

RENAN VICTOR BOY BACELAR

DIREITO CANÔNICO

Vivências históricas e teóricas
da cultura jurídica ocidental

Belo Horizonte, UFMG

2018

RENAN VICTOR BOY BACELAR

DIREITO CANÔNICO

Vivências históricas e teóricas
da cultura jurídica ocidental

Dissertação apresentada sob orientação do **Prof. Dr. JOSÉ LUIZ BORGES HORTA** como exigência parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Direito** pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de pesquisa em *Estado, Razão e História* e no projeto coletivo de pesquisa *Macrofilosofia, Direito e Estado*, sob financiamento da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior [CAPES]**.

Belo Horizonte, UFMG

2018

B117d Bacelar, Renan Victor Boy [1992-]
Direito canônico: vivências históricas e teóricas da cultura
jurídica ocidental / Renan Victor Boy Bacelar. – 2018.

Orientador: José Luiz Borges Horta.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Direito canônico 3. Estado – Teses
4. Igreja Católica – História – Teses I. Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 348

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB 6/3167

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

A presente dissertação foi defendida perante banca examinadora na presente data, sendo considerada .

Belo Horizonte, de fevereiro de 2018.

Accipio Te in mea omnia, Regina Caeli.

Et omnia mea tua sunt.

AGRADECIMENTOS

A construção deste trabalho, resultado dos últimos dois anos e meio de pesquisa, só se tornou possível por força do suporte, material e espiritual, de inúmeras pessoas, às quais devo eterna gratidão. Muitas vezes estive ausente e, não fosse o amor, o carinho, a amizade, o zelo, a paciência e a bondade de todas elas, êxito certamente não teria. Registro, pois, meus sinceros agradecimentos:

À Deus e à Virgem Maria

Agradeço ao Deus Uno e Trino, digno de todo amor e adoração, pela inesgotável misericórdia e pelas infinitas graças outorgadas a este seu indigno servo.

Agradeço à Santíssima e sempre Virgem Maria, mãe de Deus e nossa, a quem entreguei toda minha existência, por toda proteção, intercessão e inabalável amparo.

À minha família

Agradeço aos meus pais, Celestino Januário Bacelar e Margareth de Lourdes Boy Bacelar, pelo amor gratuito e incondicional, pelo suporte, pela educação, pela paciência para com minhas ausências, pelo inigualável lar que sempre me forneceram e, sobretudo, pelos muitos sacrifícios que fizeram; e à minha irmã, Anna Flávia Boy Bacelar, pelo carinho, cumplicidade e por todas as alegrias que me proporcionou desde que, vinte anos atrás, se fez um pequeno pedacinho de gente.

Agradeço à minha noiva, Luana Gonçalves Oliveira, pelos sete anos de absoluto carinho, parceria e companheirismo, por suportar pacientemente os inúmeros fins de semana em que fiz companhia aos livros, pelas concessões, pela honra de tê-la a meu lado, por comigo compartilhar seus sonhos, meus anseios e nosso projeto de vida... pelo seu sim.

Agradeço aos meus avós, José, Maria, Wolber e Celestrina, pelos cuidados, afagos e exemplos de sabedoria, humildade, bondade e honestidade. Em especial, agradeço à minha avó *Fiinba*, que há menos de um ano foi ter com o Pai para, junto dEle, zelar pelos seus.

Agradeço a todos os meus tios e primos, por me mostrarem a beleza de uma grande família.

Agradeço, ainda, ao meu sogro e sogra, Joaquim e Manuela, e aos meus cunhados, Otávio e Abraão, pela generosa acolhida.

Aos mestres.

Agradeço ao meu querido orientador, Professor Doutor José Luiz Borges Horta. Digníssimo mentor que, desde o concurso para ingresso no mestrado, acreditou no potencial deste humilde pesquisador e que, desde então, vem apontando caminhos e desafios, afinal, “todo intelecto precisa ser provocado”. Pelo zelo, carinho e amizade, serei para sempre grato.

Agradeço à Professora Doutora Karine Salgado. Pessoa e profissional admirável que, em sua humildade e generosidade, me acolheu dentre os seus e me concedeu a honra de assistir seu ofício. Sua grandeza e virtudes transparecem o que de melhor a casa de Afonso Pena pode revelar.

Agradeço ao Doutor Paulo César Pinto de Oliveira, jovem e brilhante professor e orientador que, ainda nas paisagens de Viçosa, me guiou nos primeiros passos desta pesquisa e a quem devo o sucesso do ingresso na pós-graduação.

Agradeço ao Professor Doutor Luiz Filipe Araújo, cuja trajetória acadêmica e labor em prol do engrandecimento do ensino jurídico na Universidade Federal de Viçosa é motivo de grande inspiração e respeito.

Agradeço à Professora Karina Romualdo Conegundes (*in memoriam*), cuja força e determinação – em todos os sentidos – não abrandaram a delicadeza e ternura de uma alma verdadeiramente corajosa.

Agradeço, pois, a todos os outros mestres na pessoa do Professor Gláucio Inácio da Silveira, modelo de dedicação, diligência, paciência e bondade.

Aos amigos

Agradeço aos amigos de Caratinga, de longuíssima data: Vitor Augusto, Edgar, Pedro, Luís Fernando, João Marcelo, Rayza, Denner, Leandro, Kássio, Arthur, Danilo, Thiago e Gabriela.

Agradeço aos amigos de Viçosa: César, Lucas Cola, Ana Luiza, Niely, Ana Paula, Stéphanie, Davi e Carol.

Agradeço aos bons amigos que fiz em Belo Horizonte. Em casa: Lucas Pereira e Fabi; e na *vetusta*: Igor Moraes, Lucas Amorim, César Cardoso, Hugo Rezende, Rodrigo Marzano, João Miguel, Professor Paulo Roberto, Renata, Vinícius Balestra e Vitor.

Agradeço aos amigos da *Obra*, na pessoa do Ravic; em especial, agradeço ao meu diretor espiritual, Padre Décio.

Ao Estado Brasileiro.

Agradeço ao Estado brasileiro, que através da Universidade Federal de Viçosa, da Universidade Federal de Minas Gerais e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), me oportunizou quase uma década de formação superior.

RESUMO

A experiência jurídica, tal como a Ciência do Direito, não é um elemento dado pela natureza, mas culturalmente construído pelo homem. Como toda construção cultural, é o resultado de um complexo processo histórico; é o fruto das muitas tensões políticas, religiosas, econômicas e sociais que tiveram lugar no curso da história. A compreensão do movimento de edificação do Direito é de crucial importância, afinal, é no processo de construção que se manifestam os valores fundantes daquilo que é construído. O presente trabalho almeja compreender como a experiência jurídica canônica foi conservada no Direito Ocidental e, a despeito de ter sido negada durante a Modernidade, contribuiu para a conformação do próprio Estado Moderno. Partindo da *ideia* de Direito, isto é, do conceito dialeticamente desenvolvido em sua inteligibilidade histórica, a investigação exigirá, num primeiro momento, esclarecer algumas noções elementares sobre o Direito Canônico, bem como sobre a história de suas fontes. Depois, cuidaremos da Reforma Gregoriana, movimento de fundamental importância na consolidação do poder papal e na estruturação hierárquica da Igreja Católica, que teve profundas repercussões tanto na pluralidade jurídica do ordenamento medieval, quanto na constituição do Estado. Passaremos, então, ao exame do novo espírito que brota na Modernidade, representando, no plano jurídico, a afirmação da soberania estatal e a conseqüente negação da validade do Direito da Igreja. Por fim, trataremos da *suprassunção* – isto é, da conservação e elevação – da experiência jurídica canônica no seio da experiência jurídica ocidental, na medida em que a força aglutinadora representada pelo Papado – pós-Reforma Gregoriana –, constitutiva da essência do catolicismo romano – da *complexio oppositorum* de que fala Schmitt –, foi o modelo necessário para a afirmação do paradigma moderno de Estado, também ele concebido como *complexio oppositorum*, unidade política representativa, capaz de abranger, no seu interior, as mais distintas oposições. Nesse sentido, o Direito Canônico é elemento fundante da forma política do Estado Moderno e do Direito ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Direito Canônico; Direito Moderno; experiência jurídica; Estado; dialética hegeliana.

ABSTRACT

Juridical experience, like the Science of Law, is not an element given by nature, but culturally constructed by men. Like all cultural constructions, it is the result of a complex historical process; it is the fruit of the many political, religious, economic and social tensions that took place in history. To understand the movement of edification of Law is crucial, after all, it is in the process of construction that the founding values of what is constructed are manifested. This work aims to understand how Canon Law was conserved in Western Law and, despite being denied during Modernity, contributed to the conformation of the modern State itself. Starting from the *idea* of Law, that is, from the concept dialectically developed in its historical intelligibility, the investigation will first require the clarification of some elementary notions about Canon Law, as well as the history of its sources. Then we will attend the Gregorian Reform, a movement of critical importance in the consolidation of the pontifical power and in the hierarchical structure of the Catholic Church, which had profound repercussions both on the plurality of the medieval legal order and on the constitution of State. Finally, we will deal with the sublimation – that is, with the preservation and elevation – of the canonical juridical experience within Western juridical experience, insofar as the agglutinating force represented by the papacy – post Gregorian Reform –, constitutive of the essence of Roman Catholicism – the *complexio oppositorum*, that Schmitt talks about –, was the role model for the affirmation of the modern State paradigm, which was also conceived as a *complexio oppositorum*, representative political unity, capable of encompassing the most distinct internal oppositions. In this sense, Canon Law is a founding element of the political form of the modern State and the Western law.

KEYWORDS: Canon Law; Modern Law; juridical experience; State; Hegelian dialectics.

SUMÁRIO

Introdução	2
1 Afirmação: a experiência jurídica canônica	37
1.1 Noções elementares: fundamentos e origens do Direito Canônico.....	38
1.1.1 Os fundamentos do Direito Canônico.....	40
1.1.2 Um pêndulo político: Igreja e Império, Direito Canônico e Direito Romano .	46
1.1.3 As fontes do Direito Canônico	57
1.2 História Externa: fontes canônicas dos primórdios da Igreja à decadência do Império Carolíngio	63
1.3 A Reforma Gregoriana.....	78
1.4 Idade Média Tardia: a experiência do Direito Comum europeu	95
2 Negação: a experiência jurídica moderna	117
2.1 O prenúncio medieval.....	119
2.2 A conjuntura histórica	122
2.3 Uma nova razão para um novo tempo	126
2.4 A inversão paradigmática: o fenômeno da secularização	132
2.5 Estado e Direito na Modernidade	137
3 Suprassunção: a conservação e elevação do Direito Canônico na experiência jurídica Ocidental.....	145
3.1 O problema dos institutos canônicos.....	147
3.2 Catolicismo romano e forma política	159
3.3 Reforma Gregoriana e centralização jurídico-política.....	168
3.3.1 Centralização do poder e supremacia romana.....	169
3.3.2 Uma Revolução Papal.....	177
3.3.3 As consequências da Reforma Gregoriana	181
Conclusão.....	188
Referências bibliográficas	198

*Nasce a rosa de espinhos coroada
Mas se é pelos espinhos assistida,
Não é pelos espinhos magoada.*

GREGÓRIO DE MATOS

INTRODUÇÃO

A experiência jurídica, tal como a Ciência do Direito, não é um elemento dado pela natureza, mas culturalmente construído pelo homem. Como toda construção cultural, é o resultado de um complexo processo histórico; é o fruto das muitas tensões políticas, religiosas, econômicas e sociais que tiveram lugar no curso da história. Por essa razão, a compreensão do processo de edificação do Direito é tão importante quanto o domínio da técnica que permite a sua aplicação às prementes necessidades. Afinal, é no processo de construção que se manifestam os valores fundantes daquilo que é construído.

O jurista que não compreende a história do Direito – e, por conseguinte, seus valores fundamentais – é como o fariseu, que põe em prática um certo conjunto de regras, mas movido por uma fé morta. Glorifica a forma e oblitera o conteúdo. Ergue o saber, ainda que esteticamente harmônico, sobre alicerces fracos, condenando-o à ruína. O primado da técnica sobre a substância – e o preterimento da História e da Filosofia do Direito – aprofundam o reducionismo dogmático, produzindo juristas aptos a manejar um conjunto normativo despido de alma, tornando presente a constatação do apóstolo Paulo, registrada na segunda epístola aos Coríntios: a letra mata, mas o espírito vivifica. O crescente desprezo pela História e pela Filosofia do Direito implica progressivo abandono da razão prática¹ e, conseqüentemente, da ação ética na cultura jurídica. Prevalece a razão poética, uma razão servil mediada pela técnica (*techné*) e conduzida pelo produto, pelo resultado². Urge resgatar o Espírito, a fim de dar novo fôlego a uma cultura jurídica desfalecente.

O Direito Ocidental, concebido e gestado na Europa, é o fruto de três grandes matrizes: a Filosofia Grega, o Direito Romano e a Ética Cristã – que se manifesta, também, no âmbito da experiência da consciência jurídica. A partir desse ponto de vista, o cristianismo ofereceu ao Ocidente duas contribuições extraordinárias: foi o fundamento

¹ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito*: estudos e documentos de trabalho, São Paulo, n. 9, 54 f., 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/MvxXEp>>. Último acesso em: 19 jan. 2018, p. 39-49.

² SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998. Disponível em: <<http://bit.ly/2dcWI8U>>. Último acesso em: 19 jan. 2018.

ético quase exclusivo na conformação do Direito; e foi o berço de inúmeros institutos jurídicos consagrados por meio do Direito Canônico.

Objetivamos compreender como a experiência jurídica³ canônica foi conservada no Direito Ocidental e, a despeito de ter sido negada durante a Modernidade, contribuiu para a conformação do Estado Moderno. A chave de leitura do movimento é a dialética hegeliana, concebida como o motor da história e como o meio hábil a revelar a manifestação da razão no seu curso.

O trabalho será desenvolvido sobre três eixos, que acompanham o pêndulo da experiência jurídica do Ocidente: a *afirmação* do Direito Canônico como componente fundante da experiência jurídica ocidental, a sua *negação* na Modernidade e a sua *suprassunção*, expressa na natureza do Estado Moderno. A índole da empreitada, naturalmente, exige uma abordagem mais abrangente.

O século XX viu prevalecer um paradigma de conhecimento – de resto ainda bastante atraente para parte significativa da *intelligentsia* – marcado pela *microrreflexão*, é dizer, por análises setorializadas, menos ambiciosas e audazes, da realidade⁴. A consequência mordaz, segundo nos parece, é a predileção intelectual pelas explicações mais imediatas, por vezes originando um determinismo causal singular. Preza-se, neste caso, por um suposto rigor científico em detrimento da capacidade de articulação dos saberes. Contra esse modelo – que, conquanto dotado de seu valor, limita os horizontes de compreensão do fenômeno humano – o trabalho que ora desenvolvemos assume, também, um caráter de apologia: propugnamos por um modo de pensar capaz de assimilar o movimento do pensamento na sua totalidade.

Em nosso socorro, manifesta-se a *Macrofilosofia*, termo cunhado por Gonçal Mayos Solsona⁵ para designar um modelo de reflexão que sobreleva a interdisciplinarização da especulação filosófica, aproximando e flexibilizando as fronteiras dos diversos campos do conhecimento, no que pode ser descrito como um *saber holístico da humanidade*.

³ A experiência, em Hegel, é uma experiência do Espírito no tempo. A propósito da ideia de experiência jurídica, cf. REALE, Miguel. *O Direito Como Experiência: introdução à epistemologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992.

⁴ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012, p. 13.

⁵ Cf. o primeiro capítulo da já citada *Macrofilosofia de la modernidad*, intitulado: “Para una macrofilosofía”. MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad, op. cit.*, p. 9-16.

As *macrorreflexões* almejam compreender os conceitos tal como se manifestam nas mentalidades e cosmovisões que se instalam nas sociedades durante um significativo período de tempo. As posturas *macro* e *microfilosófica* não são excludentes. Há entre elas uma agregação ou superposição evidente, de modo que o objetivo ora almejado pode ser alcançado “integrando y sintetizando interdisciplinariamente los más sólidos y recientes descubrimientos de las diversas ciencias especializadas”⁶.

O resultado desse intrigante modo de pesquisa é a ordenação da realidade através de modelos que, embora acusados de menor “rigor científico”, fornecem explicações globais para os problemas humanos. De nossa parte, a objeção rigorista não procede. Embora, saliente-se mais uma vez, reconheçamos a relevância da precisão técnica, não admitimos o sacrifício idólatra (do pensar) no altar do cientificismo.

Aliás, as explicações parciais providas pelas ciências – porque limitadas pelos respectivos objetos e métodos –, se tomadas isoladamente, não nos parecem muito menos fictícias do que aquelas fornecidas sem grande compromisso com o *dado* pela realidade. Não vislumbramos grande diferença entre o biólogo que toma o homem pelo corpo e a criança que toma seu universo pelo universo em si mesmo.

Com efeito, reputamos necessário o esforço de se evitar as *metonímias* causais; a tendência de se tomar uma causa pelo todo e de se enaltecer um aspecto da realidade como a realidade por inteira, fazendo de um recurso linguístico o suprassumo da verdade científica. Por tudo, ambicionamos, de um lado, a precisão na operação dos conceitos e, de outro, a liberdade para transitar entre as fronteiras dos muitos saberes, na busca de uma explicação, ou melhor, de explicações tão holísticas quanto nossa limitada competência seja capaz de fornecer.

Nesse sentido, buscamos compreender a *realidade* do Direito. Em termos hegelianos, objetivamos conhecer o fenômeno jurídico na sua inteligibilidade histórica, como resultado de uma marcha processual que faz advir, dialeticamente, o *conceito* – o efêmero e sempre em movimento *conceito*. Inspiramo-nos na escola jusfilosófica mineira, liderada por Joaquim Carlos Salgado – eminente jurista que fez conhecer o problema da *consciência jurídica* a partir da perspectiva da processualidade histórica da *ideia de justiça*. Nosso

⁶ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidade, op. cit.*, p. 11-13.

empreendimento, contudo, é modesto: qual o papel da experiência canônica na constituição do Direito e do Estado? Assim sintetizamos a questão que nos move⁷.

No particular, o expediente metodológico – *macrofilosófico* – se articula confortavelmente à matriz hegeliana que orienta o trabalho. Não poderia ser diferente, afinal, não nos parece possível circunscrever Hegel em uma reflexão *microfilosófica*. Hegelianamente a filosofia é, inexoravelmente, saber da totalidade. Mas, sendo este nosso caminho, cumpre primeiro delinear algumas considerações sobre o pensamento do filósofo.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 27 de agosto de 1770, e faleceu em Berlim, em 14 de novembro de 1831, aos 61 (sessenta e um) anos de idade. Dedicado aos estudos desde muito jovem, logo destacou-se no interesse pela cultura clássica – apresentada pelos mestres –, tradição filosófica que seu pensamento cuidará de recolher e integrar num sistema especulativo de grande complexidade. Aliás, é o que sói ocorrer no realismo hegeliano, que jamais admite a eliminação de qualquer experiência do Espírito.

Dentre a sua vasta obra, alguns escritos gozam de grande destaque: *Fenomenologia do Espírito* (1807), *Ciência da Lógica* (em três volumes, 1812, 1813 e 1816), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, reeditada em 1827 e 1830) e *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820)⁸.

Na esteira de Giovanni Reale podemos reconduzir o pensamento hegeliano, a despeito da sua grande complexidade, a três grandes linhas fundamentais: a realidade é Espírito; a vida do Espírito é dialética; a natureza da dialética é especulativa⁹. Ousaríamos acrescentar, ainda, a identidade do real e do racional. Assim reconhecemos Hegel:

*Hay que reconocer
lo que conocemos.*

⁷ Iniciamos a investigação do tema ainda em sede de graduação, na Universidade Federal de Viçosa. O resultado dos primeiros passos da pesquisa foi a produção de trabalho monográfico, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo César Pinto de Oliveira, apresentado para conclusão do curso de Direito. Cf. BACELAR, Renan Victor Boy. *O Direito Canônico como elemento suprassumido no Direito Ocidental*. 2016. 58 f. Monografia (Graduação em Direito). Departamento de Direito, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 26 nov. 2016.

⁸ Para uma breve cronologia dos fatos marcantes da vida de Hegel, Cf. MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum, 2010, p. 263-264.

⁹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, vol. 5: Do Romantismo ao Empiriocriticismo. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 100.

*Quien me conozca
aquí me reconocerá*¹⁰

Para o propósito do nosso trabalho, cuidaremos de apontar – ainda que em linhas gerais – alguns aspectos centrais da filosofia de Hegel, dentre os quais as linhas fundamentais acima apontadas, na seguinte ordem: o idealismo absoluto; o Espírito; a correspondência entre realidade e racionalidade; a Filosofia da História¹¹ e, por fim, a dialética.

A empreitada filosófica hegeliana consiste, fundamentalmente, numa monumental tentativa de construção de um *saber da totalidade*. Para além do projeto kantiano de *cientifização* da Filosofia, fomentador da fragmentação analítica do conhecimento filosófico, Hegel pretende desenvolver uma reflexão especulativa que permita a contemplação da realidade em sua totalidade, reconciliando as inúmeras cisões que se estabeleceram no curso do pensamento ocidental¹².

Impõe-se superar, sobretudo, o dualismo sujeito-objeto, a distinção entre ser e pensar. Aliás, é da identidade entre ser e pensar que se extrai a, talvez, mais importante conclusão de seu sistema filosófico: tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real¹³. Para Hegel essa unidade – de resto já almejada pelos idealistas e românticos – só pode ser o resultado alcançado em um processo dialético, que comporta a antinomia entre liberdade e racionalidade na medida em que absorve as contradições da própria realidade¹⁴.

¹⁰ A propósito dos versos, Jacques D’Hondt dirá constituírem, em fórmulas sibilinas, eco de uma doutrina há muito estabelecida. Entre a vida e o pensamento de Hegel há um ajuste bastante singular e preciso. Com a habitual maestria, o autor traduz essa ideia ao principiar a biografia de Hegel pelo seu descomunal cortejo fúnebre. D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2016, p. 381.

¹¹ No que concerne à Filosofia da História, particularmente, as considerações aqui consignadas foram objeto de outro trabalho – mais extenso – intitulado “O Tribunal dos Povos: Filosofia do Estado, História e Liberdade em Hegel”, apresentado nos Seminários Hegelianos XXIII, da Universidade Federal de Minas Gerais, no primeiro semestre de 2017.

¹² HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*: Em memória e gratidão a Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora fi, 2013, p. 126-128.

¹³ Ou, na tradução da equipe liderada por Paulo Meneses: “O que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. et al. 2. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 41.

¹⁴ MAYOS, Gonçal. La maduresa de l’idealisme. In: BOSCH, A. CAROD, M.A.; CASTIÑEIRA, A.; FORTUNY, F. J.; SALES, Munõz J. *Breu història de la filosofia*: les grans etapes del pensament filosòfic. 2. ed. Barcelona: Editorial Columna, 1987. Disponível em: <<https://goo.gl/fjpiNu>>. Último acesso em 09 dez. 2017, p. 142-143.

O princípio do conhecimento é a *ideia*¹⁵, daí se dizer ser Hegel um partidário do idealismo. Contudo, o termo assume aqui um caráter eminentemente técnico, de significado distinto daquele empregado para descrever outros idealistas – aquele tipo que tende a fazer prevalecer a abstração lúgubre do mundo ideal sobre a vivacidade do real. Trata-se de um idealismo pujante, *absoluto*¹⁶. Nele a ideia, conceito realizado e realidade conceitualizada, revela a beleza do mundo e da história, no que têm de lógico e trágico: a beleza entre o panlogismo e o pantragismo¹⁷. Nesse sentido, o idealismo absoluto hegeliano poderia ser descrito, também, como um realismo absoluto.

