

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A filosofia política de João Gerson (1363-1429) e o debate sobre a autonomia e os limites dos poderes

*John Gerson's (1363-1429) political philosophy
and the debate on autonomy and the limits of power*

* Alfredo Culleton

Resumo: O longo debate provocado pelo Cisma do Ocidente (1378-1417) propiciou um profícuo aprofundamento de alguns conceitos próprios da filosofia política, que, ainda que no marco da filosofia medieval, oferece elementos que serão fundamentais para o desenvolvimento da filosofia política moderna. Neste artigo, estudaremos a contribuição dado por João Gerson a esse debate, sobretudo relativa aos conceitos de lei natural, regimes de governo e divisão de poderes.

Palavras-chave: João Gerson. Lei natural. Poder civil. Poder eclesiástico. Conciliarismo.

Abstract: The long debate caused by the Western Schism (1378-1417) provided a fruitful deepening of some very fundamental concept of political philosophy, which, although still within the framework of medieval philosophy, offers elements that will be fundamental to the development of modern political philosophy. In this article we will study the contribution given by John Gerson to this particular debate, especially concerning the concepts of natural law, forms of government and division of powers.

Keywords: John Gerson. Natural law. Civil power. Ecclesiastical power. Conciliarism.

* Professor Titular, PPG Filosofia UNISINOS – Pesquisador CNPq. <culleton@unisinov.br>.



Introdução

As controvérsias conciliaristas que floresceram vigorosamente por motivo do Cisma do Ocidente (1378–1417)¹ e que se prolongaram por mais de meio século constituem uma ponte temática e metodológica entre as doutrinas eclesiológico-políticas do começo da Idade Média Tardia, de caráter laicista, e algumas linhas fundadoras da filosofia política moderna. Com segurança, podemos afirmar que tanto o objetivo em torno do qual gira a polêmica conciliar (o âmbito e o alcance do poder do papa) como o modo em que é tratada (sujeita às influências escolásticas) são de índole eminentemente medieval; por outro lado, não deixa de se sentir a penetração de um elemento conceitual que, sem chegar a ser claramente moderno, deixa de ser tributário do paradigma político medieval.

Por mais que o debate entre conciliaristas e papistas pareça limitar-se ao âmbito estritamente eclesiástico e recorrer quase exclusivamente a argumentos de origem bíblica ou da tradição canônica, a sua novidade radica precisamente no tratamento destas fontes e na sua hábil combinação com postulados teóricos implícitos que permitem elaborar um corpo doutrinal que rompe efetivamente com a cosmovisão organicista, típica da Idade Média, e reconduz os velhos argumentos de autoridade em favor de uma estrutura de pensamento de vital desenvolvimento. Assim sendo, o chamado *movimento conciliar* não equivale a uma mera prolongação do partido antipapista que, há séculos, vinha se opondo às pretensões “absolutistas” dos pontífices romanos, nem tampouco é uma simples corrente eclesiástica circunscrita ao debate interno de problemas institucionais da Igreja. Trata-se, sobretudo, de uma tradição teórico-política que, no seu momento histórico, conjugou diversas influências para dar forma própria a uma doutrina que as transcende e projeta-se no horizonte da filosofia política e jurídica posterior.

Por isso, distinguiremos dois planos: um, circunstancial, no qual a corrente conciliarista apresenta-se vinculada ao partido que defende a superioridade do concílio frente ao papa, no contexto exato do período cismático; e outro que, enraizado na tradição das teorias ascendentes do poder da Igreja, articula um modo original de reflexão política. Desde a perspectiva do primeiro plano, os conciliaristas integram uma relação de teólogos e juristas, muitos deles acadêmicos, sobre os quais recai a tarefa de justificar a *via concilii* como solução à quebra da unidade da Igreja que segue à morte do Papa Gregório XI, em 1378. Mas, a *via concilii*

¹ Cf. José Antônio de C. R. de SOUZA, O Cisma do Ocidente: Os antecedentes e seus desdobramentos imediatos, in: José Antônio de C. R. de SOUZA, *As Relações de Poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*, Porto Alegre: EST, 2011, p. 13-37.

não aparece apenas com um mero recurso extraordinário para superar uma situação excepcional de fragmentação do pontificado; não se trata de um instrumento ocasional a se dissolver, assim que restaurada a autoridade do papa.

A tradição conciliarista quer responder à demanda que, no interior e fora da Igreja, exigia reformas tanto na sua cabeça como nos seus membros. Ainda que o problema da divisão do papado tenha sido o seu estopim, a polêmica, que, em definitivo, sustenta conciliaristas e papistas se estendeu à noção mesma de Igreja e, com ela, à índole do seu poder e dos limites jurisdicionais dos seus cargos. Todavia, pode-se perceber concretamente duas perspectivas opostas sobre a Igreja: uma, que é derivada da tradição gregoriana e desenvolvida pelos papas posteriores, cuja essência aparece formulada exemplarmente na bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII (datada de 18 de novembro de 1302), que defende a *plenitudo potestatis* do papa, no vértice da hierarquia eclesiástica, e a superioridade da instância espiritual sobre a terrena². A outra, que é tributária da corrente laicista, pretende a separação dos âmbitos político e religioso, questiona a incondicionalidade da estrutura monárquica pura da Igreja e tende à “espiritualização” das suas funções.

Na medida em que tanto papistas como conciliaristas são herdeiros de ambas as tradições, compreende-se que a controvérsia tenha alcançado um alto grau de generalidade e não tenha se restringido à simples questão de se o concílio pode depor e escolher o papa, em situações excepcionais, e, além disso, que os argumentos por eles utilizados tenham bebido nos textos das mais reconhecidas autoridades. Entre os conciliaristas do começo do século 14, encontramos João de Paris e Marsílio de Pádua, que, inspirados na recepção da *Política* de Aristóteles, defendiam a superioridade do concílio sobre o papa, e Guilherme de Ockham, que aspirava à separação entre os poderes temporal e espiritual, defendia a ideia de Igreja como congregação de fiéis, negava ao papa a exclusividade de competência para interpretar o texto bíblico, criticava a centralização exacerbada do governo eclesiástico nas mãos do Romano Pontífice e a sacralização excessiva do âmbito sócio-político. As influências desses pensadores não são poucas, inclusive sobre os precursores que sentaram as bases da doutrina conciliarista ao final do século 14, nomeadamente Conrado de Gelnhausen (1320-1390) e Dietrich de Nieheim (1345-1418), bem como sobre a geração seguinte, a saber, Gilles Deschamps (1350-1413), Jean Cortecuisse (1350-1423) e Pedro d’Ailly (1351-1420). Entretanto, foi com João Gerson (1363-1429), discípulo deste último, que

² Cf. Luís Alberto DE BONI, Introdução, in: *Egídio Romano – Sobre o poder eclesiástico*, tradução e notas por Luís Alberto de Boni e Cléa Goldman, Petrópolis: Vozes, 1989.

o conciliarismo tomou efetivamente uma forma acabada, sob o ponto de vista teórico. O nosso autor representa as tendências do seu tempo, tendo articulado à sua orientação espiritual universalista e eclesiológico-política uma epistemologia de natureza nominalista extremamente rigorosa, aspectos esses que sobremaneira o destacam³.

