

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



REPÚBLICA

VOLUME 27, 2006

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

RES PUBLICA, RES SACRA

Notas sobre as Formas de Presença da Noção Abstracta de Estado,
na Idade Média

*"Todo o povo cristão forma urna República - Omnium Christianorum
una Respublica est".*

S. Agostinho, *De civitate Dei*, XXV, 1

Na Antiguidade o poder nunca foi compreendido como um fenómeno *abstracto e geral* Mesmo na Grécia Antiga, não obstante o elogio e a exaltação da superioridade da democracia ateniense, pelo nobre e grande político Péricles (c.495-430), no confronto com os restantes regimes políticos do tempo, talvez não seja rigoroso falar-se, propriamente, de Estado ou de plena democracia. Pelo menos, no sentido que hoje damos a tais expressões, muito embora tivesse sido, sem dúvida, um passo extraordinário, um marco notável e constitua sempre uma referência indelével*⁽¹⁾.

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

⁽¹⁾ Sobre este ponto há opiniões diferentes. Cf. Jacques Ellul, *Histoire des Institutions-3-Le Moyen Age*, Paris, PUF, 1976, p. 13. José Ribeiro Ferreira, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990, pp. 12-15 e 53-78; Joaquim Ferreira Gomes, "Acerca da Democracia e da Democratização do ensino", *Revista de História das Ideias*, vol. 8,1986, pp. 598-601; Diogo Freitas do Amaral, *História das Ideias Políticas*, vol. I, Coimbra, Almedina, 2004, pp. 60-72.

Todas as *democracias* estavam ligadas ao conceito de uma só cidade, uma unidade política de pequena dimensão, cujo poder político era fortemente personalizado e exercido directamente, ou por delegação, por uma minoria ou grupo de "cidadãos", entre os habitantes. Estes eram governados, por vezes, por uma aristocracia ou oligarquia, onde era patente a confusão entre o poder político e a administração.

Outra forma de poder, no mundo antigo, além da cidade-estado, era o *império*. Mas, neste, o poder político tomou um carácter mágico e religioso, identificando-se com o personagem que o incarnava. O soberano como que era duma essência diferente dos súbditos e o poder político era a sua "coisa", *res*, o que, por vezes, o levava a considerar o conjunto de terras, bens e homens do império, como sua propriedade. Portanto, não havia uma noção *abstracta, geral e sistemática* de poder político.

Foram os Romanos, que depois das conquistas e da assimilação progressiva dos povos, que tinham de administrar, chegaram em concreto, pela primeira vez, na história, a esta noção, embora já alguns filósofos gregos tivessem intelectualmente preparado o caminho. Porque ao dilatarem o seu território, para além da cidade de Roma, verificaram que as suas instituições políticas urbanas (Senado, assembleias de cidadãos e magistrados), embora adaptadas para governarem a cidade de Roma e as terras vizinhas, já eram insuficientes e desajustadas não só para dirigir o conjunto da Itália, mas para ordenar o mundo político conquistado. Nem se tomou eficaz, numa primeira fase (por exemplo, no I séc. a. C, no tempo de Comélio Sila e Júlio César), a oscilação entre a concepção tradicional da cidade e a tentativa duma soberania personalizada, à semelhança dos soberanos de outros antigos impérios, como o egípcio, assírio e persa.¹

1. Foi, porém, neste conflito, que os políticos e os juristas romanos encontraram uma *terceira via*, a teoria do Estado, na ideia de "*coisa pública*", ou de *Res publica*. Ou, com mais precisão, a *noção abstracta de Estado*, no sentido de que *havia um conjunto de bens, de interesses e de instituições que eram pertença do povo, uma espécie de propriedade comum a todos, em que cada um devia participar, mas dos quais nenhum cidadão era exclusiva e pessoalmente titular ou responsável*⁽²⁾. O Estado era a noção que assegurava a continuidade do poder e dava fundamento à autoridade imperial.

<2> Cf. J. Ellul, *ob. cit.*, p. 14.

O papel do Imperador era uma função do Estado, no interesse de todos. Podia mudar, mas o Estado permanecia.

Este *poder que pertence a todos* é um poder *abstracto e geral* e foi desta noção que saiu a concepção de um poder político cujo fundamento é separado do exercício. Deste modo, a *Res publica*, "*Coisa pública*", é permanente, invariável, mesmo que, na prática, mudem os que governam ou exerçam o poder. É um poder político que subsiste para além das mutações de forma jurídica e o Estado permanece sempre o mesmo, ainda que ocorram organizações "constitucionais" diferentes. O que significa que as vicissitudes do exercício do poder não mudam, nem a natureza, nem o fundamento da sua realidade. Numa palavra, a *Res publica* como que toma um carácter quase sagrado ou de "coisa pública quase sagrada", *res quasi sacra*, ou até mesmo *res sacra*, uma noção também não menos abstracta e que os pensadores políticos medievais, mais tarde, vão utilizar em vários sentidos, como veremos.

Apresente teoria facilitava, em primeiro lugar, a adaptação do sistema político à direcção das conquistas romanas, uma vez que o poder político era separado das instituições "municipais" de Roma e tomava o carácter mais universal e de permanência. Permitia, além disso, a divisão entre autoridades políticas e a administração, o poder político deixava de estar condensado em formas rígidas e permitia, de igual modo, a incorporação dos novos territórios no mundo romano.

2. Surgiu, assim, a primeira teoria do Estado, que segundo alguns autores, terá desaparecido, posteriormente, quase por completo, sobretudo no curso das invasões bárbaras e durante o período feudal^{2 (3) * S.}

Mas ainda que esta afirmação tenha algo de verdade, julgamos que devem ser aclarados alguns pontos, uma vez que, na nossa opinião, esta mesma noção, jamais se eclipsou, muito embora tenha tomado formas diferentes, pelos séculos fora.

Em primeiro lugar, ela jamais se apagou da mente de alguns Padres da Igreja, de forte formação clássica, que a retomaram e adaptaram à nova religião nascente, o cristianismo, ou, pelo menos, esteve subjacente em algumas das suas intervenções doutrinárias. E entre estes, destaca-se S. Agostinho, que aplicou ao Ocidente as tradições políticas do mundo

<3> Cf. J. Ellul, *ob. cit.*, pp. 51-52.

greco-romano e as converteu num novo universalismo cristão. E não admira, pois o Bispo de Hipona, além de conhecer bem o pensamento antigo, sobretudo a filosofia estoica, era um homem altamente formado e influenciado no universalismo do Império Romano, que então abarcava todo o mundo civilizado, e que preparou o caminho para o conceito universalista do Cristianismo.

A sua obra, *Cidade de Deus*, que retomou o sentido de comunidade universal, numa ímpar e magnífica abstracção, revela, desde logo, no seu todo, essa inequívoca influência. Mas também porque nela concretizou e deixou bem expresso o seu pensamento, ao escrever, inequivocamente, que a "*reunião de todos os cristãos formava uma única República - Omnium Christianorum una Respublica est*"⁴*\ Um conceito que não inventou, mas apenas transferiu do Império Romano decadente para a nascente comunidade cristã, no seu todo. O que prova bem como o Bispo de Hipona não só assimilou o universalismo romano e a política vigente, mas também a própria filosofia helénica, e em pleno.