A ideia é o princípio e a base de todo conhecimento possível. O idealismo hegeliano, portanto, busca nela a compreensão autêntica da realidade. Mas, além de idealista, Hegel é espiritualista, valoriza ideia e Espírito porque são, fundamentalmente, a essência do real. Disso não se pode concluir que a realidade é mera ideia, subjetiva, produto puro da mente. Antes, quer dizer “que todo o verdadeiro conhecimento e toda a plena reconciliação com a conflituosa realidade só se pode obter por intermédio da ideia – portanto, [Hegel] é idealista –, da razão – portanto, é racionalista – e do espírito – portanto, também é espiritualista”¹⁸.

Se o real é racional e o racional é real – se pensar e ser são uma mesma coisa – descrever “a estrutura do pensamento é, a um só tempo, descrever a estrutura da realidade”¹⁹. Dessa identidade decorre, ainda, a constatação de que a realidade não é mera substância (estática), a ser apreendida. É, como dissemos, sujeito, Espírito, movimento; é a

¹⁵ A ideia é universal concreto: “O universal da Idéia é o pensar da totalidade do processo de aparição do real, como revelação interior desse mesmo processo no plano do pensamento, ou como revelação da inteligibilidade imanente à efetividade, no plano do pensar”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 223.

¹⁶ Como bem salienta José Luiz Borges Horta, toda redução do idealismo hegeliano a um idealismo abstrato é, na verdade, uma tentativa de domesticação de Hegel. HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão, op. cit.*, p. 10-15.

¹⁷ MAYOS, Gonçal. *Hegel: Vida, obra e pensamento*. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta de Agostini, 2008, p. 79-102.

¹⁸ MAYOS, Gonçal. *Hegel, op. cit.*, p. 90-93.

¹⁹ SALDANHA, Daniel Cabaleiro. Brevíssimos apontamentos sobre o Papel da Negatividade na Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, p. 35.

consciência da razão²⁰ que se reconhece na história, e que reconhece na história – ou no mundo – uma obra sua. Do mesmo modo, a Filosofia, ciência por excelência:

só pode, segundo Hegel, ser ciência do Espírito ou, em outras palavras, do mundo da cultura. Pois o homem, na medida em que é capaz de pensar o mundo da natureza, assume-o e eleva-o ao mundo da cultura. Com isso, tem-se que a natureza está contida, ou, melhor, espiritualizada no mundo humano. Portanto, a tarefa da Filosofia é, segundo Hegel, demonstrar como o espírito supera o dado exterior ao sujeito, assumindo-o e transformando-o em obra sua²¹.

O conceito de Espírito alcança, na última parte da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, o seu perfil definitivo, como saber efetivo de si mesmo na medida em que retorna a si e implementa a identidade absoluta (mediatizada) entre conhecer e ser. Na sua lógica interna de conhecimento e efetivação, o Espírito aparece em três momentos – compreendidos não como sequência linear, mas como movimento interno de *suprassunção* no qual cada estágio nega o anterior como realidade última do conceito (conservando, contudo, as figuras e momentos essenciais) e eleva-o a um grau superior de realização efetiva²². É dizer, a lógica dialética hegeliana implica um desenvolvimento intrínseco do Espírito, em que cada momento é negado, conservado e elevado a um novo patamar de efetivação do conceito²³.

Com efeito, “no interior da realidade exterior, nada há senão o conceito”, que se desenvolve e se efetiva na processualidade histórica e que se orienta rumo à realização concreta do Absoluto através do homem – Espírito finito que surge como verdade da natureza²⁴. Nesse sentido, na metafísica hegeliana o conceito, partindo de um conhecer incipiente e abstrato, busca

através do desenvolvimento interno, alcançar as determinações, os elementos e momentos da *Lógica* para, em seguida, pôr-se nas figuras da *Natureza*, receber aí as determinações da efetividade para, só então, operar o retorno a si mesmo

²⁰ Hegel dirá, na Fenomenologia do Espírito, que “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura –, se elevou ao conceito da razão”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 7.

²¹ RAMOS, Marcelo Maciel. A liberdade no Pensamento de Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, liberdade e Estado*, op. cit., p. 142.

²² MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito: Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 228.

²³ Assim, da oposição da contradição espiritual interna não resulta a eliminação dos termos contrapostos. RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, Liberdade e Estado*, op. cit., p. 26.

²⁴ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 237.

enriquecido por essas múltiplas mediações e vir à existência o conceito como Conceito, no qual o ser se diz diretamente e se apresenta como o conhecer que se conhece a si mesmo ou, o que é o mesmo, o espírito que se conhece como espírito. Trilhar esse caminho é o que exige a metafísica de Hegel para se deixar apreender em seu conceito²⁵.

Como dizíamos, na sua lógica interna de desenvolvimento o Espírito aparece em três momentos: o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto, quando é, então, “convergência do saber da razão e do agir da vontade”²⁶; ou ainda, quando é

tanto a identidade eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a substância una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] em si mesma e em um saber, para o qual ela existe como tal²⁷.

O ponto de partida lógico do Espírito, ainda na sua transição do reino natural para o reino cultural (humano), é a *alma*, momento em que ele ainda está “imerso no corpo ou existindo sob as determinações deste”²⁸. *O espírito veio-a-ser como a verdade da natureza*, dirá Hegel no §388 (parágrafo trezentos e oitenta e oito) da *Enciclopédia*. A alma é a imaterialidade universal da natureza, é dizer, a substância absoluta, base de toda particularização do Espírito: “(...) este tem nela todo o material de sua determinação e ela permanece [como] sua própria idealidade penetrante, idêntica”²⁹. Nela se encontra *suprassumida* a natureza e constituída a passagem para a *liberdade* como realidade efetiva da determinação essencial do Espírito: “A alma, portanto, representa o elemento de transição das determinações da natureza para as determinações do espírito”³⁰.

A questão da comunidade ou separabilidade da alma e do corpo, na perspectiva hegeliana, traz dificuldades apenas à compreensão que se fixa nas determinações do *entendimento*. Do ponto de vista da *razão*, alma e corpo, enquanto determinações do Espírito, são nele suprassumidos³¹. Assim, “(...) o imaterial não se relaciona com o material como particular a particular, e sim como o verdadeiro Universal que pervade a particularidade”³².

²⁵ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 234.

²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, op. cit., p. 227.

²⁷ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III: Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 339.

²⁸ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 240.

²⁹ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, op. cit., p. 42.

³⁰ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 241.

³¹ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 242.

³² MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*, op. cit., p. 247.

Somente o movimento do Espírito é capaz de superar o problema, posto há muito pela filosofia, da relação entre corpo e alma³³. A pleiteada unidade da *res extensa* e da *res cogitans* não pode assumir, tal como ocorre com a substância de Spinoza³⁴, uma feição puramente abstrata; para o seiscentista ela é unidade do ser e do pensar, mas na qual a particularização é concebida como diferença simples, identidade imediata, parmenidiana, que é, fundamentalmente, a essência do panteísmo³⁵, dessa *vida cambaleando*, desse *intuir bacântico* que não permite a efetiva diferenciação dos singulares, submergindo-os, imediatamente, na universalidade abstrata³⁶. Nesse sentido o

defeito da filosofia de Espinosa consiste exatamente em que a substância não progride nela até seu desenvolvimento imanente: o multiforme só de maneira exterior advém à substância³⁷.

Na reflexão spinozista, bastante criticada por Hegel, a relação do todo (Deus) com as partes (modos finitos) assume aspecto positivo, dedutivo, limitada ao entendimento e, portanto, incapaz de apreender o movimento de radical negação imanente da totalidade no interior da qual a singularidade pode se desenvolver para si, enquanto autodeterminação. Uma consequência grave e imediata disso consiste em que, embora seja verdade que a liberdade, como afirma Spinoza, é propriedade da totalidade (liberdade necessariamente determinada pela própria essência da substância não externamente determinada),

³³ Hegel dá especial atenção aos racionalistas. Spinoza, tal como Descartes e Leibniz, encontram em Deus a resposta para o problema, a *única identidade verdadeira*: “todos eles designaram Deus como essa relação, e isso no sentido em que a finitude da alma e a matéria são somente determinações ideais, uma em relação à outra, e não têm verdade alguma”. HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 44.

³⁴ Acerca da crítica que Hegel tece ao conceito de substância em Spinoza, tivemos a oportunidade de apresentar uma comunicação, intitulada “O Sono do Espírito: a crítica de Hegel a Spinoza na Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, no II Congresso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, que teve lugar entre os dias 24 a 26 de outubro de 2017 na Pontificia Universidad Católica de Valparaíso/Chile. O texto, resultante da comunicação, ainda não foi publicado. BACELAR, Renan Victor Boy. *O Sono do Espírito: a crítica de Hegel a Spinoza na Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Texto apresentado no II Congresso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, na Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, em 24 de outubro de 2017.

³⁵ No primeiro volume da Grande Lógica Hegel afirma: “Aqueles que afirmam a proposição ‘Nada é precisamente nada’, a ponto de se exaltar por conta dela, não têm consciência de que, com isso, aderem ao panteísmo abstrato dos Eleatas e, de acordo com a Coisa, também ao spinozista. O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio ‘Ser é apenas ser, nada é apenas nada’, merece o nome de sistema da identidade; esta identidade abstrata é a essência do panteísmo”. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I: A doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 87.

³⁶ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 44-45.

³⁷ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 45.

permanece na mera abstração³⁸; não é liberdade concreta, negada e reconciliada no Espírito Absoluto. Nesse sentido, afirma Joaquim Carlos Salgado:

a necessidade do movimento de uma pedra, no exemplo de Espinosa, não é liberdade, no sentido hegeliano, pelo simples fato de ser conhecida nas suas leis pelo homem. Nem seria, ainda, liberdade se pudesse a pedra saber da determinação de seu movimento. Não é nesse sentido, ainda abstrato, que a determinação da necessidade se eleva ao plano da liberdade³⁹.

Em que medida o ser determinado da singularidade é autodeterminação? Na medida em que é momento de determinação negativa do universal – negatividade imanente – que se reconcilia (ou, como preferimos, é *suprassumida*) na unidade especulativa, liberta da unidade abstrata originária⁴⁰. O Espírito

só chega ao absoluto ser-para-si, à forma que lhe é perfeitamente adequada, porque desenvolve de maneira imanente a diferença, que na substância é ainda simples, em uma diferença efetiva, e reconduz essa diferença à unidade⁴¹.

A filosofia hegeliana, nesse sentido, supera a mera identidade abstrata, ganha vida, graças à diferença, ao *privilegio da negatividade*⁴², ao qual retornaremos em breve.

Na *Filosofia do Espírito Absoluto*, tal como apresentada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o elemento – a *forma* – do ser-aí do Espírito é, na arte, intuição; na religião, representação; e na Filosofia, conceito⁴³, pensamento livre. Já no âmbito da História mundial, o elemento do ser-aí do *Espírito Universal* é “a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade”⁴⁴. Afinal, “a história é a configuração do espírito na forma do acontecer”⁴⁵. Nela o Espírito se faz ato, se faz objeto da sua consciência, na medida em que se apreende expondo-se para si mesmo⁴⁶. Não está, portanto, entregue ao

³⁸ AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 1, n. 2, p. 23-36, dez. 2007. Disponível em <<https://goo.gl/qGeXfp>>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 29-30.

³⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁰ AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte*, São João Del Rei, a. X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/SDSMH9>>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 30-32.

⁴¹ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 44.

⁴² AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte*, *op. cit.*, p. 53.

⁴³ Cf. HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 341-364.

⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 306.

⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 308.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 306.

acaso. Como Mercúrio é o guia das almas, a *ideia* é que dirige povos e mundo⁴⁷. A história mundial é, assim, a efetivação do *Espírito Universal* enquanto razão:

Que no fundamento da história, e sem dúvida, essencialmente, no fundamento da história mundial, haja um fim último em si e para si, e que este tenha sido e seja realizado efetivamente nela – o plano da Providência –, que em geral haja *razão* na história, isso deve ser estabelecido para si mesmo filosoficamente; e assim como necessário em si e para si. (...) que haja *razão* na história – isso, por uma parte, vem a ser, pelo menos, uma crença plausível, mas por outra, é um conhecimento da filosofia⁴⁸.

Como alma do Espírito, a *razão* governa o mundo. Trata-se, porém, de compreender a *razão* na sua determinação, isto é, como substância, como força infinita, que não é simples ideal, mero dever-ser impotente que não existiria na realidade. Ela é matéria e forma infinita, é a realização de seu próprio conteúdo e, na medida em que contém toda essência e verdade, é conteúdo infinito. A *razão* se nutre de si mesma a fim de realizar a sua finalidade, passando do interior para o exterior, não apenas no mundo natural, mas também no espiritual – na história universal⁴⁹.

A *ideia*, a racionalidade imanente à história mundial, a revelar a essência do *Espírito Universal*, é a *ideia* de liberdade. É dizer, a essência do Espírito – ou, ainda, a sua única verdade – é a liberdade. A unidade do Espírito se dá em si e por si mesmo. Sua liberdade – seu *estar em si mesmo* – é autoconsciência. Ou seja, o Espírito é livre porque conhece a si – é o julgamento de sua própria natureza – e é a atividade de produzir-se, fazer o que é em si⁵⁰. Assim é que

a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. (...) é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer⁵¹.

A Filosofia da História hegeliana implica, nesta sina, uma percepção de progresso rumo à perfeição. Aqueles que, antes de Hegel, afirmaram a questão da perfectibilidade e da educação da humanidade pressentiram algo da natureza do Espírito – a máxima do Oráculo de Delfos é sua própria lei constitutiva: *conhece-te a ti mesmo*⁵². O

⁴⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999, p. 16.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 321 e 325.

⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 16-17.

⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 23-24.

⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 24.

⁵² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 307.

conhecimento do movimento do Espírito no seu revelar-se histórico é o mergulho do próprio Espírito nos oceanos do seu ser.

Entretanto, Hegel recusa a simples enunciação de um plano providencial, concebido como um governo superior, incognoscível e inconceituável, de resto mera representação incompleta⁵³. É que conquanto os momentos futuros do Espírito não possam ser projetados – afinal, a coruja de Minerva só alça voo com a irrupção do crepúsculo⁵⁴ –, o saber-se de si como realização livre da razão no curso da história, a autoconsciência do *Espírito Universal*, impõe-se como necessidade. Portanto, o Espírito não só pode, como deve, conhecer-se na forma do conceito.

Mas por quais meios o Espírito realiza a ideia de liberdade? Duas são as faces de sua configuração: i) o princípio, fundamento ou lei interior que existe como possibilidade, como impulso profundo e inconsciente que será trazido à luz através das; ii) paixões humanas, vontades e atividades por meio das quais o Espírito se faz ato e que constituem o direito infinito do sujeito, isto é, o direito de encontrar satisfação em sua atividade e trabalho⁵⁵. Com efeito:

nada de grande acontece no mundo sem paixão. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a idéia, o segundo as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado⁵⁶.

A paixão constitui determinação particular do caráter, é o lado subjetivo, formal, relativo à vontade e à atividade – à energia – que encontrará conteúdo ou objetivo na convicção e inteligência humana. Mas a observação da história – desse grande cenário de paixões – revela um verdadeiro *espetáculo das ruínas*: a história é o matadouro onde são imoladas a virtude dos indivíduos, a sorte dos povos e a sabedoria dos Estados⁵⁷. Como conceber, então, o desenvolvimento progressivo e racional da liberdade se as paixões humanas dão testemunho de tragédias e aparente irracionalidade?

Com efeito, o interesse particular da paixão não pode ser separado da participação do universal, uma vez que esse universal resulta, também, da atividade

⁵³ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 307.

⁵⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 26-27.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 26-29.

particular e de sua negação⁵⁸. É o particular que se desgasta nos conflitos, sendo negado e parcialmente destruído. A ideia geral não se expõe ao perigo da oposição e da luta, permanece ilesa na retaguarda. Eis a *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem livremente, por si mesmas, manifestando-se na realidade⁵⁹. A partir desse fenômeno – no qual uma parte é afirmação e outra negação – a razão faz-se presente e se revela na grande trama da história mundial.

Movidos por suas paixões, por meio das suas ações, os homens conseguem o que querem de imediato. Ao concretizar os seus interesses, porém, eles inconscientemente realizam algo que se oculta no interior dessas ações. Assim se resolve a oposição entre *liberdade e necessidade*: o percurso interior do Espírito em si e para si é o necessário; o que surge na vontade ou nos interesses dos homens é a liberdade⁶⁰.

A união do universal – do ser em si e para si – com o individual e o subjetivo é a verdade única, é a natureza especulativa que é tratada de forma genérica na lógica. (...) o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles⁶¹.

Um Estado é forte e vigoroso quando seus fins se conjugam com os interesses particulares dos seus cidadãos – um encontra no outro mútua satisfação e concretização. Essa articulação dos fins particulares e gerais, porém, só vem à custa de um processo árduo de longas batalhas entre as paixões. Uma vez promovida a tal unidade, ao Estado é garantido período de florescimento, virtude e força⁶².

A passagem de um povo, substância ética que é *em si*, para a situação de Estado é a realização *formal* da ideia em geral nele contida⁶³. A partir de então ele passa a ter nas

⁵⁸ “Vista com os olhos da *coruja de Minerva*, a paixão humana pode ser assumida (ou *suprassumida*), pode ser reconhecida como importante substrato energético da marcha histórica da Razão, quer a paixão do herói, quer a paixão do homem comum, já que ambos, a seu modo e no limite da intensidade de calor que podem gerar, contribuem para o movimento dialético da Razão na História”. HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2016, p. 89.

⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁰ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁶¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 30.

⁶² HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 29.

⁶³ “No ser-á de um *povo*, o fim substancial é ser um Estado e, como tal, conservar-se; um povo sem formação-de-Estado (uma *nação* como tal) não tem propriamente história, assim como os povos existiram antes de sua formação-de-Estado, e outros que existem ainda agora como nações selvagens. O que acontece a um povo, e se passa no seu interior, tem, na sua relação ao Estado, sua significação essencial”. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 323.

leis, enquanto determinação pensada, a objetividade de um *ser-aí* universalmente válido para si e para outros. Somente com a legalidade objetiva sua autonomia se torna soberania. Daí Hegel afirmar que o direito absoluto da ideia – da liberdade – é se destacar nas determinações legais e instituições objetivas⁶⁴. A liberdade, portanto, é liberdade no Estado: “O Estado é o que existe, é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. (...) As leis da moralidade objetiva não são acidentais, são o próprio racional”⁶⁵.

No Estado, a lei é a objetividade do Espírito e da vontade em sua verdade e só a obediência à lei é livre, pois através dela a vontade obedece a si mesma. A oposição entre liberdade e necessidade desaparece exatamente quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, momento em que vontade objetiva e subjetiva são reconciliadas numa serena unidade⁶⁶. Na história mundial o Estado aparece, portanto, como totalidade individual:

Os Estados, os povos e os indivíduos nessa ocupação do espírito do mundo, erguem-se em seu *princípio particular determinado*, que tem sua exposição e sua efetividade em sua *constituição* e na total *amplitude* de sua *situação*, dos quais eles são conscientes e estão imersos no seu interesse, ao mesmo tempo em que são instrumentos inconscientes e membros dessa ocupação interna, em que essas figuras perecem, mas na qual o espírito, em si e para si, prepara e consegue pelo seu trabalho a passagem para o seu próximo grau superior⁶⁷.

A história é o acontecer do Espírito na forma da efetividade natural imediata. Os graus de desenvolvimento espiritual estão presentes nela enquanto *princípios naturais imediatos*. A cada povo corresponde um princípio, ou melhor, a cada povo compete a execução de um princípio no progresso da autoconsciência do *Espírito Universal* que se desenvolve. Na história mundial esse povo é, para cada época, o *dominante*. No seu momento – e, frise-se, cada povo pode fazer época uma única vez – ele é dotado de um direito absoluto de ser o portador do atual grau de desenvolvimento da liberdade⁶⁸.

⁶⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 307.

⁶⁸ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 309.

Os outros povos – que ainda não tiveram seu momento, ou cuja época já passou – estão *sem direito*⁶⁹, não protagonizam a história mundial.

Esse movimento [da passagem do espírito de um povo para a história mundial] é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, [pelo qual] o espírito que primeiro só é essente *em si*, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e assim à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito exteriormente *universal*, o *espírito-do-mundo*. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto história, seus momentos e graus singulares são os espíritos-dos-povos; cada um, como espírito singular e natural em uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente *um grau*, e para só cumprir *uma* tarefa do ato total⁷⁰.

A história de um povo contém o desenvolvimento de seu princípio desde seu estágio embrionário até seu florescimento, quando, atingida a livre consciência ética, esse povo ingressa na história mundial. Contém, ainda, o período da sua decadência e corrupção, momento em que surge um princípio superior como negativo do seu próprio grau de desenvolvimento⁷¹. Como a marcha do *Espírito Universal* é irrefreável, a “tocha da liberdade”⁷² é transferida para outro povo, a quem competirá a dilação de suas chamas.

No ápice das ações – inclusive das histórico-mundiais – situam-se indivíduos, subjetividades que tornam efetivo o substancial⁷³. Nos *indivíduos históricos universais* residem valores gerais diferentes daqueles que constituem a base da existência de um povo coetâneo. Esses valores são momentos da ideia produtiva do Espírito, momentos da verdade que aspira a si mesma. Os interesses particulares desses homens⁷⁴ contêm o substancial,

⁶⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 308.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p.321.

⁷¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 308.

⁷² VIEIRA, Leonardo Alves. Hegel e a História Mundial. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 69-83, mar. 2006. Disponível em <<https://goo.gl/QGRMj6>>. Último acesso em 18 jan. 2018, p. 75.

⁷³ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 309.

⁷⁴ O próprio Hegel, não custa lembrar, maravilhou-se com o reconhecimento de um deles. Em carta datada de 13 de outubro de 1806, pouco depois de terminada a *Fenomenologia do Espírito*, ele se dirige a Niethammer: “Vi o Imperador - esta alma do mundo - sair da cidade para fazer reconhecimento. É realmente uma sensação maravilhosa ver um tal indivíduo que, concentrado aqui num único ponto, montado num cavalo, se estende sobre o mundo e o domina”. Tradução livre de: “I saw the Emperor – this world-soul – riding out of the city on reconnaissance. It is indeed a wonderful sensation to see such an individual, who, concentrated here at a single point, astride a horse, reaches out over the world and masters it”. HEGEL, G. W. F. *Hegele: the letters*. Trad. Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 114.

coincidem, inconscientemente, com a vontade do *Espírito Universal*. Contida nesses heróis visionários encontra-se, segundo Hegel, a próxima *raça*⁷⁵.

O Espírito de um povo ingressa na história universal através da “dialética dos espíritos particulares dos povos”, isto é, do *tribunal do mundo*⁷⁶ e da *história*. Mas a história mundial não é simples tribunal de sua força, não é mera “necessidade abstrata e irracional de um destino cego”. Ela é razão, saber, desenvolvimento necessário e autoconsciente de si a partir do conceito de sua liberdade⁷⁷.

O Espírito pensante da história universal, de um lado, despe as limitações dos espíritos dos povos particulares bem como sua mundanidade; de outro, apreende sua universalidade concreta, elevando-se ao saber do *Espírito Absoluto*, isto é, saber da verdade em que a *razão* é livre para si mesma “e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória”⁷⁸.

Os espíritos dos povos, ideias concretas, têm sua verdade e sua determinação na universalidade absoluta, no Espírito do mundo, do qual são executores. Os povos, historicamente considerados, são ornamentos a revelar a grandeza do *Espírito Universal*. Os princípios das configurações da autoconsciência do Espírito no curso de sua libertação – que correspondem aos reinos histórico-mundiais – são quatro⁷⁹: i) no seu primeiro princípio

⁷⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 32-33.

⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 321.

