

## João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308): Sobre a origem da Propriedade e da Autoridade Secular

JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA\*

**RESUMO:** Neste artigo, o autor começa por discorrer sobre os últimos anos de vida do Doutor Subtil, marcados pelo célebre conflito em torno às relações de poder, ocorrido entre Filipe IV “O Belo”, rei da França, e o papa Bonifácio VIII, por causa das posições que ele assumiu e de sua relação com a questão da origem da propriedade e da autoridade secular. Para o Menorita escocês tanto a propriedade ou o domínio particular sobre os bens quanto a autoridade secular foram instituídas pelos seres humanos, não por Deus, após a Queda Original, porque condiziam melhor com sua nova condição, influenciada por suas más inclinações. Por isso, foi necessário que houvesse uma autoridade política e leis por ela promulgadas, a fim de regular a convivência social. Os ensinamentos de Escoto sobre esses assuntos significam a via media entre as teses extremistas propostas, de um lado, pelos defensores da hierocracia pontifícia e, de outro, pelos assessores de Filipe IV.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Autoridade civil; Autoridade eclesiástica; Autoridade política; Bonifácio VIII, Papa (1235-1303); Contracto social; Duns Escoto, João (ca. 1266-1308); Estado; Filipe IV (1268-1314); França na Idade Média; Justiça; Lei natural; Lei positiva; Paz; Poder espiritual; Poder temporal; Propriedade; Sociedade; Unam Sanctam; Voluntarismo.*

**ABSTRACT:** *The author starts this article with a consideration of the last years of Duns Scotus' life, which was particularly marked by the famous conflict, around the relations of power, occurred between Philip IV, “The Fair”, king of France, and Pope Boniface VIII, because of the positions which the scotch Friar assumed regarding the question about the origin of property and about the origin of the secular authority. As a matter of fact, for Duns Scotus, both the property and the political authority were established by men, after the Original Fall, not by God, because they are more in consonance with the new condition of humans, marked by their bad passions. Therefore, it was necessary to have a political authority able to promulgate laws in order to regulate the social life. The article shows that the teaching of Duns Scotus about these subjects constitutes a via media between the extremist doctrines professed, on the one hand, by the defenders of the hierocracy and, on the other, by the assessors of Philip IV.*

---

\* Universidade Federal de Goiás (Goiás, Brasil). – Este texto será base de uma conferência a ser apresentadas no XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, o qual decorrerá entre 6 e 10 de Outubro de 2008 na Universidade Católica Argentina em Buenos Aires.

**KEY WORDS:** *Boniface VIII, Pope (1235-1303); Civil authority; Duns Scotus, John (ca.1266-1308); Ecclesiastic authority; France in the Middle Ages; Justice; Natural law; Peace; Philip IV (1268-1314); Political authority; Positive law; Property; Social contract; Society; Spiritual power; State; Temporal power; Unam Sanctam; Voluntarism.*

**C**orria o ano de 1302. Frei João Duns estava de volta a Paris. Já fazia pouco mais de dez anos (1291) que tinha sido ordenado sacerdote<sup>1</sup>, com a idade aproximada de 25 anos.

No ano acadêmico anterior o Menorita tinha estado em Oxford, aonde como bacharel sentenciário, discorreu e comentou as *Sentenças de Pedro Lombardo*. Como resultado de seu labor docente, aí começou a escrever sua principal obra, o *Opus Oxoniense*, hoje conhecido como *Ordinatio*, o qual veio a concluir alguns anos depois. Antes, passara três anos como professor em Cambridge<sup>2</sup>.

Frei João tinha estado em Paris, pela primeira vez, entre 1293-97<sup>3</sup>, como estudante, tendo sido enviado à Universidade por seus superiores da província da Inglaterra à qual pertencia, embora fosse escocês de nascimento, facto esse que indicava que reconheciam explicitamente suas qualidades pessoais, em particular, a intelectual. Naquela ocasião conheceu o *Magister Regens* da cadeira de Teologia Menores, frei Gonzalo Gómez<sup>4</sup>, de quem se tornou discípulo e amigo e que, em 1304, veio a ser eleito Ministro Geral.

Como de costume, o ano escolar começava à volta de meados de Setembro e devia terminar em 29 de Junho do ano seguinte, (1303), coincidindo, respectivamente, com as festas da Exaltação da Santa Cruz e de São Pedro.

<sup>1</sup> E. LONGPRÉ, ofm – “L’ordination sacerdotale du B. Jean Duns Scot”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. 22 (1929), pp. 54-62.

<sup>2</sup> A. CALLEBAUT, ofm – “Le b. Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297-1300”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. 21 (1928), pp. 608-611.

<sup>3</sup> IDEM – “Le b. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296.” In: *Archivum Franciscanum Historicum*. 17 (1924), pp. 3-12.

<sup>4</sup> Cf. Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, ofm – “El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente”. In: José María SOTO RÁBANOS (org.) – *Pensamiento Medieval Hispano: Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid; Zamora: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, vol. II, p. 1152: “...La historiografía reciente se inclina con suficiente fundamento a llamar nuestro autor fray Gonzalo Gómez y a emparentarlo, según indicios fiables, con la familia de los Gómez Chariño de la región pontevedresa del Salnés, a la que también pertenecía Alvaro Pelagio... Más tarde, en los postreros años de ese mismo siglo, fue profesor del grande *Studium* universitario de Paris y elevado a regente del mismo a comienzos del siglo XIV. En 1304 fue elegido ministro general de la Orden, el primer español en ese cargo, que él desempeñó hasta su muerte. Pero su fama le viene, justamente, del papel que ejerció en la formación de Duns Escoto: siendo profesor le tuvo como alumno; siendo regente, como bachiller...”. Cf. E. LONGPRÉ ofm – “Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot”. In: *Études Franciscaines*. 34 (1924), pp. 640-646.

Entretanto, naquela ocasião, de novo, Paris estava em polvorosa. O rei Filipe IV (1285-1314), na senda de seus antecessores, tinha estabelecido como metas de seu governo o fortalecimento do poder real e a centralização administrativa, factos esses que implicavam na subordinação ao mesmo de qualquer outro poder paralelo e, no caso, duas eram as principais ameaças, de um lado, aquela representada por seu mais poderoso vassalo, Eduardo I (1272-1307) da Inglaterra, senhor da Gasconha e da Aquitânia (terras essas que correspondiam a 1/3 da França de então), com quem mantivera uma longa guerra e vinha de ser derrotado (1301) pelos flamengos e ingleses na batalha de Courtray e, de outro, o papa Bonifácio VIII, com quem se tinha desentendido porque, sem recursos para sustentar aquela guerra, passou indevidamente a cobrar imposto do clero franco, isento dessa obrigação tal como a nobreza do reino. Todavia, em 1297, ambos chegaram a um acordo e o papa autorizou os eclesiásticos a pagar imposto, face àquela situação especial.

