

Universidades Lusíada

Moita, Gonçalo Pistacchini 1966-

**A propósito da instauração da República :
contributo para uma história da relação entre os
poderes temporal e espiritual**

<http://hdl.handle.net/11067/5513>

Metadata

Issue Date	2010
Abstract	Partindo da evidente contradição que atravessou toda a primeira república portuguesa na forma de encarar as relações entre o Estado e a religião, contradição essa que se mostra, ao mesmo tempo, essencial e inconsciente, afirmo aqui a necessidade urgente de reflectir sobre a história da relação entre os poderes temporal e espiritual. A relação entre estes dois poderes, com efeito, longe de caracterizar apenas a estrutura mental que funda e justifica a realidade social da Idade Média, como normalm... Questioning the obvious contradiction that pervaded all the Portuguese first republic concerning the way to deal with the relations between State and Religion – contradiction that reveals itself both essential and unconscious –, I affirm, on this article, the urgent necessity to reflect upon the history of the relation between temporal and spiritual powers. The relation between these two powers, effectively, far from characterizing solely the mental structure that founds and justifies the social...
Keywords	Igreja e Estado - Portugal - Século 20, Separação de Poderes - Portugal
Type	article
Peer Reviewed	No
Collections	[ULL-FCHS] LH, s. 2, n. 07 (2010)

This page was automatically generated in 2025-04-16T22:50:07Z with information provided by the Repository

**A PROPÓSITO DA INSTAURAÇÃO DA
REPÚBLICA:
CONTRIBUTO PARA UMA HISTÓRIA DA RELAÇÃO ENTRE OS
PODERES TEMPORAL E ESPIRITUAL**

Gonçalo Pistacchini Moita
Centro de Estudos de Filosofia - Universidade Católica Portuguesa
goncalo.moita@netcabo.pt



RESUMO

Partindo da evidente contradição que atravessou toda a primeira república portuguesa na forma de encarar as relações entre o Estado e a religião, contradição essa que se mostra, ao mesmo tempo, essencial e inconsciente, afirmo aqui a necessidade urgente de reflectir sobre a história da relação entre os poderes temporal e espiritual. A relação entre estes dois poderes, com efeito, longe de caracterizar apenas a estrutura mental que funda e justifica a realidade social da Idade Média, como normalmente se pretende, faz natural ou necessariamente parte da organização social dos seres humanos diversamente realizada na história, como aqui pretendo mostrar. A Idade Moderna, porém, embora nascendo da necessidade do estabelecimento de uma nova forma de relacionar estes dois poderes, veio a negar o carácter estruturante que a sua relação natural e historicamente assume em todas as sociedades humanas, deste modo reduzindo o ser humano – e, consequentemente, a sua felicidade – àquilo que ele pode apenas mediata e objectivamente ser. É neste sentido, portanto, que penso que a história da relação entre os poderes temporal e espiritual, a qual se encontra por fazer, é fundamental para bem compreender a Idade Moderna e, consequentemente, os caminhos que diante de nós se abrem neste início do século XXI.

Palavras-chave: poder temporal; poder espiritual; idade moderna; filosofia da história; história da filosofia.

ABSTRACT

Questioning the obvious contradiction that pervaded all the Portuguese first republic concerning the way to deal with the relations between State and Religion – contradiction that reveals itself both essential and unconscious –, I affirm, on this article, the urgent necessity to reflect upon the history of the relation between temporal and spiritual powers. The relation between these two powers, effectively, far from characterizing solely the mental structure that founds and justifies the social reality of the middle age, as it is normally claimed, makes naturally or necessarily part of the social organization of human beings diversely accomplished in history, as I here want to demonstrate. Modern age, however, although arising from the necessity of establishing a new form

of relating these two powers, came to deny the structuring character that this relation naturally and historically assumes in all human societies, thus reducing the human being – and, consequently, his own happiness – to what he can only mediate and objectively be. It is, therefore, in this sense that I think that the history of the relation between temporal and spiritual powers – history that remains to be done – is fundamental to a good understanding of the modern age and, consequently, of the paths that open themselves before us in this beginning of the XXI century.

Keywords: temporal power; spiritual power; modern age; philosophy of history; history of philosophy.

Este pequeno artigo, escrito, em Setembro de 2010, para a Revista *Lusíada: História*, a propósito do centenário da instauração da república em Portugal, dá-me a oportunidade, que agradeço, de reflectir, ainda que brevemente, sobre uma questão que, do meu ponto de vista, é crucial para o actual futuro da Humanidade: a relação entre o poder temporal e o espiritual.

Poderá talvez parecer estranho que, a pretexto da revolução republicana de Outubro de 1910, em Portugal, aqui queira tratar este tema, por norma exclusivamente associado à estrutura mental que funda e justifica a realidade social da Idade Média, e que mesmo afirme, além disso, a sua crucial importância para o actual futuro da humanidade, mas tal estranheza resulta apenas da incompreensão que a Idade Moderna construiu sobre os seus três principais princípios, a saber: o princípio de que o poder temporal deve ser independente do espiritual; o princípio de que o ser é essencialmente individual e instaurador de si mesmo; e o princípio de que a democracia é o único regime dado pelo direito natural.

O que aqui fundamentalmente me interessa, portanto, é, a partir do facto da instauração da república em Portugal, promover a reflexão desta incompreensão que a Idade Moderna construiu sobre si mesma, focando-a no primeiro destes seus três princípios (os quais são, no entanto, solidários entre si).

O pretexto, neste sentido, é evidente, porquanto a essencial contradição que, na forma de encarar as suas relações com a religião, de um modo geral, e com a igreja católica e os jesuítas, em especial, atravessou toda a Primeira República desde o momento da sua própria instauração, não foi nunca seriamente reflectida de modo a que pudesse descobrir-se-lhe uma explicação necessariamente mais funda – facto, aliás, tanto mais estranho, quanto as próprias determinações que esta contradição encontrou então para se manifestar continuarem objectivamente outras de momentos históricos mais antigos.

Isto é claramente visível, por exemplo, na Constituição de 1911, a qual, num mesmo artigo, submetendo toda a actividade religiosa ao interesse geral e à ordem pública, garante, por um lado, que «a liberdade de consciência e de crença é inviolável»,¹ que «o Estado reconhece a igualdade política e civil de todos os cultos»² e que «ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, nem perguntado por autoridade alguma acerca da que professa»,³ mas afirma, por outro, que «é mantida a legislação em vigor que extinguiu e dissolveu em Portugal a Companhia de Jesus, as sociedades nela filiadas, qualquer que seja a sua denominação, e todas as congregações religiosas e ordens monásticas, que jamais serão admitidas em território português.»⁴

Ora, sendo tão óbvia a contradição, tem de estranhar-se-lhe a inconsciência, tanto mais quando o considerável conjunto de leis com que o Governo Provisório da República Portuguesa, logo a partir do dia 8 de Outubro de 1910 – isto é, três

¹ *Constituição da República Portuguesa*, de 1911, II parte, art. 3º, nº 4.

² *Constituição da República Portuguesa*, de 1911, II parte, art. 3º, nº 5.

³ *Constituição da República Portuguesa*, de 1911, II parte, art. 3º, nº 6.