⁷⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 306.

⁷⁸ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III, *op. cit.*, p. 326-327.

⁷⁹ Tal é a configuração proposta por Hegel nas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* e, mais pormenorizadamente, na *Filosofia da História*. Não obstante, no fragmento do manuscrito *A Razão na História*, de 1830, Hegel propõe uma periodização tripartite, fundada, agora, a partir do elemento do “saber”. Gonçal Mayos, em artigo muito esclarecedor sobre o tema, vê na mudança o propósito hegeliano de “relativizar seu ideal de juventude, a valorização da Grécia e de sua bela eticidade, enquanto que, paralelamente, tendia a elevar o cristianismo a núcleo básico da história”. O mundo grego aparece, agora, unido ao mundo romano num mesmo momento lógico-histórico. MAYOS, Gonçal. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. Trad. Marcelo Maciel Ramos. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 104, p. 13-52, jan./jun. 2012, p. 33-35. Nesse sentido, os princípios de configuração da autoconsciência do Espírito são: i) o mundo oriental, que detém em si o germe da liberdade do Espírito, embora não consciente de si; ii) o mundo greco-romano, em que o Espírito já sabe ser livre, mas no qual a liberdade de uns é sustentada pela escravidão de outros; iii) e o mundo cristão germânico, que vem a compreender que “o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana”. Essa consciência da liberdade de todos os homens já aparece na religião cristã, mas sua introdução no mundo leigo dependeria de um esforço civilizatório demorado e rigoroso, que vem a se concretizar no Estado. HEGEL, G. W.F. *A Razão na História*: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. Trad. Beatriz Sido. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 64-65.

de configuração, o Espírito do mundo, enquanto revelação imediata, reside na figura do Espírito substancial, identidade em que a singularidade mergulha em sua essência e permanece ilegítimada para si. A ele corresponde o Reino Oriental; ii) no seu segundo princípio de configuração, é o saber desse Espírito substancial, ser-para-si enquanto forma vivente do mesmo, isto é, enquanto bela individualidade ética. A ele corresponde o Reino Grego; iii) O terceiro princípio de configuração é o aprofundar dentro de si do ser-para-si até a universalidade abstrata e, conseqüentemente, até a oposição infinita frente à objetividade, por ele abandonada. Esse momento corresponde ao Reino Romano; iv) O quarto princípio de configuração é o converter dessa oposição infinita do Espírito para acolher, em sua interioridade, sua verdade e essência concreta, reconciliando-se na objetividade. Retornado à substancialidade primeira, regressado da oposição infinita, o Espírito do mundo produz e sabe sua verdade enquanto pensamento e mundo da efetividade legal⁸⁰. Aqui se encontra o Reino histórico-mundial Germânico.

O Reino Oriental é caracterizado pela visão do mundo substancial, indiviso dentro de si, “imersão da singularidade na universalidade, de tal forma que o reconhecimento dos direitos da individualidade é negado em detrimento da absoluta validade da substância espiritual e daquele que a representa”⁸¹. O governo assume a forma de teocracia e “a totalidade ético-espiritual, identificada com o divino, não deixa espaço para a emergência da subjetividade”⁸².

O Reino Grego se configura a partir da unidade substancial do finito e do infinito. A Grécia já é, porém, Espírito. Nela a natureza é transformada em espiritualidade, em individualidade espiritual. O espírito grego parte da natureza e, por sua própria força, a inverte para o seu posicionamento. Embora livre, a espiritualidade não é *completamente* livre⁸³, não é estímulo de sua própria natureza, já que necessita do influxo da matéria natural. A bela individualidade é que constitui o caráter grego, a remodelação da natureza para a expressão do Espírito, que se manifesta em três momentos: como obra subjetiva, formação

⁸⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 310-311.

⁸¹ VIEIRA, Leonardo Alves. Hegel e a História Mundial, *Revista Veritas*, *op. cit.*, p. 77.

⁸² VIEIRA, Leonardo Alves. Hegel e a História Mundial, *Revista Veritas*, *op. cit.*, p. 77.

⁸³ No Estado grego liberdade subjetiva e liberdade objetiva aparecem numa unidade imediata. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, *op. cit.*

do próprio homem; como obra objetiva, formação do mundo divino; e como obra política, forma da constituição e dos indivíduos nela⁸⁴. A plena consciência da liberdade subjetiva, gestada no seu próprio âmago, é a causa da ruína do espírito grego:

A Cidade-Estado, enquanto um todo harmonioso que desconhece a cisão e a alienação, não podia suportar o surgimento da particularidade. (...) Ocorre que, para Hegel, o particular se realiza no universal, isto é, na eticidade da comunidade ético-política. Sendo assim, o interesse privado não poderia vir à tona enquanto não houvesse plena consciência de seu princípio, quer dizer, da liberdade subjetiva – o que aconteceria apenas mais tarde, no mundo romano e com o cristianismo. Por isso, para os gregos, o avanço da consciência da liberdade subjetiva significou sua ruína⁸⁵.

Em Roma a diferenciação indivíduo-Estado se completa, “até a dilaceração infinita da vida ética nos extremos da autoconsciência privada *pessoal* e da *universalidade abstrata*. (...) todos os [indivíduos] singulares decaem ao nível de pessoas privadas e *iguais*⁸⁶, com direitos formais”⁸⁷.

O princípio de configuração romano é a livre universalidade, isto é, a liberdade abstrata que põe o Estado – também abstrato –, a política e o poder acima do indivíduo concreto e, de outro lado, cria a personalidade, a liberdade do eu em si, em face daquela universalidade. A personalidade⁸⁸ é a determinação fundamental no âmbito do Direito⁸⁹.

A cisão promovida entre a universalidade política – o Estado – e a liberdade abstrata do indivíduo dá ensejo ao surgimento da *consciência infeliz*. Esse rompimento da universalidade e da particularidade oportuniza a consolidação do cristianismo: “a pregação cristã enfatizava a interioridade do indivíduo (...) o cristianismo apregoa (...) a universalidade

⁸⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 200-202.

⁸⁵ SANTOS, Vinícius dos. A Razão Realizada? Notas sobre a Filosofia da História de Hegel. *Revista Aufklärung*, João Pessoa, v. 3, n. 2, p. 113-134, out. 2016. Disponível em <<https://goo.gl/YqGTVP>>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 124.

⁸⁶ Cumpre destacar que a universalização da cultura jurídica responde a uma vocação cultural que Roma herda do espírito grego: “A busca do universal, caracterizado na unidade e permanência, que se desenvolveu entre os gregos no plano teórico, e prático no campo da ética, contribuiu, na civilização romana, de modo expressivo, para a formação do direito”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como máximo ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 44.

⁸⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 312.

⁸⁸ Segundo Salgado, “A consciência jurídica romana inaugura a pessoa de direito na sua plenitude ao garantir-lhe a liberdade de ir e vir, pelo *interdictum de homine libero exhibendo*”. Assim, “o romano concebe a liberdade nos seus dois momentos mais significativos, portanto, como substância espiritual: o interior, a liberdade de pensar e do querer íntimo, que se define como filosófica ou como saber da liberdade, e exterior, a liberdade do agir, entendida como liberdade natural e jurídica”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 75 e 62.

⁸⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*, *op. cit.*, p. 239.

da natureza humana criada por Deus (...) à luz deste princípio, o cristianismo anunciava um novo estágio no processo de conscientização da essência do Espírito”⁹⁰.

O Reino dos povos germânicos representa a reconciliação da cisão radicalizada no espírito romano. Dessa forma se configura: “o princípio da unidade da natureza humana e divina, a reconciliação enquanto verdade e liberdade objetivas que aparecem no interior da autoconsciência e da subjetividade”⁹¹.

A verdadeira reconciliação, portanto, desdobra o Estado até ser efetividade da razão. A autoconsciência do *Espírito Universal* encontra, no seu desenvolvimento histórico-dialético, a totalidade de seu saber e querer substanciais⁹². O conhecimento livre, absoluto⁹³, é, nesse momento, suprassunção das manifestações do Estado no curso da história mundial; é conhecimento total de si, do real como racional e do racional como real. Todavia, como conteúdo da totalidade, possui uma estrutura específica.

De um lado, Hegel subscreve a crítica dos filósofos do Romantismo ao Iluminismo: o método analítico só assimila parte da realidade – não é capaz de ir além do finito, não pode captar o infinito, o Absoluto. Por outro lado, o infinito não se capta com a simples intuição, de forma imediata, conforme pretendiam os românticos⁹⁴. É imprescindível, nesta sina, um instrumento que torne possível o conhecimento do Absoluto. Esse instrumento, ao qual já nos referimos algumas vezes, é a lógica dialética.

Consigne-se, desde logo, que a lógica em Hegel não cuida de estudar apenas as leis formais do pensamento, sequer pode ser considerada um método ou uma forma exterior que apreende a interioridade do ser⁹⁵.

⁹⁰ SANTOS, Vinícius dos. A Razão Realizada? Notas sobre a Filosofia da História de Hegel. *Revista Aufklärung, op. cit.*, p. 125.

⁹¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 313.

⁹² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, op. cit.*, p. 314.

⁹³ Para Hegel, “O sentido da Filosofia, que é também o seu objeto, é o absoluto. Como saber relativo, de um objeto finito, de parte da realidade, nenhum sentido tem a Filosofia. Tem de ser saber radical da totalidade, senão seria ciência particular, de parte da realidade. Se ela quer justificar-se como um saber autônomo, tem de ter como objeto a totalidade; nesse caso, tem de ser saber do absoluto que, ao mesmo tempo, é saber absoluto, saber do saber do absoluto”. In: SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel, op. cit.*, p. 19.

⁹⁴ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, vol. 5, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁵ RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado, op. cit.*, p. 22-23.

A lógica é “o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade (...) a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico”⁹⁶. Naturalmente, ser e pensar enquanto totalidade: a primeira e fundamental exigência dialética é que nada seja tido por absolutamente separado e isolado⁹⁷. Dirá o próprio Hegel:

[dialética] denominamos o movimento racional superior, no qual tais, que parecem pura e simplesmente separados, passam um para o outro através de si mesmos, através daquilo que eles são, o movimento no qual a pressuposição [da separação deles] se suprassume⁹⁸.

É a vida do conceito, que “se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um *imane*nte progredir e produzir de suas determinações”; a alma do conteúdo, que não se contenta em produzir a determinação como limite e contrário, mas que exige a apreensão do conteúdo e do resultado processual positivo⁹⁹.

Insistimos. Concebida como o processo intrínseco à realidade, a dialética é a chave para a compreensão do Ser na totalidade do seu devir, isto é, como o resultado da suprassunção das contradições internas das suas manifestações particulares ao longo da história:

(...) é, portanto, o próprio movimento do ser, no qual cada momento já contém em si a totalidade (o absoluto), embora precise desdobrar-se numa sucessão de negações de si mesmo, para alcançar a consciência do todo de si, superando, assumindo e elevando as próprias contradições. A verdade de cada parte é, pois, todo o processo. Mesmo o primeiro momento já contém o todo, não obstante ele só possa ser compreendido no fim. O resultado desse movimento é, portanto, o conceito, que incorpora a totalidade do processo (com todas as suas contradições; o idêntico e o diferente) e não algo destacado desse devir¹⁰⁰.

Nesse movimento Hegel distingue, segundo a forma, vários momentos indispensáveis e unidos:

ele designa como dialético, especialmente, o momento do *racional negativo*, que se qualifica como tal em sua oposição, de uma parte, ao momento *puramente abstrato* e, de outra parte, ao momento *racional positivo*, eminentemente *especulativo*¹⁰¹.

⁹⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, v. I: A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 163.

⁹⁷ D’HONDT, Jacques. *Hegel: Le philosophe du débat et du combat*. Paris: Librairie Générale Française, 1984, p. 244.

⁹⁸ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I, *op. cit.*, p. 109.

⁹⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 73-74.

¹⁰⁰ RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana *In*: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰¹ Tradução livre de: “Il désigne alors plus spécialement comme dialectique le moment du ‘rationnel négatif’ qui se qualifie comme tel en s’opposant d’une part au moment ‘purement abstrait’ et d’autre part au moment

O lado abstrato – o pensar enquanto entendimento – permanece na determinidade fixa e na sua diferenciação em relação a outra determinidade. Em geral, essa atividade confere ao seu conteúdo – através da separação e abstração – a forma de uma universalidade sustentada em contraposição ao particular (o que faz da universalidade, também ela, uma determinação particular). Descoberta a finitude das determinações do entendimento, as coisas são consideradas em si e para si: o suprassumir-se destas determinações finitas e seu passar para suas determinações opostas é que constitui o momento dialético do conceito. Aparece, então, um resultado positivo, dotado de conteúdo determinado na medida em que é negação mediata das determinações. Nesse momento especulativo¹⁰² – ou positivamente racional – o pensamento apreende a unidade das determinações a partir de sua oposição¹⁰³.

São momentos fundamentais, com designações distintas, mas que identificam um mesmo processo dialético: *afirmação, negação e negação da negação* (ou *suprassunção*¹⁰⁴); *identidade, diferença e identidade da identidade e da diferença*; ou ainda, *universal abstrato, particular e universal concreto* (ou *singularidade*). Conquanto estágios de uma mesma realidade, não são *imediatamente* idênticos:

Ora, a verdadeira natureza da dialética se expressa de várias formas, mas em todas elas o momento de chegada é novo, ou renovado, pelo momento que lhe antecede. Assim, o momento do universal abstrato, confrontado pela particularidade, eleva-se ao plano do universal concreto — e universal concreto e universal abstrato definitivamente não constituem o mesmo fenômeno. A unidade, confrontada pela diferença, ressurgue como unidade da unidade e da diferença, e não apenas como unidade da unidade não diferente. A identidade,

‘rationnel positif’, éminemment ‘spéculatif’”. D’HONDT, Jacques. *Hegel: Le philosophe du débat et du combat*, *op. cit.*, p. 256.

¹⁰² Podemos identificar aqui a distinção entre as ciências e a Ciência por excelência – a Filosofia –, ou ainda, entre o conhecimento científico e o conhecimento filosófico. Segundo Salgado, o primeiro se caracteriza pela relação sujeito-objeto, onde o homem se afasta da coisa a ser conhecida e analiticamente a decompõe. O segundo aprofunda reflexivamente o primeiro. É um conhecimento sobre o conhecimento científico, um conhecimento da totalidade da realidade, mediatizada pelas ciências. A Filosofia, assim, tem por objeto o universal, a totalidade do pensável ou o absoluto. SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla Iuris. Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, v.34, n. 34, p. 77-85, 1994, p. 77-79. Ainda a propósito dos níveis de conhecimento, cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 53-72.

¹⁰³ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, v. I, *op. cit.*, p. 159-167.

¹⁰⁴ A tradição da escola brasileira de tradutores liderada por Paulo Meneses prefere a tradução do termo hegeliano *Aufhebung* por *suprassunção*, no sentido de conservação e elevação dos termos opostos. Nesse sentido é que Lima Vaz afirmará constituir a *Aufhebung* o princípio geral do movimento dialético que sistematiza e dá unidade às categorias particulares. Princípio a partir do qual, vale dizer, Padre Vaz desenvolverá seu sistema ético filosófico e buscará integrar a existência humana numa unidade dinâmica que permita ao homem viver plenamente sua natureza de pessoa moral. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética Filosófica* 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 19-20.

confrontada pela diversidade, cede lugar à identidade da identidade e da diversidade¹⁰⁵.

O princípio da lógica remonta à impropriedade da oposição absoluta entre o puro ser e o puro nada. O primeiro é igual a si mesmo, não comporta diversidade alguma dentro ou fora de si e não tem conteúdo, afinal, se determinado ou dotado de um conteúdo qualquer, apareceria como diferente de um outro e não seria de fato puro. Nesse sentido, como já dissera Spinoza¹⁰⁶, toda determinação é negação – *omnis determinatio est negatio*. Temos, aqui, o ser como imediato indeterminado, é dizer, livre de toda determinação ante a essência. É e não é outro, não pode ser diferenciado e sequer pode ser intuído. A consequência da imediatez é ser o primeiro. A consequência da indeterminação é não ser nada¹⁰⁷.

O segundo – o puro nada – também é igualdade consigo mesma, vazio perfeito, indeterminado e sem conteúdo. Não comporta diferenciação em si e do mesmo modo não pode ser intuído. É, fundamentalmente, a mesma ausência de conteúdo do puro ser. Dirá Hegel, então, que a verdade não é nem um nem outro, mas o movimento de um a outro – são absolutamente distintos, mas igualmente inseparáveis: “são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente”. Em suma, “pertence à natureza dialética imanente do próprio ser e do próprio nada o fato de que eles mostram sua unidade, o devir, como sua verdade”¹⁰⁸.

O primeiro movimento é o da passagem do *ser-em-si* (*Sein*), universalidade abstrata, sem qualquer conteúdo em particular, para o *ser-aí* (*Dasein*), face contingente ou expressão particular do *ser-em-si*. Opera-se, inicialmente, uma distinção interna. A finitude do ser se torna sua própria negação, já que ao tornar-se finito o *ser-aí* se diferencia do *ser-em-si*, tornando-se estranho a si mesmo, é dizer, tornando-se outro¹⁰⁹. Nesse primeiro momento tem-se a determinação do Ser, que, ao determinar-se, torna-se “alguma coisa” do

¹⁰⁵ HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*, op. cit., p. 132.

¹⁰⁶ *Ipsis litteris*, Spinoza afirma, em carta endereçada a Jarig Jelles datada de 02 de junho de 1674, que “a determinação é uma negação” (*determinatio negatio est*). SPINOZA, Benedictus. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editoria, 1988, p. 309.

¹⁰⁷ MARÍAS, Julián. *História de la Filosofía*. 32. ed. Madri: Revista de Occidente, 1980, p. 311-312.

¹⁰⁸ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I., op. cit., p. 86 e 109.

¹⁰⁹ RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*, op. cit., p. 28.

primeiro. Conquanto distinto, porque determinado, esse *ser-aí* nada mais é do que a manifestação do *ser-em-si*, mediatizado pela sua própria essência, tornando-se, ao cabo, idêntico a ele¹¹⁰.

Com efeito, se existe uma totalidade anterior – lógica e cronologicamente – aos elementos e partes que a constituem, então todo ser finito resulta de uma diferenciação interna deste todo, caracterizando uma negação da totalidade. A particularidade, finita, se define pela oposição às outras particularidades e à totalidade¹¹¹; permanece, contudo, sendo expressão contingente daquilo que era, ainda na imediatez, porque primeva.

A identidade é o próprio ser, enquanto *veio-a-ser* pela suprassunção da sua determinidade imediata – noutras palavras, é o ser como idealidade. Nesse contexto, a *essência* aparecerá nela mesma, como reflexão pura para consigo. Não mais imediata; ao revés, como relação refletida. Mas, dirá Hegel, a *essência* só é pura identidade e aparência em si mesma enquanto negatividade que se auto-refere e, portanto, se auto-repele, é dizer, na medida em que contém a determinação da diferença. A identidade é algo negativo, mas não é o vazio e abstrato, é a negação do ser e de suas determinações. Assim o sendo, é também ao mesmo tempo uma relação negativa para consigo, diferença consigo mesma¹¹².

As categorias da *essência* manifestam não apenas a oposição entre *ser* e *nada*, mas também a reflexão do *ser* que internaliza o *nada*, no qual o *ser* aparece para si mesmo. Assim é que se pode dizer que a essência da *essência* é manifestar-se. Inicialmente, essa reflexão sobre si percebe como distintos o fenômeno e sua inteligibilidade¹¹³. O segundo movimento, portanto, consiste nesta passagem do *ser-aí* (*Dasein*) para o *ser-para-si* (*Fürsichsein*), por meio de uma negação radical da imediatez que caracteriza tanto o *ser-em-si*

¹¹⁰ Para esclarecer esse movimento, convém reproduzir, aqui, trecho da lição de Mário Ferreira dos Santos: “Exemplifiquemos com uma potência que se actualiza: antes, ela é indeterminada; ao actualizar-se torna-se determinada, realiza a passagem, pois se torna outra do que era. Actualizada, não é mais potência. Nega a situação anterior, mas afirma também, porque, ao actualizar-se, confirma a possibilidade. Na esfera da Essência, o transitar do processo dialéctico dá-se ao aparecer em outro, que forma a essência do que aparece”. SANTOS, Mário Ferreira. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Sociais*, vol. II: Lógica e Dialética. 4. ed. [S.l.]: Logos, 1954.

¹¹¹ D'HONDT, Jacques. *Hegel: Le philosophe du débat et du combat*, *op. cit.*, p. 261.

¹¹² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, v. I, *op. cit.*, p. 227-229.

¹¹³ HYPOLITE, Jean. *Studies on Marx and Hegel*. Trad. John O'Neill. New York: Harper Torchbooks, 1969, p. 181-182.

quanto o *ser-aí*¹¹⁴. Do mesmo modo que o homem, no plano da Fenomenologia do Espírito¹¹⁵, aliena sua consciência e a põe numa vontade divina absoluta (antes de saber ser essa consciência alienada produto da sua própria)¹¹⁶, no âmbito da Lógica o *ser* também se aliena, se isola dos outros seres, colocando-se como diferente, como outro.

Cumprir destacar que a negação desempenha, em Hegel, o papel de mola propulsora ou motor do movimento dialético. O negativo é necessário¹¹⁷ “porquanto face ao diferente o oposto tende a evoluir”¹¹⁸, de modo que o surgimento imanente das diferenças é imprescindível para o desenvolvimento progressivo do conceito: “Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o *negativo*, que ele tem de si mesmo; é isso que constitui o verdadeiramente dialético”¹¹⁹. Pôr em si mesmo a contradição, suportá-la e suprassumi-la é a própria *força da vida*, a *potência do Espírito*¹²⁰.

O terceiro momento, denominado especulativo ou positivamente racional, reconcilia as determinações em sua oposição. Aparece aqui o *fundamento*, a unidade da identidade e da diferença ou, melhor dizendo, a identidade da identidade e da diferença – a essência posta como totalidade, agora mediatizada. O fundamento que primeiro resulta como suprassunção da contradição, aparecerá, eventualmente, como nova contradição¹²¹. É, portanto, o

resultado da negação do *ser-aí* pelo *ser-para-si*. É a conclusão do movimento dialético, que ao negar o outro de si, compreende-se, conservando, pois, a unidade do que parecia oposto [...]. É o momento do *ser-em-si-para-si* (*anundfürsichsein*), no qual o *ser-para-si* (mediatizado, consciente de si) retorna para

¹¹⁴ RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*, op. cit., p. 29.

¹¹⁵ Um estudo sistemático e bastante profundo acerca da Fenomenologia do Espírito pode ser encontrado em HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvia Rosa Filho et al. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

¹¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, op. cit., p. 22.

¹¹⁷ A respeito do negativo na dialética hegeliana, cf. SANTOS, José Henrique dos. *O Trabalho do Negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

¹¹⁸ SALDANHA, Daniel Cabaleiro. Brevíssimos apontamentos sobre o Papel da Negatividade na Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*, op. cit., p. 39.

¹¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I., op. cit., p. 58-59.

¹²⁰ HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*, v. I. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 135.

¹²¹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, v. I, op. cit., p. 166 e 237.

o seu *em-si*, assumindo cada um dos seus momentos e elevando-os ao plano da razão¹²².

A mediação é que exprime, de modo mais adequado, o sentido especulativo da filosofia hegeliana, na medida em que é, antes de tudo, uma circulação racional entre as partes e a totalidade, entre finito e infinito¹²³. Veja-se que, ao contrário da lógica clássica, em Hegel, os termos que se contradizem não se dissolvem no nada. Ao revés, ganham movimento – no processo imanente – rumo a um conceito mais elevado¹²⁴. É dizer, o terceiro movimento consiste na *suprassunção*, na elevação e conservação dos termos opostos, por meio do reconhecimento da identidade da identidade e da diferença. Assim:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo¹²⁵.