Entretanto, precisando cada vez mais de dinheiro, para manter a guerra contra Eduardo I, Filipe “O Belo” foi gradativamente aumentando o valor do imposto cobrado. Alguns eclesiásticos julgavam a medida justa, porque, afinal, a França precisava ser defendida contra o inimigo. Além disso, os assessores do rei tinham influenciado a população mediante uma bem organizada campanha contra a Inglaterra. No entanto, outros clérigos pensavam que o monarca estava a abusar do seu poder e violava o acordo firmado com o Sumo Pontífice, anos antes. Entre estes últimos, achava-se Bernardo Saisset, bispo de Pamiers e amigo de Bonifácio VIII, o qual não perdia a oportunidade de criticar ásperamente o Rei, por causa de sua atitude.

Em 1301, na qualidade de legado, o papa enviou-o à corte para pedir ao rei que retroagisse em sua política, conforme o acordado em 1297, porque um bom número de eclesiásticos estava a queixar-se ao papa. O bispo Saisset cumpriu sua missão provavelmente de forma pouco diplomática, pois, logo que regressou ao seu bispado, soube que funcionários reais tinham percorrido a diocese em busca de factos que pudessem de algum modo incriminá-lo.

Pouco depois, surgiu a oportunidade esperada. O Prelado tinha-se desentendido com alguns de seus vassalos, os quais se queixaram ao Rei. Este ordenou aos seus juristas que formalizassem um processo contra Saisset. Eles organizaram-no de tal modo que Bernardo foi acusado de herege, de blasfemar, de praticar a simonia e, principalmente, de conspirar juntamente com o rei de Aragão, Jaime I (1291-1327), outro desafecto de Filipe, contra a França.

No dia 12 de Outubro ele foi intimado a comparecer perante o tribunal régio em Senlis e seus bens foram arrestados. No dia 21, enfim, os oficiais do rei, sob a acusação de crime de lesa-majestade aprisionaram o bispo e levaram-no ao palácio real, naquela cidade, onde o rei o esperava, tendo à sua

volta os arcebispos de Narbona, Auch e os bispos de Béziers, de Maguelone, Auxerre, Beauvais, Le Puy, Troyes, alguns nobres, cavaleiros e clérigos<sup>5</sup>.

Então, um dos assessores de Filipe, o jurista Pedro Flotte leu as acusações que pendiam contra Bernardo, principalmente, a de ter cometido o lesa-majestade. Em seguida, sem direito à defesa, dada a gravidade do crime, embora Saisset tivesse reivindicado o privilégio de foro, aparentando magnanimidade, o rei sumariamente sentenciou que o bispo ficasse sob custódia do arcebispo de Narbona, até que ele prolatasse a sentença.

Quando a notícia desses acontecimentos chegou a Roma, Bonifácio VIII sentiu que a sua autoridade estava sendo desrespeitada, pois, sabia muito bem da inocência de Bernardo. Por isso, imediatamente enviou uma embaixada à França pedindo que o bispo fosse libertado e que pudesse viajar à Roma, para que, conforme o Direito Canônico e sua dignidade, sua causa fosse apreciada pela Sé Apostólica. Mas Filipe IV não atendeu aos pedidos do papa e Bernardo continuou recluso no palácio arquiépiscopal de Narbona.

Em vista desses factos novos, no dia 04 de Dezembro, o papa promulgou a bula *Salvator Mundi*, na qual revogava o privilégio que autorizava o clero franco a subsidiar o rei, pagando imposto, por causa da guerra e, terminantemente, o proibia de fazer isso. No dia seguinte, Bonifácio VIII decretou a bula *Ausculda Fili*. Nos parágrafos iniciais desse documento, *en passant*, certamente, inspirado nos tratados *Sobre o poder Eclesiástico*<sup>6</sup>, de Egídio Romano osa (c. 1247-1316) e *De regimine Christiano*<sup>7</sup>, de Tiago de Viterbo osa (c. 1255-1308), o papa explicitou aspectos de seu pensamento político os quais irá retomar e aprofundar pouco depois na bula *Unam Sanctam* de 18 de Novembro de 1302: na condição de cristão, o rei é um membro da Igreja, fora da qual não há salvação; na qualidade de vigário de Cristo sobre a terra e sucessor de S. Pedro, o papa detém exclusivamente o primado pontifício e goza da plenitude do poder na esfera espiritual e a exerce sobre todos os clérigos e benefícios eclesiásticos; por isso, também, compete-lhe julgar todos os fiéis e extirpar o mal que grasse no interior da Igreja/Cristandade; consequentemente, o rei não podia pensar que não tinha nenhum superior e que não estava subordinado ao Sumo Pontífice<sup>8</sup>.

Em seguida, sem meias palavras, Bonifácio VIII acusava Filipe IV de exorbitar do seu poder dizendo que ele tinha ordenado a detenção de clérigos seculares e regulares e a condução dos mesmos aos tribunais seculares e

<sup>5</sup> Lévis de MIREPOIX – *L'Attentat d'Agnani*. Paris: Gallimard, 1969, p. 162.

<sup>6</sup> Cf. Egídio ROMANO – *Sobre o poder Eclesiástico*. Introdução, notas e bibliografia por Luís Alberto De boni e Cléa Goldman. Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 7. Petrópolis: Vozes, 1989.

<sup>7</sup> Cf. Giacomo da VITERBO – *Il governo della Chiesa*. A cura di Aurelio Rizzacasa; Giovanni Battista Marcoaldi. Firenze: Nardini, 1993.

<sup>8</sup> Lévis de MIREPOIX – *L'Attentat d'Agnani*, op. cit., pp. 184-185.

aí fossem interrogados e julgados; que ele impedia os prelados de usarem o gládio espiritual contra as suas ovelhas/súbditos e de exercerem sua jurisdição sobre os mosteiros, alegando que estavam sob a protecção real; que ele e sua corte gastavam imoderadamente o dinheiro que recolhera do clero e das dioceses; que ele mudara o numerário corrente, mandando derreter as moedas de ouro e fundi-las com cobre, etc.<sup>9</sup>.

Nos últimos parágrafos da bula, o papa dizia que tendo ouvido e acolhido o conselho dos cardeais, estava convocando um sínodo em Roma, para o dia 1.º de Novembro de 1302 ao qual estavam intimados a comparecer todos os prelados e membros dos cabidos diocesanos, abades e professores de Teologia e *utroque iure* na universidade de Paris, para ouvi-los e os consultar sobre o que devia ser feito, acerca da situação anómala que ocorria no reino da França. Também convidava o monarca a comparecer pessoalmente ou se fazer representar por embaixadores bem informados a respeito de tudo, dado que, presentes ou ausentes, o Pontífice não ia deixar de tomar as medidas que fossem necessárias<sup>10</sup>.

Porém, as novas teorias políticas que fundamentavam a acção de Filipe e de seus assessores situavam-se num outro plano diferente. Segundo eles, de facto, quem podia fazer direito era o rei, dado que o *rex in suo regno est imperator*, quer dizer, era o soberano, acima do qual não havia nenhum outro; ao legislar sobre questões de interesse da França, o papa estava a intrometer-se em assuntos que não eram de sua competência. A discussão, neste contexto, torna-se, pois, inviável.