⁴ *Constituição da República Portuguesa*, de 1911, II parte, art. 3º, nº 12.

dias, apenas, após a revolução –, regulou tudo o que tinha a ver com a actividade religiosa, expressamente assumia e desenvolvia a legislação pombalina e a liberal anteriormente promulgadas sobre esta matéria (especialmente a Lei de 3 de Setembro de 1759, que determinou a expulsão dos jesuítas, e o Decreto de 28 de Maio de 1834, que extinguiu as ordens religiosas).⁵

É no sentido de compreender esta contradição e a sua inconsciência, portanto, que afirmo a necessidade urgente de recontar a história das relações entre o poder temporal e o espiritual – tarefa fundamental para uma reflexão sobre o ser humano neste início do século XXI. Não cabe aqui, evidentemente, um tal trabalho. Proponho-me, no entanto, introduzir essa história a fazer, desenhando sumariamente o seu percurso desde a sua óbvia origem grega até ao início da modernidade.

Poderá alguém dizer que deixarei o principal por fazer. Talvez. Percorridas estas etapas do caminho, porém, será possível descobrir alguns princípios que permitam, então, continuá-lo nesta época já mais próxima de nós. Poderá assim, além disso, redescobrir-se a modernidade, e o seu início, sobretudo no que tenha ficado esquecido e, de algum modo, por cumprir. Uma tal história, portanto, vindo a fazer-se, inserir-se-á no âmbito da filosofia da história, para logo se insinuar no domínio da história da filosofia, no qual terá, contudo, um longo caminho a percorrer. Para já, porém, vamos à Grécia, onde continuamos sempre a começar.

Ora, Platão, na sua *República*, pressupõe a existência de uma semelhança essencial entre o indivíduo e o Estado (aqui entendido como *polis*, ou sociedade politicamente organizada), de tal maneira que afirma ser possível investigar a natureza do primeiro a partir dos traços mais amplos do segundo.⁶ Isto não significa, porém, que, para Platão, a natureza humana completamente se perfaça na realização última da sua dimensão social, que é a política. Segundo ele, pelo contrário, a máxima felicidade do ser humano consiste na contemplação desinteressada do bem, a partir da qual, aliás, devemos sensatamente viver tanto na nossa vida particular como na pública.⁷ Para Platão, portanto, a realização política do ser humano e a experiência íntima e pessoal do bem nem se excluem, nem se confundem. Pelo contrário, ambas podem e devem forçosa e continuamente cruzar-se, como exemplarmente nos mostra na famosa alegoria

⁵ Vide, por exemplo, o Decreto-Lei de 31 de Dezembro de 1910, onde se pode ler que os bens mobiliários e imobiliários dos jesuítas passam para a posse do Estado «nos termos da lei, em vigor, de 3 de Setembro de 1759 e do decreto de 8 de Outubro de 1910, artigo 8º» (Capítulo I, art. 4º). Já quanto «aos bens que pertenciam às associações ou casas religiosas, é aplicável o disposto no artigo 2º do decreto, em vigor, de 28 de Maio de 1834...» (Capítulo I, art. 6º).

⁶ «Investigaremos primeiro qual é a natureza da justiça nas cidades. Depois de termos feito essa investigação, aplicá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.» PLATÃO, *República*, II (369a).

⁷ «É no limite do cognoscível que se avista, a custo, a ideia do Bem, a qual, uma vez avistada, se compreende que é para todos a causa de tudo o que é justo e belo; e que, além disso, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora, tal como, no mundo inteligível, é a senhora da verdade e da inteligência; e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e na pública.» PLATÃO, *República*, VII (517b-c).

da caverna, na qual o acesso individual do ser humano até à luz – isto é, ao bem – é necessariamente precedido e prosseguido por uma existência social concreta.⁸

Aristóteles, mais tarde, embora, de acordo com o princípio geral da sua filosofia segundo o qual todos os seres são metafisicamente compostos de matéria e de forma, acentue mais do que o seu mestre a importância do princípio material da sociedade, mantém-se, no que diz respeito a estes dois aspectos, fundamentalmente de acordo com ele: o ser humano é por natureza um animal político, apesar da sua maior felicidade consistir na contemplação desinteressada do bem.

Para Aristóteles, com efeito, todas as associações se formam em vista de algum bem, o qual apenas completamente se realiza, porém, naquela associação a que propriamente chamamos *polis*, ou sociedade política, que é a única que, compreendendo em si mesma todas as outras, permite o perfeito acontecer do ser humano. Esta, no entanto, não surge imediatamente a partir de uma qualquer ideia exterior e independente da realidade concreta. Bem pelo contrário, de um ponto de vista material, a primeira associação que se dá entre os seres humanos é a família, que nasce do desejo que a natureza inspira em todos os indivíduos para que se juntem entre si (designadamente entre marido e mulher, entre pais e filhos e entre senhores e servos), de modo a satisfazerem as suas necessidades básicas e quotidianas: a reprodução, a alimentação, a habitação, o vestuário, etc.⁹

Os indivíduos, no entanto, crescem, dando origem a novas famílias, as quais se aliam entre si não já em vista apenas da satisfação das suas necessidades básicas e quotidianas, mas de uma certa utilidade comum, a qual, sendo essencialmente económica, é também já, num certo sentido, civil. Formam, assim, uma nova espécie de associação, a qual, transcendendo os limites próprios da família, costuma receber o nome de aldeia, ou de povoação.¹⁰

A união de várias destas aldeias, por último, em vista não apenas do desejo e da sobrevivência familiar, nem somente do interesse e da utilidade económica, mas, compreendendo as anteriores, em vista do justo e do injusto e da preservação de uma determinada unidade moral, forma a espécie de associação à qual costuma chamar-se *polis*, ou sociedade política, a qual, possuindo todos os meios necessários para se bastar a si mesma, atingiu, por assim dizer, o fim que levou os seres humanos inicialmente a associarem-se.¹¹

O facto de o poder político ser concretamente determinado por condições

⁸ Segundo Platão, com efeito, aqueles que acedem à contemplação do verdadeiro bem mantêm-se obrigados a esta existência apenas imperfeitamente boa, a qual têm que partilhar com todos os seus concidadãos. Na verdade, «à lei não importa que uma qualquer classe da cidade seja excepcionalmente feliz, antes procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão, ou pela coacção, e fazendo com que partilhem entre si o auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade. A lei, com efeito, ao criar homens destes na cidade [– isto é, homens capazes de contemplar o verdadeiro bem e de viver de acordo com ele –, não pretende que cada um se volte para a actividade que mais lhe aprouver, mas que essa actividade contribua para a união da cidade.» PLATÃO, *República*, VII (519e-520a).

⁹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252a-b).

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252b).

