

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



O ESTADO

VOLUME 26, 2005

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

## **A TRADIÇÃO EUROPEIA E AS RELAÇÕES ENTRE OS DOIS PODERES MEDIEVAIS: IGREJA E "ESTADO"** **A filosofia subjacente**

As relações entre o poder régio e a Igreja, em toda a época do Portugal Medieval, nunca foram fáceis. Pelo contrário, foram até, e muitas vezes, pouco pacíficas.

Esta realidade, como é sabido, não foi um caso específico apenas do reino de Portugal. Duma maneira geral, todos os outros reinos, passaram por semelhantes vicissitudes.

No entanto, a história das relações entre o "Estado" e a Igreja é tão rica em acontecimentos, e não menos profunda em ensinamentos, que grande parte da humanidade, mas sobretudo o Ocidente Medieval, seriam como que esvaziados de sentido se porventura retirássemos, do espólio da sua cultura, os principais factos históricos que a constituem.

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Jubilado).

<sup>(1)</sup> Neste trabalho, como o título indica, não é nosso propósito abordar a história das relações entre Igreja e "Estado" no Portugal Medieval e muito menos os graves conflitos que surgiram nos vários reinados. Sobre esse tema ver: José Antunes, António Resende de Oliveira e João Gouveia Monteiro, "Conflitos Políticos no Reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão. Estado da questão", *Revista da História das Ideias*, Coimbra, vol. 6, 1984, pp. 25-160; Maria Teresa Nobre Veloso, *D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988; Maria Alegria Fernandes Marques, *O Papado e Portugal no Tempo de D. Afonso III (1245-1279)*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1990.

Porque não é possível traçar o percurso histórico da Igreja sem tocar na trajetória do Estado. Nem abordar a história do Estado, passando por cima de um número infindo de situações com a Igreja.

As razões, porém, que presidiram, ora à harmonia, ora a desencontros, sem conta, no curso dos tempos, são inúmeras e complexas. Mas, para além das circunstâncias e situações peculiares de cada povo, reino ou região, as causas que tornaram sempre difíceis as relações entre as duas instituições, têm raízes mais que profundas e longínquas. Dimanam da própria essência dos dois poderes, ou duma filosofia subjacente que embora conhecida, nunca será demasiado retomar e repensar, já que tem sido preterida, quase sempre, em favor duma factologia mais sonora e, por isso, talvez mais atraente.

Daí o título em epígrafe que nos propomos abordar e desenvolver no presente trabalho.

De facto, se percorrermos a história, desde as origens até aos tempos de hoje, verificamos que as relações entre Igreja e "Estado" estão intrínseca e profundamente vinculadas à essência da *tradição europeia*, que tem, como principal fonte, a *Antiguidade, pagã e cristã*.

Esta *tradição*, no Ocidente, segundo alguns autores, fez da Europa uma *comunidade de civilização*, que nem posteriores divisões políticas conseguiram alterar, tanto na Idade Média, como nos Tempos modernos<sup>(2)</sup>. Subsistiu sempre, quer nos momentos em que a Europa atingiu o seu apogeu, como quando conheceu as piores convulsões nos sécs. XIX e XX. E nem a actual *União Europeia* é dela inseparável, pois nela entronca a sua verdadeira génese.

É óbvio que embora toda a Antiguidade seja a grande fonte da *tradição europeia*, foi Roma que reuniu e transmitiu todos os seus elementos, através da conquista e da romanização. Por toda a parte, como se sabe, construiu e difundiu um tipo de civilização e de cultura, assente numa concepção de homem, num "humanismo" cujo conteúdo essencial o deve à cultura helénica.

Este "humanismo greco-latino" foi enriquecido com outros contributos, sobretudo pelo cristianismo, e foi transmitido após os finais da Antiguidade, duma maneira contínua, constituindo a verdadeira *tradição europeia*.

<sup>(2)</sup> Louis Cartou, Jean-Louis Clergerie, Annie Gruber, Patrick Rambaud, *L'Union européenne*, Paris, Éditions Dalloz, 2002, p. 2.

Nele reconheceram os historiadores a origem de todos os renascimentos, desde Carlos Magno ao Renascimento propriamente dito<sup>(3)</sup>.

Na essência desta *tradição antiga*, desde as suas origens, há, portanto, uma dupla e valiosa herança: o *humanismo pagão* e o *contributo do cristianismo*<sup>(4)</sup>.

O primeiro, como se sabe, é obra da Grécia e tem subjacente uma filosofia, uma concepção ideal de homem, em que este é tido, seguindo o filósofo Protágoras (+435), como o centro e a "medida de todas as coisas", tendo como grande objectivo da educação, o desenvolvimento de todas as faculdades, tanto físicas, como intelectuais, em ordem a tomar mais rica e mais perfeita a personalidade humana<sup>(5)</sup>. Por isso, se diz, com verdade, que "o humanismo grego criou o reino da pessoa humana". Nele, o homem é o fundamento e o fim da civilização helénica<sup>(6)</sup>.

Pena foi que, como se tratava duma sociedade hierarquizada, limitada à cidade, só os cidadãos com direito a voto pudessem aspirar a esta educação alicerçada na razão. Porque dela eram excluídos os "escravos", os estrangeiros e duma maneira geral as mulheres. Mas o homem era educado para ser um cidadão completo e apto para todas as tarefas da cidade.

Para além destas vertentes, existem outras, não menos importantes e profundas, que ajudam a compreender não apenas a história da origem do poder, mas das próprias relações entre os dois poderes. Referimo-nos a um filão de pensamento greco-romano, mais na linha estoica, cínica e epicúrea, que inspirou o universalismo cultural pós-aristotélico, assim como o sincretismo imperial e foi ajustado às exigências do cristianismo.

(3) As ideias que aqui seguimos encontram-se mais desenvolvidas pelos autores da *oh. cit.*, *L'Union Européenne*, pp. 2-26, sigla que utilizaremos nas citações, daqui em diante.

(4) Apenas referimos esta dupla herança por ser a mais antiga e porque na mensagem evangélica cristã se inserem motivos clássicos que formam uma síntese clássico-cristã. Porque, de facto, o pensamento político medieval resulta de três factores essenciais: Greco-romano ou clássico, judaico-cristão e germânico. Ver sobre este tema Felice Battaglia, "Il pensiero Político Medievale", in *Nuove questioni di storia medioevale*, Milano, Marzoni-Ed., 1964, p. 501.

(5) Cf. Frederick Copleston, *História de la Filosofia. 1 : Grécia e Roma*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, p. 100.

(6) Cf. *L'Union Européenne, ob. cit.*, pp. 2-3.

Trata-se de uma certa semelhança de atitudes quanto à visão da vida, motivada pela perda da confiança na acção do Estado, o que levou a celebrar a pessoa humana como detentora de valores universais. Esta teoria estoica, seguida tanto por Cícero, como por Séneca, foi adaptada ao cristianismo e entrou no património cultural da Idade Média. O que garantiu a continuidade do processo histórico, sem um salto brusco entre as duas eras.