1 Rçosos biográficos

João Charlier de Gerson, *Doctor Christianissimus* – ou *Doctor Consolatorius*, como também é conhecido –, nasceu na aldeia de Gerson, no bispado de Reims, em Champagne, em 13 de dezembro de 1363⁴. Pensador, educador, reformador e poeta, chanceler da Universidade de Paris, foi, talvez, o mais insigne defensor das ideias conciliaristas e um dos mais proeminentes teólogos no Concílio de Constança.

Logo que Gerson ingressou na universidade de Paris, atraiu a atenção de todos pela sua liderança e inteligência. Em 1383, ele foi eleito procurador ou representante da “nação” francesa, que reunia os estudantes nascidos francófonos, e reeleito em 1384, quando obteve o bacharelado em teologia. Dez anos mais tarde, em 1394, obteve o título de doutor em teologia e, em 1395, quando Pedro d’Ailly foi nomeado bispo de Puy, foi escolhido chanceler da universidade de Paris.

³ A literatura sobre esse assunto é bem mais extensa do que a referida nos manuais. Aos interessados em avançar os seus estudos sobre o tema, cf. John Neville FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*, New York: Harper Torchbooks, 1960 (originalmente 1916); Walter ULLMANN, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres: Methuen, 1949; Walter ULLMANN, *Principles of Governments and Politics in the Middle Ages*. Londres: Methuen, 1961; Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge: CUP, 1955; Francis OAKLEY, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1979; Francis OAKLEY, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Middle Ages: Studies in Ecclesiastical and Intellectual History*, London: Variorum Reprints, 1984; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford: OUP, 2003; R. W. CARSTENS, *The Medieval Antecedents of Constitutionalism*, New York: Peter Lang, 1992; Anthony J. BLACK, What Was Conciliarism?: Conciliar Theory in Historical Perspective, in: Brian TIERNEY and Peter LINEHAN (eds.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on His Seventieth Birthday*, Cambridge: CUP, 1980, p. 213-216; Antony BLACK, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, Londres: Burns and Oates, 1979; Steven OZMENT, *The Age of Reform (1250-1550)*, New Haven: Yale University Press, 1980; Constantin FASOLT, *Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge: CUP, 1991; Constantin FASOLT, Voluntarism and Conciliarism in the Work of Francis Oakley, in: *History of Political Thought*, 22 (2001), p. 41-52; Cary J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, London: Variorum, 1997; John Holland SMITH, *The Great Schism, 1378*, London: Hamish Hamilton, 1970.

⁴ Sobre a vida e obra de Gerson, cf. Anne-Louise MASSON, *Jean Gerson, sa vie, son temps, ses oeuvres*, Précédé d’une introduction sur le Moyen Âge, Lyon: E. Vitte, 1894 (nova edição: Montana: Kessinger Publishing, 2010); Brian Patrick MCGUIRE (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2006 (Brill’s Companions to the Christian Tradition).

A obra⁵ de Gerson, além de ser a sua melhor biografia, testemunha um profundo sentimento de responsabilidade perante os seus deveres e um engajamento com as questões mais candentes de sua época. A fim de bem avaliar o alcance da produção do nosso autor, podemos compará-la com algumas das obras mais populares da Idade Média, como *A Divina Comédia* de Dante, da qual há entre 600 e 700 manuscritos, *O Decamerão* de Boccaccio, da qual existem cerca de 100 manuscritos. Do seu *Opus tripartitum*, que é um tratado introdutório ao cristianismo, há 200 manuscritos, em latim e francês. A obra, ainda antes de 1500, já havia sido impressa 23 vezes, em cinco línguas. Outros escritos mais extensos, como o *De vita spirituali animae* ou o *Sobre a teologia mística*, possuem cerca de uma centena de manuscritos, assim como outras obras menores contam com mais de cinquenta manuscritos⁶.

Na produção literária do *Doctor Consolatorius* podem ser identificados três períodos distintos: (i) aquele em que esteve empenhado na reforma dos estudos universitários, tendo tentado, de um lado, banir as sutilezas que eivavam os textos da escolástica clássica e, de outro, em seguimento aos princípios filosóficos básicos do nominalismo, imprimir nos estudos teológicos tanto uma clareza exegética quanto o devido reconhecimento do lugar do mistério no sistema doutrinal, bem como o calor evangélico do mesmo, dado o seu fito eminentemente pastoral e prático⁷; (ii) em seguida, aquele período em que redigiu textos visando a superação do Cisma. De fato, na condição de Reitor da mais importante universidade da Europa, o *Doctor Christianissimus* precisava oferecer uma resposta concreta a esse acontecimento, que já perdurava há muito e vinha disseminando enorme confusão por toda parte. Precisava também apresentar uma solução à crise de consciência que o mesmo provocara diante da ruptura da unidade eclesial e da obediência ao papa⁸. Essas respostas ele as encontrou não só nos textos dos teólogos, mas, principalmente, nos dos canonistas que o precederam. (iii) Finalmente, ao entardecer de sua vida, Gerson se dedicou a escrever livros de piedade e devoção⁹. Ele faleceu em Lião, em 1429.

⁵ A edição crítica da obra de Gerson está in: *Jean Gerson Oeuvres Complètes*, ed. Palémon Glorieux, Paris, 10 v., 1960-1973. Divide-se em cinco partes: (1) *Opera dogmatica de religione et fide*; (2) *Quae ad ecclesiasticam et disciplinam pertinent*; (3) *Opera moralia*; (4) *Exegetica et miscellanea*; (5) *Monumenta omnia quae spectant ad condemnationem*.

⁶ Cf. Daniel HOBBS, *The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract*, in: *The American Historical Review*, 108:5 (2003), p. 1312. O autor usa como referência os dados dos manuscritos que figuram na edição de P. Glorieux, *Oeuvres complètes*, Paris, 10 v., 1960-1973.

⁷ Cf., por exemplo, *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*.

⁸ Cf. *De auferibilitate papae ab Ecclesia*.

⁹ A saber, *La Montagne de contemplation*.