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1252b).

que materialmente lhe são prévias, portanto, não significa que estas sejam nem toda, nem a sua principal origem, na medida em que é a natureza que, desde o início, leva os seres humanos a associarem-se de tal modo que apenas numa sociedade política se torna possível o seu desenvolvimento completo. Se podemos dizer, com efeito, que, de um ponto de vista material, o indivíduo, a família e a economia aparecem antes da *polis*, ou do Estado, de um ponto de vista formal, no entanto, a *polis* é anterior à economia, à família e ao indivíduo, na medida em que faz parte da essência humana realizar-se numa sociedade política, na qual exista um governo com autoridade efectiva sobre todos os seus membros.¹²

Isto não significa, porém, que a felicidade dos seres humanos consista apenas, ou principalmente, na realização da sua vida política. Para Aristóteles, com efeito, a verdadeira felicidade consiste na contemplação individual, inútil e desinteressada de Deus.¹³ Esta, porém, não nos é acessível de um modo contínuo e eterno, mas apenas algumas vezes durante a vida e, de cada vez, por um só instante.¹⁴ O ser humano, assim, é um ser essencialmente moral, que não acede à sua máxima felicidade a não ser por via da sua associação política, na medida em que apenas da *polis* podem os indivíduos avistar verdadeiramente a felicidade.¹⁵

Deste modo, embora a contemplação de Deus constitua o máximo e o principal bem dos seres humanos, aquilo que, segundo Aristóteles, especificamente os distingue no conjunto de todos os seres é a sua capacidade de perceber o bem e o mal, de tal maneira que só podem verdadeiramente viver numa sociedade politicamente organizada que tenha por base a justiça. «A cidade [, portanto,] faz parte do número das coisas que são naturais e o homem é naturalmente um animal político, que está destinado a viver em sociedade; e aquele que, pela sua natureza, e não por efeito de uma qualquer circunstância, não faz parte de nenhuma cidade, é uma criatura ou degradada ou superior ao homem: um bruto ou um deus.»¹⁶

A batalha de Queroneia, porém, por meio da qual Filipe da Macedónia, em 338 a. C., venceu o exército confederado das cidades de Atenas e de Tebas e impôs a hegemonia política macedónica a todas as cidades da Grécia, marcou

¹² «Na ordem da natureza, o Estado vem antes da família e antes do indivíduo, porque o todo deve necessariamente ser antes da parte. De um modo evidente, portanto, o Estado é, na ordem da natureza, anterior ao indivíduo. Porque, se cada indivíduo isolado não pode bastar-se a si próprio, o mesmo acontecerá às outras partes relativamente ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que não tem necessidade de nada porque se basta a si mesmo, de nenhum modo faz parte do Estado: é como um bruto, ou como um Deus. A natureza empurra, assim, todos os homens para uma tal associação. Porque o homem, quando atinge a sua perfeição, é o mais excelente dos animais, mas é também o pior de todos quando vive isolado, sem leis e sem código. Na verdade, não há maior perigo do que a injustiça que tem as armas na mão! Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres. A justiça, deste modo, é a base da sociedade.» ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1253a).

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (1072b).

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (1072b).

¹⁵ «A cidade, com efeito, nascendo de uma certa necessidade de sobrevivência, existe em vista da vida feliz.» ARISTÓTELES, *Política*, III, 9 (1280b).

¹⁶ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1253a).

o fim desta primeira forma de helenismo,¹⁷ que tinha na sua base a coexistência de uma multiplicidade de cidades política e espiritualmente equilibradas. Esta hegemonia política da Macedónia, porém, não encontrava nenhum símbolo compreensivo da realidade social dos seres humanos que interiormente a justificasse, facto que fez com que esta época fosse experimentada como um verdadeiro tempo de crise, como claramente se tornou visível nas guerras que ininterruptamente se seguiram à morte do grande rei Alexandre e que somente terminariam, passados mais de dois séculos, com a afirmação consciente de um novo império, cujo centro era Roma.

Ora, se a afirmação consciente deste novo império coincidiu com a definitiva morte do helenismo, considerado enquanto realidade política, dele brotou, no entanto, enquanto realidade espiritual, com a qual soube interiormente conviver e conformar-se.¹⁸ Isto é decisivo, porquanto marca o momento em que positivamente surge uma nova forma de organização da realidade social, segundo a qual a acção política e a acção espiritual dos seres humanos já não são nem natural nem historicamente coincidentes.

Aristóteles, que foi mestre de Alexandre, não chegou a aperceber-se de nada disto, que, como tal, não foi reflectido na teorização que fez sobre a política. A escola cínica, no entanto, então fundada por Antístenes, em Atenas, não pode verdadeiramente compreender-se senão como reacção a este tempo de crise, no qual a universalização do mundo então iniciada pelo poder político não encontrava nenhum princípio interior em que realmente se sustentasse.¹⁹

¹⁷ Na história da Grécia antiga é costume chamar-se *época clássica* ao período histórico que vai de 510 a. C., data da deposição do tirano Hippias, em Atenas, e da consequente instauração de um regime democrático naquela cidade, até 323 a. C., data da morte de Alexandre, o grande; e *época helenística*, ou *helenismo*, ao período histórico que vai da morte de Alexandre até 146 a. C., data da batalha de Corinto, que assinala a conquista de todas as cidades gregas pelos romanos. Aceitámos aqui, porém, por acentuar a sua continuidade, a expressão de Jean Hatzfeld, que designa estes dois períodos como primeira e segunda forma de helenismo. HATZFELD, Jean, *História da Grécia Antiga*, Pub. Europa-América, Mem Martins, 1988³, capítulo XXVI, págs. 238-250.

¹⁸ No século II a. C. dá-se «a morte política do helenismo, (...) [sendo que esta] decadência política não se processa sem afrouxamento da actividade intelectual. (...) O helenismo, no entanto, fará dentro em breve parar o seu declínio. A partir do século I a. C., (...) um verdadeiro renascimento artístico e filosófico será no mundo helénico a consequência da paz romana. Os Estados gregos já não existirão, mas perdurará a civilização grega com as suas qualidades essenciais, isto é, a brandura dos costumes, o gosto pelas coisas da inteligência, o espírito crítico e o sentido artístico. (...) Espalha-se cada vez mais a ideia da igualdade entre os homens e a tendência para um estado de coisas em que todos gozariam, sem distinção de nacionalidade, os benefícios da civilização, graças ao declínio da ideia de cidade, à facilidade das comunicações e ao êxito de certas doutrinas filosóficas. (...) Este estado de espírito influiria na mentalidade e na política romanas, [de tal maneira que] Roma sentir-se-á dentro em breve em condições de realizar de forma grandiosa esta grande comunidade que os gregos sonharam e pressentiram. A ideia de império mundial, sob a direcção do Senado, dominará cada vez mais o pensamento dos homens de Estado romanos. Ela não é, no entanto, como frequentemente se diz, o móbil da conquista dos estados gregos, mas a consequência do contacto que, depois desta conquista, se estabeleceu de maneira permanente entre a Grécia e Roma.» HATZFELD, Jean, *História da Grécia Antiga*, op. cit., cap. XXXVII, págs. 354-356.

¹⁹ É este o sentido profundo de duas das conhecidas histórias de Diógenes de Sinope, o mais famoso dos discípulos de Antístenes, tal como nos foram contadas, séculos mais tarde, por um seu homónimo: a primeira é a que nos diz que, sempre que lhe perguntavam qual era a sua cidade, prontamente

O pensamento dos cínicos, aliás, apesar de ser sobretudo uma reacção a este tempo de crise e não propriamente uma reflexão sobre ele, vai já para além de uma mera contestação da ordem social estabelecida, pois que contém, ainda que apenas de um modo latente, a intuição daquilo que essencialmente subjaz a essa ruptura do seu tempo: a separação radical entre a acção espiritual e a acção política e a necessidade do estabelecimento de um equilíbrio entre ambas.