Os melhores transmissores desta cultura clássica, para a Idade Média, foram os Padres da Igreja entre o séc. II e o VIII. Basta enumerar alguns, entre tantos, a começar pelos apóstolos S. João e S. Paulo, sem esquecer Tertuliano (+220), Lactácio (+317), Ambrosio (+397), Jerónimo (+420), Agostinho (+430), Gelásio (+496), Gregorio Magno (+604) e Isidoro de Sevilha (+636). Pelo que pode afirmar-se, e com razão, que Cícero e Séneca sobreviveram à queda do Império Romano porque a sua voz de sabedoria continuou a ouvir-se pelos séculos fora.

Não admira, por isso, que haja muitas semelhanças e até pontos comuns. Por exemplo, em relação ao poder, também os sofistas e os estoicos defendiam, na origem, uma *primitiva condição ideal* do homem e das coisas, uma *idade de ouro* ou de *pleno bem-estar*. Nesta, a *natureza* era o critério de valor relativamente à história e os homens viviam sem vínculos coactivos e sem o exercício do poder de uns sobre os outros, sendo a própria *natureza* depositária de uma regra de ordem e de harmonia, dada pela própria divindade, e por isso também ela divina, mas válida para dirigir as relações humanas, desde que interpretada rectamente<sup>(7)</sup>.

Neste contexto, Cícero (106-43), um dos melhores representantes do estoicismo, concebeu e defendia a existência de um direito natural, posto por Deus na natureza, difundido entre todos, constante, necessário, eterno, imutável, universal e por isso vigente, em toda a parte, que governaria todos os povos e em todos os tempos, jamais sujeito ao arbítrio dos indivíduos ou às convenções da comunidade.

Defendia-se ainda que foi a história que se opôs à natureza, na medida em que criou perturbações, que violaram pela coacção e poder as exigências do direito natural. Antes, podiam os homens julgar-se *iguais* pela lei da natureza, mas com a introdução das *normas positivas* acabaram por conhecer a *desigualdade*. Mais: na *condição primitiva* havia uma sociedade sem coacção e sem autoridade, e, portanto, sem Estado, mas com a vida

<sup>(7)</sup> Cf. Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 504.

histórica conheceu-se não só a coacção e a autoridade, mas a imposição do Estado e com este a sociedade e a opressão<sup>(8)</sup>.

Como se vê, a presente teoria, embora com algumas diferenças, é muito semelhante à da mensagem cristã. Só não coincide em toda a extensão quanto à explicação da transição ou passagem da *condição primitiva ideal*, regida pelo *direito natural*, para uma sociedade de coacção ou de autoridade, isto é, para o Estado e também na determinação clara do fim último da sociedade. Foram questões que permaneceram numa certa penumbra.

No entanto, os homens da Igreja, dos primeiros séculos, conheciam-na com profundidade, pois eles próprios, se não eram um produto do humanismo pagão, a ele deviam muito da sua formação. Por esta razão a filosofia clássica tornou-se num valioso instrumento de expressão e de apoio ao serviço da mensagem cristã, dada a semelhança com a cosmovisão bíblica. E ninguém melhor do que os Padres da Igreja e os autores cristãos do mesmo período podiam fazer a síntese da filosofia clássico-cristã.

Não admira, por isso, que o dualismo de um direito ((púoiQ, fundado na natureza e de um direito (vòjaoQ, fundado na lei (este último fruto da imposição de um querer arbitrário e convencional), tivesse sido retomado, posteriormente, pelos Padres da Igreja e entrado igualmente na essência da tradição medieval<sup>(9)</sup>. Mas com uma novidade e diferença em relação à filosofia estoica e sofista: para eles, a história e a vida surgiam como pura decadência e punição, assim como o próprio Estado e o seu direito, porque eram uma consequência do pecado original, isto é, da desobediência do primeiro homem à ordem divina, que lhe provocou igualmente a perda da felicidade primitiva e perfeita do Éden.

A concepção pagã juntaram, portanto, os Padres da Igreja, uma nova filosofia, baseada na religião que acabou por cobrir todo o Império. Assim, sem menosprezarem o desenvolvimento da inteligência e da razão, acrescentaram um sentido novo e uma nova visão à vida, fundamentada na fé. Para a nova religião a raiz maligna de toda a ordem estatal, com todas as suas perversões, encontra nesta desobediência a sua verdadeira origem. Sem aquela prevaricação nunca o Estado teria surgido com as características de que posteriormente se revestira. Os homens

<sup>(8)</sup> Cf. Umberto Cerroni, *O pensamento político das origens aos nossos dias*, vol. II, Editorial Estampa, 1974, pp. 37-38 e Felice Battaglia, *ob. cit.*, pp. 504-505.

<sup>(9)</sup> Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 505.

teriam conhecido a sociedade. Estariam socialmente congregados, mas não haveria lugar para a organização política que ligada ao exercício da violência, só pode significar violência<sup>(10)</sup>. A escravidão e a propriedade, inexistentes no *estado de justiça original*, são apenas uma expressão de toda a corrupção consequente do pecado. Portanto, só os homens decaídos dessa condição de *natureza elevada* conheceram o Estado.

Esta teoria política encontrou em S. Agostinho (354-430) uma formulação mais pormenorizada. Seguindo o princípio de que o homem não tem o direito de dominar o homem, defende que a origem do Estado se encontra no delito e no sangue, ou que os reinos têm como fundamento os maiores roubos, *magna latrocinia*<sup>(n)</sup>. Assim, segundo a tradição agostiniana e patrística o pecado é a raiz doentia da história, que é a história dos Estados, dos delitos, violências, domínios, senhores e servos, ricos e pobres.

No entanto, segundo a tradição cristã (e esta é uma ideia que persegue toda a Idade Média), o Estado pode transformar-se em remédio para o pecado (*in remedium peccati*). Ou seja, de um mal que é, pode tornar-se num bem. É verdade que Deus permitiu o Estado para punição dos homens, mas pode reabilitar-se. Porque assim como a natureza humana inquinada pelo pecado se pode resgatar e purificar através da graça, também o Estado se pode converter e redimir desde que aceite a Revelação e a graça, e se eleve à luz da verdade de que a Igreja é intérprete. Numa palavra: desde que se torne verdadeiramente cristão.

<10> *Idem*, p. 506.

<sup>(11)</sup> Veja-se a este propósito o texto deveras significativo de S. Agostinho no Liv. IV, c.IV da *Cidade de Deus*: "Banida a justiça, que são os reinos se não grandes associações de delinquentes? E os bandos de delinquentes que mais são se não pequenos reinos? Temos com efeito uma associação de homens quando há um chefe que comanda, quando foi aceite um pacto social e quando a divisão do roubo é regulada por certas convenções. Se essa sociedade recruta novos malfetores, ocupa um país, estabelece sede própria, se se apodera de cidades e subjuga povos, então assume o nome de reino; título que lhe é conferido não porque seja reduzida a sua cupidez, mas porque a esta acresce a impunidade. Assim o disse um pirata, feito prisioneiro, com argúcia e verdade, a Alexandre Magno. Interrogado por este soberano com que direito infestava o mar, ele lhe respondeu com audaciosa franqueza: Telo mesmo direito com que tu infestas toda a terra. Porque eu tenho apenas um pequeno barco, sou chamado pirata; e a ti, que tens uma grande armada, chamam-te imperador". Trad, de Umberto Cerroni, *ob. cit.*, p. 101.