Todavia, com respeito a Gerson e à sua obra, é preciso reavaliar algumas opiniões que foram se tornando senso comum na tradição dos historiadores da filosofia, especialmente por influência da obra *História da filosofia cristã*¹⁰, de coautoria de Philoteus Boehner e Étienne Gilson, que, apesar de terem dado uma inestimável contribuição ao avanço do saber no âmbito da filosofia medieval, especialmente ao considerarem o século 13 a Idade de Ouro da filosofia no Medievo e salientando o pensamento de Tomás de Aquino, consideram os séculos 14 e 15 um período de decadência da escolástica, marcado por uma confusão doutrinal e pela pobreza de espírito filosófico¹¹. Essa perspectiva, que evidenciamos em outras obras de Etienne Gilson¹², inaugurou uma longa tradição de autores que consideram o nominalismo uma espécie de veneno na vida intelectual da Idade Média Tardia, que acabou corroendo o melhor da produção intelectual do período. Essa é uma das razões pelas quais João Gerson é apresentado como um pobre expoente de um ciclo que se fechava, o que não se justifica diante da sua trajetória e produção.

No intuito, pois, de ressaltar a importância de Gerson, devemos começar por entender um pouco o papel da universidade no seu tempo. Desde os seus primórdios, no século 13, a universidade medieval tentou equilibrar-se na seguinte tensão: por um lado, os debates e as discussões internas, que buscavam harmonizar a verdade revelada com a filosofia de Aristóteles, assim como a compreensão das autoridades do direito e da teologia e os comentários às obras clássicas gregas e latinas a respeito do direito e da medicina. Por outro lado, a universidade atraiu estudantes pelo fato de ter como mestres renomados intelectuais com enorme projeção e influência social¹³. Os séculos 14 e 15 assinalam uma mudança nesse equilíbrio, a ponto de terem sido fundadas 46 novas universidades; na esteira disso, inaugura-se uma nova forma de expressão literária. João Gerson, entre outros, entendia que as grandes obras do século 13 tinham se convertido em uma espécie de acervo canônico, que devia ser trazido ao mundo prático.

O *Doctor Christianissimus* ilustra exemplarmente essa mudança, no equilíbrio entre as peculiaridades da vida acadêmica e as solicitações concretas da sociedade. Longe de abandonar as exigências rigorosas *intra muros*, ele desenvolveu um novo gênero literário, que facilitava a

¹⁰ Cf. Philotheus BOEHNER e Étienne GILSON, *História da filosofia cristã*, Petrópolis: Vozes, 2003.

¹¹ *Ibid.*, p. 528.

¹² Cf. Étienne GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, Martins Fontes: São Paulo, 2001; Étienne GILSON, *El Espíritu de La Filosofía Medieval*, Buenos Aires: EMECE, 1956.

¹³ Cf. Alan B. COBBAN, *Reflections on the Role of the Medieval Universities in Contemporary Society*, in: Lesley SMITH and Benedicta WARD (eds.), *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson*, London: The Hambledon Press, 1992, p. 227-241.

aplicação dos ensinamentos magistrais e acadêmicos a tópicos concretos da vida política, religiosa e social. Nesse caso, o acadêmico torna-se, como nunca antes, um homem público, um intelectual¹⁴.

Os gêneros comumente usados pelos teólogos do século 13 eram as *Summae*, orientadas especialmente para alunos, os *quodlibeta*, as *quaestiones disputatae* e os comentários às obras de Aristóteles; em teologia, temos os comentários aos 4 livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo e às Sagradas Escrituras. Em lugar desses últimos, começaram a proliferar os *Tratados*, que eram dissertações acerca de um tópico pontual prático, de natureza ou religiosa ou moral, suficientemente breves para serem distribuídos e facilmente compreendidos pela população não douta.

De certo modo, podemos considerar que Gerson se opôs a Tomás de Aquino, o grande organizador e sistematizador dos pensamentos filosóficos e teológicos do Medievo, uma vez que olhava para o mundo e o via como uma enorme complexidade e variedade. Por isso mesmo, procurou explicá-lo ao povo da maneira mais simples e clara possível. Entende ele que a clareza das distinções é a chave para a elucidação de um conflito teórico. Vejamos, agora, especificamente a contribuição de Gerson desde a perspectiva do direito.

2 *Ius* como poder subjetivo limitado

No *De vita spirituali animae*, depois de fazer uma análise da ação moral e da lei, o *Doctor Christianissimus* se interroga: o que é o direito, quantas partes o compõem, o que são os direitos divino, natural e humano e o que é o poder político? Eis a resposta: “direito é uma faculdade imediata ou um poder devido a alguém de acordo com o ditado da reta razão. Assim, a resposta plena à nossa indagação, [sobre a natureza do direito], é resolvida no ditame da reta razão”¹⁵. O ponto seguinte é o *locus* desse *dictamen rectae rationis*, que o autor situa, em primeiro lugar, original e essencialmente em Deus. Dessa maneira, ele escapa de uma discussão que tinha ocupado os teólogos durante séculos, a saber, a disputa entre a primazia da vontade ou da razão em Deus; ele se distancia dessa questão teológica e considera as duas perspectivas correlatas. Assim sendo, quer ajudar os cristãos a distinguir entre as leis divina e natural, no âmbito da confusão de leis humanas que regulavam

¹⁴ Para entender a temática dos intelectuais, cf. Jacques LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*, Rio de Janeiro: José Olímpio, 2003.

¹⁵ Cf. Jean GERSON, *Oeuvres complètes*, ed. P. Glotieux, Paris: Desclée, 1962, 3:141: “[...] ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis. Itaque totalis et finalis resolutio materiae ad nostrae ad dictamen rectae rationis terminatur”.

a vida da Igreja e que eram manipuladas pelos seus dirigentes, como se todas elas fossem leis divinas.

Gerson analisa a sua própria definição e reforça a ideia de *dictamen rectae rationis* acima de qualquer poder subjetivo; *ius* é um poder subjetivo, mas apenas se está em conformidade com uma lei fundante. No caso, poderia ser a lei divina ou natural, mas em definitivo (*totalis et finalis resolutio*) a questão do *ius* repousa sobre a reta razão. Independentemente de se originar na vontade ou no intelecto de Deus, o *ius*, para os seres humanos, corresponde à reta razão inerente em Deus e, de nenhuma maneira, tem a sua origem na vontade humana ou em sua necessidade. Ao limitar a base do *ius* à reta razão, o *Doutor Cristianíssimo* restringe a legitimidade do poder àquele que emana do uso correto da natureza humana. “Consequentemente e por participação”, diz ele, “somente a reta razão é imperativa às criaturas racionais”¹⁶. A natureza racional do ser humano lhe determina, exclusivamente, um tipo de direito deliberadamente em conformidade com a mente e as intenções de Deus.