Disso nos dá conta aquela outra história que narra o encontro de Alexandre com Diógenes, em Corinto, segundo a qual, tendo o rei perguntado ao filósofo, que se encontrava deitado no chão, de frente para o sol, se haveria algo que pudesse fazer por ele, este lhe terá apenas pedido que se desviasse um pouco para o lado, para assim deixar passar a luz da grande estrela.²⁰ Admirado com a altivez da resposta e do filósofo, Alexandre terá então ordenado a todos aqueles que o acompanhavam que parassem de fazer troça daquele homem, pois que se ele não fosse Alexandre, certamente seria Diógenes.²¹

Ora, bastará lembrarmo-nos de que, não muitos anos antes, Platão prosseguia ainda, na teoria como na prática, o ideal do rei filósofo,²² para imediatamente percebermos a ruptura que aqui se estabelece. Alexandre e Diógenes, com efeito, não podem já pensar-se como um só.²³ Concorrendo embora para um mesmo fim – o bem dos homens, das cidades e do género humano –, eles são agora radicalmente distintos, como distinta é a sua acção: o rei age politicamente, a partir da esfera exterior do poder, enquanto o filósofo age espiritualmente, a partir da sua esfera interior, não havendo entre estas duas esferas uma relação nem proporcional, nem directa.²⁴

As novas escolas filosóficas, assim – nomeadamente o estoicismo e o epicurismo, primeiro, e o cepticismo, depois –, que, perante o declínio da

respondia ser um cidadão do mundo; a segunda é a que nos relata como vagueava, em pleno dia, pelas ruas de Atenas, levando na mão uma lanterna acesa, à procura de um verdadeiro homem. LAÉRCIO, Diógenes, *Vida e Opiniões dos Mais Ilustres Filósofos*, VI, 63; 41.

²⁰ LAÉRCIO, Diógenes, *Vida e Opiniões dos Mais Ilustres Filósofos*, VI, 38.

²¹ LAÉRCIO, Diógenes, *Vida e Opiniões dos Mais Ilustres Filósofos*, VI, 32.

²² «Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes, e assim se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, (...) não cessarão os males (...) para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano.» PLATÃO, *República*, V (473c-d). Cfr. também: PLATÃO, *Cartas*, VII (326a-b).

²³ Sobre a consciência desta oposição entre as figuras de Alexandre e de Diógenes veja-se, para além dos locais já atrás citados: LAÉRCIO, Diógenes, *Vida e Opiniões dos Mais Ilustres Filósofos*, VI, 45; 60; 63; 68; e 79.

²⁴ Poderia aqui alguém objectar-me o caso de Marco Aurélio, que durante os anos 161 e 180 da nossa era foi simultaneamente filósofo e imperador. Direi muito brevemente, porém, que este foi um acontecimento fortuito, que de nenhum modo correspondeu ao desejo ou à intenção de uma pessoa, ou sociedade. César Marco Aurélio Antonino Augusto, na verdade, não conseguiu nunca que, em si mesmo, intimamente se reunissem o filósofo e o imperador, nem tampouco alguma vez pensou que tal fosse possível. Pelo contrário, face a esta luta que cria inultrapassável entre o interior e o exterior, à qual todos estaríamos obrigados, ele próprio nos adverte: «Não te tornes um César a fundo, não te deixes impregnar de tal espírito – que é o que quase sempre acontece. Conserva-te antes um homem simples, honesto, puro, grave, natural, amigo da justiça, piedoso, benevolente, afectuoso e firme no cumprimento dos teus deveres. Luta por perseverar naquilo em que a filosofia te quis ver transformado.» AURÉLIO, Marco, *Pensamentos*, VI, 30.

Academia e do Liceu, irão impor-se ainda a partir de Atenas,²⁵ terão todas em comum, independentemente das diferenças com que irão opor-se, o objectivo de dar uma resposta sapiencial a este terrível tempo de crise que sentem viver-se na Grécia. Para tal, distinguem radicalmente o mundo político e o espiritual e, abandonando definitivamente as alturas metafísicas, propõem o ideal eminentemente prático de uma existência vivida de acordo com um princípio espiritual e interior, a partir do qual cada um deverá permanecer absolutamente imperturbável perante a realidade exterior que lhe é socialmente imposta.

Foi assim que, concomitantemente à hegemonia política de Roma, que permitia e aceitava que as diferentes cidades do império mantivessem as suas próprias crenças e religiões,²⁶ se foi lentamente construindo e impondo a ideia, de cariz fundamentalmente estóico, da existência de uma lei natural, ou recta razão, eterna, imutável e universal – isto é, uma lei conforme à natureza, superior às leis de todos os povos, perante a qual todos os seres humanos são iguais e à qual cada um tem interiormente acesso.²⁷

Este ideal humanista dos estóicos, que, perante as dificuldades materialmente levantadas pelo progressivo crescimento do império, justificou um conjunto de medidas que aproximaram, de facto, os seres humanos em termos de direitos,²⁸ não radicava, porém, em nenhum movimento social, de

²⁵ «O clímax do desenvolvimento progressivo [da mentalidade grega] foi alcançado nas escolas de Platão e de Aristóteles. O Sistema dos Estóicos e dos Epicuristas, que se lhes seguiram na época helenística primitiva, são um anti-clímax e mostram um declínio do seu poder filosófico criativo. A filosofia torna-se um conjunto de dogmas que, se bem que baseados numa certa concepção do mundo e da natureza, visam essencialmente orientar a vida humana pelos ensinamentos da filosofia e proporcionar-lhe uma segurança interior, que já não era possível encontrar no mundo exterior. Este tipo de filosofia cumpre, pois, uma função religiosa. (...) Mas o espírito de fria investigação e análise crítica das faculdades cognitivas da mente humana ainda era suficientemente forte para o maior dos assaltos alguma vez feitos por um pensador grego a este tipo de conhecimento salvífico como princípio, e o resultado foi que o pensamento filosófico grego cessou num cepticismo heróico, que negava radicalmente toda a filosofia dogmática do passado e do presente e, muito para além disso, declarava a sua completa abstenção de qualquer afirmação positiva acerca do verdadeiro e do falso, não só em relação à especulação metafísica, mas em relação igualmente à ciência matemática e física.» JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Ed. 70, Lisboa, 1991, págs. 59-60.

²⁶ Conforme a célebre expressão de Cícero: «Cada cidade tem a sua religião; nós, a nossa.» CÍCERO, Marco Túlio, *Discurso em Defesa de L. Flacco*, 69.

²⁷ «Existe certamente uma lei verdadeira, a recta razão, conforme à natureza, difundida em todas as coisas, constante e sempiterna. (...) A esta lei não é lícito acrescentá-la, nem revogá-la em parte, nem eliminá-la por completo. Na verdade, nem pelo Senado, nem pelo povo, podemos dissolvê-la, nem devemos procurar um Sexto Élio que a explique ou interprete, nem há uma lei que seja de Roma e outra de Atenas, uma agora e outra depois. Mas há uma mesma lei, sempiterna e imutável, que contém todas as gentes e todo o tempo. (...) Aquele que não lhe obedece, atraiçoa-se a si mesmo e ultraja a natureza humana; e por isso sofre as máximas penas, ainda que escapasse aos restantes suplicios que [nestas coisas] se consideram.» CÍCERO, Marco Túlio, *Da República*, III, 22.