Importa ressaltar, ao cabo, que na *Fenomenologia do Espírito*, primeira grande obra de Hegel, a dialética é trabalhada sobre duas linhas mestras: os momentos (ou movimentos) e as figuras. Os momentos da dialética, acima explicitados, revelam o caminho necessário percorrido pela razão rumo ao Absoluto. Por outro lado, as figuras promovem a concatenação das experiências históricas exemplares, como “marcos que delimitam a história da cultura ocidental”¹²⁶. Encadeiam-se logicamente, no plano fenomênico:

Assim, a concatenação das sérias de figuras conformam os diversos momentos da Fenomenologia, e a ordem com que se nos são apresentados cada um dos momentos descreve sua própria lógica¹²⁷.

¹²² RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado, op. cit.*, p. 29

¹²³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 130-131.

¹²⁴ JAESCHKE, Walter. *Hegel: la conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998, p. 20.

¹²⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte I. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 22.

¹²⁶ SALDANHA, Daniel Cabaleiro. Brevíssimos apontamentos sobre o Papel da Negatividade na Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado, op. cit.*, p. 37.

¹²⁷ SALDANHA, Daniel Cabaleiro. Brevíssimos apontamentos sobre o Papel da Negatividade na Dialética Hegeliana. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coord.). *Hegel, liberdade e Estado, op. cit.*, p. 37.

Esclarecidos, em breves linhas, os momentos da dialética hegeliana – *afirmação* (ou *identidade*), *negação* (ou *diferença*) e *suprassunção* (ou *negação da negação*) – pode-se concebê-la como motor da realidade jurídica no curso da História, utilizando-se, para a elucidação do movimento, as figuras do Direito Canônico e do Direito Moderno, elevados e conservados no seio do Direito Contemporâneo. Estruturaremos o presente trabalho a partir destes três eixos.

Destinaremos o primeiro capítulo à afirmação da experiência jurídica canônica. Sua origem remonta ao nascimento da própria Igreja Católica, congregação de fiéis seguidores da palavra e do exemplo de Jesus Cristo, a quem reconheciam como o *messias*, isto é, o salvador prometido aos judeus¹²⁸. A neonata religião aparece, primeiramente, no reino de Israel, à época subjugado pelo poderoso Império Romano. Seus propagadores – sobretudo os *doze apóstolos* que acompanharam o Cristo em vida – ao rápido lançar de olhos não pareciam tão diferentes de seus conterrâneos. Estavam, contudo, profundamente convictos de sua missão: anunciar o *Evangelho*, a boa notícia da salvação.

O *modus operandi* era simples, mas eficaz. Os discípulos viajavam em pares, pregavam os princípios cristãos e, onde encontravam receptividade, constituíam comunidades de convertidos. Rapidamente o cristianismo consegue se expandir no Oriente e, logo, chega aos territórios adjacentes ao Mediterrâneo. O contato com as civilizações helênica e romana, *pagãs*¹²⁹, levantou um problema: qual a extensão do chamado dito *salvífico*? Estaria limitada aos judeus ou se estenderia aos *gentios*¹³⁰? Embora a literatura se

¹²⁸ No século VI, Dionísio, o exíguo, situa o nascimento de Cristo – o ano 1 da Era Cristã – no ano 754 da fundação de Roma. Hoje, questiona-se a precisão do cálculo dionisiano, apontando a historiografia, embora sem consenso, a diferença de alguns anos entre a data fixada por Dionísio e a data da efetiva natividade do messias.

¹²⁹ “O paganismo, no sentido mais amplo, inclui todas as religiões que não a verdadeira revelada por Deus e, em um sentido mais estrito, todas à exceção do cristianismo, do judaísmo e o maometismo. O termo também é usado como equivalente do politeísmo (q.v.). É derivado do termo latino *pagus*, de onde *pagani* (ou seja, aqueles que vivem no país), um nome dado ao povo do país que permaneceu bárbaro depois que as cidades se tornaram cristãs”. Tradução livre de: “Paganism, in the broadest sense includes all religions other than the true one revealed by god, and, in a narrower sense, all except Christianity, Judaism, and Mohammedanism. The term is also used as the equivalent of Polytheism (q.v.). It is derived from de Latin *pagus*, whence *pagani* (i.e. those who live in the country), a name given to the country folk who remained heathen after the cities had become Christian”. HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. XI: New Mexico-Phillip. New York: The Encyclopedia Press, 1915, p. 388.

¹³⁰ O termo gentio, por sua vez, designa usualmente o não israelita. Após a difusão do cristianismo, passa a designar os não israelitas e não cristãos. HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs).

refira, frequentemente, à vocação universal da Igreja Católica, é preciso se ter em mente que nos seus primórdios foi travada uma luta entre *helenistas* e *judaiizantes*. Os primeiros tinham a pretensão de apresentar Cristo a todos os povos; os últimos, ao revés, interpretavam o Evangelho em termos estritamente judaicos, tornando o cristianismo uma espécie de seita judaica¹³¹. No particular, foi importante a ação de Paulo¹³², alcunhado pela tradição como apóstolo dos gentios, cuja “sabedoria e religião eram famosas em toda parte”¹³³, homem responsável pela organização política do cristianismo nascente, e de Pedro, partidário dos *helenistas*, a quem o *Atos dos Apóstolos*¹³⁴ atribui a ordem para o batismo dos primeiros pagãos.

Segundo reiterado¹³⁵ magistério de José Luiz Borges Horta, orientador do presente trabalho, a liderança teológica de Paulo de Tarso na organização política do cristianismo passou pelo resgate da austeridade oriental antiga, num fenômeno de verdadeira judaização do cristianismo nascente. Se, por um lado, Paulo rejeitou a imposição dos ritos judaicos aos gentios, a exemplo da circuncisão, por outro acabou imprimindo na nova religião o anacrônico e nada cristão rigor ético do judaísmo, apelando, com frequência, para as noções de pecado, castigo e recompensa, bastando conferir, a fim de corroborar a afirmação, a epístola dirigida aos Hebreus. Nesse sentido, ainda que tenha buscado admitir os pagãos à comunhão, Paulo representa, na verdade, o primitivo vetor judaizante do catolicismo – que a Igreja, no labor de milênios, tendeu a contornar, retomando a tradição helênica.

A admissão dos gentios à comunhão acentua os problemas vividos nas primeiras comunidades – não é de se estranhar que pessoas de culturas tão diferentes tenham tomado parte em inúmeros conflitos. Como vetor de pacificação social por excelência, o Direito se torna o instrumento primordial das autoridades cristãs. Paolo Grossi vislumbra na “opção

The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church, v. VI: Fathers-Gregory. New York: The Encyclopedia Press, 1913, p. 422.

¹³¹ A propósito da controvérsia, cf. DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. I: A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires. Trad. Emérico da Gama. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 2014, p. 32-35.

¹³² A propósito do papel de Paulo na conversão dos gentios, Cf. DANIEL-ROPS, Henri. Um arauto do Espírito. *História da Igreja de Cristo*, v. I, *op. cit.*, p. 56-102.

¹³³ VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea*: vidas de santos. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 515.

¹³⁴ Quinto livro do Novo Testamento, cuja autoria é tradicionalmente atribuída a Lucas, o Evangelista.

¹³⁵ HORTA, José Luiz Borges. Entrevista de orientação. Belo Horizonte: 25 de janeiro de 2018.

convicta pelo direito” uma constância ininterrupta na história da Igreja Católica, fruto de uma antropologia e uma eclesiologia muito próprias do catolicismo:

essa Igreja não suspeita do temporal, pelo contrário, mergulha de bom grado nele com a plena convicção de que a salvação eterna dos fiéis reside justamente no tempo e nas temporalidades (...) A convicção profunda é, também no plano religioso, a imperfeição do indivíduo e de suas forças e a perfeição da comunidade sagrada (...) Trata-se - é claro - de elaborações de cunho absolutamente antropológico: estamos num universo religioso que suspeita do indivíduo solitário, que constrói a salvação de cada indivíduo socialmente no interior da sociedade sagrada (...) Se para a ideologia religiosa católica, é no social que se realiza a *salus aeterna animarum*, o direito, inserido no social, também está implicitamente inserido no religioso. O direito também se coloca naturalmente num horizonte salvífico¹³⁶.

Examinaremos, no primeiro tópico do referido capítulo, os principais fundamentos que justificaram a adoção, pela Igreja, de um Direito próprio, ainda que ela só tenha adquirido a *consciência* acerca desses fundamentos progressivamente. É dizer, por razões de natureza distintas – antropológicas, eclesiológicas, pastorais ou políticas – o catolicismo desenvolveu uma experiência jurídica particular, inicialmente associada à Teologia e, deste modo, como produto de uma essência, talvez, ainda não consciente de si.

Destaca-se, nesse sentido, um conjunto de razões de natureza política que forçaram a Igreja a exercer, desde muito cedo, uma atividade legislativa e judicial. Esse conjunto de razões decorre, sobretudo, da relação travada entre ela e o Império Romano. A história revela um vínculo algo volátil entre o catolicismo e o Império, o que não é motivo de surpresa, considerando a inevitabilidade da superposição entre os fenômenos político e religioso. A Igreja testemunhou a alternância de períodos de perseguição e de trégua, mormente até o governo de Constantino, quando, então, se tornou elemento fundamental da política imperial. Esse contexto político é de capital importância para que possamos compreender a profunda e mútua relação entabulada entre o Direito Canônico e o Direito Romano.

Ainda no primeiro tópico do capítulo destinado ao estudo da afirmação da experiência jurídica eclesial, cuidaremos de alguns conceitos elementares acerca das *fontes canônicas*. A explicitação dessas noções é imprescindível para a abordagem do segundo tópico do nosso capítulo: a história do Direito Canônico, examinada sob a perspectiva dos

¹³⁶ GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2014, 140-141.

textos legislativos. Nele cuidaremos da experiência canônica do primeiro milênio, marcadamente descentralizada e desordenada, modelo que, no curso dos séculos XI e XII, por força da chamada *Reforma Gregoriana*, será progressivamente abandonado pela Igreja.

Com efeito, até o século IX a produção legislativa eclesiástica centrava-se, sobretudo, na elaboração de coleções reunindo os cânones promulgados nos diversos concílios – universais, regionais ou locais – e as decretais pontifícias, documentos fundados na dignidade do Bispo de Roma. O desempenho da atividade, contudo, carecia de uma autoridade centralizadora, capaz de distinguir, por sua vontade, o Direito válido do inválido. Desse modo, a experiência canônica do período comportava uma série de contradições e a aplicação do Direito da Igreja Católica ficava a cargo, principalmente, dos bispos, isolados ou em colegialidade.

A experiência jurídica como um todo – secular e eclesiástica – ligava-se à sociedade de forma orgânica: não se concebia uma distinção clara entre um Direito autônomo, sistemático, e as formas de organização social traduzidas nos costumes políticos e religiosos. Numa Europa que, desde a ruína do Império Romano, tem grande dificuldade de encontrar um poder centralizador e independente, política e religião confluem e se confundem com grande frequência. No particular, o século IX talvez tenha sido o ápice da confusão entre as ordens: bispos e abades também tornaram-se senhores feudais, sujeitos, portanto, à teia de relações de suserania e a vassalagem; por outro lado, os príncipes e grandes senhores arrogaram para si a prerrogativa de nomeação para os cargos eclesiásticos. O ponto em questão não é de menor importância: o detentor do poder de nomear as autoridades das igrejas locais era, por extensão, detentor do direito de nomear os senhores das terras que pertenciam à Igreja Católica.

O amálgama produzido a partir da situação deu origem a um estado de coisas insustentável para a Igreja e, também, para as autoridades legais, ainda que, em certos momentos, uma e outra não o tenham percebido: espiritualmente, o clero estava profundamente comprometido pela *simonia* (a mercancia das coisas sagradas) e pelo *nicolaísmo* (a recusa do celibato); temporalmente, ela não conseguia se colocar como potência política independente, porquanto sua estrutura hierárquica se encontrava enfraquecida pelos laços feudais que ligavam seus membros aos interesses de forças políticas que lhe eram externas.

A reação, terceiro problema a ser abordado no primeiro capítulo, virá sob a forma de um espírito reformista, gestado, sobretudo, nos mosteiros medievais – a notável exemplo da Abadia de Cluny. O movimento, conhecido como *Reforma Gregoriana*, não tardou a encontrar resistência por parte dos príncipes e senhores feudais. Resistência que o teria desmantelado sem grandes dificuldades, não fosse a ascensão dos ideais reformistas ao Papado. A partir do século XI, sobretudo com Gregório VII (Papa entre 1073 e 1085), a Cátedra de Pedro se impôs como a única autoridade competente para tratar das matérias relativas à Igreja Católica (daí, aliás, o nome atribuído ao movimento). O Direito Canônico, então, serviria aos interesses de Roma, legitimando-a e sendo por ela legitimado. Graças a essa verdadeira *Revolução Papal*, sagrada vitoriosa frente ao Sacro-Império Romano Germânico (também em formação), a Igreja Católica se tornaria uma monarquia pontifícia, com uma hierarquia bem definida e uma estrutura burocrático-administrativa capaz de universalizar os interesses pontifícios nas dioceses espalhadas pela Europa.

O último aspecto a ser abordado no primeiro capítulo diz respeito à situação jurídico-política europeia após a *Reforma*. Dentre os resultados da nova estrutura de governo da Igreja Católica desponta, como um dos mais importantes, a autonomização do Direito, agora concebido a partir da ideia de sistema. Nesse sentido, surge um novo bloco de estatutos jurídicos, encorpado pela atividade normativa da Santa Sé. O Direito Canônico e o Direito Romano, resgatado a partir da Codificação Justiniana, se tornam o substrato comum do ordenamento jurídico europeu (*ius commune*), vigendo ao lado das ordens jurídicas locais (*iura própria*). A importância do fenômeno não pode ser relativizada. Conquanto, posteriormente, venham a prevalecer as ordens jurídicas nacionais, fruto da soberania dos Estados, é o Direito Comum um dos principais fatores de uniformização da cultura jurídica europeia.

Destinamos o segundo capítulo ao exame das principais características da Modernidade. Referimo-nos, principalmente, ao conjunto de transformações econômicas, políticas e jurídicas, motivadas pelo desenvolvimento da técnica e, principalmente, pelo despertar, no plano das ideias, de novos paradigmas de vida. Em alguma medida, tais eventos já se encontravam prefigurados nas contradições existentes no seio da sociedade medieval. Quanto ao primeiro aspecto – das transformações sociais – analisaremos a nova conjuntura histórica, marcada por eventos de grande porte, a exemplo da expansão do

comércio, das grandes navegações, do iluminismo e, principalmente, da consolidação dos Estados nacionais. Quanto ao segundo aspecto – relativo às ideias –, trataremos, principalmente, do novo modelo de racionalidade, da difusão das formas laicas de vida e da justificação contratualista para a organização do corpo político. Tais ideias rompem com as formas religiosas tradicionais de concepção da sociedade, impondo um novo paradigma jurídico-político – naturalmente, a nova forma jurídica rejeita, de início, a pretensão de validade do *ius canonicum* como ordem normativa capaz de disciplinar, ainda que subsidiariamente, a vida secular.

Por fim, no terceiro capítulo cuidaremos da supressão do Direito Canônico na experiência jurídica ocidental. Apontaremos, inicialmente, alguns dos institutos jurídicos modernos diretamente influenciados pela experiência canônica. A subsistência destes institutos na Modernidade demonstraria, por si só, o fenômeno a que nos referimos. Não obstante, ela se revela menos conveniente para o desenvolvimento do nosso argumento por certos motivos: a distinção entre o que é propriamente canônico e o que decorre da herança jurídica romana é deveras complexa, já que muitos dos institutos canônicos foram acolhidos e transfigurados pelos canonistas; depois, parte deles não foi efetivamente negada pelo Direito Moderno, é dizer, ainda que o Direito Canônico, enquanto ordem jurídica válida, tenha sido negado pelos Estados modernos, os ordenamentos estatais, não raro, acolheram de bom grado parcelas da disciplina canônica. Mas o principal problema da via argumentativa dos institutos consistiria na necessidade de se reconhecer uma influência apenas pontual da experiência canônica, quando ela, na verdade, é elemento fundante da experiência jurídica ocidental – tal qual a experiência romana. Com esteio nas obras de Carl Schmitt e Harold Berman, o cerne da argumentação desenvolvida no terceiro capítulo residirá no reconhecimento da essência do catolicismo como modelo paradigmático de constituição do Estado Moderno, fenômeno possível porque a Igreja Católica, desde a *Reforma Gregoriana*, oportunizada pelo Direito Canônico, tem na monarquia papal a força aglutinadora imprescindível para a unidade de sua forma política.

Resta-nos, pois, tecer algumas considerações sobre um problema que perpassa todo o objeto da presente pesquisa: a *periodização* da história. O recorte da história em períodos não é recente; ao revés, atende a uma necessidade existencial presente nas comunidades humanas mais primitivas: a extração de sentido na relação do homem com o

tempo. A experiência humana do tempo gera, *imediatamente*, uma intuição do efêmero: o tempo é corrosivo, destrutivo, implacável. Intimidada, a humanidade, desde as épocas mais remotas, busca um elemento permanente que possa abrigá-la contra este fator cáustico, capaz de esvaziá-lo e até mesmo negá-lo, ainda que sem subtrair-se completamente à sua ação¹³⁷. A demanda por estabilidade tem a ver

com a natureza profunda do próprio homem, que suporta mal a idéia do efêmero, tem uma dificuldade imensa para lidar com o novo, o fortuito e o imprevisto, e faz de tudo para afastar o tempo com seu cortejo de sofrimento, decadência e morte¹³⁸.

Dois *operadores hermenêuticos* são fundamentais. De um lado a *intuição do efêmero*, de outro o *desejo da eternidade: face ao terror da história*, a resposta profundamente humana consiste em refugiar-se na eternidade, instalada *no tempo ou fora do tempo*, mas preservada da degradação¹³⁹.

Ao deparar-se com essa realidade, a primeira resposta da humanidade – predominante nas comunidades mais primitivas – consiste numa concepção de tempo cíclico, testemunha da regeneração infinita da história: o tempo é um movimento infundável de destruição e recriação do cosmos. Já as sociedades arcaicas buscaram abolir a história por meio da repetição da cosmogonia e dos gestos arquetípicos¹⁴⁰, defendendo-se de tudo o que é novo e irreversível. Mas é entre os gregos que o *mito do eterno retorno* é radicalizado. Torna-se uma tentativa máxima de “estatificação” do devir, de supressão da irreversibilidade do tempo: todos os momentos e situações do *Cosmos* se repetem infinitamente, de modo que a *intuição do efêmero* é mera aparência; na perspectiva do movimento cíclico infinito, cada evento permanece imutável e adquire, dessa forma, o mesmo estatuto ontológico do arquétipo¹⁴¹. Essa perspectiva concebe uma série de *estágios* dentro do movimento de criação e recriação cosmológico, de modo que o homem se

¹³⁷ DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama: reflexões sobre o Tempo e a História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, p. 18.

¹³⁸ DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama, op. cit.*, p. 18.

¹³⁹ DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama, op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁰ Viver segundo os arquétipos equivale a respeitar a “lei”, hierofania primordial, revelação *in illo tempore* (fora do tempo) das normas de existência feita por uma divindade ou um ser mítico. O arquétipo constitui, portanto, o exemplo fundamental para a conduta humana. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 110.

¹⁴¹ ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno, op. cit.*, p. 49-50 e 137.

percebe, frequentemente, partícipe de uma “idade de ouro” ou de um período de decadência que precede o advento dessa mesma era dourada.

A *periodização* da história corresponde a essa necessidade de o homem se situar no tempo. Há, contudo, uma diferença fundamental entre esse modelo a que nos referimos acima, predominante dentre os arcaicos e antigos, e a leitura histórica que o Ocidente produziu no último milênio. Segundo aquele modelo, o homem é refém de um movimento que lhe ultrapassa em muito, está preso ao ciclo cosmológico e sua ação se limita a identificar o período no qual se insere. A *periodização* fabricada no último milênio, a seu turno, responde a uma nova postura – por vezes chamada “moderna” – da humanidade frente ao tempo: a *projetização*. O homem, a partir de então, não mais se aceita vítima passiva da história. Pretende transformá-la, construí-la. A identificação de certos períodos históricos responde, pois, ao *projeto* que se pretende realizar; nesse sentido, a ideia de *periodização* “indica uma ação humana sobre o tempo e sublinha que seu recorte não é neutro”¹⁴².

É preciso reconhecer, portanto, uma certa arbitrariedade das posturas que buscam identificar, num evento traumático, a passagem de uma a outra era. A divisão da história em períodos parece atender muito mais a fins didáticos e a uma necessidade de generalização para o exame dos grandes eventos históricos. Trabalhar com alguns marcos comumente utilizados não nos parece, portanto, um grande problema, desde que se tenha em mente que toda periodização só pode fazer sentido dentro de uma lógica de continuidade, ressaltando-se, portanto, a certeza de que eventos traumáticos, conquanto possam produzir forte impacto econômico, político e cultural, por si só não são capazes de dar início a um novo tempo, radicalmente distinto do anterior:

Passemos ao ano de 1492. Cristóvão Colombo descobre a América. A Espanha cristã derrota os muçulmanos em Granada e completa assim sua reconquista. Como disse Alphonse Aliais: o homem de 1492 sabia, ao deitar-se para dormir no dia 31 de dezembro na noite da Idade Média, que acordaria no dia seguinte, 1º de janeiro de 1493, na manhã do Renascimento?¹⁴³

¹⁴² LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 12.

¹⁴³ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 53-54.

As transformações históricas decorrem da confluência de inúmeros fatores de ordem política, econômica, intelectual, cultural, etc. Naturalmente, portanto, dependem do decurso de significativo intervalo de tempo. Tradicionalmente se identificava o fim da Antiguidade com a conversão de Constantino ao Cristianismo (em 313) ou com a remissão, ao Imperador de Bizâncio, das insígnias imperiais ocidentais, após a tomada de Roma em 476. Não obstante, a historiografia mais recente percebeu a inconveniência de se fixar uma data de ruptura clara, uma vez que as transformações que conduziram à Idade Média teriam durado do século III ao VII. Hodiernamente se costuma identificar esse período de como *Antiguidade Tardia*¹⁴⁴.

O conceito de Idade Média – *media aetas* – aparece, pela primeira vez, com o poeta italiano Petrarca no século XIV, mas é esposado, em maior grau, pelos humanistas do século XV. O propósito era claro: designar um período de baixa produtividade cultural, situado entre o esplendor clássico da Antiguidade e a restauração que os poetas e escritores, sobretudo italianos, vinham, então, promovendo. A leitura pejorativa do período servia bem ao propósito de um novo espírito que buscava se consolidar no seio da Europa¹⁴⁵. Mais uma vez, aqui, se vislumbra tentativas de fratura – os eventos traumáticos mais frequentemente apontados são a conquista de Bizâncio pelos turcos otomanos, em maio de 1453¹⁴⁶, e a Conquista das Américas e Reconquista de Granada, em 1492¹⁴⁷. Subsiste, porém, o problema: as transformações sócio-políticas não se dão num golpe e, no caso da Idade Média, muitas de suas estruturas persistem até o século XVIII. Por essa razão, Jacques

¹⁴⁴ LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços? op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁵ Já nos referimos, brevemente, ao fenômeno no pequeno itinerário do texto consignado nesta introdução. Cuidaremos do tema no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁴⁶ Segundo Jacques Le Goff: “Muitos defendem, como fim da Idade Média, o ano de 1453, queda de Bizâncio, fim do Império Romano, se bem que os europeus do século XV, salvo exceção, não viveram o acontecimento como um traumatismo. Mas isso permitia equilibrar a data de 476. Ao fim do Império do Ocidente, quando começa a Idade Média, corresponderia, assim, o fim do Império do Oriente, quando começa... o Renascimento! A queda de Bizâncio, de fato, despeja na Europa muitos sábios, impregnados de cultura grega. Trazem a Grécia até nós”. LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média, op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁷ Ainda sobre a questão: “Finalmente, esboça-se um acordo em torno de 1492. Descoberta por um italiano a serviço da Espanha, a América coroa o dinamismo do Ocidente. Os próprios Estados Unidos, ao se tornarem grande potência no século XIX, são sensíveis a essa solução. O fim do reino muçulmano de Granada, nesse mesmo ano de 1492, também funciona como um bom argumento, pois naqueles tempos o Islam surge aos olhos da Europa imperialista como um agente conservador de hábitos ‘medievalistas’. Os franceses também gostam dessa data, uma vez que em 1492 Carlos VIII inicia as guerras da Itália — essa famosa Itália cuja importância foi descoberta por Burckhardt”. LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média, op. cit.*, p. 65.