Vale distinguir algumas limitações ou restrições que Gerson faz ao direito subjetivo. Em primeiro lugar, uma distinção herdada dos canonistas do século 12 para *faculdade ou poder*, qual seja, *ius* como um poder efetivo, ou direito, e *ius* como algo que é justo ou correto. Para o *Doctor Consolatorius*, o direito subjetivo é uma espécie de *subconjunto* que é regido de acordo com o ditame da reta razão; o que vem primeiro não são os poderes do homem, mas a ordem da existência da qual o homem é parte. Ele diferencia, ainda que rapidamente, *ser* um direito e *ter* um direito: *ser* estaria em conformidade com a lei natural. Usando o exemplo do Paraíso, é de direito dos homens dispor dos animais, mas é necessário que ele *tenha* o direito de o fazer. Da mesma maneira, depois da queda, Adão e Eva não *tinham direito* a serem castigados, apesar de esse fato estar em consonância com a justiça e a reta razão; por isso mesmo, trata-se de *ius* em outro sentido, que escapa ao subjetivo. Dessa maneira, a reta razão e a ordem da natureza têm prioridade diante das *faculdades e dos poderes* dos homens; de fato, somente aqueles direitos em sintonia com a natureza poderão ser chamados direitos. Por isso, poderiam ser chamados de *direitos subjetivos teleológicos*.

O primeiro limitador do direito subjetivo é a concordância com a lei natural e, em segundo lugar, o que João Gerson chama de “próxima” (*propinqua*) e nós denominaríamos direitos atualizados, ou seja, as *faculdades* realmente capazes de alcançar os seus fins. Nesse aspecto, ele quer distinguir de coisas impossíveis nas condições atuais. Em comentário, o autor afirma que, de acordo com o ditame da reta razão,

¹⁶ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:141: “[...] solum convenit retionalibus creaturis”.

muitas coisas podem pertencer a alguém que, entretanto, de acordo com essa mesma reta razão, estão, de fato, completamente fora do seu alcance, fora da justiça presente¹⁷. A restrição de Gerson ao direito resulta na remoção de uma série de direitos que não estão relacionados com a reta razão atualizada. É por causa dessa dependência do *ius* à sua possibilidade concreta que ele não constrói a sua teoria política sobre a mesma, apelando a uma instância mais profunda, quais sejam a natureza e a lei.

O *Doutor Cristianíssimo* entende, com Aristóteles, que tanto os seres inanimados como os animais e os seres humanos estão ordenados teleologicamente, de tal maneira que todos têm direitos de acordo com o fim próprio de cada um. Diferentemente do resto das espécies, os seres humanos têm a possibilidade de não buscar os seus fins *naturais* e de se empenhar em ir contra essa finalidade e, conseqüentemente, contra o seu próprio bem. Nisso consiste a diferença entre ele e as outras criaturas, posto que o ser humano tem o poder de ir contra o seu fim, mas isso não o constitui em direito. Ele só tem *ius* para buscar o seu fim. É por isso que Gerson elabora uma teoria da lei fundada na realização desse fim e em uma relação moral com a lei, não na liberdade, à qual corresponde unicamente um direito.

O objeto do direito de qualquer criatura é somente aquele dever que corresponde ao ditame da reta razão divina. No caso dos seres humanos, a reta razão divina é a lei natural; conseqüentemente, só as *facultates seu potestates* que levam a ações de acordo com a lei natural se tornam direito. A *imediata facultade e poder* de buscar um fim carecem da qualidade de legítimo direito, quando não coincidem com a natureza do ser humano. No nível individual, Gerson subordina o ser humano, as suas habilidades e os seus direitos à lei natural. Ainda que esses direitos correspondam a indivíduos, a sujeitos, apontam para uma relação metafísica entre o ser humano e a sua finalidade, o que vem a ser uma espécie de regimento ou lei.

3 Modos de regimentos (*politia*)

João Gerson reconhece quatro modos de regimentos ou governos (*politia*): divino, eclesiástico¹⁸, natural e humano. Cada um deles é regido

¹⁷ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:141-142: "Ponitur 'propinqua' quoniam multa possunt alicui competere secundum dictamen rectae rationis quae secundum idem dictamen de facto ei nequaquam conveniunt, ut existens actualiter in peccato mortali habet potestatem seu facultatem merendi vitam aeternam, non tamen propinquam vel, ut dici solet, non secundum praesentem justitiam".

¹⁸ Sobre os governos *divino* e *eclesiástico* discorreremos adiante. Cf. Jean GERSON, Jacques ALMAIN, Jean MAIR, *Conciliarismo y Constitucionalismo. Selección de textos I. Los Orígenes*

por uma lei correspondente. Em primeiro lugar, o *governo natural* é exercido sobre uma comunidade regida de acordo com a mais pura lei natural; o *governo humano* é aquele que, por primazia, está simplesmente ancorado nas leis humanas e civis. Essas instâncias não podem ser vividas separadamente, porque as jurisdições se superpõem. A *politia* natural dos seres humanos é o seu conjunto considerado em relação ao cumprimento da lei natural e aos fins que lhes são ditados pela natureza. Pelo contrário, a *politia* humana é o mesmo grupo enquadrado pela sujeição a um determinado conjunto de leis puramente humanas e civis. Essas duas leis não são excludentes, podendo ocorrer o caso de uma comunidade ser regida pelos 10 mandamentos e, ao mesmo tempo, por exemplo, ter um determinado horário para a abertura do comércio. Temos, aqui, a combinação de dois regimentos e a correspondente exigência de obediência à lei natural e à civil. Cada comunidade tem um limite estabelecido de acordo com a lei, à qual está subordinada.

Em consonância com o pensamento do *Doctor Christianissimus*, a relação do direito com a jurisdição é o ponto central da comunidade e a sua preocupação teórica fundamental, e não a salvaguarda de direitos em si mesmos. Por isso, ele argumenta: “portanto, a jurisdição eclesiástica é um poder coercivo de acordo com o direito político divino; a jurisdição natural conforme o direito natural; e a jurisdição humana é aquela ligada ao direito humano”¹⁹. Cada jurisdição é, em si, um poder coercivo, o qual define, de fato, os vários governos: a *politia humana* não é uma comunidade instituída para proteger os “direitos humanos” dos seres humanos, mas um governo regido por leis humanas. Da mesma maneira, o governo e a jurisdição natural são um “poder coercivo”, de acordo com o direito natural, e não uma comunidade, em que “direitos naturais” são protegidos como liberdades naturais. Gerson não está pensando nos termos de um estado moderno e, desse modo, não pode ser visto como um precursor do direito natural no sentido de liberdades, nem tampouco ser visto como alguém que formula uma teoria do direito em oposição à lei. Pelo contrário, ele vê a autoridade e a coerção como o princípio que rege as comunidades políticas. Se o direito tem um papel nessas comunidades, elas estão em consonância com a reta razão – com os mandatos divinos – e não autorizam as pessoas a agir de maneira contrária à sua perfeição²⁰.

conciliaristas del pensamiento constitucional, seleção de Juan Carlos Utrera Garcia, tradução de Juan Carlos Utrera Garcia, Juan Antonio Gómez García e Waldo Pérez Cino, Madri: Marcial Pons Ed., 2005.

¹⁹ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:144.

