

Metamorfoses no Princípio de Distinção dos Poderes na Idade Média

Moisés Romanazzi Tôrres*

Resumo: Neste artigo pretendemos apresentar, panoramicamente, a evolução medieval do Princípio de Distinção dos Poderes, temporal e espiritual. Inicialmente, desenvolveremos a concepção de Distinção de Domínios, que serviu de base às concepções hierocráticas. Posteriormente, explanaremos seqüencialmente a respeito da reação a esta concepção, desenvolvida pelos filósofos políticos do início do século XIV: Jean Quidort (Distinção de Ordens) e Dante Alighieri (Distinção de Vias).

Palavras-Chave: Distinção dos Poderes Temporal e Espiritual, Idade Média, Relações entre História e Filosofia Política.

Abstract: In this article we intend to present, in summary, the medieval evolution of the Principle of Distinction of the Powers, storm and spiritual. Initially, we will develop the conception of Distinction of Domains, which served from base to the hierocratic conceptions. Later, we will explain, in sequence, regarding the reaction to this conception, developed by the political philosophers of the beginning of the century XIV: Jean Quidort (Distinction of Orders) and Dante Alighieri (Distinction of Roads).

Key-Words: Distinction of the Powers Temporal and Spiritual, Medium Age, Relationships between History and Political Philosophy.

O bispo de Roma Gelásio I, (492 a 496), numa carta escrita ao imperador oriental Anastácio I em 494, viria a propor, pela primeira vez, a “fórmula” de coexistência dos dois que regem o mundo. O texto é marcado pela distinção entre a *auctoritas* dos pontífices e a *potestas* régia, sendo a primeira entendida como um poder moral fundado no direito e a segunda como um poder de fato, de administração das coisas e pessoas. Apesar do caráter de simples distinção dos poderes, a carta já expressava um princípio de subordinação da *potestas* em relação à *auctoritas*:

No final do século VI, Gregório, o Grande, retomando a distinção gelasiana, mas em muito lhe reforçando o caráter, originalmente tímido, de hierarquização, desenvolveu o princípio “ministerial” de Império. Na medida onde a Igreja detinha a *auctoritas*, ela detinha por isso a supremacia, o Império estava efetivamente a serviço da Igreja como seu protetor.

Mas a modalidade carolíngia de cristandade estava bem longe de insistir na distinção gelasiana. Tendia, como observa Francisco Gomes, a um sistema de supremacia

* Professor Doutor, de História e Filosofia, Adjunto Nível II, da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Artigo baseado no Projeto, financiado pela FAPEMIG, intitulado “O Conceito das Duas Beatitudes na Filosofia Política de Dante Alighieri”.

único numa *reductio ad unum* (redução ao uno). Insistia antes na unidade da Cristandade: *una Ecclesia, unum Imperium* (uma Igreja, um Império). São desenvolvidas então duas importantes redefinições no texto gelasiano: *hic mundus* (este mundo) passou a ser lido como *Ecclesia*; a *auctoritas* passou a ser lida como *potestas*. Passava-se doravante a falar de dois poderes que regiam indistintamente a *Ecclesia* e o *Imperium*, ou seja, a única *Christianitas*. Dava-se não só a indistinção da Igreja e do Império, quanto a da Igreja e da sociedade (GOMES, 1997: 46 e 47).

Durante a famosa “Querela das Investiduras”, no bojo da chamada Reforma Gregoriana, foram desenvolvidas duas importantes distinções conceituais. Francisco Gomes as caracteriza da forma seguinte. A distinção entre o poder espiritual e o poder temporal era acompanhada da sua relação assimétrica, porque devia haver subordinação do segundo ao primeiro. A segunda distinção dizia respeito a uma fronteira que passou a ser reconhecida entre a *Christianitas* (Cristandade) e a *Ecclesia Universalis* (Igreja Universal). Continuava intocada a unidade do *Orbes Christianus* (Mundo Cristão), mas a Igreja sacralizava com maior intensidade o sistema religioso e o poder espiritual (*santa Ecclesia*) e dessacralizava parcialmente o domínio do poder temporal (*sacrum Imperium*). Assim, no universo indistinto e confuso da herança carolíngia, retornava-se a velha distinção gelasiana, insistindo-se porém na relação assimétrica que unia a *auctoritas* à *potestas*, aliás ambas as instâncias lidas como *potestas* (GOMES, 1997: 51).