Le Goff insiste na noção de uma *longa Idade Média*¹⁴⁸. Poderíamos falar, por outro lado, de uma *longa Idade Moderna*¹⁴⁹, que começa a aparecer a partir das contradições da sociedade medieval: modernos há entre os medievais do século XI; medievais há entre os modernos do século XVIII.

¹⁴⁸ A noção é importante não só por traduzir a ideia de continuidade, que reputamos imprescindível para compreender a história, mas também porque resgata uma imagem mais fidedigna do período, em contraposição à leitura pejorativa frequente até o século XX. A propósito, *Cf.* as duas obras já citadas: LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média, op. cit.*, p. 51-86 e LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços? op. cit.*, p. 97-130.

¹⁴⁹ A propósito do tema, *cf.* HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. *In:* SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 337-346.

1 AFIRMAÇÃO: A EXPERIÊNCIA JURÍDICA CANÔNICA

O Direito, como insinuamos em sede de introdução, desde o princípio se apresentou como muito natural e útil aos propósitos da Igreja Católica, congregação dos fiéis seguidores de Jesus Cristo, seja em virtude da necessidade de resolução dos conflitos materiais instalados dentro das comunidades cristãs, seja por força da necessidade de instituição de regras de competência interna ou, mesmo, em razão da necessidade de uniformização da doutrina e dos dogmas religiosos. A menção ao fenômeno jurídico, quase espontaneamente, traz à luz a distinção – presente desde os romanos, mas nem sempre clara para os canonistas – entre *auctoritas* e *potestas*.

Podemos definir, sucintamente, a primeira como o *saber socialmente reconhecido* e a segunda como o *poder socialmente reconhecido*. A história revela que, usualmente, à Igreja Católica se reconhecia a autoridade, mas não o poder, dada a inexistência de um aparato coercitivo. Com efeito, ela, por via de regra, não constituiu um aparelho institucional capaz de fazer valer, pela força (*vis absoluta*), seu Direito. *Ad intra*, contudo, a hierarquia eclesial sempre reivindicou tanto um quanto outro atributo. É dizer, no seu âmbito interno, à Igreja sempre se outorgou autoridade e poder¹⁵⁰, mormente porque a adesão inicial e integração do fiel à comunhão eclesial é um ato pessoal e voluntário, firmado através do batismo – portanto, de significado espiritual e, por extensão, espiritualmente sujeito à sanção eclesiástica (*vis compulsiva*).

A história do Direito Canônico, como pretendemos demonstrar no presente capítulo, é a história do desenvolvimento dialético da estrutura de unidade política da Igreja Católica, que culmina na centralização e constituição monárquica do Papado e, por conseguinte, no reconhecimento não apenas de sua *suprema auctoritas*, mas também, e principalmente, de sua *suprema potestas*.

¹⁵⁰ D'ORS, Álvaro. Potestad y autoridade en la organización de la Iglesia. *Revista Verbo*, Madrid, a. XXIV, n. 235-236, p. 667-683, mai./jun. 1985. Disponível em: <<https://goo.gl/XVtd2i>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 667-668.

1.1 Noções elementares: fundamentos e origens do Direito Canônico

Costuma-se designar por Direito Canônico o conjunto de normas jurídicas oriundas da *Revelação*¹⁵¹ ou emanadas pela autoridade da Igreja Católica, que têm por objetivo a disciplina do governo da Igreja e da relação dela com seus fiéis, bem como da relação dos fiéis entre si.

O qualificativo “canônico” tem origem na palavra latina *cánon*, recebida do grego *kánon* (guia, norma de medida), referindo-se a toda prescrição ou diretriz emanada da autoridade eclesial¹⁵². Pelo menos desde o século IV a aludida expressão tem sido utilizada

¹⁵¹ Podemos conceber a Revelação como a comunicação de alguma verdade, por parte de Deus a alguma criatura racional, através de meios que ultrapassam o curso ordinário da natureza. HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. XIII: Revelation-Simon Stock. New York: Robert Appleton Company, 1912, p. 1. Na Teologia católica a Revelação se compõe da Tradição oral, que veio dos apóstolos, e da tradição escrita, consignada nas Sagradas Escrituras. AQUINO, Felipe. *A Sagrada Tradição*. 7. ed. Lorena: Cléofas, 2011, p. 16.

¹⁵² As expressões “eclesial” e “eclesiástico” têm origem na palavra grega *ekklesia*, do verbo *kalei* (chamar). No latim, *ecclesia* diz respeito ao conceito de “assembleia convocada” – a reunião dos chamados por Jesus Cristo e é comumente traduzida por “Igreja”. LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 18. Frequentemente se utiliza a expressão *Direito Eclesiástico* como equivalente ao Direito Canônico. Seria possível, contudo, apontar alguma diferença entre os termos. Gianfranco Ghirlanda afirma que, superada a necessidade de distinção entre as normas da Igreja (*canones*) e as normas civis (*leges*), a expressão *ius ecclesiale* (que vem tornando-se mais usual desde o Concílio Vaticano II) “exprimiria melhor a pertinência do direito ao mistério da Igreja”. GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998, p. 13. Um critério de distinção mais significativo e bastante adotado pelos canonistas, vislumbra no Direito Eclesiástico o setor do ordenamento jurídico estatal responsável pela disciplina da dimensão religiosa da vida humana, enquanto manifestação de um fenômeno social específico. LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico: Introdução, Direito Constitucional, Parte Geral*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2008, p. 58. Em sentido semelhante: “(...) [o Direito Eclesiástico] constituye una disciplina diferente y que tiene por objeto el estudio de la regulación jurídica de las relaciones entre la Iglesia, los diversos Estados y las instituciones políticas internacionales”. TORRES-DULCE, Miguel Ángel. *Cánones y Leyes de la Iglesia: Nociones de Derecho Canónico*. Madrid: Palabra, 2017.

para identificar as decisões disciplinares tomadas pelos concílios¹⁵³ e sínodos¹⁵⁴. Com efeito, quando do reconhecimento da autonomia social da Igreja por parte do poder secular imperial, se pensava que ela, por carecer de um poder coercitivo efetivo, só poderia proclamar *regras de autoridade*. Nesse sentido, os cânones se assemelhariam às *regulae* latinas¹⁵⁵, em contraposição aos preceitos imperiais (*nomoi*)¹⁵⁶.

O Direito Canônico pode ser justificado a partir de diversos fundamentos, ainda que só gradualmente se tenha adquirido *consciência* deles. É que, segundo nos parece, a adoção de um Direito próprio por parte do catolicismo precedeu a formulação de justificativas para tanto. Acontece, portanto, nos moldes hegelianos, como essência que se manifesta no curso histórico, embora inicialmente não consciente de si. Cuidemos, pois, destes fundamentos, que paulatinamente vão se fazendo conhecidos por parte da experiência jurídica canônica.

¹⁵³ Assembleia de autoridades eclesiásticas e de grandes teólogos, reunida com o propósito de discutir e regular questões de doutrina e disciplina da Igreja. Nos termos da tradicional Enciclopédia Católica de Herbermann, existiria uma sinonímia entre os termos sínodo e concílio. HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. IV: Cland-Diocesan. New York: The Encyclopedia Press, 1913, p. 423-424. Não obstante, parece existir, já naquela época, algum nível de diferença qualitativa entre um e outro, gozando o concílio de maior força e intensidade normativa. Essa diferença qualitativa, recentemente, foi reconhecida por João Paulo II em discurso dirigido ao conselho da secretaria geral do Sínodo dos Bispos, órgão tornado estável por Paulo VI. A propósito, cf. JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos*. Roma: 1983. Disponível em: <<https://goo.gl/Rwo6xh>>. Último acesso em 23 jan. 2017.

¹⁵⁴ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁵ Em Roma as *regulae iuris* assumiram papel fundamental na interpretação do Direito. O Digesto justinianeu atribui a Paulo a seguinte definição: “*Regula est, quae rem quae est breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat.*” JUSTINIANUS. *Corpus Iuris Civilis*, v. I: Institutiones; recognovit Paulus Krueger. Digesta; recognovit Theodor Mommsen. Berolini: Weidmannos, 1872, p. 868. É dizer: “Regla es la que expone brevemente la cosa, tal cual es. El derecho no se toma de la regla, sino que la regla se hace con arreglo al derecho que hay”. JUSTINIANUS. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Digesto*, tomo III. Trad. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897, p. 944. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. STEIN, Peter. *Regulae Iuris: from Juristic Rules to Legal Maxims*. Edinburgh: the University Press, 1966.

¹⁵⁶ D’ORS, Álvaro. Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. *Revista Verbo*, Madrid, a. XXVI, n. 255-256, p. 511-521, mai./jun. 1987. Disponível em: <<https://goo.gl/GZ4kuZ>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 511.

1.1.1 Os fundamentos do Direito Canônico

Diversos são os fundamentos que justificam a existência do Direito Canônico, sejam eles de ordem espiritual ou temporal – não raro, com alguma confusão entre um e outro aspecto, como sói ocorrer na intrincada relação entre política e religião¹⁵⁷. Dentre os fatores que dão respaldo ao progressivo desenvolvimento da experiência canônica, destacam-se os bíblicos, antropológicos, pastorais, eclesiológicos e histórico-políticos.

Desde logo, o anúncio da vida de Jesus Cristo – o Evangelho – faz sobressair a figura de um messias que, há um só tempo, vem confirmar e restaurar o sentido da antiga lei. Cristo dá um novo (embora já contido nos antigos) mandamento: ame o Senhor Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo¹⁵⁸. Paulo de Tarso sintetizará essa ideia na Segunda Carta aos Coríntios: *a letra mata, mas o Espírito vivifica*¹⁵⁹. Com efeito, em Paulo a lei aparece gravada *nas tábuas de carne dos corações*¹⁶⁰, como um princípio ontológico, interiorizado pela graça do Espírito Santo, o Paráclito que habita a alma dos convertidos, de modo que, já para as comunidades cristãs antigas, não havia oposição entre Espírito e Direito¹⁶¹ – ressalte-se que, embora o cânon bíblico estivesse ainda longe de ser definido, a Igreja nascente tinha um contato profundo com a *boa nova* e os ensinamentos paulinos por força de uma Tradição oral viva e pujante.

A visão antropológica cristã influencia, em grande medida, a relação entre o homem, a graça e o Direito. A pessoa humana, na perspectiva do cristianismo, é criada à imagem e semelhança de Deus. Distinta e superior às demais criaturas, estava destinada a governar a criação, situando-se, portanto, num nível intermediário da ordem estabelecida:

¹⁵⁷ A propósito da longa relação entre religião e política, cf. AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Estado e Religião*. Contributo histórico à Filosofia do Estado presente. 2011. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2011.

¹⁵⁸ Cf. Mat., 22, 34-40. BÍBLIA Sagrada: Novo Testamento. Trad. Pe. Matos Soares. 6. ed. Porto: TIP Sociedade de Papelaria, 1956, p. 42.

¹⁵⁹ Cf. 2 Cor., 3, 6. BÍBLIA Sagrada, *op. cit.*, p. 330.

¹⁶⁰ Cf. 2 Cor., 3, 3. BÍBLIA Sagrada, *op. cit.*, p. 330. Ao tratar do problema do Direito Natural, sob a perspectiva da relação entre Direito e moral na Idade Média, Miguel Reale designa essa lei inscrita nos corações como *lei da consciência*. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, *op. cit.*, p. 636-643.

¹⁶¹ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I: El Derecho del Pueblo de Dios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 41-44.

se, por um lado, o homem está acima das demais espécies, por outro lado, está abaixo da trindade divina. Aqui reside a tensão – verdadeira *ferida metafísica* – que a Tradição fez conhecer como a *queda*: o pecado original, o alimentar-se do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, caracteriza um ato de rebeldia contra a ordem estabelecida no ato da criação, uma tentativa de ocupar o posto que corresponde a Deus¹⁶²; de resto, revolta possível porque o ser humano foi feito livre.

Da ordem e do projeto da criação surge a referida tensão: a natureza humana implica a capacidade de relacionar-se com Deus e com os outros seres – o que Lima Vaz denominará *abertura relacional*¹⁶³ –, isto é, o potencial para a perfeita *comunhão*; o pecado, contudo, provoca a fratura da unidade do gênero humano, comprometendo o vínculo dos homens entre si e com a divindade. O restabelecimento desta comunhão depende da intervenção divina. Nisto se constitui a redenção: pela *graça*, Cristo restitui a imagem originária do homem¹⁶⁴, faz *novas todas as coisas*.

Nesse contexto, o Direito está intimamente associado à economia da salvação. A ordem jurídica não é meramente externa, positiva. Coincide com a ética cristã e, portanto, deita raízes na consciência moral gravada no coração humano pelo próprio Deus, embora cuide, fundamentalmente, das relações sociais externas no âmbito da Igreja. É dizer, trata-se de uma ordem interior ao homem, que disciplina as relações exteriores da comunidade eclesial. Compreende-se, assim, como essa lei inscrita nos corações funda-se no *desejo natural de ver a Deus*, na concepção aquinate; ou ainda, na *existência sobrenatural com abertura a Deus*, de Karl Rahner¹⁶⁵: “Es aquello que el hombre, impulsado por la gracia, conoce histórica y

¹⁶² DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 64-67.

¹⁶³ Segundo Lima Vaz, o homem se constitui a partir de três categorias ou estruturas fundamentais, numa tensão dialética em que o *espírito* dá a necessária unidade ao *corpo* e à *psiqué*. O ser humano não vive nem só pelo corpo, nem só pela alma. Antes, a vida autêntica é a vida do espírito, cujo ápice é a prática dos atos supremos de inteligência e amor. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, v. I. 4a. ed. São Paulo: Loyola, 1998, *passim*. A concretude da existência, o fato de o homem estar situado, bem como a orientação externa dos atos espirituais, faz dele um ser aberto à relação: o sujeito não se encerra em si, não subsiste isolado e cristalizado. Em sua abertura, o ser humano se relaciona: i) com o mundo, nos termos da categoria da objetividade; ii) com os outros seres humanos, nos termos da categoria da intersubjetividade; iii) e com o absoluto ou a transcendência, nos termos da categoria de mesma designação. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, v. II. São Paulo: Loyola, 1992, *passim*.

¹⁶⁴ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 66-67.

¹⁶⁵ O complexo tema da natureza e da graça – ou, ainda, do natural e do sobrenatural – diz respeito à própria constituição do homem e pressupõe tanto a afirmação da criação humana à imagem e semelhança divina,

progresivamente como actual expresión de su estructura ontológica” e que “lo conduce a la consecución de su fin propio y a la realización de su manera de ser”¹⁶⁶.

Embora alicerçado nesta dimensão natural da estrutura da consciência humana, o Direito Canônico desponta imprescindível também por razões pastorais: se, por um lado, o homem deseja o bom e o justo, por outro lado está sujeito à corrupção, isto é, à inclinação para a prática do mal; consequência – segundo afirma a Teologia – do pecado original, que não é apagada com o batismo. A ordem jurídica revela-se, portanto, necessária no exercício da missão salvífica confiada à Igreja, já que capaz de constranger seus membros a agir segundo a equidade, a justiça e a caridade.

Nesse sentido, pode-se dizer que o fenômeno jurídico canônico, observado desde o remoto nascimento da Igreja Católica, decorre da sua própria natureza: humana em sua composição e divina em sua origem¹⁶⁷. A indispensabilidade do Direito para a disciplina da vida eclesial restou bem sintetizada pela Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*:

Já que ela [a Igreja] também está constituída como um todo orgânico social e visível, tem necessidade de normas, para que a sua estrutura hierárquica e orgânica se torne visível, para que o exercício das funções a ela divinamente confiadas, especialmente a do poder sagrado e a da administração dos Sacramentos, possa ser devidamente organizado, para que as relações mútuas dos fiéis possam ser reguladas segundo a justiça baseada na caridade, garantidos e bem definidos os direitos de cada um, e, enfim, para que as iniciativas comuns, assumidas para uma vida cristã cada vez mais perfeita, sejam apoiadas, fortalecidas e promovidas mediante as normas canônicas¹⁶⁸.

Ensina a Teologia Fundamental que a Igreja, organizada nos moldes de uma estrutura hierárquico-monárquica, possui os poderes legislativos, judiciários e executivos necessários ao exercício do múnus de guia dos seus fiéis. A legislação eclesiástica, nesse sentido, liga os membros da Igreja, Corpo Místico cuja alma é o Espírito Santo e cuja cabeça é Cristo¹⁶⁹. A indispensabilidade da experiência jurídica decorre da própria natureza dúplice

quanto toda a Teologia do pecado, da justificação e da graça. A questão encontrou maior desenvolvimento na modernidade, sobretudo no século XX. Para uma visão panorâmica do problema, cf. LADARIA, Luis Ferrer. Natural e Sobrenatural. In: SESBOÜÉ, Bernard; GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis Ferrer; LÉCRIVAIN, Philippe (Orgs.). *História dos Dogmas*, t. II: O homem e sua salvação. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013, p. 313-344.

¹⁶⁶ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁶⁷ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canónico*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁸ JOÃO PAULO II. *Constituição Apostólica “Sacrae Disciplinae Leges”, de promulgação do Código de Direito Canónico*. Trad. António Leite, S.J. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983, p. XII.

¹⁶⁹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canónico*, *op. cit.*, p. 18-19.

do fenômeno religioso, que compreende a pluralidade da sociedade, visível e hierarquicamente organizada, na unidade misteriosa do Corpo de Cristo, invisível e indivisível:

o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino¹⁷⁰.

Em outras palavras, é possível vislumbrar, nessa realidade única, duas vertentes que se implicam mutuamente: de um lado, a faceta espiritual, relativa à comunhão sobrenatural, interna e invisível, que se estabelece entre os batizados; de outro lado, a faceta jurídica¹⁷¹, relativa ao governo da dimensão histórica da instituição – que a Teologia denomina *Igreja militante*¹⁷².

A história, contudo, revela a fragilidade do delicado equilíbrio que reside no reconhecimento desta realidade complexa que constitui a Igreja. Não raro se enaltece excessivamente um aspecto em detrimento do outro – ora a sua face institucional, ora a sua face espiritual. Nos primeiros séculos do cristianismo, as correntes gnósticas e espiritualistas – dentre as quais os montanistas¹⁷³ e novacianos¹⁷⁴ – negaram valor à estrutura eclesial

¹⁷⁰ PAULO VI. *Constituição Apostólica “Lumen Gentium”, sobre a Igreja*. Cidade do Vaticano: 21 de novembro de 1964. Disponível em: <<https://goo.gl/xEebP6>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

¹⁷¹ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. *Fundamentación teológica del Derecho Canónico*. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷² Nesta sina, o termo Igreja, em sentido amplo, “abrange todos aqueles que já estão no Paraíso (Igreja triunfante), na purificação (Igreja padecente) e a caminho na Terra (Igreja militante)”. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 168.

¹⁷³ A característica mais saliente do montanismo é a mensagem escatológica: a *Parusia*, a segunda vinda de Jesus Cristo, é iminente e tem lugar marcado – a pequena cidade de Pepuza, na Frígia (atual Turquia). A heresia resgata a mística profética e impõe maior rigor na vida ascética, de modo que, após a adesão de Tertuliano, tem-se até mesmo a condenação da contração de segundas núpcias. BAUS, Karl. *Los Comienzos de la Gran Iglesia*. In: JEDIN, Hubert (Org.). *Manual de Historia de la Iglesia*, v. I: *Introducción a la historia de la Iglesia*, por Hubert Jedin; *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, por Karl Baus. Barcelona: Editorial Herder, 1966, p. 304-306. Um estudo exaustivo do montanismo, foi levado a efeito pelo filólogo, latinista e historiador francês Pierre de Labriolle. Cf. LABRIOLLE, Pierre de. *La Crise Montaniste*. Paris: Ernest Leroux, 1913, 607f. O mesmo autor produziu uma coletânea de textos históricos que versam sobre o tema, cf. LABRIOLLE, Pierre de. *Les Sources de l’Histoire du Montanisme: textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des ‘Indices’*. Paris: Ernest Leroux, 1913, 285f.

¹⁷⁴ Novaciano (200-258), presbítero romano de grande notoriedade, inconformado com a eleição do Papa Cornélio e com a suposta indulgência do Pontífice ao admitir o perdão dos apóstatas (*lapsi*), uma vez excomungado pelo Concílio de Roma, fundou uma contra-igreja que encontrou adeptos sobretudo na África, Gália e Ásia Menor, perdurando até o princípio do século IV. DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. I, *op. cit.*, p. 370.

visível e hierárquica, advogando uma Igreja do Espírito. A marcha histórica, não obstante, fez cintilar um processo – afinal, rematado pela *Reforma Gregoriana* – de racionalização e juridicização¹⁷⁵ do viés institucional; movimento tão robusto que, quase simultaneamente, se verifica, como reação, o renascimento – sobretudo com Joaquim de Fiore¹⁷⁶ – da pauta espiritualista¹⁷⁷; o que repercutirá no advento da Modernidade, como veremos no segundo capítulo.

Nos primeiros séculos a autoridade jurídica da Igreja – assente, sobretudo, no episcopado, participante do poder de Cristo (sacerdote, profeta e rei) –, se afirma e exerce a partir de quatro grandes vertentes: a legiferação, a administração da justiça, a aplicação de sanções e a intervenção papal. Com efeito, no período a produção normativa ficava a cargo dos bispos; tanto na atuação conciliar e sinodal, quanto na prescrição de condutas aos fiéis de cada igreja particular. É preciso notar, contudo, que conquanto os concílios e sínodos fossem dotados de autoridade, resulta difícil precisar o alcance territorial das disposições legais, bem como as consequências decorrentes do descumprimento destas determinações. A administração da justiça, nesse momento, caracteriza-se primordialmente pela solução dos conflitos dentro e entre as comunidades. Destaca-se desde muito cedo uma competência penal que abrange o julgamento de certos delitos especiais, próprios do campo dogmático e doutrinal. No particular, pelo menos desde o princípio do século III o Papado

¹⁷⁵ Com efeito, não raras são as objeções feitas a uma suposta *juridicização* excessiva da Igreja, que privilegia a face institucional em detrimento da espiritual. Tais objeções, de resto já formuladas por movimentos internos à Igreja Católica, foram fortemente realçadas a partir da Reforma Protestante. Tenhamos em mente, a título de exemplo, a crítica de Rudolph Sohm e, especialmente, de Joseph Klein, segundo quem tal fenômeno se manifesta na subordinação da ordem à jurisdição, isto é, no encolhimento do papel do bispo (*ordo*) em favor da jurisdição (*munus*), de forma que a *cura animarum*, que antigamente se confiava pela simples consagração, resta condicionada à entronização, princípio justificado, segundo tais críticos, por razões seculares. REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, v. IX, n. I, p. 179-220, 1969. Disponível em: <<https://goo.gl/r52CtG>>. Último acesso em: 26 jan. 2018, p. 183. Retornaremos ao problema oportunamente. Para um estudo detalhado, cf. REINA, Victor de. Eclesiología y Derecho Canónico: notas metodológicas. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 19, n. 56, p. 341-366, 1964. Disponível em <<https://goo.gl/nfbDEv>>. Último acesso em: 26 jan. 2018.