²⁰ Cf. Annabel BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: CUP, 1997, p. 87.

Na explanação de Gerson, o passo seguinte é o de tentar esclarecer o âmbito preciso da lei divina; ele argumenta que essa lei concerne apenas às questões relacionadas com o fim espiritual do homem. Com efeito, se a lei divina é o conjunto de normas com os propósitos de conduzir os fiéis à bem-aventurança e afastá-los da morte eterna, nem toda regulação eclesial ou nem todo direito canônico tinha essas implicações; portanto, não se enquadra na lei divina²¹ e, assim, não obriga da mesma maneira. Ao contrário, a observância ou a transgressão da lei divina têm, respectivamente, como resultado, a salvação ou a condenação eterna. Por conseguinte, nem todo ensinamento e determinação eclesiástica podiam ser apropriadamente designados como ensinamentos e leis divinas. Com base nesse ponto de vista, o *Doctor Christianissimus* destaca a variedade de níveis que envolvem as autoridades e as leis divina e humana, e a essa distinção corresponde-lhe uma observância e um ordenamento diferenciados relativo às ações morais. Ainda que a distinção entre as quatro leis não fosse nada original²², Gerson preocupa-se em restringir o peso da lei divina sobre o Cisma e os seus desdobramentos.

4 A lei natural

O *Doctor Consolatorius* defende certa liberdade que minimiza a obrigatoriedade da obediência às leis que não são as divinas. Em razão disso, ele se dedica a explicar as características que distinguem essas das naturais, já que, igualmente, era muito comum vincular a transgressão de outras leis, não necessariamente divinas, a um pecado mortal e demonstrar, então, a existência de uma liberdade de direito natural face aos cânones eclesiásticos, limpando a lei natural da enorme quantidade de regulamentações contrárias ao espírito cristão de liberdade, expresso no Novo Testamento²³.

Neste sentido, Gerson define a lei natural como aquela que, no tocante aos indivíduos, é uma lei universal, ordenada por Deus para orientar os seres humanos em direção ao seu fim natural, fundada na razão e presente em todo ser humano e, no que concerne à comunidade dos seres humanos como um todo, em direção à vida política, porque o ser humano é por natureza um animal político (*homo enim natura animal civile est*²⁴). À semelhança dos ensinamentos de Aristóteles e Tomás de

²¹ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:134.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II q. 91, v. IV, p. 528-541.

²³ *Tiago* 1.25 e *Mateus* 11.30.

²⁴ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:135.

Aquino, o nosso autor considera que a lei natural não só deve orientar o ser humano para o seu devido fim e que o estado participa na explicitação dela, esclarecendo princípios gerais como o de “fazer o bem e evitar o mal”, mas também que ela visa ao bem viver. A lei natural, assim como a lei divina, não permitem uma violação quanto às suas normas, mas o *Doutor Cristianíssimo* reduz a gravidade da sua transgressão. Para ele, estritamente falando, a lei natural difere da lei divina, porque esta visa principalmente ao fim sobrenatural do ser humano e aquela aos fins naturais²⁵, entretanto, ambas provêm de Deus, isto é, Ele é seu autor e, de certo modo, a lei natural é parte da divina.

As possíveis novas especificações da já clássica distinção entre as leis divina, natural e humana desenham um novo panorama acerca dos direitos e deveres entre os seres humanos. Para o autor, “não é a transgressão da lei natural ou humana, consideradas em si mesmas, que, de fato, constitui pecado mortal”²⁶. Isso significa que a violação de uma lei natural ou de uma lei humana pode ser um pecado mortal, contudo, não meramente pelo fato de ser uma lei humana ou uma lei natural, mas quando a sua transgressão também estiver violentando a uma lei divina.

Todavia, devido à enorme ligação entre as leis divina e a natural é difícil determinar quando uma violação desta não implica a condenação eterna. Mas, como a lei natural também concerne a questões simples e não tão graves, a sua infração nem sempre implica a condenação eterna. Em termos políticos e aristotélicos, em um regime corrompido ou mau, um bom cidadão pode se transformar em um mau cidadão; ora, a lei divina implica uma referência absoluta pela qual os regimes podem ser julgados; e, na medida em que participa da lei divina, a lei natural também indica os traços gerais do padrão universal do que é o melhor governo, conquanto não o especifique em detalhes.

Valendo-se, sobretudo, do exemplo dos preceitos do Antigo Testamento, muitos dos quais caducaram em razão da Nova Lei, o Reitor da Universidade de Paris argumenta contra a permanência das leis humanas relativas a situações irrelevantes, especialmente aquelas que já se tornaram obsoletas. Entretanto, ele não defende uma liberdade de consciência de tipo moderno. Hobbes, por exemplo, sustenta que a lei não é um imperativo, uma obrigação moral, mas um ordenamento conveniente, cujo fundamento último reside na vontade e na liberdade da consciência. Entretanto, para o nosso autor, desde que não se oponha ou tente modificar as leis divina e natural imutáveis, às quais todo estado

²⁵ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:136: “Secunda differentia legis divinae ad naturalem est quia lex divina principaliter respicit finem supernaturalem, licet diversa ratione”.

²⁶ Cf. Jean GERSON, *De vita*, 3:137: “Nulla transgressio legis naturalis aut humanae, ut naturale est vel humana, est de facto peccatum mortale”.

bem ordenado e todos os indivíduos, *a priori*, devem obediência irrestrita, as leis humanas podem ser abolidas ou alteradas, adaptando-se ao tempo e aos lugares.

Dado que o estudo minucioso que Gerson fez das leis visava a pôr um fim ao Cisma e a contribuir para a reforma da Igreja, nessas perspectivas, ele tenta demonstrar quais eram princípios da lei natural que podiam ser utilizados para resolver o problema da crise na Igreja e quais leis eclesiásticas deviam ser consideradas como parte da lei natural. Assim, consoante o nosso autor, em princípio, a solução do Cisma radica em uma adequada compreensão do que são as leis divina, natural e humana, e essas últimas, a saber, as leis humanas, distinguem-se claramente das duas primeiras. Portanto, no seu entender, o primeiro passo para resolver o problema do Cisma consiste na capacidade que os dirigentes eclesiásticos têm quanto a resgatar o seu próprio papel no âmbito da missão precípua da Igreja, que é possibilitar todos os meios para a salvação das almas.

5 A autoridade papal

Posto que o problema fucral do Cisma era a autoridade e a soberania do papa, bem como a sua extensão, Gerson discorre sobre esse assunto no *De potestate ecclesiastica*²⁷, obra de referência, que representa o pensamento conciliarista. De certo modo, é um resumo de uma longa e exaustiva reflexão acerca da autoridade papal. Compõe-se de um *Proêmio*, seguido de 13 *Considerações* e de um *Epílogo*, com aproximadamente cinquenta páginas na edição de Utrera Garcia, de 2005. A obra foi escrita em Constança, em tempos do Concilio Geral, em 1417. No *Proêmio*, afirma ele que pretende “distinguir o poder eclesiástico com umas poucas considerações [...], e não direi nada que não se encontre já escrito noutro lugar”²⁸.