Assim que a *Ausculta fili* chegou à corte, o jurista Pedro Flotte destruiu-a e elaborou uma bula apócrifa, a *Deum time*, na qual se afirmava que o Papa exercia a jurisdição temporal sobre o rei e todos os francos. Flotte e seus colegas, Guilherme de Nogaret, Pierre Dubois e Plaisians ordenaram aos funcionários reais que divulgassem esta bula por todo o país, com o propósito de mover a opinião pública contra Bonifácio VIII, objectivo esse, aliás, rapidamente alcançado.

Em seguida, Filipe IV proibiu ao clero francês de se ausentar do reino sem sua autorização expressa. Pouco depois, ele convocou os membros das três Ordens ou seus representantes para, em 10 de Abril de 1302, comparecerem à igreja de Notre Dame, a fim de discutirem e deliberarem a respeito das atitudes de Bonifácio VIII relativas à França e ao seu rei. Assim aconteceu e, pela primeira vez, se reuniram os Estados Gerais da nação francesa que, na opinião de Lecler “...on peut les considérer en tout cas comme la première

<sup>9</sup> Cf. José Antônio de C.R. de SOUZA; João Morais BARBOSA – *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: As relações ente os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, documento 41, pp. 185-186.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 186.

*manifestation spectaculaire du nationalisme français...*"<sup>11</sup>, embora, fossem relativamente comuns as reuniões dos *états de langue d'oc* (sul) e dos *états de langue d'oïl* (norte), porque, até aquela ocasião, o regionalismo cultural, político e económico sempre tinham prevalecido.

Ao final da assembleia, como os participantes não tivessem chegado a nenhuma decisão acerca dos objectivos mencionados, conquanto o propósito do rei fosse conseguir a instauração dum Concílio Geral em que o papa viesse a ser julgado e condenado, Filipe os convocou novamente para uma outra reunião a ter lugar oportunamente.

Durante os meses seguintes como rei e o papa não se entenderam, o impasse entre eles persistiu, embora Filipe IV tivesse optado por ficar na defensiva, por causa de grande derrota que seu exército sofreu em 11 de Junho, na batalha de Courtray, para as tropas anglo-flamengas e na qual morreram os comandantes Pedro Flotte, Roberto de Artois e o conde de St. Paul.

No começo de Novembro, desobedecendo à referida proibição do monarca, um bom número de dignitários eclesiásticos francos resolveu atender à convocação de Bonifácio VIII e comparecer ao sínodo que ele tinha convocado<sup>12</sup>.

No dia 18 de Novembro, durante o sínodo romano, o papa promulgou a conhecida bula *Unam Sanctam*, destinada à Cristandade, mas, implicitamente dirigida a Filipe IV, cujas principais teses sociais e políticas nela contidas são as seguintes: a) a Igreja instituída por Cristo para a salvação dos homens é una e única; b) Ela é o Corpo Místico de Cristo, à frente do qual está o Sumo Pontífice, vigário de Cristo e seu pastor; c) a Igreja possui os dois gládios, os quais representam simbolicamente os poderes espiritual e temporal; d) o Sumo Pontífice e os prelados usam o gládio espiritual e as autoridades seculares utilizam o gládio material, porém, a serviço da Igreja e, com a anuência do papa; e) por isso, os governantes seculares devem obediência ao Romano Pontífice, dado que na Cristandade o poder civil é instituído por aquele que detém o ápice do poder espiritual; f) quando os governantes seculares não agem correctamente, devem ser julgados pelo Sumo Pontífice; g) Este só pode ser julgado por Deus; h) o papa detém a suprema liderança da Cristandade<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Joseph LECLER *Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Église médiévale*. Paris: Le Chalet, 1973, pp. 36-37.

<sup>12</sup> Lévis de MIREPOIX – *L'Attentat d'Agnani*, op. cit., p. 178: "...Malgré la défense faite par le Roi aux clercs de sortir du royaume, se rendirent à Rome trente-neuf prélats, dont Bertrand du Got, le futur Clement V, quatre abbés, chefs d'ordre, dont Aegidius, général des Augustins, ancien précepteur et ami du Roi..." Cf. também LLORCA et al. – *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid, BAC, vol. II, 1963, p. 606: "...La mitad del episcopado francés... tuvo el suficiente valor para obedecer al Pontífice: cuatro arzobispos (los de Tours, Bourges, Auch y Burdeos), y 35 obispos se presentaron en Roma..."

<sup>13</sup> Cf. José Antônio de C. R. de SOUZA; João Morais BARBOSA – *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*, op. cit., pp. 178-179, documento 50, pp. 202-204.

Temendo que, em seguida, Bonifácio VIII o excomungasse e solicitasse apoio militar à Inglaterra, a Aragão e ao Sacro Império, Filipe IV, de novo, preferiu não reagir, entretanto, nos meses seguintes, como nada disso aconteceu, instigado por Nogaret e Plaisians, pelos Espirituais Franciscanos da Provença, inimigos declarados do papa, liderados pelo frade Bernardo Delicieux e, ainda, pelos ex-cardeais Pedro e Tiago Colonna, os quais se refugiaram na corte francesa, após se terem revoltado contra o Pontífice e, por ele, terem sido excomungados, o monarca resolveu dar o troco à *Unam Sanctam*.

No dia 12 de Março de 1303, em presença do arcebispo de Narbona, dos bispos de Meaux, de Nevers e de Auxerre, de outros clérigos, de membros da família real e da nobreza, o monarca reuniu uma assembleia na qual Nogaret, tomando a palavra, acusou Bonifácio VIII de papa ilegítimo, de simoníaco e de herege notório<sup>14</sup> e que havia cometido inúmeros crimes sem demonstrar o desejo de corrigir-se. Face ao exposto competia ao rei da França convocar todos os cardeais, bispos, doutores, príncipes e nobres, a fim de realizarem um Concílio Geral com a finalidade de julgar e condenar o Pontífice. Em seguida cabia ao colégio cardinalício eleger um novo papa.

Profundo conhecedor dos direitos Civil e Canónico, Nogaret apelava para a convocação de um Concílio Geral, segundo as normas jurídicas em vigor. De facto, ele procurava demonstrar que o Santo Padre, tendo professado uma série de heresias, que lhe imputavam, *ipso facto* deixara de pertencer à Igreja, tendo perdido a dignidade pontifícia. Assim, o Concílio Geral nada mais iria fazer do que ratificar a auto-deposição do Pontífice em razão da heresia que tinha cometido<sup>15</sup>.

Entre os dias 10 e 13 de Junho, enquanto Nogaret e Sciarra Colonna já se encontravam na Itália a fim de pressionar o papa a ceder pela força, Filipe IV presidiu uma nova assembleia dos Estados Gerais no Louvre, à qual compareceram 5 arcebispos, 22 bispos, 11 abades, nobres e professores universitários, recrutados os partidários da política real. Ali, Plaisians renovou e reforçou o requisitório contra Bonifácio VIII, acusando-o de: "...não crer na vida eterna...