Assim, à ideia de um Estado segundo a justiça, tão apregoado por Cícero, corresponde na nova especulação cristã o Estado *in remedium peccati*, que é o Estado resgatado, respeitador da Igreja, que pratica a justiça, que observa o direito natural, dado por Deus, para reger todos os homens.

E neste contexto que também se enquadra a interpretação medieval da passagem de S. Paulo, na *Epístola aos Romanos* 12,1: "não há poder que não venha de Deus".

O Estado *magnum latrocinium*, segundo S. Agostinho, é o Império pagão que persegue a nova religião. O Estado *in remedium peccati* é o que se tornou cristão e aceita a lei de Cristo<sup>(12)</sup>.

Neste contexto, e até com certa antecipação, está a posição de outro grande Padre da Igreja do século IV, Santo Ambrosio (333-397). Para este célebre Arcebispo de Milão, o chefe de Estado e o próprio Estado, enquanto cristãos, não são exteriores à Igreja. Por isso, lhe fez saber que reconhecia plenamente os direitos de imperador, mas enquanto cristão tinha igualmente deveres para com a Igreja. Daí recordar-lhe a célebre fórmula, que teve enormes repercussões pelos séculos fora: "O imperador está na Igreja, mas não acima da Igreja". O que significa subordinação do imperador ao poder eclesiástico.

Amesma orientação catequética seguiu, mais tarde, Gregorio Magno (+604), nas relações com os reinos bárbaros, pouco cultos e pouco institucionalizados. Para o comprovar, basta citar o seguinte texto dirigido a Childeberto, rei da Austrásia e da Borgonha: "Ser rei, não tem nada de maravilhoso em si, pois há outros que também o são. O que importa é ser um rei católico"<sup>^</sup>. Ou seja, a função religiosa do soberano é a razão de ser da realeza.

Muitas outras intervenções dos homens da Igreja, dos primeiros séculos, podíamos destacar e referenciar. Mas as que ficam são suficientes para ilustrar este dualismo de oposição, que esteve sempre presente, no processo histórico da cristianização, de toda a sociedade ocidental. E nele reside, porque jamais se podem separar, a grande riqueza e complexidade da *tradição europeia*.

Como se infere, o cristianismo, assimilando o humanismo pagão, tornou dupla, a herança da Antiguidade: a cultura da razão e a cultura da fé. A primeira devia assegurar ao humanista a perfeição do homem.

<sup>(12)</sup> Cf. Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 507.

<sup>(13)</sup> Cf. Mareei Prélot-Georges Lescuyer, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Editorial Presença, 2000, vol. I, pp. 144-153.

A segunda, a perfeição do homem cristão. Se estas duas heranças da Antiguidade, "deviam unir-se, contrariar-se ou combater-se, a resposta dada pela história não é simples". Mas o "Ocidente jamais deixou de ser solicitado e por vezes dilacerado pela razão e pela fé"<sup>(14)</sup>.

A harmonia da fé e da razão foi, por vezes, realizada, tanto nos indivíduos, como nas sociedades. Todas as épocas conheceram humanistas cristãos. Para a sua época, S. Agostinho é, porventura, um exemplo. Mas, por vezes, o equilíbrio rompeu-se em proveito da fé ou da razão. Por isso se apelida a Idade Média de era "religiosa" e os Tempos modernos de "racionalista". Mas uma coisa parece segura: tanto o humanismo como o cristianismo nunca deixaram de exercer um sobre o outro uma influência profunda e quer se tenham oposto ou unido, *constituem dois elementos constantes da tradição europeia*. Dualidade que explica a riqueza e a complexidade desta tradição e que exclui toda a uniformidade. Por isso, se compreende, que a mesma Europa Ocidental tenha produzido tipos humanos ocidentais, muito diversos, como um Tomás de Aquino e Voltaire, ou épocas bastante diferentes da História da Europa, o que levou a dizer-se que "a Idade Média se opõe ao Renascimento, como um místico se opõe a um humanista"<sup>(15)</sup>.

A riqueza da *tradição europeia* está, portanto, na variedade das suas fontes e nos desenvolvimentos humanos e históricos. E como os homens do Ocidente são um produto desta longa tradição, poucos existem que não tenham sido influenciados pela religião, ou pela moral cristã.

Esta cultura antiga cobriu, nos primeiros cinco séculos da nossa era, todo o antigo território do Império Romano e nem as invasões dos bárbaros, conseguiram apagar totalmente os seus vestígios, apesar de terem destruído ou minado as instituições escolares existentes. Na falta de "escolas públicas", como ampla e notavelmente dissertou H. Marrou, houve sempre mestres que ensinaram particularmente, reunindo até alunos na sua própria casa. Mas estes focos de cultura extinguíram-se pouco a pouco e no séc. VI apenas existia o ensino patrocinado pela Igreja. Em toda a parte a romanidade e a escola foram sufocadas pela barbárie, incluindo as Espanhas atravessadas em 409 por suevos, alanos e vândalos, tornando-se a cultura literária nos reinos visigodos inteira-

<sup>(14)</sup> Ver *L'Union européenne, ob. cit.*, p. 4.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, p. 5.

mente eclesiástica. Nesta região ocidental os mosteiros e as escolas episcopais foram os principais, senão os únicos centros de cultura e onde, entre muitos outros, sobressaiu Isidoro de Sevilha (+630) que nos legou o célebre dito: *melhores são os gramáticos que os hereges*. Mais tarde foi Toledo que se tornou no principal centro dos estudos clássicos, graças aos homens da Igreja.

Apesar, portanto, das perturbações e da desorganização de que foram portadores os bárbaros, houve sempre focos de irradiação desta cultura antiga, que se mantiveram sob diversas formas.