Primeiramente, para ele, o poder eclesiástico é distinto do poder temporal, e os seus detentores supremos e subalternos atuam em esferas distintas, de modo que nem o papa e nem os bispos podem se imiscuir em assuntos temporais, nem os governantes terrenos em questões religiosas. Assim, a Cristandade e os fiéis são regidos por dois poderes que concernem às duas dimensões essenciais de sua vida, isto é, como cristão *estrito senso* e como cidadão da comunidade política.

²⁷ Cf. J. GERSON, *Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes*, in: *Conciliarismo y constitucionalismo*, seleção de textos I de Juan Carlos Utrera Garcia, Madri: Marcial Pons, 2005.

²⁸ *Ibid.*, *Proêmio*, p. 45.

O aspecto mais importante desse modelo diárquico ou dualista, tradicional²⁹ e anti-hierocrata, como o *Doutor Cristianíssimo* o apresenta, é que ambos os poderes provêm de Deus. E Deus dotou o ser humano com a capacidade de conhecer e buscar ambos os fins aos quais tende naturalmente, a saber, neste mundo, o bem viver, mediante a convivência ordenada e pacífica, e, no outro, a salvação eterna. O que os distingue é o modo de conhecimento da vontade divina em um e outro âmbito, isto é, a razão natural e a revelação sobrenatural. Portanto, nenhum desses poderes está subordinado ao outro, mas sim ao próprio Deus, e eles são autônomos em suas respectivas esferas de atuação.

Em segundo lugar, quanto à origem do poder pontifício, Gerson ensina que foi Jesus, o Filho de Deus, que estabeleceu Pedro como o seu vigário no mundo e, na pessoa dele, os seus sucessores, os papas. Portanto, o poder papal tem remotamente uma origem divina. A seguir, ele acolhe e professa um princípio ockhamista, a saber, “imperium a Deo per homines”, o qual, no âmbito da tradição das teorias ascendentes do poder político, atribui a origem do poder ao próprio povo. Assim, para o nosso autor, se Deus concedeu o poder eclesiástico aos seres humanos, esses o delegam de maneira limitada e condicionalmente ao papa, a fim de que efetive os fins próprios da Igreja.

Avançando a discussão sobre o tema do poder papal³⁰, o *Doctor Consolatorius* retoma as suas distinções acerca do *ius*, acrescentando aspectos a um debate que tinha sido, mais recentemente, retomado por Wyclif³¹, a saber, se um ser humano injusto poderia ter e exercer um *dominium*. O nosso autor resolve a questão relacionando a submissão do direito à lei, posto que o poder eclesial emerge simplesmente em razão da origem divina e da finalidade sobrenatural da Igreja; de igual maneira, o poder político natural subordina-se ao *ius naturale*. Assim, é legítimo desobedecer e resistir a um papa que atua contrariamente ao propósito do seu ofício; afinal, ele não vive em estado de graça nem está isento de cometer e, por isso, está sujeito às leis divina e natural e, em inúmeros aspectos, às leis humanas, por exemplo, em questões estritamente terrenas e no exercício da jurisdição espiritual e temporal³².

²⁹ Esse modelo de relação entre os poderes espiritual e temporal foi proposto pelo papa Gelásio I, em 494, em uma missiva endereçada ao imperador Anastácio; a propósito desse assunto, cf. José Antônio de C. R. de SOUZA, O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão, in: *Leopoldianum*, 31 (1984), p. 15-40.

³⁰ Cf. GERSON, (Jean le Charlier de), in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, commencé sous la direction de A. VACANT, continué sous celle de E. MANGENOT et Mgr. É. AMANN, Paris: Letouzey et Ané, v. 6, 1920, col. 1313-1330, especialmente 1318ss.

³¹ Cf. J. MIETHKE, A teoria política de João Wyclif, in: *Veritas*, 51:3 (2006), p. 129-144.

³² Cf. J. GERSON, *Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes*, op. cit., *Décima Consideración*, p. 70.

Por conseguinte, com fundamento nas leis divina e natural, se o papa pecar gravemente poderá vir a ser fraternalmente corrigido por um Concílio Geral.

Logo, é uma relação de dever e mútua observância da lei que sustenta a relação entre um senhor e os seus súditos, e esse princípio também vale para o sumo pontífice e os fiéis. É por essa razão que ninguém, nem um senhor, nem um súdito, goza de um *ius* que lhe permite agir contrariamente aos propósitos para os quais uma comunidade qualquer foi estabelecida: os direitos e as obrigações, que não podem ser abolidos ou violados por nenhuma lei humana, não são um conjunto de liberdades do tipo de uma Declaração de Direitos, mas os fundamentos objetivos sobre os quais os seres humanos constroem o estado. Existem unicamente com os propósitos do aperfeiçoamento, da conservação e da consecução dos seus fins e não podem servir a interesses particulares que violam os ditames da reta razão. Nessa perspectiva, o que dá forma ou fundamenta o estado não é o direito natural como liberdade, mas o direito natural com referência à lei natural.

Por conseguinte, Gerson entende o *ius* como uma *facultas seu potestas* que restringe a liberdade dos legisladores e dos súditos e procura demonstrar que não há outro princípio anterior que fundamente a existência do estado senão o bem comum. De fato, a sua crítica à amplitude do poder papal e a possibilidade de repreender o pontífice baseado no *ius naturale* sugere mais concretamente que ninguém, seja ele o papa ou outra autoridade, pode agir contra o bem comum do povo que redunde no bem do estado; isso também se aplica à Igreja, aos seus dirigentes e aos fiéis. A negligência quanto à observância desse dado, uma vez que o bem comum sobrenatural dos fiéis e os deveres dos pastores em relação a esse objetivo foram completamente esquecidos, é que gerou o Cisma e os seus desdobramentos.

Feitas essas considerações gerais sobre o estado e a lei, o autor se debruça sobre o grande tema que o inquieta. Para o *Doctor Christianissimus*, o Concílio Geral representa a Igreja universal, a totalidade dos fiéis. A subordinação do papa ao mesmo se fundamenta na própria causa e nas finalidades do poder eclesiástico. Diz ele:

[...]. O poder eclesiástico é o poder que foi conferido por Cristo de maneira sobrenatural e especialmente aos seus Apóstolos e discípulos e aos sucessores legítimos deles, para sempre e até o fim do mundo, conforme a lei evangélica, com vista à edificação da Igreja militante e à consecução da felicidade eterna [...]³³.

³³ Ibid., *Segunda consideração*, p. 46.