<sup>14</sup> Cf. Joseph LECLER *Le pape ou le concile?*, op. cit., pp. 38-39: "Il ne croit pas à la présence réelle. Il déclare que la fornication n'est pas un péché. Il a un démon privé qu'il consulte en toute occasion. Il traite les Français de Patarins... Il est simoniaque public. Il a fait disparaître son prédécesseur..."

<sup>15</sup> Cf. Olivier de la BROSSÉ – *Le Pape et le concile: La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*. Paris: Cerf, 1965, p. 36: "La querelle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel qui agrémenta tout Moyen Âge, n'est pas encore complètement terminée au début du XIV siècle. Mais un fait nouveau apparut à cette époque: l'usage par les princes temporels d'un appel au concile e contre les décisions du pape leur adversaire. À cette époque, lorsqu'un pape prétend, en vertu de la théorie des deux glaives, annexer le temporel par le biais des sanctions spirituelles, les princes ripostent en appelant de ses décisions devant un concile e qu'ils proposent de rassembler..."

na imortalidade da alma... de antes querer ser um cachorro ou burro... do que francês, o que não teria afirmado, se acreditasse que os franceses possuem uma alma... ter dito que a fornicação não é pecado... e que o papa não pode cometer simonia porque se afirma que é heresia... possuir um demônio particular, a quem consulta para tudo... praticar a sodomia com pessoas que escolhe para isso... ter ordenado o assassinato de muitos clérigos em sua presença... ter sido difamado publicamente porque encarcerou seu antecessor Celestino... e ali oculta e criminosamente o fez morrer... e ainda porque não quer a salvação das almas mas sua perdição..."<sup>16</sup>.

Em seguida, devido àqueles crimes gravíssimos imputados ao papa, alegando o bem estar espiritual da Igreja e dos fiéis, Plaisians solicitou ao rei que convocasse um Concílio Geral, para tomar as providências necessárias contra aquela situação. Os dignitários eclesiásticos, nobres e doutores, assustados com tantas acusações, endossaram o apelo do Legista.

Não satisfeito com esse apoio, em 25 de Junho, o rei ordenou que todos os membros do *Ordo Clericorum*, seculares ou religiosos, inclusive os Menores, se manifestassem a respeito daquela proposta. Em geral, o clero estava dividido e o mesmo ocorria com os franciscanos. Da votação pessoal e por escrito efectuada no convento de Paris, 68 frades apoiaram a pretensão do rei, mas 87 votaram a favor da inocência de Bonifácio VIII, entre os quais frei João Duns Escoto, em décimo lugar<sup>17</sup>.

Pouco dias depois, informado dos resultados da consulta, o monarca ordenou a expulsão de todos os clérigos estrangeiros que tinham votado contra a convocação do Concílio. Duns Escoto teve que fugir rapidamente para Inglaterra.

Passada aquela tormenta, especialmente, em seguida ao humilhante atentado de Anagni, perpetrado por Guilherme de Nogaret e Sciarra Colona em 7 de Setembro de 1303 e da morte consequente de Bonifácio VIII, em 11 de Outubro, no ano seguinte, Duns Escoto pôde regressar a Paris como professor.

Quase ao final daquele ano, em 18 de Novembro, frei Gonzalo Gómez, Ministro Geral, eleito no Capítulo ocorrido no domingo de Pentecostes daquele mesmo ano em Assis, escreveu uma carta ao guardião do convento dos Menores, na qual, além de enaltecer as inúmeras virtudes e qualidades de Frei João, a quem conhecia há bastante tempo, propunha que lhe fosse concedido o título de doutor em Teologia e que, de seguida, fosse promovido ao cargo de *Magister Regens* da cátedra de Teologia que os Franciscanos tinham

<sup>16</sup> Apud LLORCA et al. – *Historia de la Iglesia Católica*, op. cit., vol. II, p. 614.

<sup>17</sup> E. LONGPRÉ, ofm – “Le b. Duns Scot pour le Saint Siège et contre le gallicanisme (Paris, 25-28 juin 1303)”. In: *France Franciscaine*. 11 (1928), pp. 137-162.



na Universidade de Paris<sup>18</sup>. A proposta foi acolhida e Duns Escoto exerceu esse posto no ano escolar de 1306-07<sup>19</sup>.

Foi durante essa ocasião, em data incerta, porém testemunhada por Landulfo Caracciolo<sup>20</sup>, discípulo do Menorita escocês na Universidade de Paris e mais tarde Arcebispo de Amalfi, que ocorreu a famosa disputa acadêmica e teológica em torno da tese a respeito da Imaculada Conceição de Maria, da qual Duns Escoto se revelou o maior e o mais renomado defensor, especialmente, contra o clero secular, liderado por Jean de Pouilly, influente conselheiro de Filipe IV para assuntos teológicos e eclesiásticos.

Consta que durante a referida disputa, foram apresentados aproximadamente duzentos argumentos contrários àquela tese, os quais, de memória e sem nomear os oponentes, frei João os repetiu e os refutou um a um, convencendo todos os presentes dos fundamentos e da razoabilidade da doutrina que sustentava, a qual teria sido arrematada com a frase de efeito: *Deus Decuit, potuit, ergo fecit*, frase essa que se não foi proferida, ao menos, espelha uma das características de seu pensamento: o voluntarismo. De seguida, passou a ser chamado de *Doutor Subtil* e *Doutor Mariano*.

Pouco depois, no verão de 1307, Frei João foi súbita e pessoalmente transferido por Frei Gonzalo Gómez para o convento e *studium* dos Menores em Colônia. Tudo leva a crer que Jean de Pouilly, o grande perdedor da disputa acadêmica sobre a tese acerca da Imaculada Conceição de Maria, invejoso do prestígio e do sucesso do Frade escocês, aproveitando-se de que, anos antes, ele não tinha assinado a petição a favor da pretensão de Filipe IV contra Bonifácio VIII e, mais recentemente, também se tinha manifestado abertamente contra o processo que o rei queria forçar Clemente V (1305-1314) a abrir contra o falecido papa, a fim de conspurcar a sua memória e, se possível, condená-lo como herege, com o apoio de muitos colegas universitários e, principalmente, do monarca, na surdina montou um processo no qual Escoto era acusado de heresia, por ter sustentado e defendido aquela tese que ainda não fora definida pela Igreja. Informado do que se passava, Frei Gonzalo veio em socorro de seu antigo aluno e tomou aquela referida decisão. Entretanto, não muito tempo depois, Duns Escoto veio a falecer em 8 de Novembro de 1308, aos quarenta e dois anos.

---

<sup>18</sup> *Apud* Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, ofm – “El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente”. In: José María SOTO RÁBANOS (org.) – *Pensamiento Medieval Hispano*, op. cit., vol. II, p. 1152: “dilectum in Christo patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingeniosque subtilissimo allisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum”.

<sup>19</sup> A. CALLEBAUT, ofm – “La maîtrise du b. Jean Duns Scot en 1305; son départ de Paris en 1307”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. 21 (1928), pp. 206-239.