No Oriente a educação bizantina prolongou a cultura clássica. Prova-o o ensino superior na Universidade de Constantinopla que foi sempre um centro de estudos e a trave mestra da tradição antiga, desde 425 a 1453. Na África, quando o domínio bizantino entrou em declínio, lucrou o Ocidente que do séc. V ao VII recebeu de Cartago muitos letrados e com eles preciosos manuscritos para a Gália do Sul, Espanha e Itália Meridional, onde mais tarde se alimentou o humanismo medieval. Na Itália, durante o sécs. VI e VII assiste-se ao dualismo rigoroso entre a educação profana, fiel ao humanismo pagão clássico e uma educação religiosa e ascética, em violenta ruptura com a clássica, não ministrada nas escolas oficiais, mas nos meios clericais e mosteiros. A recusa de Enódio de Pavia em ensinar as letras profanas e a formação religiosa de Gregorio Magno no seu mosteiro *Clivus Scauri* ilustram bem a tensão entre as duas culturas. No mosteiro *Vivarium*, da Calábria, instala Cassiodoro a mais rica biblioteca e toda uma equipa de tradutores e de copistas, voltado para o estudo da Bíblia, mas aproveitando a contribuição do humanismo tradicional. Outros mosteiros dignos de destaque como os de *Pizzofalcone*, em Nápoles, *S. Vicente* de Volturno e *Monte Cassino*, fundado em 509 por Bento de Núrcia, significam que a barbárie lombarda não foi capaz de interromper inteiramente a tradição literária, assim como em Ravena, Nápoles, Salerno e sobretudo Roma.

Este ambiente cultural na Itália não só possibilitou o renascimento lombardo, como contribuiu para o desenvolvimento da cultura e do ensino das escolas anglo-saxónicas. De facto, e embora os primeiros clérigos da Irlanda tivessem vindo da Bretanha romana do Norte e das Gálias, a evangelização da Grã-Bretanha deve-se à Itália, sobretudo a partir da missão enviada pelo papa Gregorio Magno em 597, chefiada por Agostinho (+604), prior do mosteiro beneditino de *S. André de Roma*. Foi o primeiro arcebispo de Cantuária com jurisdição sobre toda a

Inglaterra e que organizou as Sés arquiepiscopais de Londres e de York. As bibliotecas de Roma abriram as suas portas e inúmeros peregrinos tomaram-se autênticos portadores da cultura, transportando consigo livros, manuscritos antigos, e do tempo, para as novas Igrejas anglo-saxónicas.

Foi assim que o crepúsculo da Itália, segundo H. Marrou, se ligou à prematura aurora da Grã-Bretanha, entregando-lhe o tesouro dos clássicos. O próprio renascimento carolíngio surgiu da confluência das contribuições lombardas da Itália e insulares além-Mancha, graças a Alcuíno e a muitos outros que reataram, para além da ruptura bárbara, uma certa continuidade, que fez do homem ocidental um herdeiro dos clássicos<sup>(16)</sup>.

Mais tarde, perpetuou-se num quadro geográfico mais limitado, numa parte do mesmo Império Romano, na Europa ocidental, resultante não só da ruptura entre o Ocidente Latino e o Oriente Grego, mas igualmente em virtude da separação entre a Europa e a África latinizada, após a conquista desta pelo Islão.

Este facto originou que no ano 800 existissem três grandes unidades políticas que dominavam e cobriam apenas as regiões, do Mediterrâneo, do Próximo Oriente e da Europa: o Império Abássida (Flarun al Rashid), o Império Bizantino (dinastia Isauria) e o Império Carolíngio (Carlos Magno)<sup>(17)</sup>. Uma realidade que contribuiu para que o centro da política e da civilização da Europa tivesse sido transferido do Mediterrâneo para o Reno, o Sena e o Mar do Norte, onde Carlos Magno implantou a capital do seu novo Império: Aix-la-Chapelle. Por esta razão os historiadores são unânimes em datar o nascimento da Europa ocidental a partir de Carlos Magno e do Império Carolíngio.

Ora foi sobre este território que o renascimento carolíngio fez reviver a comunidade religiosa, moral e intelectual, herdada da civilização antiga. Uma civilização comum que prevaleceu, tanto para além das divisões políticas do Tratado de Verdun, como de posteriores cismas religiosos e guerras.

E assim se transmitiram, principalmente a partir de todos estes focos de irradiação da Igreja, as belas-letas profanas que foram utilizadas como técnica de educação nos mosteiros, e que abriram o caminho ao

<sup>(16)</sup> Cf. H. J. Marrou, *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo, 1973; *Idem, Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, Paris, 1937, pp. 529-533.

<sup>(17)</sup> Cf. Juan Roig Obiol, *Atlas de Historia Universal y de España. 1/edades antiga y média*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1980, p. 40.

ensino medieval, embora limitado a uma parte do Império Romano, à Europa Ocidental. Por isso, se afirma que "se o Ocidente sobreviveu foi porque serviu de quadro geográfico, não a uma política, mas a uma *comunidade de civilização*"

O que não significa unidade ou monolitismo, porque o que mais caracteriza a *civilização comum* da Europa, e a torna complexa, segundo alguns autores, é a sua diversidade e variedade. Visto que assenta numa certa concepção de homem, que, pela sua própria natureza, é igualmente complexo, enquanto possui duas faculdades, que ora se completam, ora se combatem: a inteligência (parte racional da alma, apta a analisar e a compreender) e a imaginação ou intuição (parte "irracional" do espírito que obedece a impulsos muitas vezes misteriosos)<sup>(18)</sup>.

Ora a complexidade da civilização da Europa é a imagem do espírito humano porquanto assenta também numa dupla contribuição: na tradição pagã e cristã. Uma é fundada sobre a razão, a outra sobre a fé. Daí que, à semelhança do espírito humano, a civilização ocidental tivesse sido constantemente solicitada pela fé e pela razão. Por vezes, dominou uma destas fontes da civilização europeia. Por exemplo, a Idade Média pode denominar-se a era da fé, enquanto no Renascimento se verifica uma maior influência da razão. Em certos períodos, fé e razão equilibraram-se, tanto nos indivíduos como na sociedade. Erasmo, cristão, foi um grande humanista e Descartes permaneceu cristão. Não admira, por isso, que no homem do Ocidente se encontre o monge, o cruzado, o humanista, o libertino e o filósofo<sup>(19)</sup>.

*Comunidade de civilização* não significa, portanto, uniformidade ou semelhança dos homens, ainda que os homens da Europa ocidental, embora diferentes, apresentem, para alguns autores, uma característica comum: a faculdade de receber e assimilar as mesmas ideias. Porque quando uma ideia nasce num canto da Europa, ela espalha-se em todo o continente com rapidez, e de uma maneira, por vezes, irresistível<sup>(20)</sup>.

<sup>(18)</sup> Cf. *L'Union européenne, ob. cit.*, p. 7.

<sup>(19)</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>(20)</sup> A título de exemplo (porque há inúmeros casos, talvez até mais elucidativos), as diversas obras de Hugo de S. Victor (+1141), professor e prior da Escola de S. Victor de Paris, rapidamente vieram para Coimbra e Lisboa, respectivamente para os Cónegos Regrantes do mosteiro de Santa Cruz e de S. Vicente de Fora. Cf. José Antunes, *Cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e*

Quando uma técnica é inventada em qualquer parte da Europa, rapidamente é descoberta noutra parte da mesma. Por isso, se afirma que a comunidade de civilização não reside na uniformidade dos homens da Europa, mas na maneira comum de sentir, raciocinar e de assimilar.