Ora, essa asserção se opõe abertamente à *plenitudo potestatis* que o papa reivindica para si, em vista, principalmente, das finalidades para as quais o múnus papal foi instituído. De fato, como afirmavam os hierocratas, esquecendo-se de que o Pontífice Romano é falível e comete pecados, se o papa estivesse acima da Igreja ele poderia até mesmo destruí-la. Portanto, os limites à jurisdição pontifícia estão em consonância com os objetivos da instituição do poder eclesiástico. Por isso, afirma Gerson: “[...]. Como primeira autoridade, devido a um motivo razoável ou à necessidade, o sumo pontífice pode ordenar algo aos seus subordinados, entretanto, não pode fazer isso sem que haja um motivo ou uma necessidade evidentes [...]”³⁴. Assim, só o Concílio Geral, enquanto representante de todos os batizados, é infalível, porque ele é inspirado pelo Espírito Santo e reunido em Seu nome, conforme o testemunho do autor dos *Atos dos Apóstolos*, que em várias passagens traz referência a essa prerrogativa³⁵.

E o *Doutor Cristianíssimo* explica o que é uma jurisdição:

Diz-se jurisdição quase como se fosse *iuris dictio*, isto é, o poder de dizer o direito, ou bem, jurisdição é quase *iuris dictatio*, isto é, o poder de promulgar notificar ou explicitar o direito; por isso, com propriedade diz-se jurisdição, isto é, a faculdade ou o poder análogo de dizer ou de sentenciar o direito para os outros, mesmo contra a vontade deles³⁶.

Gerson entende, igualmente, que a jurisdição eclesiástica é, até certo ponto, análoga à jurisdição secular, cujo “exercício pode ser trasladado ou confiado aos leigos e, em muitos casos, até mesmo à maior parte das mulheres”³⁷.

De fato, as alusões à instituição divina do poder eclesiástico atribuído aos Apóstolos e discípulos, juntamente com as referências às finalidades da Igreja, permitem duas coisas a Gerson: (i) tanto interpretar restritivamente as passagens bíblicas que parecem favorecer a *plenitudo potestatis* papal, de cariz hierocrata, (ii) como apresentar a teoria conciliarista como mais próxima à letra e ao espírito do texto sagrado e, sobretudo, como a mais racional.

³⁴ Ibid., p. 51.

³⁵ *Atos 15.24*: “Tendo sabido que, sem mandato da nossa parte, alguns dos nossos, com suas palavras, semearam perturbações entre vós e transformaram vossos espíritos, decidimos, de comum acordo, escolher alguns delegados e vo-los enviar com nossos caro Barnabé e Paulo, homens que expuseram a própria vida pelo nome do nosso Senhor Jesus Cristo. Por isso nós vos enviamos a Judas e Silas, que vos transmitirão de viva voz a mesma mensagem. Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor outro jugo além destes [...]”. Cf também *Atos 5.32*: “Disto somos testemunhas, nós e o Espírito Santo que Deus concedeu àqueles que lhe obedecem”. Citações segundo a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

³⁶ Cf. J. GERSON, *Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes*, op. cit., p. 52.

³⁷ Ibid., p. 53.

Na última *Consideração*, baseando-se na *Política* de Aristóteles, Gerson apresenta uma contundente defesa dos bons e do melhor regime político, com o fito de aplicá-lo ao governo da Igreja. Começa definindo a *politia* como uma comunidade ordenada em direção a *um fim perfeito*: dirá ele que é a ordenação das coisas iguais e desiguais, a disposição pela qual se atribui a cada um cada coisa; de tal maneira que a ordem concorde plenamente com a justiça, que dá a cada um o que é seu. Assim, a paz é não é outra coisa que a tranqüilidade da ordem. Ao mesmo tempo, Gerson defende que essa tranqüilidade da ordem (*politia*) é fruto da justiça, ao conceder a cada um o direito do que é seu.

Entende o nosso autor que um dos governos que existe é o divino e, nesse texto, não diz nada a seu respeito, por se tratar de um governo não humano. O outro governo que existe é o humano, e, como vimos, Gerson o divide em dois: o eclesiástico e o secular. Faz uma comparação entre ambos e vale-se da distinção de Aristóteles, na *Política*, ao distinguir o poder secular em três regimes: chama “Regnum” ao primeiro, do segundo diz que é aristocrático e o terceiro o nomeia, com propriedade, com o termo geral “politia”, ao qual podemos chamar timocracia. Depois de apontar as diferenças que caracterizam os dois primeiros regimes e os qualificar como bons, desde que estejam ordenados ao bem comum dos súditos, Gerson se dedica mais detalhadamente ao terceiro:

O governo [politia], sob o seu nome próprio, timocracia, define-se como o governo de muitos homens bons; mais expressamente, como a congregação da comunidade perfeita sob a égide de muitos, os quais com as suas próprias leis perseguem principalmente a unidade da república³⁸.

Note-se que, aqui, Gerson desvia o objeto do bom governo de *bem comum* para identificá-lo com a *unidade*; ele afirma que, onde ela existe, acha-se a *comunidade perfeita*. A diferença entre esse terceiro modo de governo secular e o governo eclesiástico reside em que o primeiro é regido por *leis próprias e não alheias*. No caso do segundo, é regido *em conformidade com as leis sobrenaturais*; e acrescenta:

Assim, podemos distinguir no regime natural do governo eclesiástico, conforme a já mencionada tríplice distinção proposta pela Filosofia, quanto ao governo, entre um que é papal, outro que é colegial e um terceiro que é sinodal ou conciliar, o que é a mesma coisa. O governo do papa imita o real; o governo colegial, dos senhores cardeais, imita a aristocracia, e o governo do sínodo geral imita o da *politia* ou timocracia, que é o melhor, o governo perfeito, posto que resulta de todos³⁹.

³⁸ Ibid., p. 94.

³⁹ Ibid., p. 95.

De fato, o Cisma tinha rompido com a unidade eclesial, não só maculando a instituição fundada por Jesus, mas também prejudicando a consecução do maior *bem comum* dos fiéis, isto é, a bem-aventurança eterna, por intermédio dos meios para que pudessem alcançá-la: o ensinamento da palavra e a distribuição dos sacramentos pelos ministros do altar. Daí a permanente preocupação do *Doutor Cristianíssimo* com a superação do Cisma.

Em seguida, tal como o Estagirita faz na *Política*, Gerson descreve os regimes corrompidos, enfatizando a sua crítica à tirania que consiste num só que governa cuidando especialmente do seu bem particular e que quer ter súditos incapazes, ignorantes e divididos, a fim de ser invencível. Convidando o leitor à reflexão, ele arremata: “Conclui disto você mesmo, estudioso leitor, se algo semelhante, em proporção e número pudesse ocorrer no governo eclesiástico”⁴⁰.