<sup>20</sup> Cf. C. BALIC, ofm – *Theologiae Marianaе elementa*. Sebenico 1933.

Como veremos de seguida, o tema que escolhemos tratar, pelo menos indirectamente, está relacionado com as questões políticas que acabámos de referir. Os textos<sup>21</sup> referentes ao mesmo encontram-se na *Ordinatio* e são introduzidos pelo Doutor Subtil por meio duma questão formulada nos seguintes termos: qual é o fundamento legal no qual se baseiam os diferentes direitos de propriedade, graças ao qual, com justiça, alguém pode dizer “isto me pertence” e, se por acaso uma outra pessoa se apropriar desse bem, ela tem a obrigação de o restituir ao seu legítimo dono e, caso não faça isso, o lesado pode reivindicá-lo em tribunal<sup>22</sup>.

Escoto responde à questão, afirmando, primeiramente, que no estado de inocência original, não havia propriedade privada ou particular sobre nenhum bem, porque todos eles eram comuns aos nossos primeiros pais, e estriba seu ponto de vista num princípio recolhido na lei natural, segundo o qual “todas as coisas pertencem a todos em comum”, princípio esse recolhido em Isidoro de Sevilha<sup>23</sup>.

De seguida, reforça sua opinião, recorrendo ao conhecido capítulo *Quo iure*, da distinção 8, [FR., I, p. 13]<sup>24</sup> do *Decreto* de Graciano, recolhido dum comentário de Santo Agostinho a um passo do *Evangelho de São João*, em que o Bispo de Hipona indaga: com base em que direito, divino ou humano, se pode defender o direito de propriedade da Igreja sobre seus bens, especialmente, os imóveis? E ele próprio responde que é com respaldo nas leis humanas que foram promulgadas pelos reis, porque, na lei divina, a qual se encontra explícita ou implicitamente nas Escrituras, não há nada escrito a esse respeito.

Esse mencionado passo do *Decreto* é muito conhecido pelos estudiosos do pensamento político de Ockham, porque, de acordo com os hierocratas que

<sup>21</sup> A tradução dessas passagens é de nossa autoria.

<sup>22</sup> J. DUNS ESCOTO – *Ordinatio*, IV, distinção 15, q. 2. Ed. Vives. Paris, 1894, vol. XVIII, pp. 256-257: “Pergunto: qual é a fonte das diferentes espécies de propriedade, mediante a qual alguém diz: isto é meu e aquilo é teu? E esse é o fundamento do qual deriva toda a injustiça quando [alguém] se apropria dum bem alheio e, por conseguinte, toda justiça comum no tocante a restituí-lo”.

<sup>23</sup> *Ibidem*: “A respeito disso, a primeira conclusão é a seguinte: no estado de inocência original, nem por força da lei divina e nem da lei natural não existiu uma propriedade distinta sobre os bens, estes efectivamente eram comuns a todos. Prova-se tal asserção por meio daquilo que está escrito na dist. 8, no capítulo do Decreto [*Quo iure*, PL 187, 43]: ‘Por força da lei natural todas as coisas pertencem a todos em comum’”. Cf. também Isidoro de SEVILHA – *De Etymologiis* I, 5, c. 4, in PL, 82, p. 109: “Pertence ao Direito Natural, comum a todos os povos, o matrimônio, a geração e educação dos filhos, a posse comum dos bens e uma única liberdade para todos”.

<sup>24</sup> Cf. a edição de A. FRIEDBERG, Graz, 1959, 2 vols, vol. I: *Decretum magistri Gratiani*, vol. II, *Decretalium Collectiones*. Não é despropositado lembrar que o *Decreto* se subdivide em 101 *Distinctiones*, que, por sua vez, se desdobram em *capitula*; em 36 *Causae*, que se subdividem em *quaestiones*, e estas em um certo número de *capitula*, e em mais 5 *Distinctiones*, referentes estas últimas ao culto divino, aos sacramentos e aos sacramentais.

afirmavam que na *Christianitas*, com justiça, por força das doutrinas do vicariato de Cristo e da *plenitudo potestatis in temporalibus*, o papa era o senhor de todos os reinos e bens temporais, ele refutou essas asserções, alegando em seus escritos, repetidas vezes, o mencionado capítulo e, dizendo que, o direito humano positivo, promulgado pelas autoridades seculares, antecedeu ao direito positivo eclesiástico<sup>25</sup>, assegurando desse modo, inclusive aos infiéis, um legítimo direito de propriedade sobre os bens materiais que, absolutamente, não foi derogado com o advento do Cristianismo e, muito menos depois, àqueles povos que professam a fé em Jesus Cristo.

Frei João Duns esclarece a tese que sustenta, de um lado, afirmando que a razão ensina que o uso dos bens materiais tem de corresponder adequadamente à condição de vida dos seres humanos, graças à qual possam viver em paz e obter tudo que precisam para o seu sustento individual e familiar. Ora, posto que no estado de inocência original, o ser humano era naturalmente bom, então, ele se servia apenas daquilo que lhe era necessário ao seu sustento e abrigo e, igualmente, não havia ninguém que, levado pela ganância, ia querer apropriar-se pela força do que pertencia a todos. Ademais, como a natureza era perfeita e não havia nenhum excesso ou falta do que lhe era indispensável para seguir o seu fluxo normal, tal como a chuva, o calor, o frio, etc., supõe-se também que não era preciso armazenar alimentos em razão da instabilidade climática ou do desgaste do solo. Logo, era desnecessário haver propriedade privada dos bens materiais, até porque, Deus não faz nada em

<sup>25</sup> Cf. Guilherme de OCKHAM – *Livro Sexto do tratado contra Benedito XII*, c. IV. In: Guilherme de OCKHAM – *Obras Políticas*. Coleção Pensamento Franciscano, vol. II. Porto Alegre; Bragança Paulista: PUCRS; USF, pp. 31-32: “Ainda, os bens temporais não são possuídos mediante o direito canônico ou espiritual, mas através do direito dos imperadores e reis. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder sobre a esfera temporal. Prova-se claramente a premissa antecedente por meio das palavras do bem-aventurado Agostinho, que em seu *Comentário ao Evangelho de S. João*, cujo passo foi inserido no *Decreto* [FR., I, p. 13], na distinção VIII, no capítulo *Quo iure*, referindo-se ao direito, diz o seguinte: ‘o humano se acha nas leis dos reis. Por força de qual direito, então, cada pessoa detém o que possui? Não é, talvez, por força do direito humano?’ e infra: logo [é mediante o direito humano] que se diz: esta vila, esta casa, este servo são meus. Ora, os direitos humanos fazem parte dos direitos dos imperadores. Por qual motivo? Porque Deus distribuiu ao gênero humano, através dos imperadores e reis deste mundo, os próprios direitos humanos. Estas são as palavras de Agostinho, das quais se colige que igualmente os bens temporais pertencentes à Igreja, a respeito dos quais Agostinho fala, são por ela possuídos, graças ao direito dos imperadores e dos reis, pois foram eles que deram aqueles bens temporais à Igreja... Logo, os bens temporais pertencentes à Igreja, são por ela possuídos graças ao direito dos imperadores e dos reis, não através do direito divino, e por conseguinte, com muito mais razão, os bens temporais pertencentes aos leigos, eles não os possuem por intermédio do direito papal. Logo, o papa não possui tal plenitude de poder na esfera temporal...”. Cf. também *Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, mesmo contra a vontade do papa?* Ibidem, c. VII, pp. 118-119; e ainda, *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 9, ed. Luís Alberto DE BONI. Petrópolis: Vozes, 1988, livro II, capítulo XI, p. 64.

vão ou à toa e, tal seria o caso, se *ab ovo* Ele tivesse regulado a divisão dos bens entre nossos primeiros pais<sup>26</sup>.