Porque, para a mente de S. Agostinho, como bem observou L. Weckmann, o Universo, que corresponde às ideias eternas do Verbo, é um Universo ordenado e cheio de harmonia, onde a reunião de todos os fiéis no mundo constitui a sociedade cristã, a qual ao professar a mesma fé, na esperança da salvação eterna, forma um todo unitário, a *Respublica christiana*⁵. Esta noção, algo abstracta, de *um novo império*, de *uma nova cidade universal*, *duma civitas omnium maxima*, uma ideia que S. Agostinho herdou dos gregos e romanos, jamais se perdeu, e embora nem sempre tivesse estado consciente, em muitos espíritos, ficou *subjacente no conceito de Igreja universal, ecuménica ou católica*, *duma Igreja sem fronteiras ou sem território limitado*, vocacionada para abranger todos os povos até aos confins da terra.

O que significa que S. Agostinho tomou o universalismo romano e lhe imprimiu um sentido transcendental. E a influência da *Cidade de Deus* na concepção unitária da Crmandade, que *forma um só Estado universal*, foi tão palpável, que perdurou pelos séculos fora. Até a própria teoria do Sacro Império não é alheia ou inseparável da *Cidade de Deus*⁶\ 4 5 6

(4) S. Agostinho, *De civitate Dei*, XXV, 1.

(5) Cf. Luis Weckmann, *El Pensamiento Político Medieval*, Mexico, 1950, pp. 107-108.

(6) Cf. Luis Weckmann, *ob. cit.*, p. 108.

Nesta peculiar concepção de Igreja, há, portanto, urna influencia da noção abstracta de Estado, herdada do Império Romano. E como *foi adaptada à mesma Igreja, ela nunca desapareceu*, de todo, e muito menos foi esquecida, pelos teólogos, canonistas e juristas, no decorrer dos tempos, sobretudo durante o renascimento e o desenvolvimento do Direito Romano nos séculos XII e XIII. Pois além de se revestir, durante séculos, das mais diversas formas, ainda nos finais do séc. XIII ou princípios do séc. XIV, aparece com idêntico sentido numa obra do abade, d'Admont, o beneditino Engelberto (c.1250-1331), onde nos transmite, por escrito, a mesma ideia de S. Agostinho, nos seguintes termos: *todo o povo cristão forma uma única República - Una est sola Respublica totius populi Christiani!*⁽⁷⁾

Aliás, como L. Weckmann afirma, o mundo medieval no Ocidente, considerado como uma unidade, é alheio às ideias de "fronteira", "território", "estado" e "soberania nacional", tal como hoje as entendemos, graças à dupla influência do legado romano e do cristianismo universalista. A *Respublica Christiana* da Idade Média é o espaço comum a todos os povos cristãos da Europa. O ponto jurídico de união da Idade Média é constituído - graças à ficção jurídica da continuação do Império - pelo Sagrado Imperador romano-germânico, o herdeiro dos Césares, o *dominus mundi*, cuja *auktoritas* se estende idealmente sobre toda a Cristandade⁽⁸⁾.

A *Respublica Christiana* não é senão uma medieval cristianização do Antigo Império Romano, uma *renovatio*, uma continuação do mesmo, concebida como realidade, graças ao romanismo da Igreja Católica (sob influência do qual surgiu) e graças ao enorme legado cultural, político e jurídico que o mundo romano deixou à Idade Média. No seu duplo aspecto, apresenta-se-nos sob a forma religiosa de uma Igreja Universal, a Igreja Católica, e sob a forma política de um Império Universal, o Sacro Império Romano Germânico.

Ao longo da Idade Média, portanto, o Império Romano continua a sua existência como ficção político-jurídica, no sentido de que o Ocidente, sob o ponto de vista conceptual, é o Império Romano. Deste modo, a concepção do Império Romano, que tudo abarca, é continuada na Idade

(7) Engelberto, *De Ortu progressu et fine Imperii*, ed. Goldast, 1,754. Cf. citação em Luis Weckmann, *El Pensamiento Político Medieval y las Bases para un Nuevo Derecho Internacional*, Mexico, 1950, p. XVI.

(8) Cf. Luis Weckmann, *oh. cit.*, p. 3.

Media, com modificações que o Cristianismo lhe introduziu. O lugar de Augusto é agora ocupado, pelo "legítimo" possuidor do Império, Cristo, e o que a espada não foi capaz de conquistar no mundo antigo, deve ser conquistado na Idade Média pela luz do Evangelho. Permanece a ideia de um só *populus romanus* em todo o orbe, que é a comunidade dos fiéis, cujas aspirações de universalidade e de unidade encontram a sua realização política, no Sacro Império⁽⁹⁾.

3. Esta mentalidade, sem se desprender da noção abstracta de Estado, teve igualmente repercussões ou deixou marcas entre alguns povos do Ocidente, por manifesta influência dos Padres da Igreja.

No Estado visigótico, por exemplo, não desapareceu totalmente, embora tivesse surgido de outra forma. Talvez porque a sua constituição política era um misto de influência Germânica, Romana e sobretudo Canónica. E esta última, graças à acção dos concílios nacionais de Toledo e de alguns Padres da Igreja, com destaque para Isidoro de Sevilha. Porque o que caracteriza o Estado visigótico e o diferencia dos Estados absolutos, teocráticos e oligárquicos é a sua existência como *persona jurídica autónoma*, em relação ao rei, aos magnates eclesíasticos e ao poder dos grandes senhores laicais. O rei não é o proprietário do Reino, como o era nas monarquias absolutas e mais concretamente na monarquia merovíngia. O património do rei não se confundia com o património do Estado e os interesses dos monarcas eram independentes dos interesses do Estado. Porque uma coisa era a utilidade do rei, outra a *publica utilitas*. O rei tinha o poder de promulgar as leis, mas ficava sujeito à sua observância. Por outro lado, o poder real era limitado, porque devia ser exercido rectamente no interesse do povo, de tal modo que poderia ser deposto se governasse despoticamente. Daí a célebre máxima de Isidoro de Sevilha: "serás rei se governares rectamente, de contrário, não o serás" - "*rex eris, si recte facias, si nonfacias non eris*". A partir desta base doutrinal o problema que se levantou foi saber quem deveria decidir sobre a rectidão ou não rectidão de um governo ou de um governante. A questão, como se sabe, foi resolvida em benefício da nobreza, ajudada pela Igreja, que a partir do IV concílio de Toledo (633), actuou como porta-voz. O que contribuiu ainda mais para a escalada da nobreza territorial pela

⁽⁹⁾ Cf. Luis Weckmann, *ob. cit.*, pp. 16-17.

conquista do controlo do Estado. Uma constante pretensão que começou a evidenciar-se já antes, talvez em 586 e terminou com o triunfo da mesma nobreza com a feudalização do Estado, que o fragilizou, e de tal maneira, que acabou por facilitar a entrada dos árabes na Península, levando-o à derrocada fatal, em 711. No entanto, tendo em conta os princípios atrás enunciados, as instituições de decisão e de carácter consultivo de que era dotado o Estado, e concretamente, a intervenção da nobreza e da Igreja, na escolha do monarca, pode concluir-se que o poder político residia, de algum modo, no povo, e que era este, que, por meio da eleição, o concedia ao rei⁽¹⁰⁾.

Na monarquia merovíngia, pelo contrário, a ideia de Estado, desaparece completamente, na opinião de alguns autores. Era uma monarquia de carácter patronal e patrimonial. O poder é o rei. O interesse público não existe e muito menos a noção de Poder público. O rei é o senhor, patrão e proprietário dos bens e das pessoas, ou seja, do Reino. O que contrasta com o Império Romano, onde o Estado era a noção que assegurava a continuidade do poder⁽¹¹⁾ 12.

O mesmo já não aconteceu nos tempos carolíngios, onde a noção abstracta de Estado voltou a surgir, embora de forma muito peculiar.