Em um opúsculo que dá continuidade ao *Tratado sobre o poder eclesiástico*, intitulado *Sobre a plenitude do poder eclesiástico*⁴¹, avançando em suas considerações, o *Doctor Consolatorius* afirma que a plenitude do poder eclesiástico reside na Igreja e na pessoa do sumo pontífice, se bem que de maneira distinta, por causa de três motivos: o primeiro é que a plenitude do poder eclesiástico compreende em si a plenitude de um duplo poder, a saber, o da ordem e o de jurisdição, tanto no foro de consciência como no foro externo, que pode ser exercido pela Igreja diretamente e de maneira irrestrita em relação a qualquer assunto, se não errar em sua “chave”. Mas, se errar, tal erro só poderá vir a ser corrigido judicialmente pela Igreja universal, na condição de mãe e esposa de Cristo, congregada em um Concílio Geral, inspirada pelo Espírito Santo, a quem compete tomar uma decisão a respeito de tal erro; nesse caso, a Igreja universal deve ser prontamente obedecida pelo titular daquele poder, o papa⁴². A potestade eclesial na sua plenitude reside formal e subjetivamente no único pontífice. Essa potestade, diz Gerson, é de ordem e de jurisdição, por ter sido conferida por Cristo a Pedro de *maneira sobrenatural*, como vicário seu e primeiro dos reis, para si e para os seus sucessores legítimos até o final dos tempos, em aras da edificação da Igreja militante e para a consecução da salvação eterna. A chave a que se refere é *de maneira sobrenatural* para a *consecução da salvação*

⁴⁰ Ibid., p. 96.

⁴¹ Ibid., p. 99. Este texto aparece assim intitulado por P. Glorieux, na sua edição da *Opera omnia* de Gerson. De acordo com Utrera Garcia (Juan Carlos UTRERA GARCIA, *Conciliarismo y constitucionalismo – Selección de textos I*, Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 14), o texto, na antiga edição de Du Pin [1702], carece de título e se encontra imediatamente em continuação ao *Tratado sobre a potestade eclesiástica*. Entendemos importante incorporá-lo, por ser uma espécie de recompilação, a modo de conclusão, das teses expostas por ele.

⁴² Cf. J. GERSON, *Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes*, op. cit., p. 100.

eterna. Isso para distingui-la daquelas potestades e jurisdições que os sucessores de Pedro puderam ter recebido por dotação especial dos “príncipes ou bem dos concílios gerais, como comunidade perfeita que naturalmente pode outorgar à sua cabeça”⁴³. Diz ele que essa concessão de direitos civis e políticos tem a finalidade de resolver problemas que cotidianamente surgem sobre o governo da Igreja, “já que resulta mais fácil recorrer ao papa e à sua cúria que ao próprio concílio geral”⁴⁴.

O segundo motivo, diz Gerson, é que a plenitude do poder eclesiástico, considerado em sentido estrito, não pode provir de uma lei positiva, senão formal e subjetivamente, apenas, no tocante ao sumo pontífice. A plenitude do poder papal se estende sobre todos os inferiores só em caso de necessidade, se não houver outros dignitários eclesiásticos subalternos que possam agir, ou porque a medida a ser tomada aparenta ser de evidente utilidade para a Igreja.

O terceiro motivo, afirma o nosso autor, concerne a que a plenitude do poder eclesiástico, quando na Igreja, congregada em um Concílio Geral, possui efetivamente a plenitude de execução, a qual pode variar ou assumir diferentes significados quanto à sua natureza, pois, como foi dito antes, é possuída de maneira diferente pelo papa e pela Igreja. Contudo, essa plenitude de poder reside, principalmente, nela, por quatro motivos, a saber, a sua infalibilidade, a extensão da sua indefectibilidade, a sua autoridade para legislar amplamente e a sua competência quanto a impor uma obrigatoriedade irrestrita a todos, quanto às decisões que toma, de modo que, inclusive o próprio papa está obrigado a acatar e a obedecer essas leis⁴⁵.

De fato, Gerson já tinha escrito antes que “as chaves da Igreja não foram dadas a um só, mas à Igreja. Pode-se dizer, então, que tanto na Igreja como no Concílio reside a plenitude do poder eclesiástico, porque representa a sua unidade e faz as vezes do seu gerente”⁴⁶.

A modo de conclusão

Em suma, a justificação finalista do governo eclesiástico e o princípio de subordinação do governante à lei, implícita nos diferentes graus de poder atribuído ao Concílio Geral e ao pontífice romano, no pensamento

⁴³ Ibid., *Décima consideração*, p. 68.

⁴⁴ Ibid., p. 69.

⁴⁵ J. GERSON, *Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes*, *Décima consideração, Undécima distinção*, p. 75, vai se valer de um argumento de Agostinho, dizendo: “Por isso Agostinho, entre outros, sustenta que ‘as chaves da Igreja não se concedem a um só, mas a uma unidade; e essa unidade é a Igreja’. Pode-se dizer, então, que tanto na Igreja como no concílio reside a plenitude de potestade eclesiástica, como reguladora em caso de abuso”.

⁴⁶ Ibid., p. 75.

conciliarista de Gerson, culminam em uma concepção eminentemente ministerial do papado. Essa concepção se fundamenta, quer no mandato de Jesus, mediante a qual o múnus papal foi instituído – “tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja”⁴⁷ –, quer na conveniência racional, divina e humana de sua instituição. Afinal, como a comunidade dos fiéis não pode estar permanentemente reunida nem tampouco acéfala, posto que o Seu Fundador está junto ao Pai, é necessário que possua uma cabeça que a dirija e represente a sua unidade, o Sumo Pontífice, cujos poderes e ação, como vimos, estão circunscritos aos ditames morais da reta razão e das leis divina, natural e humana.

Dado que o estudo minucioso que Gerson fez das leis visava a pôr um fim ao Cisma e a contribuir para a reforma da Igreja, ele tenta, nessas perspectivas, demonstrar quais eram os princípios da lei natural que podiam ser utilizados para resolver o problema da crise na Igreja e quais leis eclesiásticas deviam ser consideradas como parte da lei natural. Assim, consoante o nosso autor, em princípio, a solução do Cisma radica em uma adequada compreensão do que são as leis divina, natural e humana, e essas últimas, a saber, as leis humanas, distinguem-se claramente das duas primeiras. Portanto, no seu entender, o primeiro passo para resolver o problema do Cisma consiste na capacidade que os dirigentes eclesiásticos têm quanto a resgatar o seu próprio papel no âmbito da missão precípua da Igreja, que é possibilitar todos os meios para a salvação das almas e, no âmbito político, a clara distinção das respectivas jurisdições, uma vez que não há lei sem jurisdição.

Endereço postal:

Alfredo Santiago Culleton
Av. Joaquim Martins da Silva, 17
91780-220 Porto Alegre, RS, Brasil

Recebimento: 19/03/2014
Aceite: 22/05/2014

⁴⁷ Mateus 16.18.