Entretanto, após a queda original, propondo uma tese ousada, frei João Duns diz que Deus revogou aquela lei, segundo a qual, todos os bens pertenciam em comum a todos. Essa tese é ousada porque parece estar em conflito com a onisciência divina e supor o impensável, isto é, que Deus pudesse entrar em contradição consigo próprio. Entretanto, se, também levarmos em conta a liberdade absoluta de Deus e a do ser humano, igualmente criado livre, aquela aparente contradição cai por terra, pois, apesar de Deus previamente saber que nossos primeiros pais iam pecar, criou-os, e a nós todos, capazes de fazermos nossas escolhas livremente, ainda que nem sempre elas sejam as mais acertadas.

Além disso, para se compreender bem esta tese é preciso levar em conta que Escoto professa uma doutrina, a) cuja primazia, em Deus, nos anjos e nos seres humanos, cabe à vontade, não ao intelecto; b) que ele entende a natureza de modo elástico, nela cabendo diversos estados; c) que numa perspectiva bíblica e voluntarista ele dá mais relevância à lei positiva do que à lei natural.

Assim, na lei natural é inalterável apenas o que necessariamente decorre dela e quanto aos Mandamentos só os três primeiros da 1ª Tábua não podem ser revogados nem pelo próprio Deus, até porque, Ele próprio permitiu a poligamia, etc. (“*dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et juris declaratio*”). In: *Op. Oxon.* III, d. 37,q.1.); a lei positiva explícita e a clara, no tempo e conforme as circunstâncias, os preceitos da lei natural.

Esclarecida a tese ousada do Doutor Subtil, fica mais fácil compreender os dois motivos que levaram Deus a revogar aquele preceito da primeira lei natural e, obviamente, ela própria. De facto, primeiramente, a existência duma nova lei natural era *conditio sine qua non* para haver um equilíbrio em toda a natureza, inclusive para o ser humano, correspondendo à sua nova condição. Ora, o homem tornou-se parcialmente mau, ganancioso e egoísta, a ponto de, até mesmo empregando a violência física, se querer apropriar de

---

<sup>26</sup> Ibidem: “A razão para isto é dupla. Em primeiro lugar, porque, segundo a recta razão, o uso das coisas deve corresponder aos homens, de modo que se adapte à sua convivência pacífica e adequada e [em segundo] ao seu sustento necessário. Ora, no estado de inocência original, porque, então, ninguém se apropriava do que era necessário ao outro, nem tampouco algo era extorquido de alguém por outrem à força, então, sem haver divisão da propriedade, o uso comum dos bens era mais condizente ao propósito de alcançar ambos os objectivos, do que a divisão dos bens e, qualquer um que, primeiramente, acesse podia apropriar-se daquilo para o seu uso necessário. Assim também, podia obter-se mais suficiência para o sustento, do que se alguém impedisse o uso duma coisa pertencente a outrem, porque a tinha apropriado para si próprio”.

tudo para si, apesar de ainda haver quem desejasse usar em comum os bens matérias. Além disso, o sustento, indispensável à própria sobrevivência do ser humano, também foi afectado, porque os guerreiros fisicamente mais fortes, aliás, como diz o *Génesis*, a respeito de Nenrod, passaram a oprimir e a matar os pastores e os agricultores, a fim de se apropriar mais facilmente daquilo que produziam e criavam. Essa nova situação, portanto, não condizia mais com a anterior, precedente à queda original e precisava ser regulada, caso contrário os seres humanos não viveriam em paz nem conseguiriam obter o seu sustento e o de sua família, para poderem viver. Por isso, apoiando-se num argumento de razão, arremata o Frade escocês, o projecto de Estado aristotélico, no qual alguns bens se tornaram propriedade particular de um número de pessoas, é muito mais razoável do que aquele outro proposto por Sócrates e Platão, em que tudo era comum a todos, resquício, da situação anterior à queda original<sup>27</sup>.

Mas a discussão do problema principal absolutamente não se esgota com a argumentação precedente. De facto, não são nem a lei divina nem a segunda lei natural, que regulam a licença para se apropriar e dividir particularmente os bens materiais, porque, de acordo com a autoridade de Santo Agostinho, antes citada, na lei divina, não há nenhuma determinação explícita ou implícita a respeito disso, nem tampouco, na lei natural, subentendida em consonância com a definição e o ensinamento de Isidoro de Sevilha, como aquela usada por todos os homens de todas as nações, que observam a equidade natural, porque, ela não podia ser contraditória a tal ponto que passasse a estipular justamente o contrário do que tinha antes preceituado para o estado de inocência original. Consequentemente é mais razoável e lógico pensar que foi uma outra lei, a saber, a positiva humana que regulamentou a mencionada licença, concedida por Deus aos nossos antepassados *post lapsum*. Todavia, uma outra faceta da questão inicial ainda permanece em aberto: se essa divisão de bens entre as pessoas, adequada à nova e actual condição social dos seres humanos, é justa, o que faz com que a lei positiva humana seja justa?<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Ibidem, p. 258: “A segunda conclusão é que este preceito da lei natural, qual seja o de possuir tudo em comum, foi revogado após a queda original. Isto ocorreu razoavelmente por dois motivos. Primeiro, porque a posse comunitária de tudo tornou-se contrária à convivência pacífica, porque o mau e ganancioso passou a apoderar-se de tudo, além do que lhe era necessário e, ainda, empregando a violência contra os outros que queriam usar os bens comuns, conforme suas necessidades, de acordo com o que lemos no *Génesis*, [10, 9] a respeito de Nenrod [o primeiro potentado] que “era um caçador robusto, diante do Senhor”, isto é, opressor dos homens. Item, porque era contrária ao sustento necessário, por causa de os guerreiros mais fortes privarem os outros das coisas que lhes eram necessárias. E por isso, a cidade de Aristóteles [*Política*, II, 5] onde nem todas as coisas eram comuns, era muito melhor do que a cidade de Sócrates, a qual Aristóteles rejeitou por causa de tudo ser comum, segundo essa condição na qual ele encontrou nos homens”.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 265: “A terceira conclusão é que revogado esse preceito da lei natural, quanto a possuir tudo em comum e, por conseguinte, concedida as licenças de se apropriar e de dividir