Como se sabe, a *ordem carolíngia* assentava em dois princípios fundamentais: no *carisma e teocracia real* e na *res publica e romanidade*⁽¹²⁾. O primeiro revela, de imediato, que a realeza carolíngia é uma realeza cristã baseada em princípios religiosos. Resulta dum rito, a sagração real e conduz a uma doutrina, o augustinismo político e à teocracia real. Mas para a presente questão interessa-nos, apenas, o princípio da *res publica e romanidade*, porque se encontra relacionado com a restauração do Império romano, no ano 800, em benefício de Carlos Magno. Além do mais, o Império carolíngio é uma tentativa de realização da unidade política do Ocidente, uma referência a um passado romano que nunca foi esquecido, que fascinou sempre os espíritos, como ficou dito, de tal modo que através de toda a Idade Média, subsistiu a constante ideia de império no Ocidente e jamais se apagou da memória a histórica capital de Roma.

⁽¹⁰⁾ Cf. J. A. Garcia de Cortázar, *Historia de Espanha Alfozara II - La época medieval*, Madrid, Ediciones Alfozara, 1979, pp. 33-35.

<sup>11> Cf. J. Ellul, *oh. cit.*, pp. 51-53.

⁽¹²⁾ Cf. Jean-François Lemarignier, *La France médiévale - Institutions et société*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 62-71.

A restauração do Império teve sentido e várias causas, embora só quinze ou vinte anos mais tarde, no reinado de Luís, o Pio, sucessor de Carlos Magno, a ideia imperial tenha sido explorada em proveito da unidade e numa noção de *respublica* que parece ter penetrado, mais ou menos, na classe culta ocidental. Os dois ritos diferentes, da sagração e da coroação, só ocorreram em 816, no tempo de Luís, o Pio, que então foi sagrado e coroado pelo Papa⁽¹³⁾.

Foi nos primeiros anos deste reinado, que os intelectuais do estado-maior, do filho de Carlos Magno, desenvolveram, sabiamente, a ideia imperial, sob o duplo signo da unidade do Império e numa *noção de ordem pública superior*. Facilitou esta nova situação a circunstância da unidade do Ocidente cristão sempre sob o governo de um único príncipe, sobretudo desde Pepino até Luís, o Pio. E esta foi, no fundo, a causa do sucesso da política carolíngia, porque a coincidência de não ter sido necessário dividir o reino, como era tradição, uma vez que tanto Pepino, como Carlos Magno acabaram por ter apenas um único sucessor, permitiu que a unidade fosse preservada. O que fez compreender, à *entourage* episcopal, que aconselhava o Imperador, com destaque para Jonas d'Orléans e Agobardo de Lião, que a ideia imperial servia os desígnios da unidade. Até porque, por tradição romana, o Império não se dividia, tendo por vocação o domínio universal e por princípio a rejeição de todo o carácter patrimonial. Porém, como Luís tinha três filhos, os clérigos que inspiravam a sua política elaboraram, em 817, um regulamento de sucessão, denominado *Ordinatio imperii* que, em princípio, tinha como fim preservar a unidade e a utilidade do império, a manutenção da paz e a salvaguarda da Igreja.

Segundo as novas disposições, e após a morte de Luís, o Pio, o filho primogénito seria o único e o verdadeiro Imperador, à semelhança do seu pai. Os outros dois filhos segundos teriam, cada um deles, o seu reino (satisfazendo-se assim a prática da divisão tradicional), mas eram reinos menores e não contíguos, para evitar coligações entre si. Ou seja, existiria um só império, embora constituído por vários reinos. Estes, no entanto, estariam sempre sob a dependência do irmão primogénito, o imperador, sendo obrigados a ouvir o seu conselho em reuniões regulares, impedidos

⁽¹³⁾ Sobre as importantes causas da restauração do Império, intervenção dos principais clérigos ideólogos da realeza carolíngia, ver Jean-François Lemarignier, *ob. cit.*, pp. 62-67.

de receber embaixadores, ou de concluir tratados e de fazer a guerra, salvo se fossem atacados. O que significa que eram privados, em grande parte, dos direitos de soberania.

Este regulamento, embora contrário à mentalidade do tempo, testemunhava já a procura duma *noção superior de ordem pública* onde a ideia romana de unidade imperial vinha como que fortificar a ideia de unidade do povo cristão. Entendia-se, portanto, que para manter o povo, na paz e na justiça, era necessário a colaboração de todos e que cada um assumisse no Império o seu lugar e as suas responsabilidades. O Imperador aparecia, assim, como o detentor do *ministerium regale* total, embora dividisse a função por outros. A sua missão essencial era ser guia, o *admonitor* e todos os outros, seus auxiliares, *adjutores*⁽¹⁴⁾

Nestes princípios, portanto, está presente, como já sublinhou Louis Halphen, a ideia de *res publica*, no sentido de utilidade comum, da procura duma norma superior pelos governantes, cujas raízes profundas remontam à filosofia grega, mas que foi transmitida através dos Padres da Antiguidade cristã. Ao lado do *carisma* institucional, onde se fundamentava o governo carolíngio, acrescentava-se, também, a noção abstracta de *res publica e romanidade*, igualmente herdada do mundo antigo^{(14) (15)}.

4. Relacionada, igualmente, com a noção abstracta de Estado, surge a teoria da existência dos dois *corpos do rei*, uma ficção legal ou mística, que embora elaborada, no tempo de Isabel I (1533-1603), não parece totalmente original, pois se não remonta, de algum modo, à Idade Média, inspira-se, pelo menos, e com clareza, no pensamento teológico tradicional.

Na origem desta questão está a doação duma parte dos territórios do Ducado de Lancaster, feita pelo antecessor da rainha, o rei Eduardo VI, em menoridade, o que levantou sérias dúvidas sobre a validade de tal acto.

Chamados a pronunciarem-se sobre a questão, os juristas da Corte reuniram-se e acordaram que segundo a *Commun Law*, nenhum acto realizado pelo rei podia ser anulado, por motivo da menoridade ou enfermidade, uma vez que o monarca tinha em si mesmo dois corpos:

(14) Cf. Jean-François Lemarignier, *ob. cit.*, pp. 67-71.

(15) Louis Halphen, "L'idée d'État sous les Carolingiens", in *A Travers l'Histoire du Moyen Age*, Paris, 1950, pp. 92-104, cit. de Jean-François Lemarignier, *ob. cit.*, p. 70.

um Corpo natural e um Corpo político. O seu Corpo natural, era um corpo mortal, sujeito a todas as fraquezas provenientes da natureza e do acaso, das debilidades próprias da infância ou da velhice, assim como das doenças a que estão submetidos, naturalmente, todos os corpos humanos. Mas o seu Corpo político era um Corpo invisível, intangível, formado pela Política e Governo, constituído para governar o povo e para a Administração do bem comum, onde não havia lugar para a pouca idade ou velhice, defeitos ou fragilidades, próprias de todo o corpo natural. Por isso, o que o rei fez com o seu Corpo político, jamais podia ser invalidado, anulado ou frustrado por qualquer das incapacidades do seu Corpo natural.

O Corpo natural era menor, mas unido e consolidado com o seu Corpo político ficava investido e ornado do *real Estado e Dignidade* que este possui. Não é distinto e separado do *real Ofício e Dignidade*, mas ambos os Corpos são *indivisíveis e estão incorporados numa Pessoa*, constituindo um só Corpo Corporativo. O Corpo natural, na sua união com o Corpo político, que é dotado de *real Ofício, Governo e Majestade*, como que é elevado e pela Consolidação encerra em si o Corpo político, formando ambos uma unidade indivisível, embora seja evidente a superioridade do Corpo político. Este, não só é mais amplo e extenso que o Corpo natural, mas possui em si forças misteriosas que actuam sobre o Corpo natural, eliminando até possíveis fragilidades humanas. Daí aplicar-se igualmente à *persona mixta* do rei, a máxima latina, seguida pelos juristas medievais: *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*, no sentido de que uma causa maior absorve a menor⁽¹⁶⁾.