²⁸ Veja-se, por exemplo, a criação, em 242 a. C., do pretor dos peregrinos, ou dos não cidadãos, a partir do qual se deu uma progressiva e crescente importância do direito das gentes, que deixou de ser apenas um direito aplicado aos estrangeiros para se considerar como um direito comum a todos os povos e, neste sentido, superior até ao direito civil; veja-se o sucessivo reconhecimento de alguns direitos dos escravos; veja-se a progressiva concessão do direito de cidadania aos habitantes do império, que culminou, em 212, com o famoso edicto do imperador Caracala; etc. Sobre este

cariz espiritual, que pudesse subjectivamente influenciar o poder político. O sábio, com efeito, não sendo já um *polités* – isto é, um membro da *polis*, ou da cidade –, mas um *kosmopolités* – isto é, um cidadão do *kósmos*, ou do mundo –,²⁹ não interferia agora na esfera da acção política a não ser por via de um reflexo das suas acções individuais, as quais, enquanto determinadas pela sua natureza racional,³⁰ concorriam – por meio do destino, e não da liberdade – para uma concórdia, ou harmonia, universal.³¹

O cristianismo, porém, viria transformar radicalmente este estado de coisas, porquanto a igreja católica – isto é, universal –, concordando embora com a necessidade de uma distinção clara entre as esferas dos poderes político e espiritual,³² se formou a partir da experiência das diferentes comunidades cristãs que, no seio do império romano, testemunhavam publicamente a sua fé nas sociedades em que estavam inseridas, do que resultou um longo e profundo debate entre o conjunto destas comunidades e o pensamento helénico, o qual viria a culminar numa nova visão da história e do mundo.

Desde o início, com efeito, que a igreja cristã, apesar das dificuldades inerentes à compreensão do núcleo da sua fé a partir dos conceitos da filosofia grega – de que exemplarmente nos dá conta o discurso de São Paulo no areópago de Atenas –,³³ utilizou as formas gregas da literatura e do discurso para comunicar com aqueles a quem então principalmente se dirigia, a saber: os judeus helenizados, que se encontravam espalhados por todo o império. Estas primeiras comunidades cristãs, porém (que escolheram justamente para se designar o termo *ecclesia*, que em grego originalmente significava a assembleia dos cidadãos da *polis*), tinham algo de radicalmente novo relativamente a esse ambiente helenizado em que se moviam, nomeadamente o facto de intervirem publicamente nas sociedades em que se inseriam a partir do dado primordial

assunto pode ver-se: CRUZ, Sebastião, *Direito Romano (Ius Romanum)*, Ed. Dislivro, Coimbra, 1984⁴, págs. 39-87.

²⁹ «Quando responderes à questão sobre qual a cidade a que pertences, nunca digas que és Ateniense, ou Coríntio, mas sim que és um cidadão do mundo.» EPIPECTO, *Manual de Epicteto*, I, 9.

³⁰ «O homem, com efeito, é uma parte de um Estado: primeiro, daquele que consiste numa relação entre os Deuses e os homens; depois, daquele que recebe o nome deste, o qual é uma pequena imagem do Estado universal.» EPIPECTO, *Manual de Epicteto*, II, 5.

³¹ «As coisas acontecem (...) de acordo com a harmonia do todo. (...) Se nos lembrarmos desta [natural] disposição das coisas, deveríamos ser instruídos no sentido, não de que podemos mudar a constituição das coisas – porque não temos o poder para fazê-lo, nem seria melhor que o tivéssemos –, mas de tal maneira que, sendo as coisas à nossa volta tal como são e existindo por natureza, mantivéssemos as nossas mentes em harmonia com esse acontecer de todas as coisas.» EPIPECTO, *Manual de Epicteto*, I, 12.

³² «Os fariseus (...) enviaram-lhe os seus discípulos, acompanhados dos partidários de Herodes, a dizer-lhe: “Mestre, sabemos que és sincero e que ensinas o caminho de Deus segundo a verdade, sem te deixares influenciar por ninguém, pois não olhas à condição das pessoas. Diz-nos, portanto, o teu parecer: É lícito ou não pagar o imposto a César?” Mas Jesus, conhecendo-lhes a malícia, retorquiu: “Porque me tentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda do imposto.” Eles apresentaram-lhe um denário. Perguntou: “De quem é esta imagem e esta inscrição?” “De César” – responderam. Disse-lhes então: “Dai, pois a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.”» Mt. 22, 15-22. Cfr. também: Mc. 12, 13-17; e Lc. 20, 20-26.

³³ Act. 17, 16 e ss.

da sua fé, deste modo se tendo muitas vezes tornado politicamente incômodas, razão pela qual, aliás, foram, nestes primeiros séculos, vítimas de várias e terríveis perseguições.³⁴

Foi justamente para se defenderem das acusações e das perseguições de que foram alvo, que, a partir de meados do século II, os cristãos saíram definitivamente do círculo mais ou menos restrito do judaísmo, em que no primeiro século principalmente se moveram, para formalmente se dirigirem ao conjunto educado dos não cristãos, aos quais quiseram dar razão da sua fé. Foi por meio do fundo diálogo então estabelecido entre a fé e a razão – que aconteceu, como não poderia deixar de ser, na atmosfera intelectual da cultura grega – que começou a germinar a ideia segundo a qual as várias filosofias gregas seriam uma resposta inspirada, mas ainda incompleta e insatisfatória, aos mistérios da vida humana, os quais apenas poderiam inteiramente compreender-se por meio da filosofia absoluta, ou verdadeira, que os padres apologistas identificavam com a religião cristã.

Foi por meio desta mistura entre os dados da fé cristã e os conceitos da filosofia grega, operada pelos apologistas cristãos do século II, que pôde surgir, no século III, na escola de Alexandria, uma filosofia cristã propriamente dita, no âmbito da qual Orígenes, partindo da polémica que o opôs ao neo-platónico Celso – que não aceitava que uma religião positiva e revelada, ainda para mais oriunda de um povo bárbaro, pudesse conceber-se como ponto de partida para o exercício racional da filosofia –, estabeleceu «uma verdadeira filosofia da história, coisa que nunca crescera no solo da Grécia clássica, porque os gregos desse período se preocupavam consigo – e não com outras civilizações.»³⁵

O advento salvífico de Jesus Cristo, assim, tornou-se o centro espiritual a partir do qual os pensadores cristãos irão compreender a história dos homens no mundo, o que obrigará a «levar em linha de conta a coordenação e cooperação cada vez maiores das várias raças humanas sob a fé cristã.»³⁶ Ora, é justamente a partir deste reconhecimento da igreja cristã como sujeito consciente do plano e da intervenção providenciais de Deus na história, que aquela afirmará definitivamente a sua vocação universal, ou católica, e, conseqüentemente, se imporá como contraponto espiritual do poder político do imperador.

O edicto de Milão, em 313, pelo qual Constantino e Licínio reconheceram oficialmente o cristianismo, e o edicto de Tessalónica, em 380, pelo qual Teodósio, Valentiniano e Graciano o estabeleceram como religião pública do império, vieram, assim, confirmar esta nova condição da igreja cristã, à qual cabia agora a tarefa de legitimar – de um modo, contudo, ainda apenas material – a autoridade

³⁴ As perseguições aos cristãos, com efeito, terão sempre de reconduzir-se, em última instância, ao perigo político que estes representam: «Os cristãos tinham de fazer frente à acusação de canibalismo declarado porque, na eucaristia, comiam a carne e bebiam o sangue do seu Deus. Chamavam-lhes ateus, porque não adoravam os deuses do Estado. Negavam honra divina ao próprio imperador, pelo que o seu ateísmo era ao mesmo tempo subversão política.» JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, op. cit., pág. 44.

³⁵ JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, op. cit., pág. 86.

³⁶ JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, op. cit., pág. 87.

política do imperador.