A Idade Média é uma comunidade de civilização, mas a *unidade política* nunca foi restabelecida, apesar de ter sido sempre o grande desejo dos homens medievais. No entanto, na Idade Moderna, a *divisão política* impôs-se, definitivamente, embora sem comprometer a comunidade de civilização<sup>(21)</sup>

Duas características constantes da civilização da Europa Ocidental marcam, porém, a Idade Média, sobretudo desde o séc. XI até finais do séc. XIII: a *civilização comum* e a *divisão política na acção*. A primeira tinha o seu fundamento no homem medieval totalmente guiado pela fé, fosse ele rei, cavaleiro ou homem do povo e expressou-se de formas diversas que podem agrupar-se numa só ideia, que a história apelidou de *Cristandade*.

Esta não é um conceito político porque politicamente a Europa de então estava retalhada pelo sistema feudal. Ultrapassa-o e está por cima desta atomização feudal, de tal modo que forma a verdadeira unidade da Europa e faz desta uma única pátria. Ela é obra da Igreja e o seu fundamento é de ordem espiritual e moral, porque assenta na fé. No entanto, define uma situação da Europa, embora nos inícios do séc. XIV comece a enfraquecer, quando a influência da Igreja entra em declínio e os Estados afirmam com mais segurança o seu poder<sup>(22)</sup>.

Este conceito de *Cristandade* aglomera um considerável número de elementos, alguns dos quais fazem parte de uma tradição que remonta aos primeiros séculos do cristianismo e é inseparável da acção dos Padres da Igreja, que são os seus grandes pilares. Mas na sua formação mais evidente e próxima assinalam-se alguns momentos fortes que muito contribuíram para esta unidade cristã. Em primeiro lugar está a "reforma gregoriana", assim denominada por ter sido obra do pontífice Gregório VII (+1085), e pela qual procurou libertar a Igreja da tutela imperial e centralizar toda a autoridade no Papa, tendo sido coadjuvado, para tanto,

XIV (*Juristas e Teólogos*), Faculdade de Letras de Coimbra (Tese de doutoramento), 1995, p. 63.

<sup>(21)</sup> *L'Union européenne, ob. cit.*, p. 8.

<sup>(22)</sup> *Ibidem*, pp. 8-12.

pelos vigorosas ordens monásticas, principalmente dos cluniacenses e cistercienses, então disseminados pelo Ocidente.

Foi ainda a Igreja que, em toda a Europa, difundiu o "ideal cavaleiresco", organizou a "paz da Igreja", lutou pela reforma dos costumes, elevou a importância da família e reabilitou o casamento cristão. Em relação ao ensino criou em toda a Europa as Universidades, abrindo as suas portas a mestres e estudantes de todos os pontos da Europa, sem entraves. A arte, a arquitectura ou a escultura romana ou gótica, bem europeias foram protegidas nos templos. Nesta concepção de *Cristandade* medieval entram igualmente empreendimentos comuns, como as peregrinações, as cruzadas e a criação da imensa teia de ordens monásticas, que cobriu a Europa inteira. Algumas das quais, como a dos cistercienses, transformaram a economia, desbravaram terras em toda a Europa, colonizaram e povoaram novas regiões.

Pelo que fica dito, a Idade Média, é uma era de unidade espiritual, moral e até material que fez da Europa uma *comunidade de civilização*, mas não uma *comunidade política*.

É verdade que se tentou sempre a construção política duma Europa unida. E a unidade política foi até um princípio da Europa medieval, mas acabou por ser reivindicado por dois poderes: pelo Papa e pelo Imperador. Daí a profunda divisão política da Europa na Idade Média e o longo conflito entre o Império e o Papado, porque a unidade política era interpretada em sentidos diferentes e ao serviço de ambições opostas dos dois poderes.

Uma luta que se agudizou com a afirmação da teoria da supremacia eclesiástica que se acentuou propriamente a partir do séc. XII, mas sobretudo no séc. XIII, depois da Igreja ter saído livre e vitoriosa não apenas das investidas, mas imposto o seu domínio sobre o Império, após a deposição e excomunhão de Frederico II (+1250), o que provocou um interregno de vinte e três anos.<sup>23 (24)</sup>

Desta luta e do enfraquecimento recíproco dos antagonistas, a que também não foi indiferente a oposição tenaz das seitas heréticas contra tal intromissão ou mundanização da Igreja nos assuntos seculares, acabou por sair vitorioso um novo princípio, bem anunciador dos Tempos

(23) *Ibidem*, pp. 9-13.

(24) Cf. Luis Weckmann, *El pensamiento Político Medieval*, Mexico, 1950, pp. 125-137.

modernos e consagrado pelos melhores juristas do tempo: *'todo o rei é imperador no seu reino'*<sup>25)</sup>

Porque o conflito entre o Papa e o Imperador não foi senão um aspecto de um conflito mais geral entre a Igreja e o poder temporal em vários reinos. E com a nova realidade do nascimento de Estados soberanos, porque independentes em relação à Igreja e ao Império, preanunciava-se, de facto, a Europa dos Tempos modernos.

Mas estas novas ideias políticas, que na realidade prefiguram novos tempos, também não aparecem desligadas da tradição da cultura clássica. Pelo contrário, encontram nesta, para além de outras causas, não só a sua origem, mas igualmente a sua verdadeira filosofia.

Referimo-nos, concretamente, à influência do pensamento político de Aristóteles (+322 a.C), largamente difundido nos séculos XII e XIII, primeiramente por autores árabes e respectivos tradutores hebreus, mas depois directamente do grego, por Guilherme de Moerbeke. Este, que era amigo e colaborador de Tomás de Aquino (+1274), verteu para latim entre 1260 e 1269, todos os escritos aristotélicos, alguns até desconhecidos, como a *Política*, que os árabes não possuíam.

Foi esta filosofia, seguida e repensada por Tomás de Aquino, que muito contribuiu para uma certa conciliação e síntese do pensamento político medieval, que ainda hoje perdura nas escolas. É que, ao contrário da filosofia estoica, reelaborada pelos Padres da Igreja, que olhava o Estado como convenção sobre um plano de decadência, da qual só a Providência o poderia libertar, a filosofia aristotélico-tomista reivindica, com precisão meridiana, a naturalidade do Estado. O Estado é o resultado de um processo que dimana da própria natureza do homem, que é um ser político por essência. Está inserido na natureza humana, de tal modo que a vida política ou do Estado é uma condição natural da humanidade. Uma posição totalmente contrária às conclusões patrísticas.

<sup>(25)</sup> Por exemplo, um dos juristas que defendia esta teoria, entre outros, foi o português Vicente Hispano (+1248), como se confirma pelo seguinte texto: *Eu, Vicente, não concordo com Alano, anglo e tímido, nem com Tancredo, lombardo e acéfalo [...] pois uma coisa é certa: o Imperador de Espanha é um verdadeiro Imperador, e, como tal, não recebeu de ninguém o gládio, a não ser de Deus.* Cf. José Antunes, *ob. cit.*, pp. 426.