Nem o fenómeno da morte do Corpo natural é objecção. Porque se este, composto de membros naturais, está sujeito à morte, o Corpo político anula qualquer imperfeição do outro Corpo, com o qual se consolidou e lhe confere uma natureza distinta. Uma vez que é uma Corporação, da qual ele é a Cabeça e os súbditos os seus membros, sobre os quais tem absoluta faculdade de Governo. Por isso, se diz, em relação a este Corpo, que não está sujeito às paixões e à morte, ou *que o rei nunca morre* e chamar-se, à morte natural, uma simples *sucessão*. O que significa que apenas houve a separação dos dois corpos e que o Corpo político do Rei no reino se

⁽¹⁶⁾ Cf. Ernest H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teologia política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 19-22 e n. 7.

transmitiu ou transferiu do Corpo natural morto, qu desprovido da real Dignidade, para outro corpo natural⁽¹⁷⁾.

Esta migração da "alma política", isto é, da parte *imortal da realeza*, de uma incarnação a outra, por ocasião da sucessão do rei, é um dos pontos essenciais da teoria dos dois Corpos do rei. Porque a incarnação do Corpo político num rei de carne e osso, não só actúa eliminando as imperfeições humanas do corpo natural, mas confere, igualmente, ao indivíduo real, a *condição imortal* na sua função de Rei, isto é, em relação com o seu *super corpo*. O Corpo político num rei individual é quase como que um *Deus absconditus*, invisível⁽¹⁸⁾. Daí, a grande máxima, que sempre mexe com as instituições e com as pessoas: *A Dignidade não morre, nunca perece* - *Dignitas non moritur, non perit*.

Como se depreende, esta teoria, embora muito peculiar, tem profundas raízes medievais, tanto à luz do pensamento teológico, como filosófico e político. Já antes, pelo menos, século e meio, defendia John Fortescue (13947-1476?) que o Corpo político da realeza era semelhante ao dos anjos e santos espíritos porque representava, como os seres angélicos, o imutável no tempo. A sua natureza tinha sido elevada às alturas dos anjos, porque o poder não consistia em fazer o mal, nem na enfermidade ou velhice, uma vez que tal forma de poder provinha da impotência ou fraqueza. Mas que era semelhante ao dos anjos e santos espíritos que não têm corpo, não praticam o mal, nem envelhecem, nem estão sujeitos a qualquer debilidade e têm muito mais poder que os humanos. Por isso, o poder do rei era superior a qualquer outro poder.

Deve, no entanto, acrescentar-se, que este conceito medieval do *character angelicus* do rei, tem ainda a sua inspiração na Bíblia, no *II Livro de Samuel*, 14, 17, onde está escrito: "Digne-se o rei pronunciar uma palavra de paz, porque o rei, meu senhor, é como um anjo de Deus para discernir o bem do mal. Que o Senhor, teu Deus, seja contigo". E também no versículo 20, do mesmo capítulo: "Tu ó rei, meu senhor, és tão sábio como um anjo de Deus, para saber tudo o que se passa sobre a terra".

Por outro lado, os juristas ingleses, ao defenderem que o rei tinha dois corpos, um Corpo natural e um Corpo político, ornado do real *Estado e Dignidade*, e que ambos eram indivisíveis e estavam incorporados numa

⁽¹⁷⁾ Cf. *idem, ob. cit.*, p. 25, n. 13.

⁽¹⁸⁾ Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 24-25.

só Pessoa, inspiravam-se, igualmente, na Cristologia Católica e mais concretamente no *Símbolo de fé de Atanásio*, onde se proclama a existência das duas naturezas, a humana e a divina, numa só pessoa, a pessoa de Cristo. Um Símbolo, aliás, que segundo alguns autores, teve grande acolhimento no sector laico inglês⁽¹⁹⁾.

O que significa, como bem observou E. H. Kantorowicz, que apenas se deve substituir a estranha imagem dos *dois Corpos do rei* pela expressão teológica mais conhecida, *das duas naturezas*, para compreender imediatamente que a linguagem dos juristas isabelinos provinha, em última instância, do mundo teológico. A realeza, em virtude desta natureza semireligiosa, era definida em termos cristológicos. De tal modo que os juristas, não só elaboraram na Inglaterra uma *teologia da Realeza*, já muito generalizada na Europa continental, nos séc. XII e XIII, mas acabaram por elaborar uma verdadeira *Cristologia Real*. Citando F. W. Maitland, assinala, ainda, que os juristas, com esta teoria, apresentam um *credo da realeza muito semelhante ao Símbolo de Atanásio*. Porque os argumentos sobre o tema dos "dois corpos numa só pessoa", parecem fazer-se eco de todas aquelas definições contidas no "Símbolo de fé", sobretudo quando se proclama num dos seus artigos: "não são dois, mas uma só pessoa [...] Mas este Uno não é a conversão da divindade na carne, mas antes a elevação da humanidade a Deus [...] Na verdade, o Uno não é uma confusão de substâncias, mas sim uma união de duas naturezas numa só pessoa"⁽²⁰⁾.

De facto, e como se infere, do que ficou dito, a *noção abstracta de Estado*, junto de vários pensadores políticos, da Idade Média, aparece subtilmente adaptada, ou até aparentemente alterada, muito embora tenha sido, mesmo assim, uma ideia que acabou por impedir que os reinos ocidentais tivessem seguido os modelos das antigas monarquias.

Diz-se, por isso, que a referida *noção abstracta*, tal como os Romanos a tinham formulado, só propriamente, a partir do séc. XVI, se tornou a encontrar com toda a clareza. No entanto, como implicitamente ficou provado, ela esteve subjacente em muitos canonistas, teólogos e outros pensadores medievais, no âmbito das teorias políticas, embora pensada e utilizada de formas diferentes.

⁽¹⁹⁾ Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 28.

⁽²⁰⁾ Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 28.

5. É o que acontece, igualmente, nuns manuscritos encontrados, por volta do ano 1100, cujo autor, segundo investigações seguras, é um clérigo "anônimo", oriundo da Normandia. Os críticos que os têm estudado, referem os sentimentos antigregorianos e ardentemente monárquicos do autor, mas não deixam de enaltecer a sua grande cultura teológica, política e jurídica.

Ora um dos temas tratados está relacionado com o da *pessoa mista*, que na esfera político-religiosa, era representada, na Idade Média, principalmente pelo bispo e pelo rei, com peculiar referência à combinação de poderes espirituais e seculares unidos numa mesma pessoa. O que se compreende numa época ávida em reconciliar a dualidade deste mundo e o outro, das coisas temporais e eternas. Assim, em relação aos bispos, estes não eram somente príncipes da igreja, mas simultaneamente senhores feudatários dos reis. A sua capacidade dual foi uma característica comum na época feudal. Houve até casos de processos judiciais contra bispos em que os autores declaravam que os processavam ou condenavam como condes, mas não como clérigos ou bispos⁽²¹⁾. De tal modo que esta realidade de *dois estados* nos bispos, investidos nas temporalidades (bispos-barões ou condes, etc.), dados os inúmeros problemas surgidos, acabou por ser regularizada, legalmente, em alguns países, através de concordatas entre a Santa Sé e os poderes seculares.

Em relação ao rei, também este era igualmente apresentado como uma *pessoa mista*, uma vez que lhe era igualmente atribuída uma certa capacidade espiritual como resultado da sua consagração e unção. Pelo menos, não era tido como "puramente laico", ou como uma "pessoa ordinária", no sentido jurídico da expressão.