Para tal, porém, a igreja teria que ser capaz, por um lado, de vencer os conflitos que cresciam no seu seio – nomeadamente a controvérsia que a opunha ao arianismo relativa à verdadeira doutrina da fé –, e, por outro, de atrair o grande número de pagãos que, no interior do império, se lhe continuava a opor. A primeira questão foi ultrapassada no primeiro concílio de Niceia, em 325, com a ajuda do imperador Constantino. A segunda levou a que os pensadores cristãos incorporassem, ainda que de diferentes modos no Oriente e no Ocidente, um elemento da literatura e da filosofia gregas que até então tinham negado, ou negligenciado: a retórica.

Assim surgiu um novo género literário autobiográfico, que fez um longo caminho no seio da literatura cristã, por meio do qual o indivíduo religioso dá conta do itinerário espiritual da sua alma até ao encontro com Deus, do que as *Confissões* de Santo Agostinho permanecem como o maior exemplo.³⁷ Para o que aqui nos interessa, porém, o importante é notar que deste modo se completou o processo teórico por meio do qual o conjunto do saber humano, maximamente representado pela filosofia grega, era agora apenas propedêutico em relação ao saber divino que o espírito santo inspirava no mundo e do qual a igreja era a guardiã.

O conhecimento deste percurso é fundamental para perceber a vida de Santo Agostinho – cidadão romano, nascido em Tagasta e educado em Cartago, interessou-se pela filosofia a partir de um livro de Cícero, hoje perdido, tendo-se depois sucessivamente tornado maniqueísta, professor de retórica, céptico, neo-platónico e, finalmente, cristão, de cuja igreja foi sacerdote e bispo, em Hipona –, cuja imensa obra, escrita no fim dos tempos antigos,³⁸ estabeleceu as bases sobre as quais haveria de, sobretudo numa primeira fase, pensar-se e compreender-se a Idade Média.

A sua obra que aqui especialmente me interessa é o longo tratado *Da Cidade de Deus*, escrito entre 416 e 427, no qual o bispo de Hipona, sob o pretexto de defender a religião cristã e o Deus verdadeiro das acusações que lhes eram feitas pelos pagãos – que os culpavam pela invasão e devastação de Roma levadas a cabo pelos godos, em 410, sob o comando do rei Alarico –,³⁹ mostrava que toda a história universal corresponde a um plano desejado e previsto por Deus, o qual actua misteriosa e incessantemente na realidade de modo a restaurar, por meio da caridade, a obra da criação desregrada pelos pecados dos anjos e dos homens.⁴⁰

Deus, com efeito, conhecendo, desde o início dos tempos, todas as coisas que hão-de acontecer, sabia, embora não o determinasse, que os anjos e os homens, fazendo um mau uso da sua liberdade, haveriam de pecar, deste modo introduzindo o mal e a desordem no mundo. O mal, porém, não pode impedir a realização do plano de Deus na história, porquanto Ele, que é o único e

³⁷ JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, op. cit., pág. 103.

³⁸ Santo Agostinho morreu em 430, em Hipona, quando a cidade estava sitiada pelos Vândalos.

³⁹ AGOSTINHO, Aurélio, *Retratações*, II, 43, 1.

⁴⁰ GILSON, Étienne, *A Filosofia na Idade Média*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1995, pág. 157.

o verdadeiro criador de todas as coisas, é capaz de fazer um bom uso não só das coisas boas, mas também das coisas más, de tal maneira que deixou aos anjos e aos homens o uso da sua liberdade, com o respectivo poder de pecarem, chamando-os, porém, por meio da sua graça, para que constantemente se convertam ao verdadeiro bem e assim conheçam a sua maior felicidade.⁴¹

Toda a história se compreende, portanto, a partir do confronto de «dois amores, os quais formaram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus, que formou a cidade terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si, que formou a cidade celeste.»⁴² Estas duas cidades – que não devem estritamente confundir-se com o império e com a igreja –,⁴³ estão conjuntamente misturadas e interligadas neste mundo até que o juízo final produza a sua definitiva separação.⁴⁴ Assim, se elas podem e devem colaborar no sentido de alcançarem a paz temporal, que todos os homens naturalmente desejam⁴⁵ e de que tanto os bons como os perversos conjuntamente desfrutam,⁴⁶ isso não deve fazer esquecer que elas são essencialmente distintas e que podem e devem ordenar-se de acordo com a sua diferente origem, o seu diferente desenvolvimento e o seu diferente fim:⁴⁷ a cidade terrestre, com efeito, é finita e corruptível e o seu bem é limitado às coisas deste mundo;⁴⁸ a cidade de Deus, pelo contrário, é eterna e perfeita e o seu bem é o ilimitado e perpétuo gozo de Deus.⁴⁹

Santo Agostinho reconhece, assim, que a cidade terrestre é, em si mesma e no seu género, o melhor dos bens humanos, na medida em que naturalmente deseja a paz em vista do gozo das coisas terrenas. Acrescenta, no entanto, que se ela negligencia as coisas da cidade celeste, na qual há-de alcançar-se a paz eterna, amando as coisas terrenas por si mesmas, ou acima das coisas celestes, introduz a desordem e o mal neste mundo, que só a providência de Deus, oferecida à liberdade dos seres espirituais, poderá, então, reverter.⁵⁰

O ser humano, deste modo, apesar do reconhecimento da sua natural sociabilidade (ao exercer a sua vontade, com efeito, ele torna-se imediatamente membro de uma cidade), não é já essencialmente definido como um animal político, mas, mais especificamente, como um animal religioso. A cidade, do mesmo modo, não é já essencialmente considerada apenas como uma associação de seres humanos em vista de uma vida justa, mas, mais especificamente, como

⁴¹ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIV, 27.

⁴² AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIV, 28.

⁴³ O cristão «deve lembrar-se, portanto, que no meio dos seus próprios inimigos se encontram escondidos futuros cidadãos [da cidade de Deus], de tal maneira que não julgue infrutífero o que sofre por causa deles, até que venham a converter-se. Do mesmo modo, também a cidade de Deus tem consigo um certo número daqueles que, estando-lhe ligados, pela comunhão dos Sacramentos, enquanto peregrina por este mundo, não hão-de partilhar com ela o eterno destino dos santos.» AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, I, 35.

⁴⁴ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, I, 35.

⁴⁵ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIX, 12.

⁴⁶ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIX, 26.

⁴⁷ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XI, 1.

⁴⁸ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XV, 4.

⁴⁹ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIX, 27.

⁵⁰ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XV, 4.