Para Tomás de Aquino, a relação que deve existir entre a Igreja e Estado, numa perspectiva cristã, é semelhante à que existe entre o valor da natureza na sua ordem e a graça na própria ordem sobrenatural. Ora, como a graça não suprime ou destrói a natureza, mas supõe e aperfeiçoa a própria natureza (*gratia non tollat sed supponnit et perficit naturam*), também a Igreja deve respeitar a naturalidade do Estado e este a própria Igreja<sup>(26)</sup>. O Estado é, assim definido, como um valor, não pleno e exclusivo, no sentido de que a política abranja toda a moral, ainda que, certamente, a realize em muitos aspectos, pelo menos naquilo em que a razão humana é suficiente, quanto à prossecução dos fins mundanos. Mas nem a natureza é olhada em sentido depreciativo, nem a razão é vista como corrompida radicalmente pelo pecado ou inválida para fazer o bem<sup>(27)</sup>.

Numa palavra, a Igreja completa e transcende o Estado, mas não o exclui, como a graça não exclui a natureza e a razão, mas até a pode elevar a uma ordem plena e transcendente.

Donde se conclui que a autoridade civil foi introduzida pelo direito natural ou humano e que os governantes, infiéis ou crentes, exercem legitimamente o seu domínio ou poder político. E mais: ao aceitar-se a naturalidade do Estado, em contraste com as posições patrísticas, esboça-se na Idade Média, e para sempre, não apenas o princípio da separação de poderes, mas o processo de secularização, que outra coisa não é senão a recuperação para o mundo de valores, que são seus, porque neles se reconhece consistência, verdade e bondade próprias.

A influência e a aplicação destes princípios, enunciados por Tomás de Aquino, foi profunda em todos os tempos e marcaram as relações entre Igreja e Estado. Na Época Moderna constituíram até, a grande base teológico-jurídica de grandes teólogos, como Francisco de Vitória (+1542), da Universidade de Salamanca, na defesa dos direitos dos povos indígenas e da sua luta contra todo o abuso do poder civil e religioso por parte dos colonizadores da América. Sobretudo quando, com desassombro, escreveu que "os príncipes infiéis eram tão legítimos senhores dos seus destinos como os príncipes cristãos", ou que "não era lícito despossar

<26> STh., I,q.I, a. 8 ad 2.

(27) Cf. Felice Battaglia, ob. cit., pp. 516-518.

os infieis das suas coisas', o que 'seria um furto e rapina não menos grave do que se fosse feito aos cristãos'.<sup>(28)</sup>

Não admira, por isso, que a característica principal e desejada da Época Moderna, ao contrário da Idade Média que procurava intensamente a unidade política, seja precisamente a divisão política, resultante da generalização do princípio de que "todo o rei é imperador no seu reino" (*rex in regno suo est imperator*), a que se juntaram outras formas, por exemplo, as respeitantes às comunas italianas, como "soberanas nos seus destinos" (*sibi principes*) ou "jamais se reconhece outra autoridade" (*superiorem non recognoscentes*), a demonstrarem um forte espírito iconoclasta em total oposição ao Imperador e ao Papa<sup>(29)</sup>.

No entanto, estas profundas divisões políticas e muitas outras, como as religiosas ou económicas, não impediram que a Europa, nos Tempos modernos, permanecesse uma comunidade de civilização, caracterizada pela aptidão dos homens em produzirem ou assimilarem ideias comuns. Mas quanto ao seu fundamento esta civilização difere profundamente da dos Tempos Medievais. O homem da Época Moderna, e ao contrário da Idade Média, não é exclusivamente animado pela fé cristã, mas todo o seu pensamento é, essencialmente e sempre mais, pautado pela "razão"<sup>(30)</sup>.

Depois de examinarmos que as relações medievais entre a Igreja e o "Estado" se encontram vinculadas à essência da tradição europeia, cuja fonte é a Antiguidade pagã e cristã, talvez se compreendam melhor os conflitos entre os dois poderes, no decorrer dos séculos.

Em género de síntese, podemos afirmar que partem, concretamente, de três grandes problemas que o mundo ocidental viu surgir, com o aparecimento do cristianismo, e que a Idade Média também herdou, mas que eram, de certo modo, desconhecidos, senão mesmo incompreensíveis, a toda a Antiguidade Clássica.

São eles, como bem, e oportunamente têm anotado alguns autores, a *nova noção de humanidade (da unidade humana)*, trazida pelo cristianismo, segundo a qual todos os seres humanos são iguais e formam um só corpo,

<sup>(28)</sup> Cf. José Antunes, "Dos Direitos do homem aos direitos dos Povos (Do Portugal Medieval à Época Moderna)", *Revista de História das Ideias*, vol. 14, Coimbra, 1992, pp. 49-52.

<sup>(29)</sup> Cf. Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 519.

<sup>(30)</sup> Cf. *L'Union européenne*, p. 16.

o corpo de Cristo, reflexo da unidade divina; a ideia de *distinção entre o espiritual e o temporal (da dualidade)*, não apenas como princípio de vida pessoal, mas sobretudo como fundamento de organização colectiva e o *aparecimento da Igreja como autoridade espiritual fora dos quadros do Estado*<sup>(31)</sup>.

Estas três questões, intimamente relacionadas com o pensamento greco-romano e entre si, constituem, para a maior parte dos teorizadores do pensamento político, a novidade do cristianismo, mas como no decorrer dos tempos dominaram a evolução das doutrinas políticas e causaram não pequenas perturbações, em muitos espíritos, transformaram-se, por vezes, sem conta, em graves e momentosos problemas.

1. Quanto à nova noção de *humanidade*, o cristianismo não é totalmente original, pois ela já está presente, de alguma maneira, na política antiga. Mas apesar de aparecer com rara beleza, num ou noutra autor clássico, revela-se ainda muito incompleta e abstracta, longe de oferecer os laços profundos que constituem aquela unidade humana, que a religião cristã procurou anunciar, como novidade, a todo o género humano.

Porque para os Antigos, como é sabido, das três sociedades conaturais ao homem: *família, aldeia e polis*, o que formava a unidade humana era, essencialmente, a Cidade (a *polis*), sendo esta última a mais importante<sup>(31) (32)</sup>. O homem era feito para nela viver e se desenvolver. A Cidade era, portanto, a verdadeira unidade de vida. Para além dela, não havia outros horizontes mais amplos.

É verdade, que Aristóteles, chegou a conceber uma federação de cidades gregas, mas para este filósofo a Cidade continuava a ser a célula-mãe e excluía da confederação helénica todos os bárbaros. Por seu lado, os Romanos, só conheciam a unidade *de conquista*: ou seja, a submissão do mundo mediterrânico e a protecção do Império do perigo dos bárbaros. Os estrangeiros poderiam ser admitidos, mas em situação subordinada, e por vezes servil.

Os estoicos, porém, foram mais longe, e imaginaram uma unidade mais profunda. Consideraram este mundo como uma única cidade comum aos deuses e aos homens, a *civitas hominum maxima*, a grande cidade dos homens.