¹⁷⁶ Sobretudo com Joaquim de Fiore (1135-1202): abade fundador da *Ordo Florensis*, congregação cisterciense reformada, que desenvolveu um modelo de especulação a respeito da história do mundo profundamente marcado pelo milenarismo e pela ideia da encarnação divina na imanência histórica. Seu pensamento culminava no profético advento da Idade do Espírito Santo, que deveria promover uma radical reforma na Igreja (a seu juízo, muito secularizada). Nesse último momento histórico, a hierarquia eclesial daria lugar a uma sociedade de santos, não hierárquica, pautada pela liberdade e pela fraternidade. FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 72-73.

¹⁷⁷ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 36-37.

intervém em matérias disciplinares e doutrinárias das igrejas locais, ainda que, também quanto a este aspecto de exercício da autoridade eclesial, não seja possível determinar a exata extensão e eficácia das decretais pontifícias¹⁷⁸.

¹⁷⁸ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 47-48.

1.1.2 Um pêndulo político: Igreja e Império, Direito Canônico e Direito Romano

Podemos apontar, ainda, a confluência de alguns fatores de ordem histórica e política para o desenvolvimento da experiência canônica. Desde seus primórdios a Igreja foi chamada ao exercício da jurisdição. O próprio apóstolo Paulo recomendava às comunidades cristãs que evitassem a submissão dos pleitos aos tribunais oficiais, pagãos¹⁷⁹, privilegiando, assim, as soluções *interna corporis*, tomadas pela hierarquia eclesial. Na medida em que a influência da Igreja Católica crescia dentro do Império Romano, ia se consolidando um poder *judicial* nas mãos dos bispos (poder que veio a ser reconhecido como oficial a partir de Constantino). Deste modo, formou-se um Direito especial, em parte romano, mas muito marcado pela moral cristã¹⁸⁰.

A partir das invasões germânicas o Império Romano experimentou um intenso confronto com as estruturas bárbaras. A unidade imperial – já fragilizada pelas disputas políticas internas – foi brutalmente corroída, sobretudo após a desestruturação da rede econômica por força da instabilidade decorrente das invasões:

Enquanto o Império se foi alargando, o sistema pôde funcionar (...) Mas, logo que a expansão se deteve, logo que o Império se viu forçado a conservar-se na defensiva contra novas invasões bárbaras, quebrou-se o equilíbrio econômico¹⁸¹.

A recessão promoveu um imenso êxodo para o campo, dando início ao processo de *ruralização*¹⁸² que modelou a estrutura socioeconômica predominantemente fundiária do Medievo¹⁸³. O vácuo institucional provocado pela queda do Império Romano do Ocidente – usualmente identificada com o saque de Roma e a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, líder dos Hérulos, no ano de 476 – foi ocupado pela Igreja Católica, que cada vez

¹⁷⁹ Nesse sentido, a admoestação paulina na Primeira Carta aos Coríntios, 6, 1-8. BÍBLIA Sagrada, *op. cit.*, p. 306-307.

¹⁸⁰ D'ORS, Álvaro. Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. *Revista Verbo*, *op. cit.*, p. 513.

¹⁸¹ DAWSON, Christopher. *A formação da Europa*. Trad. João Dias Pereira. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 35.

¹⁸² Nesse contexto assume especial relevância o instituto do *patrocinium*, por meio do qual se estabelecia um laço de dependência entre um camponês livre e um grande proprietário. A propósito do fenômeno de rearranjo e petrificação das classes socioeconômicas no princípio da Idade Média, cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 112-119.

¹⁸³ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. São Paulo: Edusc, 2005, p. 33-35.

mais expandia sua influência sobre o território europeu. Herdeira do sentido de unidade almejado por Roma, já nos primórdios da Idade Média e

graças à sua estrutura organizativa, à sua mensagem de salvação, ao seu poder económico e social, a Igreja ocupou, de certo modo, o lugar deixado vago pela queda do império romano¹⁸⁴.

À hierarquia eclesial coube a ordenação da sociedade, papel por ela exercido em duas frentes: a) através da conversão dos povos bárbaros e da conseqüente moderação de seus costumes pela moral cristã; e b) através do desempenho das funções públicas que antes competiam ao Império.

E a Igreja? Na desordem das invasões, bispos e monges - tais quais São Severino - tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros; económico ao distribuir viveres e esmolas; social, ao proteger os pobres contra os poderosos; até mesmo militar, ao organizar a resistência ou lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam. Por força das circunstâncias, tinham feito o aprendizado do clericalismo, da confusão dos poderes. Pela disciplina penitencial, pela aplicação da legislação canônica (o princípio do século 6º é a época dos concílios e dos sínodos em paralelo aos códigos civis), tentaram lutar contra a violência e moderar os costumes¹⁸⁵.

O cristianismo constituiu-se no principal elemento de mestiçagem “entre, essencialmente, os bárbaros, celtas e germanos com os latino-europeus”¹⁸⁶. No particular, foi fundamental a atuação do apostolado monástico¹⁸⁷, que proporcionava pequenos centros de difusão da nova religião – verdadeiros oásis – dentre a anarquia e destruição bárbaras¹⁸⁸. Do amálgama cultural fixado no Ocidente no período compreendido entre o Baixo Império Romano e a Alta Idade Média, mais ou menos uniformizado pelo universo simbólico cristão e pela atuação da Igreja Católica, surge as bases da civilização medieval, caracterizada, sobretudo, por uma cosmovisão religiosa, isto é, por uma orientação religiosa

¹⁸⁴ CUNHA, Paulo Ferreira da; SILVA, Joana Aguiar e; SOARES, António Lemos. *História do Direito: do direito romano à constituição europeia*. Coimbra: Almedina, 2005, p. 178.

¹⁸⁵ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸⁶ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁸⁷ Interessante notar que o apelo que o monasticismo exerceu sobre o espírito bárbaro decorre, em grande parte, de um certo paralelismo entre a comunidade monástica e a comunidade tribal, que permitiu a movimentação de uma a outra: ao *ethos* bárbaro de honra, fidelidade e culto do herói, corresponde o *ethos* de uma vida de sacrifício, santidade e culto dos santos e mártires; ao chefe do clã, depositário da fidelidade de guerreiros que lhe seguiriam até a morte, corresponde o abade, a quem a comunidade jura obediência à vida eterna. DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval*. Trad. Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 78.

¹⁸⁸ DAWSON, Christopher. *A Formação da Cristandade: Das Origens da Tradição Judaico-cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 262.

que impregna grande parte dos fenômenos sociais e que produzirá um forte impacto na ordenação jurídica da Baixa Idade Média.

Desse modo, reputamos impossível compreender adequadamente as origens e o desenvolvimento progressivo do Direito Canônico sem compreender o intenso movimento de entrecruzamento cultural que caracteriza o período da Antiguidade Tardia. Com efeito, desde logo podemos identificar uma poderosa influência da largamente desenvolvida consciência jurídica romana¹⁸⁹ na conformação da experiência canônica, dinâmica que se dilata, num primeiro momento, na medida em que se avoluma a confusão entre Império e Igreja e, num segundo momento, quando do desenvolvimento da ciência jurídica canônica e da recepção do Direito Romano no Ocidente medieval¹⁹⁰.

O tema da influência do Direito Romano no desenvolvimento do Direito Canônico é de grande complexidade e apresenta algumas dificuldades, notadamente no que diz respeito à individuação do problema, à crítica das interpolações e à questão do Direito Romano vulgar.

A primeira dificuldade diz respeito, como já mencionado, à própria individuação do problema. Com efeito, longe de representarem vereda de sentido único, as interferências foram mútuas. Se, por um lado, o Direito Canônico sofreu uma efetiva *romanização*, também é verdade que o Direito Romano foi sendo permeado por elementos cristãos, de modo que

lo que se entiende en ocasiones como típico del Derecho romano, ha sido precisamente elaborado con suficientes elementos cristianos como para que no sea sospechosa la utilización que de dichas instituciones cristianizadas han hecho los canonistas de todos los tiempos¹⁹¹.

Ainda, é preciso considerar que a experiência jurídica romana não é uniforme; antes, pode ser representada segundo períodos ou elaborações bastante distintas entre si (Direito antigo, clássico, justiniano, vulgar, etc.). Dessa forma, ao tratar do problema, a qual fase ou momento do Direito Romano nos referimos? No particular, assume especial relevância a crítica das interpolações. A questão não diz respeito à existência, mas ao alcance e ao número delas. Segundo Víctor de Reina as posições contrapostas – entremeadas por

¹⁸⁹ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, op. cit., p. 19-99.

¹⁹⁰ Cf. HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito romano na cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*, Belo Horizonte, Jun. 2011.

¹⁹¹ REINA, Víctor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, op. cit., p. 185.

tendências mais ou menos conciliadoras – podem ser representadas por dois dos grandes romanistas italianos, a saber: Salvador Riccobono e Emilio Albertario. De um lado, Albertario considera que entre o Direito clássico e o Direito justiniano (modificado pelas interpolações) existe uma fissura só explicável pelo influxo de novas circunstâncias políticas, das elaborações das escolas pós-clássicas, da pressão dos institutos orientais, bem como das doutrinas da filosofia grega e do cristianismo. Por outro lado, Riccobono afirma que as alterações bizantinas são meramente formais – mudanças terminológicas, novas redações –, incapazes de qualquer alteração substancial que permita reconhecer uma interrupção do curso natural da evolução interna do Direito Romano. É dizer, enquanto Albertario ressalta a pureza e o isolamento do desenvolvimento jurídico romano até os fins do século III d.C. e concentra nos três últimos séculos do Baixo Império a eficácia dos fatores externos – que promovem uma espécie de ruptura –, Riccobono dilui estes influxos exteriores desde o século I a.C., de modo que as interpolações do Código de Justiniano são, na verdade, produtos de um movimento de continuidade. Nesse sentido, não é fácil identificar se a influência sobre o Direito Canônico advém de um Direito Romano “puro” ou de um Direito Romano previamente cristianizado¹⁹².

Outra dificuldade reside na caracterização do Direito Romano vulgar, situado entre o Direito clássico e o Direito reconstituído por Justiniano, que se projetou sobre a história medieval e que esteve indubitavelmente presente na formação do Direito Canônico. Ainda na lição de Victor de Reina, tal momento pode ser delimitado segundo três aspectos, embora não absolutamente precisos: a carência de estilo, a época e o âmbito territorial.

A experiência vulgar é profundamente carente de estilo, fruto da ausência criadora dos jurisconsultos e do desaparecimento da *auctoritas* desses cultores do Direito (característica marcante do período clássico¹⁹³). Disso decorre a frequente confusão entre a

¹⁹² REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 186-188.

¹⁹³ Com a *Lex aebutia* (149 a.C.) os pretores adquirem a possibilidade de criar ações não previstas na lei (*actiones praetoriae*), de modo que, a partir de então, é a fórmula pretoriana que dita os rumos da solução dos casos em análise. A ampla liberdade de que gozaram os pretores na busca da justa solução para os casos submetidos a juízo deu margem à criação de uma vasta literatura jurídica, obra não só destes magistrados, mas também, e principalmente, de uma classe de juristas que opinavam na decisão de casos reais e hipotéticos (os jurisconsultos, ou jurisprudentes), responsáveis pela produção de “centenas de milhares de páginas de consultas e opiniões, de resolução de questões, de regras de direito, de comentários ao édito do pretor”. Esse período de florescimento e refinamento do Direito Romano ficou conhecido como

aparência jurídica e o direito (*e.g.* entre posse e propriedade; ou entre o documento probatório e o próprio direito), bem como a intervenção de critérios extra-jurídicos na determinação das soluções (*e.g.* a proibição do pacto sobre herança futura se justifica não mais pela ausência de objeto, como na jurisprudência clássica, mas por significar um *votum mortis*, comportamento indesejado). Não obstante, a carência de estilo, por si só, não parece ser suficiente para a tipificação do fenômeno. Embora seja verdade que em todas as épocas e lugares – no contexto romano – possamos reconhecer *vulgaridades*, isto é, manifestações jurídicas não condicionadas pela ciência dos prudentes, bem como *refinamentos* jurídicos, é dizer, elaborações de estilo relativamente elevado modeladas a partir da autoridade destes mesmos homens, a questão deve ser examinada em termos de predomínio. Já em meados do século III se testemunha o desaparecimento da figura do jurisconsulto e o começo das grandes crises político-militares imperiais. No período desperta o anseio, dentre os mestres do Ocidente, de se simplificar o sentido de utilização dos textos para fins de ensino, ou seja, de se conservar e amoldar o Direito clássico à nova realidade. O empreendimento, contudo, não viria sem a desfiguração do significado original das elaborações jurídicas¹⁹⁴.

Constantino introduz uma política consciente de criação de uma nova ordem, com a substituição dos funcionários da administração por homens de formação e mentalidade distintas. Diversas circunstâncias confluem para o surgimento de uma tensão: o cenário político resta dominado por figuras que não desejam uma simples continuidade com o passado, mas que também não podem prescindir de seu legado. A preocupação com a *veritas* penetra o campo do Direito e a nova situação político-religiosa começa a produzir seus frutos. A divisão administrativa do Império – entre Oriente e Ocidente – ensejará a separação das ordens jurídicas, evento que permitirá um desenvolvimento díspar: o Oriente, graças a existência de academias de grande porte, presenciará o ressurgimento da erudição e de um ambiente classicista; o Ocidente, por outro lado, seguirá na trajetória de vulgarização que culminará, sem solução de continuidade, no Direito medieval¹⁹⁵.

Jurisprudência Clássica. HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 124-125.

¹⁹⁴ REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 188-191.

¹⁹⁵ REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 191-193.

A propósito do fenómeno de vulgarização do Direito Romano, afirma António Manuel Hespanha:

Num Império vasto, mal equipado em técnicos de direito, longe da acção dos pretores urbanos de Roma, o que progressivamente foi ganhando mais importância foram as leis imperiais (*constitutiones principum*). O direito como que se administratizou. De um saber de uma elite cultivada numa longa tradição intelectual passou para uma técnica burocrática de aplicação, mais ou menos mecânica, de ordens do poder. [...] O saber jurídico perde o rigor e a profundidade de análise. O direito vulgariza-se. Esta vulgarização é mais pronunciada nas províncias, em virtude das corruptelas provocadas pela influência dos direitos locais. Aí, forma-se um direito romano vulgar (*Vulgarrecht*)¹⁹⁶.

Podemos assinalar como Direito vulgar, portanto, em termos espaço-temporais, aquele romano-tardio do Ocidente. No Oriente, como já ressaltado, a cultura jurídica floresceu, embora fortemente influenciada pelo helenismo, conservando o apreço pela produção doutrinal da *Jurisprudência Clássica*. Nesta sina, em meados do século VI o Imperador bizantino Justiniano determinou a compilação da tradição romana¹⁹⁷, delegando a seu ministro, Triboniano,

a mais ampla faculdade para intervir nos textos jurídicos clássicos, modificando-os, amputando-os ou completando-os onde lhe parecesse necessário, para chegar a um texto legislativo unitário, que refletisse a realidade jurídica daquela época¹⁹⁸.

Edifica-se, então, a monumental codificação justinianéia, de fundamental importância para a Baixa Idade Média, que a partir do século XVI será denominado *Corpus Iuris Civilis*¹⁹⁹, em contraposição ao *Corpus Iuris Canonici*, e que constituirá “a memória medieval e moderna do direito romano”²⁰⁰.

A propósito da influência recíproca que se estabelece entre o Direito Romano e o Canônico nos primeiros séculos de existência da Igreja Católica, é possível identificar algumas linhas fundamentais. Em primeiro lugar, a produção da *Jurisprudência Clássica* não

¹⁹⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 125-126.

¹⁹⁷ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁸ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Trad. Marcela Verjão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 36.

¹⁹⁹ “Deu-lhe êsse título, pela primeira vez, o romanista francês Denis Godefroy (Dionysius Gothofredus), na obra em que publicou essa legislação, acompanhada de notas em latim, no século XVI (1538). Os glosadores (1100-1300) tiraram do C. 5.13, *de rei uxoriae actione*, a expressão *Corpus iuris civilis*, que êles empregavam no sentido de direito romano em geral, para o distinguir do direito canônico, denominado *Corpus iuris canonici*”. PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano: Partes introdutória e geral*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Haddad-editor, 1960, p. 141.

²⁰⁰ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 127.

é o que parece ter influenciado a legislação eclesiástica nos dez primeiros séculos. A partir de Constantino acentua-se a interferência mútua, que culminará no Código Teodosiano e que afetará as relações entre Estado e Igreja; se, por um lado, o fenômeno contribuiu para a formação do Direito Canônico, por outro lado foi ainda maior a influência cristã na legislação imperial. Dividido o Império, o Direito bizantino – profundamente apoiado no *cesaropapismo*²⁰¹ – ao mesmo tempo em que era penetrado por elementos cristãos ia constituindo um repositório jurídico apto para o uso da própria Igreja. Por fim, no Ocidente o fenômeno da vulgarização é o principal fator de ingerência sobre as incipientes fontes canônicas²⁰².

Tomando por partida estas linhas fundamentais, bem como a periodização da constituição jurídica da Igreja proposta por Francesco Calasso²⁰³, só resta ver a influência do Direito Romano no *ius vetus*, isto é, nas incipientes coleções canônicas dos primeiros séculos do Ocidente. No período correspondente ao princípio da formação do *ius divinae constitutionis*, que vai da fundação da Igreja até o Edito de Milão, é muito tímida a influência romana sobre a produção canônica, mesmo porque a constituição jurídica da religião nascente se dá gradualmente, num processo relativamente lento. O mesmo não se pode dizer acerca do segundo corte histórico, que abrange o período compreendido entre o Edito de Milão e os fins do século VIII. No particular, é possível rastrear a influência romana na produção normativa canônica sobretudo: i) nas coleções Dionisiana e Isidoriana que, junto aos cânones conciliares, incluem uma coleção de decretais pontifícias; ii) e *no liber diurnus*

²⁰¹ “Se ha llamado ‘Cesaropapismo’, o Cesarismo, al contexto en el cual la Iglesia se somete al ‘Estado’, prevaleciendo la supremacía del poder civil sobre el poder eclesiástico, materializándose en una misma persona la unión del poder político y religioso. Es decir, el jefe del ‘Estado’, el Emperador, es también el jefe supremo de la Iglesia”. BUENO DELGADO, Juan Antonio. *La legislación religiosa en la compilación justiniana*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 163-164.

²⁰² REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 193-194.

²⁰³ Muito proveitosa no que concerne ao estudo da influência do Direito Romano sobre o Canônico, é a divisão da história jurídica da Igreja, em três períodos, proposta por Calasso: i) da sua fundação ao Edito de Milão, interregno que marca a fase embrionária de sua constituição e no qual ela é, fundamentalmente, considerada ilícita; ii) do Édito de Milão até fins do século VIII, quando, já tida por *collegium licitum*, busca conquistar sua independência até tornar-se, findo o Império do Ocidente, o baluarte da defesa do patrimônio civilizacional de Roma; iii) da *renovatio Imperii* à Concordata de Worms, que assinalou a relativa vitória do Papado sobre o Império e a conseqüente tradução, para a realidade, do *princípio gelasiano*. CALASSO, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1954, p. 170-171. Retornaremos, oportunamente, a estes eventos, quando do exame mais acurado acerca da constituição histórica do Direito Canônico no próximo tópico.

pontificalis, espécie de registro dos atos originados da Chancelaria pontifícia²⁰⁴ que deixa entrever o uso, por parte da Igreja, do Direito Romano em sua organização administrativa²⁰⁵.

Por fim, o interregno entre a *renovatio imperii*²⁰⁶ e a Concordata de Worms assinala o período em que a influência da experiência jurídica romana sobre a canônica se faz mais evidente, principalmente sobre as coleções produzidas à época. Com efeito, aparecem aqui as primeiras pretensões de sistematização da legislação eclesial, inspiradas no Código de Justiniano e nas *regulae iuris* que marcaram o espírito de Roma; também aqui se constitui a base sobre a qual se desenvolverão os problemas pertinentes às relações entre a *lex canônica* e a *lex mundana*²⁰⁷, que examinaremos oportunamente.

Poderíamos identificar, inicialmente, esse afluxo da experiência romana na justificação de noções fundamentais da constituição divina da Igreja – desde o conceito de Igreja universal até o *collegium* romano, fonte da colegialidade episcopal. Poderíamos identifica-lo também nas instituições concretas da experiência canônica, a exemplo do benefício eclesiástico e do matrimônio²⁰⁸; bem como na adoção dos títulos, insígnias, honras pontifícias, ou na configuração da corte papal e de seu cerimonial²⁰⁹. Parece-nos, contudo, que tais contribuições pontuais não são tão relevantes se comparadas ao aporte

²⁰⁴ Um estudo histórico bastante completo acerca do *liber diurnus* pode ser encontrado na obra do historiador do Direito Eugène de Rozière. Cf. ROZIERE, Marie Louis Thomas Eugène de. Recherches sur le liber diurnus des pontifes romains. *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, v. 14, p. 97-145, 1868. Disponível em <<https://goo.gl/xN1t3W>>. Acesso em 05 dez. 2017, bem como cf. ROZIERE, Marie Louis Thomas Eugène de. Recherches sur le liber diurnus des pontifes romains. Chapitre III: cause de la suppression du liber diurnus. *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, v. 14, p. 367-420, 1868. Disponível em <<https://goo.gl/ThUnsM>>. Acesso em 05 dez. 2017.

²⁰⁵ REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 193-196.

²⁰⁶ Carlos Magno (768-814) e Otão III (980-1002) proclamaram, nos seus respectivos selos imperiais, a “renovação do Império Romano” (*renovatio imperii romani*). O significado político do ato era claro: através dele, afirmavam-se herdeiros do glorioso legado imperial romano. Cf. BENSON, Robert L. Political Renovatio: Two Models from Roman Antiquity. In: BENSON, Robert L.; CONSTABLE, Giles. (Orgs.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Toronto: Toronto University Press, 1999, p. 339-386.

²⁰⁷ REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 197-198.

²⁰⁸ REINA, Victor de. La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica. *Ius Canonicum*, *op. cit.*, p. 183-184.

²⁰⁹ CASTILLO, Rosalio José Lara. Iglesia y Derecho: Introducción histórica hasta el siglo XV. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 19, n. 57, p. 557-587, 1964. Disponível em: <<https://goo.gl/P3Cbrs>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 574.

estrutural que o Direito Romano forneceu à configuração do Direito Canônico, com especial destaque para a linguagem e a técnica (normativa e judicial).

Há um inegável influxo de ordem terminológica, é dizer, a canonística se apropria do jargão jurídico romano, ora preservando o sentido original das expressões, ora modificando-o. Podemos citar, a título de exemplo: i) o termo *ordo*, utilizado para designar os membros da hierarquia e tomado do Direito público do Baixo Império, particularmente da noção de *ordo senatorius*; ii) os vocábulos *auctoritas* e *potestas*, de origem nitidamente romana e a que já tivemos oportunidade de nos referir anteriormente; iii) a nomenclatura das fontes normativas, a saber, *instituta*, *statuta*, *placita*, *constitutio*, *decreta*, *edicta*, *præcepta*, etc. Do mesmo modo, vislumbra-se fenômeno equivalente no que diz respeito à linguagem frequentemente utilizada pelos papas, emprestada dos imperadores: *descrevimus*, *præcipimus*, *prohibemus*, *interdicimus*, *definimus*, etc²¹⁰.