Durante os séculos XII e XIII, o conflito entre os papas e os imperadores, a chamada Querela do Sacerdócio e do Império, inaugurado no século anterior pela disputa entre Gregório VII e Henrique IV, foi marcado por dois aspectos: o estabelecimento de forma mais precisa dos princípios ideológicos do Papado (a hierocracia) e do Império (a chamada ideologia fredericiana), e a disputa entre os dois poderes, de pretensões universalistas, pelo controle do solo italiano.

Foi somente entre os pontificados de Inocêncio III (1198-1216) e Inocêncio IV (1243-1254) que a ideologia hierocrática se precisou. O que então os papas pretendiam era uma *potestas indirecta ratione peccati* (poder indireto devido ao pecado). Como observa Marcel Pacaut, já Inocêncio III reivindicava, por ser o vigário não só de Pedro mas também de Cristo, não apenas a chefia de toda a Igreja, mas o direito de, em caso de pecado, intervir no temporal depondo reis e imperadores (PACAUT, 1989: 115).

Inocêncio IV agravou sensivelmente a concepção de *potestas indirecta*. Para ele, como salienta Jeannine Quillet, ser *vicarius Christi* e *caput* da Igreja não se referia somente a uma autoridade de caráter carismático; esta qualidade introduzia a uma ordem propriamente

jurídica, a dos poderes legados no passado por Cristo e seus sucessores, cujos papas eram os herdeiros legítimos – a *potestas plena*. Este poder, de caráter essencialmente espiritual na origem, tornou-se um verdadeiro poder político: era o papa quem detinha os dois gládios do Evangelho, o espiritual e o temporal; o imperador apenas fazia uso do gládio temporal sob a delegação do pontífice. Todo o poder vem do Alto para as mãos dos papas e se estes delegam ao imperador a utilização do poder político é para que ele, em sua própria pessoa, não se sirva deste poder, mas governe em função da Igreja (QUILLET, 1972: 64-65).

As questões foram resolvidas no campo de batalha. A vitória papal contra a dinastia *Hohenstaufen*, no entanto, mostrou-se, nas décadas seguintes, como um triunfo ilusório. Com efeito, tanto Império quanto Papado saíram extenuados da longa luta. Pouco potentes para deter o avanço de novas perspectivas políticas: o Príncipe e seu Estado Monárquico.

No fim da Idade Média, muito apesar da decadência tanto de Papado quanto de Império, o princípio hierocrático foi reconstruído de forma radical, ligando-se a uma idéia de *potestas directa* onde o papa, efetivamente, pretendia governar *in temporalibus*. As bulas *Ausculat Filii* (1301) e *Unam Sanctam* (1302) nos dão uma exposição minuciosa da doutrina bonifaciana. O papa, *vicarius Christi* e *caput* da Igreja, detêm a plenitude do poder espiritual e é o responsável pela instituição do poder temporal, assim deve julgá-lo se ele se desvia, mas, além disto, tendo o poder temporal apenas um caráter de execução em relação ao papa, o último tem plena jurisdição sobre o primeiro ou, em resumo, os príncipes devem sempre, em todas as suas ações políticas, consultar e obedecer ao papa.

Mas Bonifácio VIII foi derrotado pelo rei da França, Felipe, *o Belo* e sua derrota pessoal conduziu o Papado, deslocado para Avignon, a um estado de dependência frente ao poder capetíngio por cerca de setenta anos.

Apesar disto, na segunda década do século, a perspectiva radical reapareceu, em pleno “Cativo da Babilônia”, com João XXII. Sua luta contra o imperador Luís da Baviera, que tinha como elemento fulcral a antiga questão do direito dos papas, sempre muito contestado, de intervir na designação do imperador, novamente foi marcada por uma frustrada invasão imperial da Itália.

Todas estas perspectivas baseiam-se num princípio geral de **Distinção de Domínios**. Como há nítida diferença entre o temporal (o Estado) e o espiritual (a Igreja), temos de fato dois domínios, isto é, dois campos de atuação, mas, segundo Etienne Gilson, nesta perspectiva o Estado está sempre para a Igreja da mesma forma como a filosofia está para a teologia e como a natureza está para a graça, ou seja, a doutrina medieval hierocrática

tende a absorver o Estado na Igreja, a distingui-lo dela da mesma forma e com as mesmas nuances com que tende a absorver a filosofia na teologia e a natureza na graça, e a distingui-las. Assim o príncipe, que tem autoridade sobre o temporal e o conduz a seus fins temporais (fins antecedentes ou secundários), esta subordinado ao papa, que conduz o príncipe e seu povo ao fim espiritual último, a fruição de Deus (GILSON, 1995: 308-309).