(31) Cf. Marcel Prélot-Georges Lescuyer, *História das Ideias políticas*, vol. I, Lisboa, Editorial Presença, 2000, pp. 132-137 e Felice Battaglia, *oh. cit.*, pp. 502-503.

(32) Cf. Mareei Prélot e Georges Lescuyer, *oh. cit.*, p. 90.

De modo semelhante, Séneca (6 a.C. e 65 d.C), fala-nos na existência de dois *Estados*. Um grande e comum que abrange os deuses e os homens, no qual não estamos confinados neste ou naquele ângulo, cujo tecto ou limites coincidem com os confins do sol. O outro é o Estado no qual se inscreveu a condição do nosso nascimento. Pode ser Roma, Cartago, Atenas ou qualquer outra cidade, muito longe, portanto, de abarcar todos os homens.

Deste universalismo dos antigos, às metáforas correntes, como *aldeia global* ou *cidade global* e outras, que evocam o fenómeno actual da globalização, de que tanto se fala, com ênfase e com verdade, vai uma distância quase infinita.<sup>(33)</sup> Mas o pensamento estoico faz pensar e reflectir, sem querer. Parece indiciar um desejo ardente já na Antiguidade ou até um apelo à união de todos os povos. Sobretudo quando o repensamos, não tanto na perspectiva do chamamento da mensagem cristã à unidade, mas à luz do vertiginoso desenvolvimento das tecnologias de informação. Neste sentido o mundo como que se encolheu, transformando-se em pequena comunidade. O que tornou os Estados impotentes no controlo das suas fronteiras contra as mais variadas invasões exteriores, sejam elas no campo das ideias, ou na organização da economia, como nas transformações políticas ou sociais.

Os Antigos, fechados nos limites da sua urbe e privados não só dos meios de comunicação que actualmente atravessam o planeta, mas impedidos igualmente de assistir ao salto qualitativo e multidimensional do progresso, dificilmente podiam ir mais longe, ou ter chegado, com clareza, à ideia do mundo como aldeia global ou *cidade global*. No entanto, perante o declínio da sua cidade, como vimos, vislumbraram num certo universalismo, onde se refugiaram, se não algo de semelhante, pelo menos um embrião de uma outra cidade diferente, a *imensa cidade dos homens - civitas hominum maxima*. Por isso, declaravam os Cínicos, que já não tinham cidade, mas sim o mundo inteiro, para viver; que em toda a parte estavam em sua casa ou que em todo o lado eram estrangeiros<sup>(34)</sup>.

Uma filosofia, que se não influenciou profundamente o cristianismo, facilitou, pelo menos, a sua dimensão e expansão universal. Pois sabe-se que o Evangelho deixou a mítica cidade de Jerusalém para alcançar as

<sup>(33)</sup> Cf. José Manuel Pureza, *O Património Comum da humanidade: Rumo a um direito internacional da solidariedade?*, Porto, Edições Afrontamento, 1998, pp. 41-49.

<sup>(34)</sup> Cf. Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 507.

extremidades da terra: "Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura" (Me. 16,15). E se o Apóstolo Paulo a não conhecia, esteve consonante, e em pleno, com os mesmos princípios, ao apregoar e a aprofundar, no quadro da Revelação cristã, que o conjunto dos seres humanos formava um todo, o corpo de Cristo, a *humanidade*, moralmente coerente, organicamente institucionalizável. Uma teoria, enfim, da predileção desse grande doutor da Igreja, S. Agostinho, que mais tarde e perante o desmoronar iminente do Império Romano, acossado pelos bárbaros, avivou e lançou, propondo como ideal e sinal de esperança cristã, a grande *cidade de Deus*.

O universalismo, foi, sem dúvida, um grande e importante passo da Antiguidade, mas a maior parte dos espíritos de então, certamente, não o atingiu. E o mesmo se diga acerca das ideias sobre a *universalidade do direito*, dada a escassa aplicação que tiveram antes da era cristã. Porque, como bem acentuou Marcel Prélot, não havia, nem igualdade jurídica, nem igualdade espiritual<sup>(35)</sup>.

Neste contexto, a transformação introduzida pelo cristianismo, sem renegar, na sua substância, a cultura antiga, é decisiva e profunda. No seu anúncio apresenta-se como a religião do Futuro Absoluto e este como o futuro autêntico do homem. Revela-se a todo o género humano como a religião do devir, da história, da autotranscendência, do possível encontro com um Futuro Absoluto que haveria de chegar e ao qual todos eram vocacionados. Porque todos eram igualmente filhos de Deus, não havendo, quanto à humanidade, qualquer diferença de natureza entre todos os seres humanos, nem lugar para qualquer compartimentação tradicional. Aliás, como apregoava e deixou ainda escrito o Apóstolo Paulo aos Colossenses (3,11-15): "jamais, haverá grego ou judeu, circunciso ou incircunciso, bárbaro ou cita, escravo ou homem livre, mas Cristo será tudo em todos [...] porque todos foram chamados a formar um só corpo".

Com este novo anúncio suprimem-se as barreiras entre todos os seres humanos. Proclama-se a unidade do universo terrestre, tendo como princípio de união, Deus. Não são excluídas a diversidade de funções, nem as situações de nacionalidade, de raça ou de cor, mas rejeita-se qualquer diferença de *natureza*, isto é, qualquer distinção quanto à *humanidade*.

<sup>(35)</sup> Cf. Marcel Prélot e Georges Lescuyer, *ob. cit.*, p. 133.

Mas do texto paulino ressalta, ainda, o ideal de *igualdade, de fraternidade* e de *liberdade*, os três grandes princípios tão caros às democracias modernas, mas que já faziam parte da democracia do mundo antigo e que o Apóstolo, certamente, conhecia, embora os fundamente e alargue, de um modo novo, à luz da Revelação cristã.

Porque a Democracia, na Antiguidade, era constituída pela multidão e todos gozavam da igualdade perante a lei, da isonomia, isto é, da igualdade civil e política, pelo menos como Péricles (495-429 a.C.), verdadeiro pai da Democracia, a idealizou e repetia aos Atenenses: "todos em conformidade com as leis, gozam de igualdade"<sup>(36)</sup> 37.

A este mesmo direito perante a lei, correspondia igual direito de falar, a isegoria, que o mesmo é dizer a liberdade de opinião, ou a "soberania da palavra eloquente", como escreveu A. Croiset, citando *Xénophon*<sup>(37)</sup>. Direitos, dos quais dimanava a obediência de todos às leis e o dever da participação activa de cada um na causa pública.

Hoje é necessário promoverem-se congressos e comícios para lembrar às pessoas o dever de participação, decorrente do "Direito de Cidadania". Mas há 2.500 anos ou mais, os Antigos orgulhavam-se do interesse do seu povo pelos destinos da cidade, como nos testemunha o mesmo Péricles, todo ufano, acerca dos Atenenses: "Somos os únicos a considerar o cidadão que se alheia dos assuntos públicos, não apenas como um ser ocioso, mas como um ser inútil"<sup>(38)</sup>.

