estão atreladas ao princípio da caridade, e é por meio desta última que a *communicatio* se expande entre os membros da sociedade; portanto, a elevada qualidade moral do cristão atesta a sua superioridade em instituir uma ordem política em que, ao contrário das sociedades pagãs, as leis são obedecidas com mais firmeza —«crestians sobre totes nacions del món, servant llur llei són les pus aptes gents del món, e les pus endreçades, a mantenir la cosa pública»—. E, isso tudo, a vez que há uma ciência/consciência que faz circular os dons

372. Johannis GERSONIIS, *De potestate ecclesiastica*, vol. VI, cons. 13 (*Opera omnia*, vol. II, col. 255).

373. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I*, I, p. 432).

374. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I*, I, p. 432).

ativos da caridade e que, através dela, aprofundam-se os comandos imperativos da lei eterna. Novamente, valendo-se da prova de Santo Agostinho em que o *vinculum societatis* é reassumido, justifica-se a excelência de uma ordem jurídica baseada nos pactos assignados pela infusão caritativa: «[...] atenga com ella [la santa doctrina evangèlica] ferma e lliga altament tota la cosa pública».³⁷⁵ Por outro lado, se essa sinergia espiritual estiver ausente, as bases institucionais hão de fenecer prontamente e, sem mais, assim acabarão entregues às artificialidades da técnica legal, cujo poder de ligar os homens a seus deveres civis não passará de mera extemporaneidade.

Então, agora a justiça civil e a comunidade política —personificada e investida de *voluntas*— perfazem os estatutos legais que cofundamentam a república. Se a comunidade política pode expelir o príncipe por força desses mesmos estatutos, como conta Eiximenis no exemplo de Carlos de Anjou e o reino de Nápoles, pondo em boca dos representantes do reino que «si negun vol proceir contra nós per lleis imperials, nós creem que per aquells nós podem ensenyar nostra justícia». Aqui, para além da repetida declaração eiximeniana de que a comunidade se autogoverna por amor de si mesma, entra ademais um claro limite sobre o substrato constitucional de sua autonomia, o qual é dado na natureza dos estatutos civis que fundam o contrato coletivo.³⁷⁶ Esse mesmo substrato servirá para afirmar uma rejeição à *ratio iuris* procedente do direito romano: «[...] jatsia que nós ne nostra comunitat no es sia subjugada jamés a regir-nos per aitals lleis, sinó solament per raó natural e per llei crestiana, que és fundada en caritat e per furs propis de la terra».³⁷⁷ Desse modo, creio, completam-se os vértices de um esquema teológico-político que subsume a verdade das formas jurídicas dentro da existência comunitária, a qual passa a ser habitada por cidadãos, ora investidos de consciência e capacidade em manejar a linguagem política e, mais do que tudo, são indivíduos habilitados a reivindicar o próprio direito sem que para isso precisem contar com a técnica mortificante dos legistas.

375. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 359 (*Lo Crestià*, p. 195).

376. Paolo EVANGELISTI, «*Ad invicem participandum*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», par. 13: «[...] un'ampia testualità francescana, che utilizza il paradigma della capacità gestionale della ricchezza come criterio fondamentale di idoneità civica, il frate porta in primo piano il caso di un *civis* possidente che, in ragione del reiterato rifiuto a partecipare al risanamento del debito pubblico della città con i propri capitali, pur remunerati con adeguati interessi, viene privato della cittadinanza. Significativamente il suo patrimonio viene d'autorità non confiscato dalla *res publica* ma ripartito tra i suoi figli che mantengono così o acquisiscono il diritto a diventare essi cives. La mancata corresponsione ad un dovere fondamentale della *caritas* civile, come accade in questo caso, corrisponde proprio ad una dimostrazione di inidoneità politica che comporta l'espulsione dal novero dei cives, di coloro che hanno la *dignitas* per esserlo».

377. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 608 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 329).