Duns Escoto ensina que para uma lei positiva ser justa, da parte do *legislator*<sup>29</sup>, de um lado, se requer que ele possua a virtude da prudência política, que consiste na inclinação do intelecto prático a determinar e a recomendar à vontade os meios para alcançar os fins imediatos, neste caso, o exercício do poder, isto é, ao legislar para a comunidade, o *rector* tem de possuir a virtude da justiça política, que o Menorita escocês designa por *praesidentia*, a qual se fundamenta no conhecido princípio moral, “dar a cada um aquilo que lhe é devido” e que consiste em ter em vista o bem de todos, não das pessoas ou dos grupos sociais considerados separadamente, muito menos o proveito do próprio *princeps* (*Opus. Oxon.* IV, d. 14, q. 2, n. 7, XVIII, 59 b: “*Finis autem legis positae ab homine legem ferente, non est ipse legislator, vel bonum ejus, sed bonum commune: propter illud ergo finem est lex et observatio ejus*) e, de outro, ter recebido a autoridade governamental para poder fazer isso, caso contrário, o que determinasse aos membros da comunidade quanto a não fazer isso ou aquilo ou a ter de fazer tal ou tal coisa, o preceito careceria da coerção ou obrigatoriedade e as leis seriam inócuas. É oportuno referir que frei João também discorre sobre os principais deveres do *princeps* para com Deus e os súbditos<sup>30</sup>, tema esse que, entretanto, foge do assunto que escolhemos tratar neste estudo.

Examinando-se o teor das leis, é fácil notar se nelas estão presentes a justiça e a prudência da parte do *praesidens*, entretanto, indaga o Doutor Subtil, de onde provém a autoridade política exercida de modo justo?<sup>31</sup>

os bens comuns, tais factos não ocorreram graças ou à lei divina ou à lei natural. Prova-se que não o foi por força da lei divina, através da autoridade de S. Agostinho, antes citada: ‘Por força de qual lei’. Tampouco o foi mediante a lei natural, como parece com toda probabilidade, pois não se percebe como ela poderia estipular o oposto, uma vez que, antes, a mesma tinha determinado à natureza humana que tudo fosse possuído em comum, a não ser que se alegue aquela proposição das *Institutas* [de Justiniano, livro 2], a respeito da divisão dos bens, ‘*Ferae bestiae*’: ‘Os bens que não pertencem a ninguém, pertencem ao primeiro que deles se apropriar’. Mas, embora imediatamente após a apropriação natural, a saber, que os bens deviam ser divididos, ocorreu aquela tão provável e evidente, entretanto, é mais razoável dizer que a mesma não se fundamenta na lei natural, mas na lei positiva. E disto segue que a primeira divisão da propriedade foi feita por meio de alguma lei positiva. Portanto, para que essa divisão seja justa, é oportuno ver de que modo a lei positiva é justa”.

<sup>29</sup> A palavra *rex* para designar o governante secular não é muito usual nos textos de Escoto. Ele prefere usar os termos *rex*, *rector*, *princeps*, *praesidens*.

<sup>30</sup> Entre esses deveres enumeram-se a defesa da verdadeira religião e da Igreja, contra as heresias e os hereges e contra proselitismo da parte dos adeptos de outras crenças; a promoção do bem-estar espiritual dos fiéis, mediante o auxílio a prestar aos ministros do culto católico, a fim de bem desempenharem sua missão (*Op. Oxon.*, IV, d. 4, q. 9, n. 1-3 XVI, pp. 487-489); a manutenção da paz, da justiça e da ordem na sociedade (*Op. Oxon.*, IX, d. 16, q. 1, n. 11, XX, p. 427, III, d. 40, q. 1, n. 6, XV, p. 1086); a promoção do comércio justo entre as nações, levado a cabo pelos negociantes (*Op. Oxon.*, IV, d. 15, q. 2, n. 2 e seguintes, vol. XVIII, pp. 317-318).

<sup>31</sup> *Ibidem*: “Logo, a quarta conclusão, a saber, que a lei positiva é justa, da parte do legislador, ela requer que ele tenha prudência e autoridade. A prudência, a fim de que, de acordo com a

Escoto responde à questão, certamente, baseando-se também na *Política* de Aristóteles, dizendo que há dois tipos de autoridade ou modos de governar as pessoas. Um deles é aquele exercido pelos pais sobre a própria família, nela incluída os servos e, por extensão, no sistema gentílico ou tribal, a autoridade dos patriarcas exercida sobre as famílias de seus descendentes, os quais ou habitavam umas próximas das outras, ou viviam em povoados ou aldeias próximas entre si, as quais obtinham o vestuário e o sustento da agricultura, pecuária e pesca. Igualmente, essa autoridade que impõe a obediência dos filhos e dos mais novos aos pais e aos mais velhos, estriba-se nas leis divina e natural e não foi revogada nem o será por nenhuma outra lei positiva, aliás, até foi confirmada e reforçada pelas leis Mosaica e Cristã<sup>32</sup>.

A outra espécie de autoridade o Menorita escocês a designa por política ou social, isto é, aquela que é também e, principalmente, exercida sobre estranhos, a qual igualmente é dupla no tocante à maneira como é exercida, a saber, ou por muitas ou por uma pessoa apenas e, neste caso, temos o regime monárquico que, por sua vez, pode ser electivo ou hereditário. Na modalidade electiva, conforme o acordado entre todos os membros da comunidade, o monarca é escolhido para governar, ou durante um tempo, ou durante toda a sua vida. Na modalidade hereditária, o rei transmite o poder para sua estirpe ou descendentes<sup>33</sup>.

Por outro lado, tratando-se da autoridade exercida pela comunidade, não é despropositado pensar que Escoto tinha em mente o regime aristocrático, em que o poder é exercido por um grupo mais restrito de pessoas e, igualmente, o regime democrático, em que o poder é exercido por um grupo mais

---

recta razão, ordene o que deve ser estabelecido para a comunidade; a autoridade, porque, se diz que a lei vem do verbo ligar, mas não é qualquer julgamento dum homem prudente que vincula a comunidade, nem pessoa alguma, se ninguém a governar. Ora, é assaz evidente o modo pelo qual se pode encontrar a prudência, a saber, excogitando as leis justas, mas de que modo se pode encontrar a autoridade justa que se requer para haver leis justas?"

<sup>32</sup> Ibidem: "Uma quinta conclusão segue: o governo é duplo, a saber, a autoridade paterna, ou política. A política igualmente é dupla: ou reside numa pessoa ou na comunidade. A primeira, a paterna, é justa, a saber, porque provém da lei da natureza, segundo a qual, os filhos têm de obedecer aos pais e essa lei não foi revogada por alguma lei positiva, ou a Mosaica ou a evangélica, mas, antes, corroborada".