É, portanto, neste contexto, que o autor dos referidos manuscritos nos transmite a sua original teoria político-teológica. Dissertando sobre a realeza, argumenta, com uma clareza meridiana, que "deve reconhecer-se, no rei, uma *pessoa geminada*. Uma, proveniente da natureza, pela qual se assemelha aos outros homens. A outra, em virtude da graça recebida na sagração e unção, que o torna superior a todos os humanos. No que diz respeito a uma das personalidades, era, por natureza, um homem individual.

⁽²¹⁾ Cf. Ernest H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 55. O autor descreve vários casos sobre a capacidade dual de alguns bispos, referindo como exemplo extremo, o de um bispo francês que garantia guardar o rigoroso celibato como bispo, embora como barão estivesse legalmente casado.

Mas em relação à sua outra personalidade, era, pela graça, um *Christus*, isto é, um Deus-homem.⁽²²⁾

O paralelismo desta doutrina, com a dos juristas do período isabelino, sobre os dois corpos do rei, parece mais que evidente. É óbvio que estes não falaram, da *graça*, mas do *governo* do povo inglês. E que um corpo provinha da *natureza* e outro do *governo*. Mas o que é mais importante, para a nossa questão, é que tanto o autor normando, como os juristas ingleses, chegaram a uma ficção muito semelhante, ou seja, à *abstracção* de um *supercorpo real* unido, de forma misteriosa, ao corpo natural e individual do rei, que o torna distinto de todos os outros homens e como que o investe em *pessoa pública*. O que não surpreende, pois os manuscritos medievais do "anónimo normando", escritos quase cinco séculos antes, faziam parte da biblioteca de Matthew Parker, um eminente arcebispo do tempo de Isabel I, que pouco antes da morte, a legara à sua antiga faculdade, *Corpus Christi*, de Cambridge^{(22) (23)}.

Para o "anónimo normando" os reis cristãos são *Christi*. A palavra *Christus* significa *Ungido*, e por isso, eles são os *reis ungidos*, à semelhança dos reis do Antigo Testamento, que surgiram como anunciadores do verdadeiro *Christus*, o Ungido por excelência. Mas depois da vinda de Cristo, os reis cristãos já não são os seus anunciadores, mas os imitadores, de Cristo Rei, os *Christomimêtes*. A diferença essencial é que Cristo era Rei e *Christus*, o Ungido, desde toda a eternidade, pela sua própria natureza divina, enquanto os reis terrenos, seus vigários ou imagem na terra, eram reis e *Christi* (ungidos) só pela graça. Foi no momento da sagração que o rei se tornou ou transfigurou num *homem superior* a todos os outros seres humanos. Ou melhor, o rei divinizou-se por um curto espaço de tempo, em virtude da graça, enquanto o Rei celestial é Deus eternamente por natureza. O Ungido, pela graça é, portanto, como *pessoa geminada*, semelhante a Cristo, de dupla natureza.

No fundo, e também na opinião dos pensadores políticos, é a ideia medieval da monarquia *crístocêntrica*, que ressalta na presente teoria, do "autor anónimo" da Normandia.

⁽²²⁾ MGH, *Ldi*, III, p. 664,26 ss., cit. por Ernest H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 57, n. 8.

⁽²³⁾ Sobre o autor, fontes e temas, dos referidos manuscritos, ver Ernest H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 53-69.

No entanto, com o renascimento do Direito Romano, sobretudo a partir do referido séc. XII, dá-se um passo importante para a teoria da *realidade juscêntrica*, ou seja, do príncipe como *persona publica*.

6. As referidas expressões, como *Corpo político*, *pessoa geminada*, *pessoa mista*, ou *supercorpo*, do rei, revelam, todas elas, algo de abstracto, no sentido de que o monarca representa e está ao serviço, não tanto da sua vida privada, mas do povo, ou seja, da *res publica*, da *coisa pública*.

Este tema do Príncipe, como *persona publica*, foi também desenvolvido, com grande mestria, por João de Salisbúria, num dos mais belos capítulos do seu *Policraticus*, escrito em 1159. Trata-se duma visão, não já *crístocêntrica*, mas essencialmente *juscêntrica*. O que não admira, dado o extraordinário renascimento do Direito Romano no século XII.

Ao tratar do rei como "imagem da equidade" ou "da justiça" - *rex imago aequitatis*, procura o autor resolver o que parecia contraditório, porquanto atribui ao Príncipe um poder absoluto e, por outro, uma total submissão ao Direito. Para ele, o príncipe não está sujeito aos vínculos da Lei, mas é igualmente servo da Lei e da Equidade, pois é portador duma *pessoa pública* - *geritque personam publicam*, que "derrama sangue sem culpa" - *et innocenter sanguinem fundit*. O que não significa que lhe seja permitido actuar mal, porque se está livre das leis, *legibus solutus*, espera-se dele que "actué com um sentido inato de justiça", uma vez que está obrigado, *ex officio*, a venerar o Direito e a Equidade por amor da própria justiça e não por temor do castigo. Ele fica isento de culpa quando, na sua capacidade de juiz, derrama sangue, porque tudo o que faz, o deve fazer como "*ministro da utilidade pública*" e em benefício do bem comum. Em tudo deve actuar como *pessoa pública*, pois é nesta capacidade que dele se espera que considere todos os assuntos em relação com o bem da *res publica* e não em relação com a sua vontade privada - *privata voluntas*. Por isso, quando o Direito Romano afirma que a *vontade* do Príncipe tem força de lei, não se refere aos seus actos de volição privados e arbitrários, mas sim à *vontade* que nele actúa como *pessoa pública*, porque nesta qualidade, *serve a utilidade pública*.

Em síntese: é portador da imagem da equidade, *imago aequitatis*, mas ao mesmo tempo "servidor da Equidade", *aequitatis servus est princeps*. Daí que o príncipe, como *pessoa pública*, esteja simultaneamente, liberto das leis e vinculado à lei, *legibus solutus* e *legibus alligatus* e seja ao mesmo tempo *imago aequitatis* e *servus aequitatis*, isto é, senhor da Lei, mas também servo. A dualidade é proveniente do *officio* e está na base das duas leis

contraditórias do *Corpus* romano, na *lei régia*, mas executada com *dignidade*, ou seja, na *lex regia* e na *lex digna*. Porque não é o príncipe que governa, mas sim a *Justiça* através ou num príncipe que, por sua vez, é o instrumento da *Justiça*, a *lex animata*. O que significa, uma vez mais, o reconhecimento da *gemina persona* do rei, reflectida no Direito⁽²⁴⁾ 25.

7. Ideias semelhantes ou um novo modelo de *persona mixta* ou *publica* surgem, igualmente, no *Liber Augustalis*, a grande coleção das constituições sicilianas, publicado pelo imperador Frederico II, em Melfi, em 1231 e escrito pelo jurista Pedro de Vineia, da escola de Bolonha.

A legislação do imperador enquadrava-se no clima intelectual do século dos juristas. Na sua *Magna Curia*, os juizes e advogados deviam administrar a justiça como *sacerdotes justitiae*⁽²⁵⁾. As sessões do Supremo Tribunal eram organizadas com uma solenidade semelhante ao cerimonial da Igreja, transparecendo como o "*santo ministério (mistério) da Justiça*". Os juristas e cortesãos interpretavam o Culto da Justiça em termos de uma *religião do direito*, *religio iuris*, ou duma *igreja imperial*, *ecclesia imperialis*, dando uma imagem da ordem eclesiástica, onde a toga do advogado substitua a sotaina do sacerdote. O próprio Imperador era tido como aquele a quem a mão do Supremo Artífice criou para o reino, como o *Sol Justitiae*, que era o título profético de Cristo. No entanto, embora personificasse a justiça ou a sua fonte, donde emanavam todos os direitos, e os juizes e advogados, revestidos das suas togas, figurassem como os *sacerdotes da justiça*, o Imperador era, ao mesmo tempo, e à semelhança de César, *pai e filho*, ou *senhor e ministro* da Justiça. Isto é, *Pai e senhor*, na criação e conservação da Justiça. *Filho*, na veneração. E *ministro*, na sua plena administração⁽²⁶⁾ 27.