A hierocracia e, muito especialmente, sua perspectiva radical foi, decisivamente, enfrentada seqüencialmente por Jean Quidort e Dante Alighieri. Os argumentos utilizados pelos dois foram, no entanto, substancialmente diversos. É fato que tanto Jean Quidort quanto Dante Alighieri tentaram recuperar a simetria dos gládios, mas cada um a sua maneira, gerando, assim, duas versões distintas do “princípio dualista”.

Jean Quidort, em sua *De Regia Potestate et Papali* (1302-03), defendia um caminho antihierocrático que já identificava uma **Distinção de Ordens**, a temporal ou do *regnum* (reino) e a espiritual ou da Igreja (sacerdócio). O reino era visto como um poder político e o sacerdócio como um poder religioso. O primeiro era o governo de um único príncipe, mas em nome de uma multidão perfeita e ordenado ao bem comum. O segundo era o poder confiado por Cristo aos sacerdotes para dispensarem os sacramentos aos fiéis. Quidort acreditava que as duas jurisdições deviam viver em paz, respeitando uma o domínio da outra. Isto é, para ele as intromissões do poder real no âmbito eclesiástico eram tão ilegítimas quanto a dos sacerdotes no âmbito político. Foi em virtude desta distinção rígida, de fato em duas ordens totalmente independentes uma da outra, que seu pensamento foi caracterizado por alguns autores, como, por exemplo, Yves Congar, como dualista (CONGAR, 1970: 281).

Segundo Luís A. De Boni, João Quidort conseguiu, ao tratar da relação entre os poderes, salvar o princípio tomista de que a ordem natural constitui um fim em si mesma. Não se trata mais de equacionar dois poderes dentro de uma só Cristandade, mas de situá-los em duas instituições diferentes, independentes e correlatas. O Estado agora consegue tornar-se mundano, mas para tanto é necessário que a Igreja se torne espiritual. Historicamente falando, encontrava-se rompida a unidade político-religiosa da Idade Média. A unidade, entretanto, foi resguardada de outra forma. Com efeito, segundo De Boni, Quidort não repudiava a lei da unidade, que toda a Idade Média tem como necessária à ordem e à inteligibilidade do fenômeno político. Mas enquanto a hierocracia situava o centro comum no Papado, fonte de todo o poder humano, João Quidort o colocava em Deus, donde derivam igualmente o Papado e a Realeza. Como consequência, a construção clássica da Idade Média encontra-se espiritualizada em seu próprio princípio (DE BONI, 1988: 33).

De fato, como resposta a questão da derivação do reino e do sacerdócio, Quidort

estabelece uma distinção entre ordem de dignidade e ordem da causalidade. Com relação ao primeiro aspecto, admite uma certa superioridade ao sacerdócio. Mas tal superioridade não significa que o reino derive do sacerdócio como afirmam as autoridades eclesiásticas e, em especial, o Papado. Ou seja, ainda que haja uma ordem de dignidade entre os dois, não há uma ordem de causalidade. Na realidade, tanto o reino quanto o sacerdócio foram criados imediatamente por Deus e, portanto, cada um se ordena ao seu próprio fim e não de um para o outro.

Mas a concepção política de João Quidort, além de procurar afastar as intromissões papais no âmbito político, já procurava limitar seu poder dentro da própria Igreja. Tal concepção tinha por conclusão a idéia que o poder do Concílio Geral podia, em sua plenitude, inclusive depor um papa em caso de heresia ou escândalo. Segundo Yves Congar, com relação ao Papado, Quidort excluía inteiramente a tese monárquica, uma vez que o papa, além de ter apenas um poder episcopal, encontrava-se submetido a uma “teologia da *Ecclesia*”: ele é o elemento supremo da Igreja, encontra-se à sua testa para resguardar sua unidade, mas há questões que ultrapassam o âmbito da autoridade papal. A fé, com efeito, não pertence ao papa, mas à *Ecclesia*, é por isto que ele não pode definir questões dogmáticas sem um Concílio Geral (CONGAR, 1970: 285).