Também a técnica jurídica é modelada segundo a práxis romana. As *rescripta* pontificias, respostas papais sobre questões formuladas pelos bispos, têm origem imediata no procedimento de consulta ao Imperador por parte dos governadores provinciais, magistrados ou particulares²¹¹. Depois, a difusão das decretais foi assegurada pela obediência dos destinatários, à semelhança das constituições imperiais. Aliás, essa relação entre autoridade legislativa e destinatário dos comandos jurídicos foi de fundamental importância também para à Igreja. À semelhança do Império, cuidou ela de criar os arquivos pontifícios imitando os antigos arquivos de Roma, abertos à consulta dos textos antigos produzidos pelo Trono de Pedro. Do outro lado do elo, os bispos, destinatários das normas, mantiveram a prática dos governadores provinciais de conservar as decretais que lhes eram dirigidas, atividade que foi fundamental para o aparecimento das coleções e compilações canônicas locais. Na esfera judicial, por sua vez, as formas de recurso ao Imperador se aplicam também ao Papa: a *provocatio* e o Direito processual se desenvolvem segundo o

²¹⁰ CASTILLO, Rosalio José Lara. Iglesia y Derecho: Introducción histórica hasta el siglo XV. *Revista Española de Derecho Canónico*, op. cit., p. 573.

²¹¹ Segundo a lição do romanista José Carlos Moreira Alves, as *rescripta* (rescritos) são “respostas que, sobre questões jurídicas, o Imperador dava a particulares, ou a magistrados e a juízes; no primeiro caso, dizia-se *subscriptions*, porque eram escritas abaixo da pergunta, para que a resposta desta não se separasse; no segundo, *epistulae*, pois eram redigidas em carta”. ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 39.

modelo imperial²¹², como demonstram o procedimento da *audientia episcopalis* e dos processos conciliares, inspirados no processo *extra ordinem*²¹³ romano²¹⁴.

Por todo o exposto, é possível reconhecer que o Direito da Igreja Católica, em parte, recolheu as estruturas do Direito Romano. Não se pode, contudo, afirmar que o primeiro foi mera continuação do segundo. Com efeito, há diferenças substanciais entre um e outro. Desde logo, como já mencionado, o Direito Canônico foi impregnado pela ética cristã. Por essa razão, o poder de jurisdição associa-se profundamente à hierarquia eclesial, não se desenvolvendo de forma contenciosa perante um juiz independente e desinteressado. Daí não se estranhar a possibilidade de aplicação de penas independentemente da tipificação anterior dos delitos (veja-se que, não raras vezes, as excomunhões foram aplicadas nos mesmos atos de reconhecimento de heresias); ou, ainda, a atribuição de sanções sem qualquer ato de reconhecimento formal da infração (a exemplo das condenações *latae sententiae*)²¹⁵.

Depois, o Direito Romano pressupunha o recurso coativo da *actio*, que, em última instância, afetava mais o patrimônio do que a pessoa. O Direito Canônico, ao seu turno, assentava-se sobre a ideia de processo, isto é, de uma série ordenada de trâmites oficiais que tem lugar perante o poder jurisdicional. Se no *ius romanum* a figura central era o autor da *actio*, no *ius canonicum* é o juiz detentor da *iurisdictio*²¹⁶.

²¹² Nesse sentido já o Concílio de Sárdica, realizado por volta do ano de 343, promulgou uma série de cânones que facultavam, aos bispos que julgavam ter sofrido um tratamento injusto por seus pares, a possibilidade de recorrer à Cátedra Petrina. Inicialmente, essa apelação não estava associada a um primado de jurisdição propriamente dita, mas à autoridade moral associada à honra do ministério pontifício. Estes cânones, contudo, exercerão uma influência inegável no rearranjo histórico que concentrou a jurisdição eclesial na instituição *Papado*. Cf. HESS, Hamilton. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 179-200.

²¹³ As transformações políticas e administrativas provocadas pelo estabelecimento do regime imperial repercutiram na organização judiciária romana. Consolida-se uma competência judiciária do Imperador, que a delega a alguns funcionários da administração. A *cognitio extra ordinem* é um procedimento muito mais simples, embora mais autoritário, já que elimina o caráter bifásico do processo. GAUDEMET, Jean. *Les institutions de l'antiquité*. Paris: Montchrestien, 1972, p. 483. O procedimento conciliar, parece-nos, inspira-se no *consistorium principis*, órgão colegiado responsável pelo aconselhamento do Imperador e que assumiu, no Baixo Império, o papel de alta corte de justiça. CABRAL, Gustavo César Machado. Do *ordo à cognitio*: mudanças políticas e estruturais na função jurisdicional em Roma. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 49, n. 194, p. 227-239, abr./jun. 2012, p. 234.

²¹⁴ CASTILLO, Rosalio José Lara. Iglesia y Derecho: Introducción histórica hasta el siglo XV. *Revista Española de Derecho Canónico*, *op. cit.*, 573-574.

²¹⁵ D'ORS, Álvaro. Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. *Revista Verbo*, *op. cit.*, p. 514-515.

²¹⁶ D'ORS, Álvaro. Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. *Revista Verbo*, *op. cit.*, p. 514-515.

Eis a natureza do Direito Canônico, complexa como a natureza da própria Igreja. Por um lado, como ordem normativa que disciplina a vida dos pastores e do rebanho – inseridos e vinculados ao mundo – é profundamente influenciado pelo contexto histórico, político e social em que se desenvolve. Por outro lado, como instrumento ordenado segundo a missão salvífica confiada por Cristo, precisa transcender toda contingência, absorver os influxos seculares e alinhá-los ao escopo soteriológico do Sacramento divino:

Puesto que en la Iglesia el Reino de Cristo está ya presente misteriosamente, el orden de justicia realizada en ella constituye un verdadero derecho, establecido por la voluntad de Dios, revelado por Cristo y actuado históricamente por la acción del Espíritu Santo. Un derecho que pertenece a la historia, en cuanto que vive y evoluciona en la dimensión histórica, y por tanto sus instituciones tiene que comprenderse dentro de los límites históricos. Pero al mismo tiempo está ordenado al establecimiento de aquel orden de justicia definitiva, de aquel derecho que se tendrá cuando, al final de los tiempos, se revele y se establezca en plenitud el Reino de Dios (cf. LG 5), un derecho que por su propia naturaleza no tiene en sí mismo ni fundamentos, ni principios, ni fin independientes de Dios y que cumple el oficio de ser testigo de Dios entre los hombres (...)²¹⁷.

Nos tópicos subsequentes retornaremos a algumas das considerações ora consignadas, quando propícias ao esclarecimento do movimento de edificação do Direito da Igreja.

²¹⁷ DIAZ, José Maria Moreno; SAN JOSÉ, José Prisco. Fundamentación teológica del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 72.

1.1.3 As fontes do Direito Canônico

Tradicionalmente a História do Direito Canônico assume três grandes perspectivas: i) a história das fontes estuda a legislação canônica, é dizer, as leis, coleções e compilações do primeiro milênio do cristianismo, a *Concordia Discordantium Canonum*, as decretais subsequentes, o *Corpus Iuris Canonici* e as fontes seguintes até o Código de 1983; ii) a história da ciência canônica investiga a obra, a atividade científica, as descobertas e os comentários dos canonistas e das grandes escolas do Direito Canônico; iii) por fim, a história das instituições se ocupa do surgimento e desenvolvimento das diferentes instituições canônicas²¹⁸.

As duas primeiras perspectivas fazem parte da *história externa*; que busca compreender tanto a evolução dos textos legislativos e do arranjo da autoridade no seio da hierarquia eclesial, quanto a literatura canônica, sua origem, seu progresso, a vida e obra dos muitos juristas que se dedicaram a ela, as condições de ensino e o seu relacionamento com outras ciências ou áreas do conhecimento. A terceira perspectiva é denominada *história interna*, dedicando-se ao estudo da origem, do desenvolvimento e das mutações sofridas pelas instituições eclesíásticas, bem como das normas que as regulamentaram, desde o berço até o leito de morte e o desaparecimento, se for o caso²¹⁹. Importa-nos, primordialmente, a história das fontes – aspecto da história externa do Direito Canônico –, embora não possamos prescindir totalmente do exame da história da ciência e da história das instituições.

O desenvolvimento gradual e histórico das fontes do Direito Canônico foi deveras irregular. Constituiu-se, sobretudo, a partir das reações às necessidades que apareciam no seio da Igreja Católica, que, para oferecer respostas aos problemas facejados, se valia do instrumental de que dispunha: o Direito Romano e, embora com menor intensidade, até mesmo o rústico Direito Germânico. As fontes surgiram, inicialmente, intimamente associadas à Teologia, destituídas do refinamento próprio da ciência jurídica, é dizer, manifestaram-se de forma irregular, descentralizada, não sistemática e não

²¹⁸ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 4.

²¹⁹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 21-22.

conceitual. Pulularam, ora aqui outrora ali, sem que possamos precisar a extensão territorial de validade, o nível de vinculação e até mesmo a autenticidade de algumas delas. Não por acaso as dificuldades relativas à disciplina das fontes (competência, hierarquia, nomenclatura, etc.) subsistem após o período de reestruturação do Direito nas Universidades e, em alguma medida, até mesmo hoje²²⁰. Julgamos oportuno abordar essas dificuldades ao longo do processo de recapitulação do movimento histórico, objeto do próximo subcapítulo. Antes, contudo, precisamos apontar algumas considerações acerca da classificação e da nomenclatura das fontes canônicas.

Fonte, naturalmente, é a origem de onde algo procede; no nosso caso, dirá respeito à gênese das normas eclesiais. Partimos da distinção fundamental entre *fonte de ser*, também chamada fonte *constitutiva* ou *material* – a autoridade legislante que é, ao fim, a razão de existir da norma – e fonte *de conhecer*, também denominada de *notícia* ou *formal* – acervo documental que contém os cânones²²¹. Depois, podemos classifica-las de acordo com alguns critérios fundamentais, que dizem respeito ao âmbito de aplicação, à autoridade, ao método de composição, à confiabilidade e ao legislador.

O primeiro parâmetro corresponde ao âmbito de aplicação. Nesse caso, podem ser: i) de *Direito territorial* – aplicável em um determinado território, subdividindo-se em *Direito universal* (válido em toda a Igreja) e *Direito particular* (válido em uma região ou circunscrição específica); ou ii) de *Direito pessoal* – quando afetam um determinado grupo de pessoas, segmentando-se em *Direito geral* (que se refere a todas as pessoas do referido grupo) e em *Direito especial* (que se refere a algumas pessoas do grupo). Um segundo critério diz

²²⁰ Ainda hoje o Direito Canônico possui uma composição algo complexa das fontes normativas, fruto de sedimentação milenar, que articula os critérios de divisão de poderes e de hierarquia. As três funções (legislativa, administrativa e judiciária) não são exercidas sempre pelas mesmas pessoas, nem seus atos tem o mesmo valor jurídico. Uma lei ou decreto legislativo são formalmente superiores às normas administrativas, princípio que, entretanto, pode ser afastado pelo critério hierárquico; de modo que uma instrução (norma de natureza administrativa) emanada da autoridade de uma Congregação romana (organismo executivo vinculado ao Pontífice) não pode ser transgredida por uma legislação episcopal, por exemplo. Ademais, é preciso lembrar que a Igreja Católica se compõe de 24 (vinte e quatro) Igrejas, uma das quais goza de supremacia (a dita Romana). Nesse sentido, as vinte e três Igrejas *sui juris* (não latinas), embora em comunhão total com a Igreja Latina Ocidental, detêm autonomia legislativa no que concerne às respectivas disciplinas e ritos. Não é de se estranhar, portanto, que ao lado do *Codex Iuris Canonini* de 1983, que rege a Igreja Romana, tenhamos o Código de Cânones das Igrejas Orientais, promulgado pelo mesmo João Paulo II em 1980. Cf. CORTÉS, Myriam M. Diéguez. Las fuentes del Derecho Canónico. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, op. cit., p. 79-81.

²²¹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit, p. 25.

respeito à autoridade: i) são *privadas*, quando não aprovadas por nenhuma autoridade, ainda que tenham gozado de grande relevância histórica (a exemplo da *Concordia Discordantium Canonum*); ii) são *públicas*, se aprovadas oficialmente pela autoridade competente (a exemplo das Clementinas, do século XIV). Por outro lado, quanto ao método de composição das coleções são: i) *cronológicas*, quando reproduzem os documentos completos, de acordo com a ordem temporal de promulgação; ii) *sistemáticas*, quando buscam ordenar os fragmentos documentais por matéria²²². Os dois últimos parâmetros, particularmente, terão maior relevância no decorrer do presente trabalho.

Quanto à confiabilidade, as fontes podem ser: i) *genuínas* ou *autênticas*, se realmente criadas ou assumidas por quem se lhes atribui a autoria e se contêm leis verdadeiras (a exemplo do *Liber Sextus Decretalium*, de 1298); ii) *pseudepígrafas*, se apresentam acréscimos não originais em matéria genuína ou adulterações a respeito da autoria (a exemplo das *Falsas Capitulares*²²³); iii) *espúrias* ou *apócrifas*, se veiculam normas imaginárias ou cerebrinas (a exemplo da *Donatio Constantini*²²⁴)²²⁵.

Por fim, o último e mais significativo critério refere-se ao legislador. Como já tivemos a oportunidade de ressaltar, a experiência canônica, como toda experiência jurídica, é histórica. Não obstante, ela comporta um diferencial: em seu interior, ao lado dos elementos contingentes, existem outros chamados à perpetuidade. Estes últimos são de fundamental importância já que a Igreja é uma instituição de origem divina, razão pela qual a finalidade da ordem jurídica eclesial não é, como sói ocorrer nas ordens seculares, promover o bem comum da sociedade. Ao revés, seu objetivo é a salvação das almas – de cada uma delas. Somente a partir desta constatação é possível entender a especificidade do Direito Canônico, sua história e suas características fundamentais²²⁶. Nesse sentido,

²²² LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 5.

²²³ Cf. KNOWLES, Michael David. *Nueva Historia de la Iglesia*, t. II: la Iglesia en la Edad Media. Trad. T. Muños Schiaffino. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 149.

²²⁴ Documento apócrifo, datado do século IX, que conteria uma suposta outorga, feita por Constantino em favor do Papa Silvestre, das prerrogativas de uso das insígnias imperiais, bem como da soberania sobre Antioquia, Alexandria, Constantinopla, Jerusalém, Roma e toda a porção ocidental do Império. O referido documento foi utilizado, nos séculos seguintes, como legitimador das pretensões supremacistas papais. Cuidaremos das apócrifas, com mais esmero, no segundo e no terceiro subcapítulos.

²²⁵ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 26.

²²⁶ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 3.

podemos identificar dois gêneros normativos, distinguíveis a partir da autoridade legisladora: o Direito divino e o Direito humano²²⁷.

O Direito divino, núcleo fundamental do Direito Canônico, deita raízes na própria vontade de Deus e dispõe de posição hierarquicamente superior, constitutiva da ordem jurídica²²⁸. Compõe-se dos seguintes elementos: i) normas fundacionais, dadas por Jesus Cristo e recolhidas no Novo Testamento ou transmitidas pela tradição, que estabelecem os aspectos centrais da organização da Igreja e as diretrizes básicas da vida cristã; ii) princípios e exigências da *lex sacramentorum* e da *lex gratiae*, que dimanam da ordem esculpida nas realidades sobrenaturais; iii) princípios e exigências do Direito natural, integrados dentro da ordem da salvação²²⁹.

Há que se distinguir, de um lado, o Direito divino positivo, dimensão relativa à justiça e aos desígnios de Cristo e que constitui

o conjunto dos fatores jurídicos relacionados com a elevação do homem à ordem sobrenatural, como fruto da redenção realizada pelo Verbo Encarnado, que continua operando em virtude da eficácia dos meios de salvação institucionalizados na Igreja²³⁰

²²⁷ É possível vislumbrar, aqui, um paralelo entre o critério relativo à autoridade legisladora e as diversas dimensões da *lex*, tal como concebidas por Tomás de Aquino. A *lex aeterna* é expressão da vontade divina, “da razão do governo das coisas em Deus” – e, como Deus existe fora do tempo, segue-se que tal lei seja eterna (S.T. I-II, q. 91, a. 1). A *lex naturalis* consiste, por sua vez, na “participação da lei eterna na criatura racional”, que toma parte, de forma privilegiada, na providência divina e que, por força desta mesma lei natural, é capaz de discernir o bem e o mal (S.T. I-II, q. 91, a. 2). Depois, a *lex humana*, necessária para que a razão humana possa disciplinar mais particularmente certas matérias, consiste numa determinação racional com vistas à realização do justo (S.T. I-II, q. 91, a. 3). Ainda, faz-se necessária, para orientar a vida humana, uma *lex divina*, revelada para complementar a lei natural e a lei humana – essa necessidade decorre da ordenação do homem a um fim, a bem-aventurança eterna, que excede a proporção da potência natural do ser humano (S.T. I-II, q. 91, a. 4). AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v. IV: I Seção da II Parte – Questões 49-114. São Paulo: Loyola, 2005, p. 528-535. Ainda a propósito da diversidade de leis em Tomás de Aquino, cf. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 123-128

²²⁸ Tradicionalmente, o Direito Público Eclesiástico tinha por objeto privilegiado o Direito divino sobre a constituição da Igreja, estudado a partir de uma perspectiva filosófica e teológica. Atualmente os canonistas têm privilegiado a ótica do Direito Constitucional, desenvolvido sobretudo no século XX, mas com alguns antecedentes situados no século anterior. O novo paradigma científico tem um objeto mais amplo, já que abrange todo o Direito positivo sobre a constituição da Igreja (seja divino ou humano), examinado a partir da técnica jurídica. A propósito do tema, cf. HERVADA, Javier. *Derecho Constitucional y constitución de la Iglesia*. In: *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*. 2. ed. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 21-40.

²²⁹ HERVADA, Javier. *Introducción al estudio del Derecho Canónico*. Pamplona: EUNSA, 2007, p. 41.

²³⁰ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico, op. cit.*, p. 21.

– conhecíveis apenas pela revelação²³¹, já que não pertencem à natureza humana; e, de outro lado, o Direito divino natural, concernente à essência racional da pessoa humana, cuja dignidade reclama os direitos e deveres derivados dessa natureza criada por Deus. O Direito natural, a rigor, nada pode dizer a respeito do ordenamento jurídico eclesial, uma vez que esse ordenamento não corresponde à ordem natural²³² – sendo institucionalização da redenção de Cristo, ao ordenamento canônico compete elevar o homem à ordem sobrenatural²³³.

Esta ordenação divina, contudo, não é capaz de estruturar e disciplinar toda a vida da Igreja. Junto dela aparece um Direito humano que não é mero adendo, já que dotado de funções características relacionadas à participação outorgada ao homem no desenvolvimento da história da salvação. Com efeito, as normas legadas por Cristo constituem as linhas fundamentais da ordenação da Igreja e da vida cristã que, entretanto, não cessa de enriquecer ao enfrentar novos problemas e realidades. Ademais, os princípios do Direito divino, por definição, não supõem um ordenamento completo – do contrário não configurariam princípios –, de modo que a atividade legislativa humana se faz necessária²³⁴.

Direito divino e Direito humano constituem um único sistema, unidade que se justifica em três instâncias: i) desde logo, o alicerce jurídico fundamental da Igreja existe por força do primeiro; todas as outras estruturas são derivação, complemento ou formas históricas de desenvolvimento do Direito divino e nele se integram, constituindo a urdidura da *Ecclesia* nos diversos momentos histórico; ii) depois, o poder humano existe e é fonte jurídica por força do *Ius divinum*, é dizer, não é originário e nem recebe sua força normativa

²³¹ Como recorda Gianfranco Ghirlanda, do Direito divino revelado “nasce a definição das relações fundamentais entre os fiéis e de sua obrigatoriedade não só na esfera da consciência, mas também no viver social externo da comunidade eclesial. nesse âmbito, o método a ser aplicado é o teológico”. É dizer, nesse âmbito, para além da técnica jurídica é imprescindível o instrumental próprio da Teologia. GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 59.

²³² LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 21-22.

²³³ Esta constatação implica uma questão relativamente complexa. Se todo Direito, em sua fonte imediata e em sua vigência, pode ser reconduzido a um fator histórico, como sustentar a ideia de um Direito natural (a-histórico por definição)? A Teologia católica responde a esta dificuldade ao afirmar que tanto o Direito natural quanto o Direito divino positivo estão promulgados – o primeiro foi posto na existência histórica como princípios da razão prática e exigências da *pessoa*; o segundo toma parte na história por força da Revelação, também ela histórica. HERVADA, Javier. *Introducción al estudio del Derecho Canónico*, *op. cit.*, p. 48.

²³⁴ HERVADA, Javier. *Introducción al estudio del Derecho Canónico*, *op. cit.*, p. 42.

dos membros da Igreja por si considerados, mas do fato de representarem o Cristo na terra; iii) por fim, todas as realidades sociais no seio da Igreja têm, ainda que incipiente, uma ordem embrionária (fruto da natureza ou da graça), da qual o legislador humano deduz a norma positiva. Veja-se que para além de um ordenamento unitário, estes traços implicam uma estruturação hierárquica, razão pela qual o Direito divino torna-se um limite negativo para o legislador humano²³⁵.

Um último problema diz respeito à nomenclatura das fontes, que jamais foi uniforme. Nos primeiros séculos, as coleções de documentos em que o Sumo Pontífice declarava alguma norma eclesiástica por escrito poderiam ser chamadas: *Decreta*, *Responsa*, *Decretalia*, *Constitutata*, *Monita*, *Sanctiones*, *Epistolæ*, *Decretales*, *Interdictæ*, *Litteræ tractoriæ*; enquanto as normas promulgadas em conjunto com os bispos das circunscrições vizinhas eram denominadas *cânones urbicani*. Ao seu turno, as cartas episcopais que continham matérias de fé eram chamadas *Epistolæ synodicæ*²³⁶. A mesma dificuldade se verifica na Idade Média:

Lê-se no Decreto de Graciano: *Decreta*, significando atos do sumo pontífice, *statuta*, atos de um concílio; já na Glosa do Decreto, *decretum* é o documento daquilo que o papa estabeleceu, originado de decisões tomadas no conselho dos cardeais, independentemente de consulta a quem quer que seja; *epistolæ decretales* são os documentos de decisões que o papa teria tomado por si só ou com os cardeais, em resposta à consulta de alguém²³⁷.

A nomenclatura das espécies normativas não é, portanto, um bom parâmetro para a caracterização das fontes canônicas, de modo que, considerando o recorte temporal objeto do presente trabalho²³⁸, deve ser examinada sempre com alguma suspeita. Feitas estas considerações iniciais, podemos avançar rumo à reconstituição do movimento de afirmação da experiência jurídica canônica como momento fundante da experiência jurídica ocidental.

²³⁵ HERVADA, Javier. *Introducción al estudio del Derecho Canónico*, op. cit., p. 47.

²³⁶ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 27.

²³⁷ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 27.

²³⁸ Com o passar do tempo a terminologia adquiriu certo grau de uniformização, de modo que algumas expressões permitem a identificação mais ou menos precisa da espécie normativa a que se refere. Como a padronização é mais recente e não nos parece de grande interesse. Remetemos o leitor para a obra de Maurílio de Lima. Cf. LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 27-28.