A estas metáforas, juntavam-se outras igualmente muito correntes entre os juristas medievais, como o Imperador *pater legis*, a Justiça como *mater iuris*, e o próprio *direito* (usado como *minister* ou *filius Justitiae*). Também aqui há um tom quase-teológico, tanto mais, como escreveu o glosador Mateo de Afflictis, o Imperador era exemplo de *Deus Pai e Filho*⁽²⁷⁾.

(24) Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 100-102.

(25) Alusão aos juristas como *sacerdotes justitiae*, no *Digesto*, 1,1,1.

(26) Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 102-111.

(27) Cultura jurídica bem conhecida pelos juristas medievais. Ver José Antunes, *A Cultura Erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1995, p. 89.

A função dual do imperador, como *senhor* e *ministro* da *Justiça*, procedia da *lex regia*, a famosa lei pela qual os antigos Quirinitas conferiam ao *príncipe* romano o *imperium*, juntamente com um direito limitado da criação e da isenção do Direito.

Frederico II não chegou à dualidade da *soberania dual*, constituída por uma *maiestas realis do povo* e uma *maiestas personalis* do Príncipe. No entanto, fez derivar da *lex regia*, a obrigação de natureza dupla que expressou no *Liber Augustalis*, à semelhança de João de Salisbúria, que o *César* era, ao mesmo tempo, *Pai e Filho da Justiça*. O que significa que Frederico II, numa perspectiva do Direito Romano, não só se baseava na *lex regia*, mas também na *Lex digna*, que tinha partido dos imperadores Teodósio e Valentiniano. Foram estes que estabeleceram que o príncipe estava obrigado, moralmente, a observar todas aquelas leis às quais legalmente não estava obrigado. Daí o dito do Código romano: *muito mais grandioso que o imperium é a submissão do principado às leis*⁽²⁸⁾.

Os juristas medievais tinham, igualmente presente, a grande máxima: *princeps legibus solutus* e *princeps legibus alligatus*. Ou como João de Salisbúria afirmava, *imago aequitatis* e *servus aequitatis*, o que reflecte o modelo bíblico de Cristo, que apesar de ser Rei dos Reis, nasceu debaixo do Direito e submeteu-se ao Direito, não por necessidade, mas de livre vontade, *non necessitate, sed voluntate*, pois no Direito residia a sua vontade.

Portanto, o Imperador, embora não estivesse vinculado à lei, submetia-se ao Direito e vivia voluntariamente conforme o Direito. A sua sujeição ao Direito era um querer, um *velle* e não um ter que ser, um *esse*. Aliás, como o afirmou Frederico II: *Embora a nossa majestade imperial esteja livre de todas as leis, não está, sem dúvida, isenta, totalmente, do juízo da razão, que é a mãe do Direito. É a vontade do Príncipe, dirigida pela Razão, voluntas ratione regulata*. O que significa *legibus solutus* e *ratione alligatus*, isto é, está livre das leis, mas atendendo à utilidade pública submete-se ao juízo da razão que governa todos os reis. A Razão é mãe do Direito, do mesmo modo que ele é pai. Porém, também a razão está acima do príncipe, como acima de qualquer rei e, por isso, também a ela se submete, como Imperador. Daí o conhecido princípio: *legibus solutus* e *ratione alligatus*⁽²⁹⁾.^{28*}

⁽²⁸⁾ C. 1,14,4. Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 109, n. 51.

⁽²⁹⁾ Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 110-111.

8. Dentro deste contexto, também a expressão *Coroa*, que desde a origem designava uma insígnia material da dignidade régia, passou, paulatinamente, a significar uma *corporação abstracta, imaterial, invisível*, de carácter permanente, distinta da pessoa do rei, à semelhança da noção de Estado ou de Reino. A este propósito transmitiu-nos Baldo Degli Ubaldi (1327-1400), por escrito, o seguinte dito antigo: "*quando o Império Romano estava no seu auge e se colocava na cabeça do Imperador o belo diadema da 'coroa material e visível', era-lhe imposta, também, por Deus, a sua 'coroa invisível'*"^m.

É óbvio, que se aplicava também este mesmo princípio, em relação ao rei. Por isso, se afirmava, que as coisas que pertenciam à jurisdição, paz e justiça, não pertenciam a ninguém, senão à Coroa e à dignidade régia e jamais podiam separar-se da Coroa impessoal e suprapessoal, distinta do rei individual, visto constituírem a própria Coroa.

Ou que eram como que *res quasi sacra*, e tão inalienáveis, como as *res sacrae* pertencentes à Igreja, no sentido de sempiternas e imutáveis, apelidando-se, por vezes, a própria Coroa, de *sacra corona, contra a qual jamais se poderia agir*. De tal modo, que os direitos e terras da Coroa eram inalienáveis, porque formavam, na linguagem do direito romano, os *bona publica*, para utilidade pública e comum do Reino, não havendo lugar para qualquer prescrição, uma vez que o tempo jamais poderia correr contra o rei.

Dáí a máxima latina, *nullum tempus currit contra regem*, porque se consideravam nulas as reclamações privadas de prescrição sobre a propriedade inalienável da coroa. O que levou, no séc. XIII, a sugerir-se que o rei jurasse preservar todas as terras da Coroa do Reino, isto é, *in integrum cum omni integritate*^m.

Este princípio de inalienabilidade, que implica uma série de direitos da Coroa que não podem prescrever, teve uma evolução lenta. Na Inglaterra, parece ter aparecido, em 1257, no tempo do pensador Henrique Bracton (1210-1268), um autor que se fez eco das presentes ideias políticas, e na França, em 1365, embora o conceito de Coroa, como entidade jurídico-política, talvez tenha surgido, naqueles países, segundo E.H. Kantorowicz,^{*31}

(3°) y_{er} citação em E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 170, n. 252.

(31) Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 149 e n. 180, 162, 164-166, 87 e n. 93.

Ver ainda *Inst.*, 2,1,4 ss.

nos finais do séc. XII. Em Portugal, aparece em alguns documentos, no mesmo sentido, a partir do reinado de D. Dinis⁽³²⁾ 33.

Portanto, se o rei, em relação às coisas que *não diziam respeito a todos*, estava sujeito à prescrição, porque era um ser temporal, integrado no Tempo e submetido, como qualquer outro ser humano aos seus efeitos, em relação às *res quasi sacrae* ou *públicas*, era insensível ao Tempo e ao poder da prescrição. Também a este respeito, era uma pessoa dupla ou *persona gemina*, isto é, de "duas naturezas". Porque, como *persona privada*, estava vinculado ao Tempo, mas como *persona pública*, estava acima e para além de todo o Tempo. O que relembra uma noção abstracta de um Reino extraterritorial, ou extrafeudal, dentro do mesmo Reino, dum "domínio eminente", cuja continuidade se estendia para além da vida de um rei individual. Um assunto de *interesse público e comum*, um domínio que "*dizia respeito a todos*".