«o conjunto dos seres racionais conjuntamente ligados por um acordo comum em relação aos objectos amados.»⁵¹

Assim, sem negar uma relativa autonomia às cidades terrenas, Santo Agostinho determina objectivamente o amor das coisas temporais, em vista do qual estas cidades se constituem, a partir de um amor mais elevado, em vista do qual se constitui a cidade celeste. Porque, se estas duas cidades se cruzam no decurso da realização universal do plano de Deus na história, o facto é que só a cidade de Deus tem uma verdadeira existência, de tal maneira que no dia do juízo final só ela permanecerá, mostrando-se na sua glória. É dela, por isso, que o bispo de Hipona, neste tratado, nos conta a história, relativamente à qual as cidades terrenas têm uma importância somente acidental.⁵²

Daqui resultou, no contexto que se seguiu à queda do império romano do Ocidente, no qual a igreja se afirmou e manteve como fonte exclusiva do poder espiritual, uma concepção da sociedade humana segundo a qual o poder natural dos reis era, em certa medida, absorvido pelo poder sobrenatural da igreja, concepção essa que dominou durante toda a Idade Média. A coroação de Carlos Magno como imperador do sacro império romano germânico no Natal de 800, no entanto, marca o reaparecimento da força imperial e, conseqüentemente, de uma revalorização da acção política na concepção da organização social dos seres humanos, a qual influenciará progressivamente, também, a época medieval.⁵³

Toda a organização social da Idade Média se compreende, assim, a partir do equilíbrio que, a um nível local, regional, nacional e, por assim dizer, internacional, os detentores dos poderes temporal e espiritual foram sendo capazes de construir e de garantir entre os extremos, sempre presentes, da teocracia pontifical e do cesaropapismo imperial. Tal não implica, porém, que, dentro deste mesmo amplo contexto, não haja uma distinção clara entre a mentalidade que caracteriza a alta Idade Média, de pendor agostiniano – para a qual a política, ao menos implicitamente, era uma consequência do pecado dos anjos e dos homens –, e a mentalidade que caracteriza a baixa Idade Média, cujo maior intérprete será São Tomás de Aquino – para a qual a acção política faz essencialmente parte da natureza humana, de tal maneira que, mesmo no estado de inocência, isto é, anteriormente ao pecado, os seres humanos se associariam politicamente e entre eles existiria uma autoridade com poder para governar e dirigir, embora não coactivamente, o conjunto dos cidadãos para o bem comum.⁵⁴

Na sua obra *Sobre o Poder Real*, com efeito, a qual deixou inacabada, São

⁵¹ AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, XIX, 24.

⁵² AGOSTINHO, Aurélio, *Da Cidade de Deus*, Prólogo.

⁵³ «A luta pela supremacia entre estes poderes, espiritual e temporal, eclesiástico e civil – luta gigantesca de ideias – não se faz esperar e estala, rude, entre Gregório VII e Henrique IV; luta essa que não faz mais do que uma pequena trégua com a concordata de Worms, em 1122. Alexandre IV e Frederico Barba Azul, Inocêncio III e Otão IV, Gregório IX e Inocêncio IV com Frederico II, Bonifácio VIII e Filipe o Belo, e, finalmente, João XXII e Luís da Baviera, não são mais do que episódios desta luta, ao lado dos quais participaram uma plêiade de legistas e juristas de um e de outro lado.» DELGADO, Paulino Castañeda, *La Teocracia Pontifical y la Conquista de América*, Ed. Esset, Vitória, 1968, págs. 5-6.

⁵⁴ AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, I^a, 96, 4, resp.

Tomás, partindo da concepção aristotélica sobre a política, explica que o ser humano, sendo naturalmente racional e livre, tem de ter um princípio directivo por meio do qual se auto-determine em relação ao fim que lhe é próprio.⁵⁵ A luz da razão que naturalmente existe em cada ser humano, porém, não é suficiente para que este possa ordenar-se sozinho para esse fim, pois que ele é naturalmente um animal social e político,⁵⁶ que, em vista da sua própria preservação e realização, tem necessariamente de associar-se aos outros membros da sua espécie⁵⁷ e, consequentemente, de submeter-se a uma determinada forma de governo.⁵⁸

Tal como Aristóteles, portanto, São Tomás afirma que toda a associação de homens livres tem de ser governada segundo o direito e a justiça em ordem ao bem comum da multidão – e não ao bem particular daquele que os governa –,⁵⁹ realidade que se vai progressivamente manifestando nas diversas comunidades em que o ser humano se vai associando para colmatar as suas naturais insuficiências (nomeadamente numa família, numa aldeia, numa cidade e/ou num reino), mas que apenas acontece de um modo perfeito numa sociedade politicamente organizada (isto é, numa cidade e/ou num reino), na qual a comunidade dos seres humanos se torna auto-suficiente no que diz respeito à satisfação das suas necessidades temporais.⁶⁰ Ora, tal como a sociedade política é essencial à realização do ser humano, o mesmo tem de dizer-se da autoridade que dela necessariamente decorre, cujo principal fim é justamente garantir a preservação da unidade da comunidade, no que propriamente consiste a paz.⁶¹

Tal como Santo Agostinho, porém, São Tomás considera que existe um plano providencial de Deus que ordena naturalmente todas as coisas do mundo,⁶² sendo justamente por analogia com o governo universal de Deus que, segundo ele, se pode e deve entender o governo particular dos seres humanos.⁶³ A relativa

⁵⁵ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 1, 2.

⁵⁶ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 1, 3.

⁵⁷ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 1, 4-6.

⁵⁸ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 1, 7-8.

⁵⁹ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 2, 1.

⁶⁰ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 2, 5.

⁶¹ «A principal preocupação de um governante de uma multidão, assim, é garantir a unidade da paz. Não lhe é sequer legítimo deliberar sobre se deve estabelecer a paz na multidão que lhe está sujeita, tal como um médico não delibera sobre se deve curar o homem doente que tem a seu cargo, já que ninguém deve deliberar sobre um fim que está obrigado a perseguir, mas apenas sobre os meios que dizem respeito à obtenção desse fim.» AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 3, 2.

⁶² AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 4, 5.

⁶³ «Nas coisas da natureza existe um governo universal e um governo particular. O primeiro é o governo de Deus, cuja lei abarca todas as coisas que são governadas pela providência. O segundo dá-se no ser humano, à semelhança do governo divino, razão pela qual se diz que o homem é um microcosmo. Há, na verdade, uma semelhança entre estes dois governos no que diz respeito à sua forma, porque tal como o universo das criaturas corporais e todos os poderes espirituais estão sob o governo de Deus, do mesmo modo os membros do corpo humano e os poderes da alma são governados pela razão. Assim, de um modo proporcionado, a razão é para o ser humano o que Deus é para o mundo. No entanto, como aquele é por natureza um animal social vivendo num grupo de muitos, como atrás já dissemos, a analogia com o governo divino encontra-se nele não apenas naquele modo segundo o qual cada ser humano se governa a si mesmo por meio da razão, mas também naquele segundo o qual a multidão dos seres humanos é governada pela razão de

autonomia da sociedade política, portanto, não deve fazer esquecer que, tal como o ser humano está ordenado a um fim que o transcende – a suprema felicidade, que consiste no gozo perpétuo de Deus –, relativamente ao qual necessita do cuidado e da direcção espirituais dos ministros da igreja,⁶⁴ também as comunidades humanas politicamente associadas em vista de uma vida boa, isto é, virtuosa,⁶⁵ devem ordenar-se a esse outro fim maior – que consiste no gozo de Deus –,⁶⁶ relativamente ao qual também necessitam do cuidado e da direcção daqueles que têm a seu cargo a ordem das coisas espirituais neste mundo, à frente dos quais está o sucessor de São Pedro, ao qual todos os reis da cristandade devem submeter-se como ao próprio Jesus Cristo.⁶⁷

Deste modo, o reconhecimento da natural bondade da sociedade política, fundado em Aristóteles, fez com que as duas cidades, que, como disse Santo Agostinho, se encontram em essencial oposição, se concebessem agora como naturalmente cooperantes, a partir do que pôde afirmar-se, ainda dentro do quadro de uma subordinação do poder temporal ao espiritual, uma maior autonomia da acção humana.