Para além da liberdade da palavra e da igualdade perante a lei, a Democracia Antiga assentava igualmente, na filantropia, ou seja, na fraternidade e amizade pelo homem, da qual fazia parte a tolerância, a benevolência e a assistência aos mais necessitados. Princípios em que assenta igualmente a essência da Igreja, ainda que, por vezes, no curso dos séculos, nem sempre, na realidade, se tenham vivido ou praticado.

É natural, portanto, que na prática, esta nova noção cristã de humanidade ou de comunidade única e universal, que para os crentes tem a sua identidade de origem em Deus, assim como o seu último destino, dotada de uma só lei e de um só governo, unida por laços espirituais muito específicos, que engloba toda a sociedade humana, aparecendo como que sobreposta, nem sempre coincida ou tenha coincidido com os interesses

<sup>(36)</sup> *Idem, ob. cit.*, p. 53.

<sup>(37)</sup> *Idem, ob. cit.*, p. 54.

<sup>(38)</sup> *Idem, ob. cit.*, p. 53.

do Estado e com as leis simplesmente temporais e tenha causado, inúmeras vezes, no decorrer dos tempos, não poucas perturbações e conflitos.

2. O segundo problema que surgiu com o cristianismo, mas intimamente ligado com o anterior, consiste na novidade da introdução da *distinção entre religião e política*.

Como se sabe, os clássicos pagãos, greco-romanos, nas expressões genuínas, sobretudo de filósofos como Aristóteles, Platão e de outros autores mais tardios, como Cícero, *não distinguem*, mas *integravam a moral e a religião na política*. De tal modo que não se falava duma moral e religião que não se traduzisse em termos políticos e duma política que não resolvesse todas as exigências morais e religiosas. Na Antiguidade o poder era, por essência, ilimitado, totalitário, mesmo que se tratasse de uma democracia. O Estado tinha o direito de mandar em tudo. Daí, que nada mais estranho para a Antiguidade do que a noção de direito individual ou duma religião que não fosse instituição do Estado. O *jus sacrum* fazia parte do *jus publicum*.

Mas não foram só os filósofos clássicos gregos ou romanos, que assim pensavam e procediam. O próprio povo de Israel viveu sob este mesmo signo. Os dois poderes confundiam-se na *teocracia israelita*.

Ora tudo isto ajuda a compreender o carácter revolucionário do cristianismo porque com o seu surgimento no mundo, tudo se modificou. Os discípulos da nova religião, tendo em conta o seu motivo profundo e original, sentiram necessidade, de delimitar, na prática, o que dependia directamente de Deus e da autoridade religiosa e o que era próprio da competência da autoridade civil. Por isso asseguraram, desde logo, uma autonomia, não só à mais íntima vida moral, mas a toda a inefável experiência religiosa, *circunscrevendo a política numa esfera distinta ou específica*, ainda que no decorrer dos tempos se conheçam tentativas de absorção dos dois poderes, ora por parte da autoridade eclesiástica, ora por parte do poder político<sup>(39)</sup>.

Deste modo, o cristianismo, considerando a *orientação sacra* do império, no qual a religião pagã se identificava com a razão de Estado, não podia deixar de agir como factor dissolvente da ordem estabelecida. Daí que o autêntico conflito dos primeiros tempos da história da Igreja não tenha consistido, propriamente, na oposição judaísmo-cristianismo, mas sim

<sup>(39)</sup> Cf. Felice Battaglia, *ob. cit.*, p. 502.

no cristianismo e Estado, ou seja, num conflito político. O autor do livro bíblico, *Actos dos Apóstolos* (17,7), apercebeu-se, claramente, deste facto, e registou-o, assim, por escrito: "Eis os homens que amotinaram o mundo inteiro [...] todos eles estão em oposição aos éditos de César, pois afirmam que há outro rei, Jesus Cristo".

3. Esta oposição ou separação teve como consequência o *surgimento paulatino da Igreja como autoridade espiritual fora dos quadros do Estado*, e formando-se como sociedade, foi-se igualmente delineando como um Estado dentro doutro Estado, o que provocou, ao longo dos séculos, inevitáveis confrontos.

Mas tudo isto era impensável na Antiguidade. Se nesta, o homem, como indivíduo, mesmo quanto ao seu destino, se definia no Estado, que era a totalidade da vida, agora, sem excluir que pode pertencer à esfera temporal e ser dirigido pelo poder público ou autoridade laical, escapa, na sua intimidade religiosa e quanto ao seu fim último, a toda a disciplina externa, enquanto conjunto de intangíveis exigências e de salvíficas aspirações, atingindo um plano superior normativo, cujo intérprete é a Igreja<sup>(40)</sup>.

Eis, portanto, a grande *ruptura*, desconhecida no passado clássico. Uma *fractura* no plano da vida para os novos tempos, que passou a conhecer duas ordens entitativas, correspondentes a duas directrizes e a dois fins: um voltado para o mundano e para o temporal e outro para o espiritual e eterno.

Isto é, ao *monismo* tanto da Cidade grega (simultaneamente "Igreja" e Estado), como igualmente ao do Império Romano (onde o imperador reunia a coroa dos Césares e o diadema dos Pontífices), segue-se o dualismo fundamental com o cristianismo em absoluta oposição ao regime totalitário da Antiguidade (ou cidade antiga).

A fórmula evangélica de Mateus XX, 21, "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" é o princípio ou a síntese da nova situação nas relações entre as duas instituições, que nem sempre foi bem interpretada, pelos séculos fora, embora por vezes tivesse sido aproveitada, segundo as próprias conveniências, ora pelo Estado, ora pela Igreja, confirmando-se o grande e conhecido axioma político que entre Estados, não há amigos, mas interesses.

<sup>(40)</sup> *Idem, ob. cit.*, pp. 502-503.

Porque quando a Igreja, por vezes, denunciou as injustiças dos governantes, logo estes se apressaram, a avisá-la, de que não devia intrometer-se na política e até lhe recordam o lema evangélico: "a César, o que é de César". Mas igualmente não têm conta os protestos da Igreja contra o Estado, por supostas intromissões abusivas nos assuntos eclesiásticos.

É óbvio que à Igreja, como a qualquer outra instituição ou indivíduo lhe assiste o direito, e a premente obrigação de intervir, sempre que o bem comum e a dignidade da pessoa humana o exijam, por mais que protestem os governantes, sejam eles cristãos ou não.

E o mesmo se deve dizer do Estado. Porque a este compete, por direito, intervir nos assuntos da Igreja, sempre que estes perturbem o bem comum, afectem a ordem pública, levem ao abuso do poder sagrado ou ponham em causa a igualdade de direitos entre os cidadãos.

Porque uma coisa é a separação de poderes ou de jurisdições, outra muito diferente é o alheamento ao exercício ou ao modo como é exercido o poder, seja ele espiritual ou temporal.