Por todas estas razões, o passo ou a identificação das *coisas sagradas* com as *coisas fiscais*, no pensamento medieval, foi inevitável. Henrique Bracton igualou-as mesmo, como escreveu: *Res quasi sacra res fiscalisai*

À primeira vista, é um paralelismo estranho e difícil de aceitar, dada a carga onerosa que a palavra/zsco tomou, na linguagem vulgar do curso dos tempos. Mas se partirmos do termo latino/zscws, que também significa *erário público* ou *tesouro público*, no sentido de algo que "diz respeito a todos", isto é, à "utilidade pública e comum", não só se compreende melhor a racionalidade do paralelismo, mas até talvez se exija. Bracton atribuía a imutabilidade e sempiternidade aos bens da Igreja, às *res sacrae*, designadas também, *res Christi*, como igualmente às *res quasi sacrae* do fisco ou *res fisici*.

Daqui surge, como escreveu, essa antítese ou paralelismo estranho: *Christus* e *Fiscus*. O que está relacionado com o conhecido princípio já registado por volta de 1140 no *Decretum* de Graciano: *o que não arrebatou Cristo, o arrebatou o fisco*. E que faz recordar o texto de S. Agostinho, também referente ao *fiscus* de Cristo: "Se Cristo não tem uma coisa pública (comunidade), não tem o seu fisco" ou *Si non habet rem suam publicam Christus, non habet fiscum suum*. Aqui, os conceitos políticos de *respublica* e de *fiscus*, utilizam-se em sentido figurado, isto é, a comunidade de amor e caridade mútuos era dependente do tesouro espiritual, e todo

(32) Cf. Martim Albuquerque, "Coroa", in *Ene. Verbo, 1805-1806*. Ver E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 164, n. 228.

(33) Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 169-170 e n. 252.

aquele que praticasse a caridade e entregasse o seu óbulo, contribuía assim para o "fisco" de Cristo e já não tinha que contribuir tanto para o Império ou temer o respectivo *fisco*.

Por esta razão se afirmava que urna *coisa fiscal* era *quase sagrada* porque não podia ser dada, vendida ou transferida para outros, pelo príncipe, urna vez que *constituía a própria Coroa* e dizia respeito à *utilidade comum*⁽³⁴⁾. O que significa, com esta afirmação de inalienabilidade, que já na Idade Média se estabelecia uma diferença entre o rei como senhor feudal pessoal e o rei como administrador supraindividual de uma esfera pública. Uma esfera pública que incluía o *fisco* que "*nunca morria*", contra o qual nunca corria o tempo, que tinha o dom da *ubiquidad**e, porque era um tesouro, um *erarium*, do Império^{34 (35) 36 * 38}.

Este paralelismo entre a propriedade eclesiástica e a estatal, não foi uma inovação na Idade Média. Remonta às *Novellae* de Justiniano, onde estabelece que não há grande diferença entre *res sacrae* e *res communes et publicae*⁽³⁶⁾. H. Bracton, a este respeito, afirmou que tanto a *res sacrae* como as *res quasi sacrae* eram "coisas de ninguém", *bona nullius*. Isto é, não eram propriedade de nenhuma pessoa individual, natural, mas pertenciam a uma *pessoa fictícia juridicamente*, "Cristo ou fisco", que não estava exposta às contingências do tempo.

No entanto, esta relação da *res nullius* com as *res sacrae* parte, igualmente, do *Digesto* e das *Institutiones* de Justiniano. Para os romanos a propriedade dos deuses e a do Estado apresentavam-se, por definição legal, no mesmo nível: as *res divinae* e as *res publicae* situavam-se acima do alcance de qualquer indivíduo porque eram *res nullius*⁽³⁷⁾. Este conceito pagão "das coisas que pertencem aos deuses", transferiu-se, logicamente, para a Igreja cristã e assim Santo Ambrosio recordou ao Imperador Valentiniano II que "as coisas divinas não estavam sujeitas ao poder imperial", querendo talvez significar que as *res divinae* estavam acima do alcance do Príncipe porque eram *res nullius*⁽³⁸⁾.

(34) Definição de H. Bracton, em E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 170, n. 252. Sobre a comparação entre os bens patrimoniais de Cristo e do fisco, ver as interessantes considerações em, *ob. cit.*, pp. 172-173, 176, 186.

(35) *Fiscus ubique praesens est*, p. 180.

(36) *Novellae*, 7,2,1. Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 182, n. 296

o7) *Digesto*, 1,8,1; *Institutiones*, 2,1,8. Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 182-183, ns. 298-304.

(38) *Ep.*, XX, p. 8, *PL.*, XVI, 1039, cit. por E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 184, n. 305.

Durante a época feudal as noções de *res publica*, caíram em desuso, com algumas exceções. Mas com o desenvolvimento do direito romano nos sécs. XII e XIII, voltaram a ser aplicáveis não só à propriedade eclesiástica, seguindo a tradição antiga tardia e medieval, mas também às coisas que pertenciam à nascente soberania do Estado secular. Por isso, novamente o termo *res nullius* expressava, como nos tempos romanos, a ideia de que as coisas públicas e fiscais eram *sacrae*, isto é, "intocáveis" e, portanto, perpétuas, porque estavam acima do Tempo, como as coisas que pertenciam aos deuses.

O fisco tornou-se, assim, um fim em si mesmo. Foi tomado como um selo da soberania e por uma inversão do sentido original, pode dizer-se que o "fisco representava o Estado e o Príncipe". Já Baldo tinha assinalado que não só o fisco e o bem comum estavam ao mesmo nível, mas também o *fisco* e *pátria*.

Pelo que ficou dito, deduz-se que a antiga ideia litúrgica da realeza foi dando lugar a um novo modelo da realeza centrado mais no Direito. Os nascentes Estados nacionais e seculares começaram a reclamar, para as suas instituições públicas, a mesma sempiternidade ou perpetuidade, até então apenas atribuída à Igreja e ao Império Romano. Por isso, se afirmava: *Imperium semper est*. As expressões *sacerdotium* e *Regnum* foram substituídas pela nova dicotomia: *Rei* e *Direito*. Com o renascimento da jurisprudência e também da filosofia aristotélica, o Estado soberano adquiriu uma naturalidade, ou melhor, uma "santificação" da sua essência, independente e paralela à Igreja. E ao mesmo tempo que assumia a eternidade do Império Romano, o rei tomava consciência que era "*imperador dentro do seu próprio reino*", *rex est imperator in regno suo*. Contudo, esta "santificação" do *status regis et regni*, e de todas as instituições e necessidades, teria ficado incompleta se porventura o novo Estado não tivesse sido também igualado à Igreja, nos seus aspectos corporativos, como um *corpus mysticum secular*, designado, curiosamente, pelos pensadores políticos medievais, como o *corpo místico da República - Corpus Respublicae mysticum*⁽³⁹⁾.

⁽³⁹⁾ Cf. E. H. Kantorowicz, *oh. cit.*, p. 187. Sobre a expressão *corpus Respublicae mysticum*, ver p. 200 ss.

8. Se em todas as épocas, houve sempre, entre a Igreja e o Estado, urna influencia recíproca, também a Baixa Idade Média não foi excepção. Neste período foi o Estado influenciado por conceitos corporativos, inspirados na teologia do *corpus mysticum da Igreja*. Uma ideologia que talvez servisse ou se adaptasse melhor aos incipientes Estados territoriais e seculares, auto-suficientes, independentes da Igreja e do papado. É o que os autores designam por *realiza politicêntrica*.

A doutrina corporativa da Igreja romana foi proposta pelo papa Bonifácio VIII, em 1302, na bula *Unam sanctam*, onde afirma que a "Igreja Católica e Apostólica [...] representa o corpo místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus"^m.