É importante notar, além disso, que, ao contrário de Aristóteles, que concebia a suprema felicidade como um acto exclusivamente individual (ao qual só acede, porém, o ser humano politicamente associado), esta, para São Tomás – de acordo, aliás, com a tradição cristã –, era também concebida como um acto essencialmente social, segundo o qual o espírito se realiza na história por meio da associação dos seres humanos em ordem a um fim que transcende as coisas meramente temporais, associação essa que subjectivamente determina a acção política das sociedades em que se insere, na medida em que é relativamente independente dela.

A acção religiosa, assim, faz parte da natureza humana, de tal maneira que é essencialmente social e independente da acção política, com a qual existe, no entanto, em necessária relação. Foi justamente por isto (sem o que não pode verdadeiramente compreender-se a moderna aceção da democracia) que São Tomás traduziu – não, aliás, sem hesitações – a definição aristotélica segundo a qual o ser humano é naturalmente um animal político,⁶⁸ pela expressão, que ficou

um só ser humano, (...) o qual, reflectindo seriamente nisto, ficará imbuído de zelo pela justiça ao compreender que se encontra neste cargo no lugar de Deus, para exercer o juízo no seu reino.» AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 13, 2-3.

⁶⁴ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 15, 4.

⁶⁵ «Se o último fim, tanto de um indivíduo como de uma multidão, fosse apenas corpóreo, nomeadamente a vida e a saúde do corpo, então o governo estaria a cargo de um médico. Se este último fim fosse a abundância de riquezas, então o conhecimento de economia seria a coisa mais importante no governo da comunidade. Se, por outro lado, o bem ou o conhecimento da verdade fossem de tal modo que a multidão pudesse alcançá-los, então o rei teria de ser um professor. É evidente, no entanto, que o fim da multidão reunida em conjunto é viver virtuosamente. Porque o ser humano associa-se com o objectivo de viver bem em conjunto, coisa que o indivíduo sozinho não consegue atingir. Ora, a vida boa é a vida virtuosa. Logo, a vida virtuosa é o fim em vista do qual os seres humanos se reúnem em conjunto.» AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 15, 5.

⁶⁶ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 15, 6.

⁶⁷ AQUINO, Tomás de, *Sobre o Poder Real*, I, 15, 7-8.

⁶⁸ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2 (1253a).

famosa, que diz que o ser humano é, por natureza, um animal social e político.⁶⁹

Tal como na Grécia antiga, porém, o equilíbrio que a Idade Média construiu entre o homem político e o homem religioso – isto é, entre o tempo e o espírito – estava assente numa concepção limitada do mundo, a qual iria agora ser profunda e definitivamente abalada por três principais acontecimentos: a descoberta do continente americano, por meio da qual ruiu a tradicional fundamentação da jurisdição universal do imperador e do papa e se questionou radicalmente a relação que deve existir entre os poderes temporal e espiritual; o humanismo renascentista, por meio do qual se afirmou uma maior capacidade do ser humano para compreender e realizar o mundo e, conseqüentemente, se defendeu a autonomia da política relativamente à religião e, em alguns casos, até à moral; e a reforma protestante, por meio da qual a igreja católica deixou de ser a fonte exclusiva do poder espiritual, o qual veio, por isso, progressivamente a abrir-se à possibilidade de manifestações também não religiosas.

Ora, o reconhecimento da essencial independência entre os poderes temporal e espiritual levou a que, no início da Idade Moderna, face a uma já inultrapassável ruptura com a mundividência medieval, com razão se reclamasse um novo modo de relação entre eles. Aquilo que se pretendia, porém – facto que deverá merecer séria meditação –, não era uma separação radical entre a existência temporal e a espiritual dos seres humanos, como infelizmente veio a acontecer.

Com efeito, a afirmação de «uma eterna oposição entre o poder espiritual e o poder temporal»,⁷⁰ para usar a expressão de Eduardo Lourenço, não quer dizer que «a principal condição da autoridade espiritual seja a sua exclusão do poder político»,⁷¹ como pretendeu Augusto Comte, mas que a essencial diferença dos fins em vista dos quais historicamente se formam estes dois poderes deve também determinar o seu diferente modo de actuação no mundo, de tal maneira que a coesão e a desagregação sociais, assim como a mudança e a transformação históricas, possam compreender-se a partir do encontro tensional que na realidade se dá entre estes dois poderes, sem o que tudo terá ultimamente de reconduzir-se a uma mera utilização da força.

Na verdade, entre a paz exterior de todos, cujo fim pertence à ordem política, ou do tempo, e a paz interior de cada um, cujo fim pertence à ordem do

⁶⁹ São Tomás usa, com efeito, várias vezes outras expressões, como sejam aquelas em que diz que o ser humano é naturalmente um «animal social», um «animal civil», um «animal doméstico e civil», um «animal político», etc. Vide, por exemplo, *Comentários à Política de Aristóteles*, I, 1, 24; 26; 28, 30. A tradição, porém, acabou por fixar, por ser mais adequada, a expressão «animal social e político», que São Tomás utilizou, como já vimos, no tratado *Sobre o Poder Real*, I, 1, 3, e também na *Suma Teológica*, I^a II^{ae}, 72, 4, resp., e no *Comentário sobre o tratado Da Interpretação de Aristóteles*, I, 2.

⁷⁰ LOURENÇO, Eduardo, Os Dois Poderes, in, *Finisterra, Revista de Reflexão e Crítica*, nº 33, 1999, Dezembro, 11-13, pág. 12.

⁷¹ «A principal condição da autoridade espiritual é a sua exclusão do poder político, como garantia de que a teoria e a prática se mantenham sistematicamente separadas. Um sistema em que os órgãos que aconselham [– isto é, espirituais –] e os que comandam [– isto é, temporais –] nunca são idênticos não pode, talvez, degenerar em nenhum dos malefícios da teocracia.» COMTE, Augusto, *A General View of Positivism*, Ed. R. Speller, New York, 1957, pág. 367.

espírito, a coesão social resulta sempre de um equilíbrio histórico entre a força que existe nas mãos daqueles que governam e a crença na legitimidade dessa força que está nas mãos daqueles que são governados. A realização da democracia, assim, tal como foi anunciada no início da modernidade, obriga a existência de um poder espiritual que, sendo independente do poder político, seja capaz de influenciá-lo, não formalmente, ou de um modo objectivo e universal, mas pessoalmente, ou de um modo subjectivo e comunitário.

É perante este incumprimento da Idade Moderna relativamente àquilo que ela mesma anunciou – e que continua ainda por cumprir! –, que pode hoje abertamente pôr-se a hipótese de que, à semelhança do período helenístico e romano, também ela talvez melhor se compreenda como um profundo tempo de crise, no qual uma nova e maior extensão do poder humano procurou, sem conseguir encontrar, um princípio que interiormente a justificasse.

Para verdadeiramente batermos à porta da modernidade, portanto, importa estarmos cientes de que a relação entre os poderes temporal e espiritual faz natural ou necessariamente parte da organização social dos seres humanos. Desde a Grécia, com efeito, que estes poderes surgem ante os nossos olhos como duas instâncias que essencial mas diversamente concorrem para a realização de um mesmo fim: o ser humano. Pensar que a sua relação caracteriza somente a estrutura mental que funda e justifica a realidade social da Idade Média, com efeito, é negar o carácter estruturante que esta relação natural e historicamente assume em todas as sociedades humanas, deste modo reduzindo o ser humano – e, conseqüentemente, a sua felicidade – àquilo que ele pode apenas mediata e objectivamente ser. É à luz da relação entre estes dois poderes, assim, que deverá também compreender-se a modernidade: eis a história que aqui deixo por fazer!