Em João Quidort, entretanto, estamos ainda na linha de pensamento que admitia a existência de uma única beatitude, um só fim último - a felicidade espiritual. Pois, ainda que o reino devesse conduzir a multidão a um fim terrestre, à virtude (entendida esta enquanto as virtudes cristãs propriamente ditas, mas, também reconhecendo virtudes outras, mundanas, próprias do domínio político), este fim, posteriormente, deveria se ordenar a um fim superior, à fruição de Deus.

Já Dante Alighieri, fundamentalmente na *De Monarchia* (1310), foi o primeiro a estabelecer uma **Distinção de Vias** e, assim, conceber a existência dois fins últimos entendidos como duas beatitudes, uma vez que, em Dante, o fim terrestre, tal qual o celeste, é já uma santidade, ou seja, é já plenamente sagrado.

Dante, em sua demonstração, principia por uma constatação: que o homem, entre todos os seres, é o único que possui o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis. Se considerarmos o homem segundo uma ou outra parte essencial, a alma ou o corpo, é que ele é, respectivamente, incorruptível ou corruptível. Aqui o princípio aristotélico é evidente: é exato por ser o homem um composto de alma e corpo, um ser portanto de dupla natureza, o único entre todos os entes, é que ele terá um duplo fim; ou, da mesma forma, está ordenado a dois fins respectivos, um enquanto ser incorruptível, outro enquanto ser corruptível

Mas quais seriam estes dois fins? Dante não tarda em nos explicar. Estes, dados ao homem pela Providência, são: a beatitude desta vida, ou seja, o exercício da própria virtude, que se figura pelo paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, isto é, a fruição da presença divina, a qual não se pode chegar à virtude se não for ajudado pela luz divina, e que se estende pelo paraíso celeste.

Neste momento, Dante passa a estudar os meios necessários para que o homem alcance seu duplo fim: como são conclusões distintas, a elas chegamos por meios distintos: à beatitude terrena chegamos por doutrinas filosóficas, desde que, nosso pensador friza bem, sigamos os ensinamentos destas e exercitemos as virtudes morais e intelectuais; a beatitude celeste é alcançada por meio de doutrinas espirituais, algo que está além da razão humana como Dante grifa, mas desde que a ponhamos em prática com auxílio das virtudes teológicas. Em mesmos termos, temos dois caminhos distintos para atingirmos estes dois fins, igualmente distintos. O primeiro destes é a própria razão humana, se encontrando plenamente expressa na obra do Filósofo, quer dizer, em Aristóteles; o segundo está no Espírito Santo que nos revela a verdade sobrenatural (ou seja, está na Revelação), se encontrando explanado nos Profetas e Hagiógrafos, em Jesus Cristo e seus discípulos. Ou seja, ele aqui nos indica as fontes dos dois saberes necessários para conduzir o homem a cada uma das duas beatitudes.

Mas Dante, muito descrente da humana rigidez de princípios e, uma vez ainda, por demais temeroso do cupidez dos homens, deixa bem claro que, para que o gênero humano siga estes dois caminhos distintos e, conseqüentemente, alcance seus dois fins igualmente distintos, é necessário um duplo poder diretivo. Os dois condutores serão o papa e o imperador. O papa que, segundo a Revelação, guia o homem à vida eterna, e o imperador que, de acordo com as lições da filosofia (quer dizer, da filosofia aristotélica), dirige o gênero humano à felicidade temporal. São, de fato, duas ordenações distintas a dois chefes últimos. A Monarquia de Dante anunciava assim um universo regido no temporal por um imperador único e no espiritual por um papa único, isto é, ela anunciava o acordo, sob a autoridade suprema de Deus, de dois universalismos justapostos.

Referências Bibliográficas:

ALIGHIERI, Dante. **Monarquia**. Lisboa: Guimarães Editores, s/d.
CONGAR, Yves. *L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris: Cerf, 1970.

- DE BONI, Luís A. *João Quidort e seu Tratado: De Regia Potestate et Papali*. In: DE BONI, Luís A. **Sobre o Poder Régio e Papal de João Quidort**. Petrópolis: Vozes, 1989. Pp. 11-37.
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOMES, Francisco José: *A Igreja e o Poder: Representações e Discursos*. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). **A Vida na Idade Média**. Brasília: EdUnb, 1979. Pp. 33 - 60.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989.
- PÁDUA, Marsílio de. **O Defensor da Paz**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Defensor Menor**. Petrópolis: Vozes, 1991. Pp. 11 - 110.
- QUIDORT, João. **Sobre o Poder Régio e Papal**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age*. Tours: Flammarion, 1972.