Segundo o contexto da bula, tendo como fundo o grave conflito com o rei de França, Filipe, o Belo, a intenção do papa era determinar uma certa hierarquia ou o lugar apropriado das entidades políticas na sociedade cristã. Para o Pontífice, os corpos políticos tinham um carácter puramente funcional dentro da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi*, que era a Igreja, cuja cabeça era Cristo, sendo a cabeça visível na terra, o Pontífice Romano, como vigário de Cristo.

Torna-se evidente que esta doutrina teológica, segundo a qual a Igreja, e, em geral, a sociedade cristã, formava o *corpo místico, cuja cabeça é Cristo*, foi tomada pelos juristas do âmbito da Teologia e transferida para a esfera estatal, cuja cabeça é o rei.

A expressão *unum corpus respublicae* já tinha surgido na literatura panfletária por ocasião da Luta das Investiduras, em contraste com o *unum corpus ecclesiae*, mas então apenas reflectia o conceito organológico tradicional do Estado e da Igreja.

Foi em meados do séc. XIII, que Vicente de Beauvais, para designar o corpo político do Estado utilizou a expressão *corpus respublicae mysticum*, "o corpo místico da república". Era uma aproximação de noções eclesiásticas e a transferência para o Estado secular de valores sobrenaturais e *

(4º) o conceito de Igreja, como *corpus Christi*, vem de S. Paulo. Mas a expressão *corpus mysticum* não tem tradição bíblica. Apareceu na época carolíngia para designar apenas o sacramento da Eucaristia. Só pouco a pouco, sobretudo depois de 1150 começou a utilizar-se para designar a Igreja como corpo organizado da sociedade cristã. Foi com este sentido sociológico, relativamente novo, que Bonifácio XVIII definiu a Igreja como "*um corpo místico de Cristo*". Sobre esta evolução ver E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 189-200.

transcendentes, normalmente pertencentes à Igreja. Uma designação que um seu contemporâneo, o franciscano Gilberto de Tournay utilizou, embora com um significado mais limitado.

A noção de *corpus mysticum* significava a totalidade da sociedade cristã, no sentido organológico, ou seja, um corpo composto de cabeça e membros, embora se tenha aplicado também a grupos sociais mais pequenos. Depois adquiriu um carácter corporativo no significado de "pessoa fictícia ou jurídica". S. Tomás, por exemplo, empregou a expressão *persona mystica*, em alternativa à de *corpus mysticum*. Mas foi junto dos juristas que a interpretação organológica se amalgamou com elementos corporativos, utilizando-se a noção de *corpus mysticum*, como sinónimo de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*, para designar uma pessoa jurídica ou corporação.

Portanto, os juristas, à semelhança dos teólogos, distinguiam entre o *corpus verum*, o corpo tangível de uma pessoa individual do rei, e o *corpus fictum*, isto é, o colectivo corporativo intangível, apenas existente como uma ficção ou abstracção da jurisprudência⁽⁴¹⁾ 42. Daí definirem a sua *pessoa fictícia* como *corpo místico*. Esta última expressão foi aplicada a muitas outras realidades seculares ou, na linguagem de S. Tomás e de Aristóteles, a qualquer *multitudo ordinata*^m. Em todo o caso, a designação de *corpus mysticum* deu ao governo secular, como refere E. H. Kantorowicz, um "certo aroma a incenso de outro mundo", uma vez que os juristas e os escritores políticos procuraram comparar ou contrapor o Estado como *corpus morale et politicum* com o *corpus mysticum et spirituale* da Igreja⁽⁴³⁾.

Deste facto, à ideia ou metáfora do matrimónio do Príncipe governante com o seu reino ou *corpus mysticum do seu Estado*, foi um passo, tomando até um sentido constitucional. Não se sabe a data precisa da introdução desta metáfora. Mas certamente não foi indiferente a imposição litúrgica do anel episcopal, símbolo de que o bispo na sua sagração se convertia no *sponsus*, noivo ou esposo da sua Igreja, com a qual estava casado. Seja como for, a metáfora tornou-se muito popular na Baixa Idade Média, dadas as analogias jurídicas e as doutrinas corporativas correntes.

(41) Cf. E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 200-202.

(42) ST, *Summa Theologica*, III, q. 8, a.1 a 2. Ver E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 203, n. 50.

(43) E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 204.

Foram vários os juristas que a ela se referiram, com ênfase. Como, por exemplo, Ciño de Pistoia, em 1300, no seu comentário ao *Código* de Justiniano, onde deixou escrito : "assim como ao esposo se chama o defensor da sua mulher [...] assim também o imperador é o defensor da *respublica*". Ou então Lucas de Penna (1320-1390), para quem o Imperador era simplesmente o "marido da república", *maritus respublicae*, cujo matrimônio com o Estado se apresentava como um *matrimônio morale político*. E para ilustrar os seus argumentos citava o seguinte dito de Sêneca, dirigido a Nêro: "Tu és a alma da *respublica*, e a *respublica* é o teu corpo"⁽⁴⁴⁾.

Nesta ordem de ideias, interpretava-se o fisco como dote da esposa *respublica*. E para se exaltar a inalienabilidade da propriedade fiscal, afirmava-se que havia o direito de usar a propriedade da sua esposa, mas nunca a podia alienar.

Tudo isto significa que os juristas tinham necessidade de definir as relações entre o Príncipe e o Estado que, como *corpo místico ou político*, era uma entidade por direito próprio, independente do rei e dotado de características e propriedades distintas do governante.

Expressões como "o príncipe é a cabeça do corpo místico do Estado", esposo da *respublica* ou a importante analogia do *corpus Respublicae mysticum* e outras, são metáforas expressivas que serviram para esclarecer as relações entre os estados do corpo político e o seu rei e até a natureza peculiar do fisco inalienável.

Escusado será salientar que a comparação do Estado como um *corpus mysticum* teve repercussões profundas em vários países. Por exemplo, na França, sobretudo quando se discutia a estrutura orgânica do reino, tal como se configurava a partir dos três estados. Dentro deste conceito organológico, do "corpo político e místico", as forças constitucionais permaneciam vivas, impondo limites ao absolutismo real. Na Inglaterra, a doutrina do *corpus mysticum* do Reino foi também bastante familiar. O corpo político, místico ou público da Inglaterra não se definia só pelo rei ou cabeça, mas pelo rei junto com o conselho e o Parlamento sobre os quais assentava a responsabilidade do bem comum. Por todas estas razões os juristas ingleses do tempo dos Tudor, como acima se disse,

⁽⁴⁴⁾ Por brevidade, apenas citamos estes dois exemplos. Ver E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 206-212.

defendiam que o "rei no seu corpo político estava incorporado com os seus súbditos e estes com ele"⁽⁴⁵⁾.

Da presente teoria sobre o *corpo místico e político* do reino, urna diferente noção abstracta de Estado, conclui-se que tanto o Príncipe, como o seu corpo político, dependiam mutuamente um do outro e se o rei era supremo em alguns aspectos, também o governo o era noutros. Por isso, Nicolau de Cusa escrevera, na sua *Concordantia catholica*, que "só o príncipe que se reconhecia como a *criatura* de todos os seus súbditos, colectivamente, se convertia no pai dos cidadãos individuais". Um alto conceito que posteriormente seria sintetizado na grande máxima latina, como um verdadeiro prenúncio das futuras democracias: *Princeps maior singulis, minor universis*. Ou seja: "O príncipe é maior que os cidadãos individuais, mas acima dele está a sua colectividade", a *respublica*^m.

⁽⁴⁵⁾ Cf. E. H Kantorowicz, *ob. cit.*, pp. 211-215.

⁽⁴⁶⁾ Gierke, *Johannes Althusius*, p. 114, cit. por E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 222.