<sup>33</sup> Ibidem: "A autoridade política que é exercida sobre estranhos, quer resida numa pessoa, quer na comunidade, pode ser justa por força do consenso comum e da escolha da própria comunidade. E a primeira autoridade diz respeito aos descendentes, ainda que não coabitem civilmente no mesmo local. A segunda concerne àqueles que coabitam o mesmo local, embora não estejam unidos pelos laços de consanguinidade ou de parentesco, por exemplo, alguns estranhos que se reuniram para edificar uma cidade ou para viver numa cidade, vendo que não se podiam governar bem a si próprios, sem ter alguma autoridade, podem concordemente ter consentido que aquela comunidade fosse cometida a uma pessoa ou a um grupo e, se foi cometida a uma pessoa, a ela sozinha e a um sucessor que podia ser escolhido como ela foi ou a ela e aos seus descendentes".

numeroso de indivíduos. Mas no que se baseia a justeza ou a legitimidade da autoridade exercida sobre estranhos, seja ela da espécie que for, os quais passaram a coabitar num mesmo lugar ou resolveram juntos construir uma cidade para nela viverem?

A legitimidade da autoridade e dos regimes políticos assenta: a) no consenso entre os membros da comunidade no tocante à escolha de tal ou tal ou de várias pessoas para os governar; b) nas qualidades pessoais e virtudes requeridas e que alguém ou algumas ou várias pessoas demonstrem possuir a fim de que possam desempenhar bem aquela tarefa; b) na confiança que ele ou eles inspiram nos membros da comunidade.

Por outro lado, apoia-se ainda no facto de que aquelas pessoas que se fixaram num dado lugar, tendo constatado que, por si mesmas, não eram capazes de organizar sua vida de tal modo que convivessem pacífica e ordenadamente nem tampouco de obter o sustento, o vestuário, a moradia e demais coisas indispensáveis à vida, abriram mão de suas liberdades e direitos individuais e, mediante um *pacto* entre si, atribuíram a autoridade política àquela ou àquelas pessoas a quem escolheram consensualmente para os governar, porquanto não há nada de iníquo ou de degradante no facto de um indivíduo ou várias pessoas, tendo chegado à conclusão de que por si mesmas não seriam capazes de obter tudo aquilo que é imprescindível à sobrevivência, com esse propósito, optou ou decidiram por colocar-se sob a autoridade de outrem, naqueles aspectos que não se opõem implícita ou explicitamente à Lei divina<sup>34</sup>. E, nessa perspectiva, haurindo-se no habitual realismo que também caracteriza seu pensamento, o Doutor Subtil externava sua doutrina com base no feudalismo que via à sua volta, fundado nos laços de suserania e vassalagem, de acordo com os quais os mais poderosos, graças à riqueza fundiária que possuíam em troca do *auxilium et consilium*, asseguravam a defesa e o sustento àqueles que livremente se colocavam sob sua protecção.

Logo, conforme os regimes políticos há pouco referidos, o detentor ou os possuidores da autoridade política justa têm tanto a competência para legislar e administrar a comunidade que presidem quanto para julgar os que infringem as leis que regulam a convivência de todos e, inclusive, condenar e cominar os castigos apropriados a esses indivíduos, pois violar as leis é o mesmo que quebrar o pacto e a ordem que fundamentam a vida em comu-

---

<sup>34</sup> Ibidem: “E ambas essas formas de autoridades políticas são justas, porque alguém justamente pode submeter-se a uma pessoa ou a uma comunidade naquilo que não se opõe à lei de Deus, naqueles aspectos que melhor pode ser dirigido por aquela pessoa a quem se sujeita ou se submete do que por si próprio. Logo, aqui temos completamente de que modo uma lei positiva justa pode ser dada, porque ela pode ser promulgada por aquele que possui a prudência ou em si mesmo ou em seus conselheiros e, de algum modo, goza de autoridade justa conforme um dos sobreditos modos referidos nesta conclusão”.



nidade, indispensáveis à paz interna e externa e à consecução de tudo aquilo que é necessário para se viver bem.

Por fim, então, o Doutor Subtil passa a responder à questão a respeito de como surgiu a propriedade, dizendo primeiramente que a autoridade que legislou a respeito era legítima e justa e, conseqüentemente, tal lei igualmente o é e, com vista a comprovar sua asserção, de um lado, recorre à história, narrada nas Escrituras sagradas e, de outro, a um argumento inferido de suas considerações precedentes. Assim, a primeira divisão de terras e bens ocorreu após o dilúvio e foi efectuada pelo patriarca Noé, entre seus filhos; mais tarde, igual e consensualmente, entre o patriarca Abrão e Lot, seu sobrinho, devido às frequentes discórdias entre os pastores de ambos, os quais sempre estavam a procurar melhores pastagens para os respectivos rebanhos ou, ainda, pouco importando o regime político então vigente, a propriedade terá sido introduzida por um governante duma comunidade política qualquer que decretou a divisão das terras e bens entre as pessoas, ordenando, inclusive, aquela outra lei (*res nullius*) que faz parte das *Institutas* de Justiniano, de acordo com a qual os bens não pertencentes a ninguém, são do primeiro que deles se apropriar<sup>35</sup>.

Portanto, do que acabamos de expor, constatamos que Escoto sem aludir às opiniões contrárias sobre esses assuntos, não comunga das ideias sustentadas pelos hierocratas que atribuíam ao papa um senhorio universal sobre todos os cristãos e seus bens, nem tampouco das teses de Filipe IV e seus assessores que já propugnavam *avant la lettre* a razão de Estado como justificativa para uma soberania ilimitada ou um absolutismo do monarca sobre todos os súbditos<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ibidem: “Disto decorre a sexta conclusão, a saber, que a primeira divisão da propriedade pode ser justa por força da lei positiva justa e, foi feita ou pelo pai ou por um governante governando com justiça, ou pela comunidade, governando ou regulando com justiça e é provável que isso tivesse ocorrido desses modos. De facto, após o dilúvio, Noé dividiu com seus filhos as terras, que foram ocupadas cada uma por eles próprios e por seus filhos e descendentes [Gn 10, 32] ou foram divididas de comum acordo, entre as pessoas, conforme se lê, no Gênesis, 13, [7-11], a respeito de Abraão e Lot, porque Abraão permitiu que o próprio Lot escolhesse a parte que desejava e ele ficaria com a restante. Ou, ainda, alguma lei foi promulgada por um patriarca ou por alguém eleito governante por eles ou por um grupo a quem a própria comunidade cometeu essa autoridade. Afirmo que essa lei foi ou pode ter sido aquela que, então, a terra não ocupada pertencesse ao primeiro que a ocupasse e, depois, então, dividiram entre si a face do orbe e uma pessoa ocupou uma porção e outro indivíduo uma outra”.

<sup>36</sup> Cf. Anthony Soto – “The Structure of Society According to Duns Scotus”. In: *Franciscan Studies*. 11 (1951), p. 212: “An examination of the various social and political theories at work in the vicinity of the University of Paris points to the fact that Scotus seems to have taken the middle and orthodox course. On the one hand we have the exaggerated claims of the nationalists, and the other, those of the papalists. Without reference to any persons or opposing theories, and almost in passing, Scotus outlines his theory of the state briefly and dispassionately, and then moves on”.