1.2 História Externa: fontes canônicas dos primórdios da Igreja à decadência do Império Carolíngio

Durante os três primeiros séculos a Igreja Católica atua sobretudo dentro das fronteiras do Império Romano, nas muitas civilizações que habitam a região do Mediterrâneo: a hebreia, a helena, algumas orientais e, evidentemente, a romana. Nesse contexto, ela desenvolve paulatinamente uma disciplina própria, criada a partir das Sagradas Escrituras, da Tradição (principalmente)²³⁹ e dos usos e experiências que progressivamente vão se cristalizando nos costumes. O aumento do número de fiéis, a despeito da inicial perseguição religiosa promovida pelas diversas autoridades locais, facilita a constituição de pequenas comunidades estáveis, dotadas de seus dirigentes e patrimônio próprios. Essa forma de organização e difusão da religião nascente propicia, muito cedo, a consolidação do governo autocrático dos bispos²⁴⁰, titulares da sucessão apostólica, e condiciona a expansão territorial que, em linhas gerais, se adequa às circunscrições civis²⁴¹, em regra herdadas do Império Romano.

As principais normas que regem a vida das comunidades cristãs são as prescrições dos bispos, os cânones dos primeiros concílios particulares e as coleções pseudoapostólicas, a saber: a *Didaké* (*Didaké Kyriou diá dódeka apostólon tois éthesin*, ou Doutrina dos Doze Apóstolos), contendo prescrições relativas à moral, aos sacramentos e à

²³⁹ No particular, é de grande valor a tese produzida por César Cardoso de Souza Neto, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. A primeira e a segunda parte do trabalho demonstram como a Tradição, dentro do catolicismo, vai se consolidando e se tornando repositório dos valores e costumes necessários à consolidação do Papado como suprema força política dentro da Igreja Católica, a partir da revolução jurídica promovida pela Reforma Gregoriana. Cf. SOUZA NETO, César Cardoso. *Reforma gibelina: O Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura*. 2017. 552 f. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2017.

²⁴⁰ Inicialmente, as estruturas eclesiais se ordenam a partir da autoridade do episcopado. Embora desde os primeiros momentos se tenha reconhecido a primazia da Cátedra de Pedro, tal se dava mais num aspecto de honra do que de efetivo exercício de poder – só a muito custo o primado romano se estabelecerá incontestavelmente; até então cada Bispo é responsável pela vida de sua diocese. Graças à rápida expansão da Igreja, como veremos, tornou-se imprescindível um nível básico de uniformidade. Essa reivindicação natural propiciará a consolidação do poder conciliar e sinodal (colegial), cujas expressões mais importantes foram, talvez, as do século IV. STEPHENS, Christopher W. B. *Canon Law and Episcopal Authority: The Canons of Antioch and Serdica*. London: Oxford University Press, 2015, p. 1-2.

²⁴¹ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, op. cit., p. 5-6.

hierarquia católica²⁴²; a *Didascalia*, de conteúdo semelhante e que se apresenta como criação dos Doze Apóstolos, reunidos em Jerusalém com Paulo, o “Apóstolo dos Gentios”, e Tiago, bispo local²⁴³; a *Traditio Apostolica*, tradicionalmente atribuída a São Hipólito de Roma, contendo o Ritual Romano de ordenação de todos os graus e ministérios da Igreja, para além de inúmeros outros institutos; e as *Constitutiones Apostolicae*, atribuídas a Clemente de Roma (Papa entre 88 e 97), mas provavelmente compiladas no século IV²⁴⁴, tendo sido condenadas, em grande parte, no Concílio de Trullo (692)²⁴⁵. Sabe-se da existência, em alguma medida, de uma autoridade legislativa papal já nessa fase. Contudo, das cartas e decretos pontifícios pouco foi conservado: duas cartas de Cornélio (251-253), encontradas na correspondência de São Cipriano, e duas outras de Julio I (337-352), já no século IV, incluídas na Apologia de Santo Atanásio²⁴⁶. Estes documentos dão a conhecer os primeiros passos – jurídicos e religiosos – das comunidades cristãs, que caminham no sentido da conjugação do princípio da primazia de Roma (ainda que pouco efetiva, de início²⁴⁷) e da colegialidade²⁴⁸.

É preciso destacar, ainda, a contribuição da Patrística²⁴⁹ no aprofundamento do conhecimento sobre a Revelação, fonte jurídica primária. Com efeito, a formação jurídica

²⁴² LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 36-37.

²⁴³ Cf. *DIDASCALIA APOSTOLARUM*. Trad. Margaret Dunlop Gibson. London: Cambridge University Press, 1903, p. 01. Veja-se que, na onomástica da língua inglesa, *Tiago* corresponde a *James*. Optamos pela variante portuguesa que, por sua vez, deriva da latinização do nome hebreu grafado, também em português, como *Javó*.

²⁴⁴ O último capítulo das Constituições Apostólicas reúne, ainda, os *Canones 85 Apostolici*, que tratam das obrigações, da ordenação e dos delitos e penas, contendo vários cânones oriundos dos Sínodos orientais que tiveram lugar nos primeiros séculos. GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 62.

²⁴⁵ VAN DE WIEL, Constant. *History of Canon Law*. Louvain: Peeters Press, 1991, p. 38-39.

²⁴⁶ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 40.

²⁴⁷ A título de exemplo, já o Concílio Ecumênico de Constantinopla I (381) reconheceu o primado romano, ao dispor sobre a importância do Bispado de Constantinopla: “O Bispo de Constantinopla tem o primado de honra logo depois do Bispo de Roma, visto que Constantinopla é uma nova Roma”. *DOCUMENTOS dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos*. Trad. Otto Skrzypczak. Introd. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 30.

²⁴⁸ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 6.

²⁴⁹ Termo que designa a Filosofia Católica dos primeiros séculos, normalmente situada entre a Idade Sub-Apostólica – isto é, dos membros que conheceram pessoalmente os apóstolos, mas não a Cristo – e o século VIII. Dos grandes Padres, destacam-se: dentre os orientais, Orígenes de Alexandria, Basílio, Gregório de Nissa, Gregório de Nanziano, João Crisóstomo e João Damasceno; dentre os ocidentais, Tertuliano, Cipriano, Jerônimo, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona e Boécio. LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 33.

de muitos dos chamados Padres da Igreja²⁵⁰ foi importante para o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do Direito da Igreja Católica²⁵¹, tanto nos primeiros três séculos quanto nos subsequentes. O fato nos parece bastante natural, uma vez que até Graciano, no século XII, o Direito Canônico não constituía ciência autônoma, independente da Teologia. Por essa razão, os conceitos fundamentais da experiência jurídica eclesial podiam ser deduzidos tanto das coleções legislativas, quanto das obras de natureza teológica²⁵².

Nesse momento temos, portanto, um Direito Canônico bastante simples, mas original e autônomo. Ademais, caracterizado por uma grande preocupação com o espiritual, uma vez que a face institucional da Igreja ainda se encontrava em processo de constituição. Com a difusão do cristianismo para regiões mais distantes no Mediterrâneo, surge a necessidade de uniformização de certos parâmetros, sobretudo relativos à disciplina e à doutrina. Isso conduz à proliferação das normas canônicas, que vão adquirindo sofisticação. Ainda assim, o costume permanece desempenhando um papel central²⁵³ na vida das comunidades.

No período a que a historiografia costuma denominar Antiguidade Tardia, compreendido entre os séculos III e VI, com prolongamentos até o século VII, três grandes processos ganham força: o cristianismo suprassume o paganismo, tornando-se o principal substrato cultural²⁵⁴; os povos germanos migram para a parte ocidental do Império, destruindo boa parte da estrutura política e social e impondo um novo modelo organizacional, mais rudimentar; e os povos convertidos ao islamismo tomam boa parte dos territórios do Império Oriental, sobretudo na Ásia e no norte da África; fenômenos que culminarão no advento da Idade Média. As novas formas políticas temporais não serão capazes de garantir a proteção dos súditos, de modo que à Igreja resta assumir algumas

²⁵⁰ Citemos, a título de exemplo, Paulo de Tarso, Tertuliano, Lactânio, Cipriano, Ambrósio, João Crisóstomo e o próprio Agostinho. SHERMAN, Chalers P. Brief History of Imperial Roman Canon Law. *California Law Review*, Berkeley, v. 7, n. 2, p. 93-104, jan. 1919, p. 99-100.

²⁵¹ TORRES-DULCE, Miguel Ángel. *Cánones y Leyes de la Iglesia*, *op. cit.*

²⁵² GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 62.

²⁵³ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 6-7.

²⁵⁴ Cf. GAUDEMET, Jean. Le sort du paganism. In: GAUDEMET, Jean. *L'Église dans l'Empire Romain : IV^e-V^e siècles*. Paris : Sirey, 1989, 633-653.

funções que tradicionalmente correspondiam à organização estatal, sobretudo nos séculos VI e VII²⁵⁵, o que termina por ampliar a sua atuação jurisdicional.

A Paz Constantiniana, que pôs termo definitivo aos intervalos de perseguição aos cristãos, transformou profundamente a feição da Igreja. Desde o Édito de Milão (313) o cristianismo foi equiparado a qualquer outro culto e, pouco menos de seis décadas depois, foi elevado à condição de religião oficial do Império por Teodósio (380). O novo status teve seu preço: a vinculação da unidade do regime político e da fé. Quer dizer, o Império

protegia a Igreja, mas queria a submissão dos bispos e, conseqüentemente, a do rebanho; garantia-lhe a estabilidade, mas requeria que permanecessem abertos os acessos para se intrometer em assuntos eclesiásticos²⁵⁶.

A transferência da capital de Roma para Constantinopla – então Bizâncio – assinala a decadência da velha cidade eterna. Mesmo o seu restabelecimento como sede da porção ocidental não foi capaz de restituir o esplendor de antigamente ou de deter o avanço dos bárbaros sobre as fronteiras. Ao penetrarem o Império, estes povos encontraram uma Igreja Católica já organizada segundo o modelo romano, de modo que pouco a pouco foram convertidos pela ação missionária ou pela conversão dos chefes, seguida da conversão do restante das tribos. Ademais, a expansão do número de fiéis fez surgir uma série de heresias cristológicas, trinitárias, soteriológicas e eclesiológicas (algumas das quais provocaram grande divisão entre o próprio clero), somente solucionadas pela colegialidade episcopal – os primeiros concílios ecumênicos produziram uma farta documentação, assinalando a assunção definitiva, pela hierarquia, de seu poder legislativo²⁵⁷.

Antes mesmo do Édito da tolerância foram celebrados concílios e sínodos locais e regionais. A atividade conciliar diminuiu consideravelmente a importância dos costumes e dos escritos pseudo-apostólicos, passando a prevalecer, a partir de então, o Direito escrito (*ius scriptum*). Os concílios ecumênicos de Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451); bem como os concílios regionais de Elvira (aproximadamente 305),

²⁵⁵ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 7.

²⁵⁶ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 41.

²⁵⁷ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 42.

Ancira e Arles (314), Sófria e Laodicéia (343) e tantos outros enriqueceram profundamente a legislação eclesiástica²⁵⁸.

De fundamental importância foram os concílios de Niceia (325) e Constantinopla (381), porquanto deram origem ao símbolo (“credo”) niceno-constantinopolitano, em vigência até os dias atuais. Com efeito, o século IV testemunhou uma profunda batalha pela unidade do cristianismo, ameaçado pelas chamadas heresias²⁵⁹ cristológicas²⁶⁰ e pneumatológicas²⁶¹.

Não preocupações teológicas, mas o medo da divisão levou Constantino a convocar o primeiro concílio ecumênico pós-apostólico²⁶², que teve lugar em Niceia no ano de 325. Centenas de bispos tomaram parte nas atividades, a grande maioria vinda do Oriente, a fim de solucionar, sobretudo, a controvérsia ariana²⁶³. Findas as deliberações, restou afirmada a consubstancialidade (*homoousia*) do Pai e do Filho, bem como condenado como erro o ponto de vista teológico de Ário. A definição, contudo, não sepultou a questão,

²⁵⁸ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 39.

²⁵⁹ O atual *Codex Iuris Canonici* (1983), condensando a tradição teológica católica, define a heresia no cânon 751: “Diz-se heresia a negação pertinaz, depois de recebido o batismo, de alguma verdade que se deve crer com fé divina e católica, ou ainda a dúvida pertinaz acerca da mesma; apostasia, o repúdio total da fé cristã; cisma, a recusa da sujeição ao Sumo Pontífice ou da comunhão com os membros da Igreja que lhe estão sujeitos”. JOÃO PAULO II. *Código de Direito Canônico*. Trad. Antônio Leite. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983, p. 138.

²⁶⁰ As heresias cristológicas constituem uma “tendência a estabelecer relações de exclusão entre a condição humana e a condição divina de Jesus Cristo”. RUBIO, Alfonso García. Orientações atuais na cristologia. In: MIRANDA, Mario de França (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 36. Em suma, negam a ortodoxia firmada pela doutrina católica, que afirma a união hipostática, isto é, a dupla natureza (humana e divina) da pessoa de Jesus Cristo, ora rejeitando sua divindade, ora rejeitando sua humanidade.

²⁶¹ Do mesmo modo, as heresias pneumatológicas constituem uma negação da divindade da terceira pessoa da Santíssima Trindade: o Espírito Santo.

²⁶² Nas discussões de natureza Teológica – sobre as quais o Imperador detinha pouco conhecimento – tudo lhe parecia muito sutil, indigno e indiferente se comparado às nefastas consequências advindas das desavenças. A propósito do problema ariano, dirigiu uma carta aos grandes adversários, Alexandre e Ário: “Essa carta, bastante curiosa, revela-nos bem a sua psicologia religiosa. Se tinha razão para censurar aos alexandrinos, tomados em conjunto, o seu excessivo amor pelos ‘exercícios do espírito’, que levam sempre a discussões ociosas, também se liam na carta saída da pena imperial frases como estas: ‘Refletindo sobre a origem da vossa divisão, vejo que a causa é insignificante e não é suficiente para pôr as almas em tanto alvoroço (...). Há questões em que é tão inútil perguntar como responder. Quantas pessoas há que compreendam uma matéria tão difícil e possam ter sobre ela uma opinião? (...) No fundo, pensais o mesmo e podeis facilmente chegar à mesma comunhão de idéias. – Permanecei unidos! Voltai à vossa mútua caridade! – Porque, decididamente, não se trata entre vós de um ponto essencial da fé: no culto de Deus, ninguém pensa em introduzir um novo dogma’”. DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. I, op. cit., p. 451.

²⁶³ Ário (256-336) foi um presbítero de Alexandria, defensor da não-divindade e não eternidade de Jesus Cristo, condenado pelo Concílio Ecumênico de Niceia (325).

já que os partidários do heresiarca se rebelaram e, pouco a pouco, conquistaram terreno junto à administração imperial. Uma solução categórica só foi alcançada às portas do que parecia ser a vitória ariana, já no Concílio Ecumênico de Constantinopla (381)²⁶⁴. Além de confirmar o símbolo niceno, os bispos rejeitaram outras heresias antitrinitárias, agora dirigidas contra o Espírito Santo. Com receio do que ocorrera algumas décadas antes – por força da declaração da consubstancialidade do Pai e do Filho – a proclamação dogmática relativa à terceira pessoa da Trindade foi contida num texto fraco, omitindo a *homoousía* (consubstancialidade)²⁶⁵. A *receptio* no seio da Igreja, contudo, foi forte²⁶⁶: de fato o Espírito Santo é Deus, na terceira pessoa.

A necessidade de se ter acesso, para consulta, aos cânones conciliares e às decretais papais – que se multiplicavam rapidamente – deu origem às Coleções canônicas. Inicialmente, recolhiam-se os cânones dos concílios ecumênicos e dos particulares de maior autoridade; não tardou, porém, se tornar habitual a inclusão das decretais pontifícias. Tais coleções cuidavam de reunir as normas eclesiásticas disponíveis, sem preocupação com a sistematicidade – somente a partir do século VII aparecem algumas ordenadas sistematicamente, por temas, em detrimento do critério cronológico usual²⁶⁷.

No Oriente a atividade jurídico-canônica produziu inúmeras coletâneas. A *Syntagma Canonum*, conhecida, entre os latinos, como *Corpus Canonum Orientale*, foi composta pelo Patriarca de Constantinopla nos anos de 565-577 – João Escolástico – e gozou de grande prestígio tanto no Oriente quanto no Ocidente. O Patriarcado de Constantinopla também deu origem às coleções de Paládio Helenopolitano e Valeriano de Licaônia, que reuniam diversos cânones antigos e de sínodos locais²⁶⁸.

No Ocidente, embora seja possível identificar precedentes esporádicos mais antigos, o primeiro grande movimento recompilador foi o *Renascimento Gelasiano*, que teve lugar entre o fim do século V e início do século VI, isto é, entre os pontificados de Gelasio

²⁶⁴ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. I, op. cit., p. 451-463.

²⁶⁵ Nesse sentido, o símbolo de Nicéia foi completado com a seguinte afirmação dogmática: “Cremos no Espírito Santo, Senhor e fonte de vida, que procede do Pai, que é adorado e glorificado com o Pai e o Filho e que falou pelos profetas”. *DOCUMENTOS dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos*, op. cit., p. 28.

²⁶⁶ AZEVEDO JÚNIOR, Paulo Ricardo de. *Curso de História da Igreja Antiga*. Aula 15 – São Gregório de Nazianzo. Faixa de Áudio Mp3. Min 31:30 a 46:20.

²⁶⁷ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, op. cit., p. 34.

²⁶⁸ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 43-44.

I (492-496) e Hormisda (514-523). Nesse interregno a atividade compilatória foi intensa e resultou em coleções canônicas genuínas e universais de grande qualidade, respaldadas, direta ou indiretamente, pelas autoridades eclesiásticas. Quatro circunstâncias especiais propiciaram esse movimento de síntese do Direito produzido nos séculos anteriores: a publicação do Código de Teodósio (*Codex Theodosianus*) em 438 que facilitou o conhecimento do Direito Romano; o alargamento da atividade legislativa papal, sobretudo por meio das epístolas decretais; as repercussões jurídicas do magistério moral agostiniano, especialmente no concernente à Teologia sacramental e ao matrimônio; e, por fim, a produção normativa dos quatro primeiros concílios ecumênicos. Estas primeiras coleções ocidentais se caracterizavam pela autenticidade; pela preferência por normas escritas sobre os costumes; pela universalidade, na medida em que transmitiam textos do Oriente, da África e de Roma; e pelo romanismo, em vista da posição prioritária das decretais papais²⁶⁹.

Há um interesse especial do Ministério Petrino nas situações que dizem respeito à universalidade da Igreja, principalmente nas heresias, cismas, sínodos e concílios ecumênicos ou regionais (que, não custa recordar, foram abundantes nos séculos V e VI). Nesse sentido, as coleções ocidentais não são simples traduções dos cânones do Oriente. Ao revés, reúnem também as normas disciplinares próprias de Roma e de áreas subjacentes à influência dos pontífices. Aliás, os *Canones urbicani* – estabelecidos em concílios regionais, com a participação dos bispos da vizinhança de Roma – é que implementam as coleções

²⁶⁹ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 9.

romanas²⁷⁰. Todas elas, porém, foram superadas, em conteúdo e sistematicidade, pela coleção *Dionisiana*²⁷¹, texto que gozou de um imenso prestígio por longos sete séculos²⁷².

São conhecidas três redações: i) a primeira, composta entre 470 e 500, em latim, contendo os textos dos concílios de Nicéia (325), Ancira (314), Neocesaréia (314-325), Antioquia (341), Laodicéia (343-381), Sárdica (343-344), Gangra (360-380), Constantinopla (381), Cartago (419) e Calcedônia (451); ii) a segunda, com ares de definitividade, compilada no início do século VI para suprir algumas falhas da versão anterior (derivadas, talvez, da *Vetus Romana*) e contendo também os 50 cânones dos Apóstolos; iii) a terceira, solicitada pelo Papa Hormisda (514-523), redigida antes de 523 em grego e latim. Esta última versão não continha os Cânones dos Apóstolos, as disposições de Sárdica e dos concílios africanos, possivelmente pela incerteza acerca de sua aceitação universal. Ademais, por volta do fim do governo de Símaco (481-514) o próprio autor cuidou de complementar o texto original, acrescentando as decretais pontifícias de Sirício (384-399) até Anastácio (399-401). Dionísio optou pela ordenação cronológica de todos esses documentos²⁷³.

Depois do *Renascimento Gelasiano* – marcado pelo universalismo e pela tendência de unificação do Direito – a consolidação dos reinos germânicos no século VI provoca um acentuado particularismo, com o conseqüente enfraquecimento da hierarquia eclesiástica, movimento intensificado no século VII pela influência, exercida sobre o Direito Canônico,

²⁷⁰ “Assim é que a Igreja de Roma conservava, desde 337 e 352, os cânones do Concílio de Nicéia (325), e os de Sárdica (343), conforme Ósio de Córdoba testemunha o uso desse arquivo na controvérsia de Apiário. Ali se concentravam várias coletâneas: a que se chamou *Vetus romana*, a *Paráfrase de Rufino* (manuseada em Roma no século V), a *Hispana Isidoriana* (que acompanhou o legado pontifício Pascásio ao Concílio de Calcedônia [451], com diversas redações), a *Antigo-original*, a *Vulgata* e a *Galo-Isidoriana*. Além dessas, menciona-se ainda que, no tribulário da Igreja romana, se conservavam a versão latina (anterior a 451) dos cânones do Concílio de Nicéia e do *Código de Ingilram*, denominada *Prisca* ou *Ítala* (da segunda metade do século V, reunindo cânones nicenos e sardicenses e omitindo os de Laodicéia [343-381]; inclui os de Calcedônia, com o polêmico cânon 28 sobre o pseudoprímado dos patriarcas bizantinos). Completam as coleções jurídicas romanas as decretais dos Papas Inocência I (401-417), Zózimo (417-418), Celestino I (422-432), Sisto III (432-440)”. LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 45.

²⁷¹ Dionísio, o pequeno, foi um monge nascido em meados do século V na Cítia Menor. Criado por monges de Hierápolis, destacou-se em muitas áreas, dentre as quais a linguística – atuando como tradutor de importantes documentos papais –, a astronomia e a matemática. Foi o grande responsável pela aludida compilação e, ainda, pela fixação – hoje sabidamente equivocada – do nascimento de Jesus Cristo no ano 753 da fundação de Roma (*Ab Urbe Condita*), ainda aceito como o início da Era Cristã. LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 46.

²⁷² LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 45.

²⁷³ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 46-47.

dos muitos ordenamentos jurídicos germanos, por vezes bastante distintos entre si²⁷⁴. Ademais, as invasões germânicas provocaram, por um lado, o declínio das cidades e, por outro lado, a difusão do cristianismo nas zonas rurais. Nesse sentido, as paróquias passam a disfrutar de maior autonomia perante o bispo – a comunhão e obediência são asseguradas pelas visitas pastorais e sínodos diocesanos. O vínculo que une Igreja e sociedade se manifesta, claramente, em quatro institutos²⁷⁵: o benefício eclesiástico, dotação patrimonial instituída para garantir o exercício de uma função espiritual; a imunidade, isto é, a proibição do uso da força sobre pessoas e bens eclesiásticos; o direito do fundador de um templo particular sobre o imóvel e a pessoa encarregada da cura pastoral; e, por fim, o dízimo²⁷⁶.

A tendência particularista a que nos referimos consiste, de um lado, na proliferação dos livros penitenciais, sobretudo originados no arquipélago britânico, contendo uma espécie de catálogo de pecados e respectivas penitências a serem impostas pelo confessor²⁷⁷ e, de outro lado, na multiplicação das coletâneas na Ibéria, nas Ilhas Britânicas e na Gália, ao contrário do declínio das produções itálicas e africanas. Em virtude do caráter particular, estes documentos gozavam de validade dentro de uma região ou circunscrição delimitada.

No século VII é muito importante o papel desempenhado pela Igreja da região ibérica, que conservou a disciplina romana antiga – universal – a despeito da invasão e da perseguição promovidas pelos visigodos arianos. Em 586 a tribo agressora é finalmente convertida ao catolicismo, o que favorece a unidade legislativa para o restabelecimento da hierarquia²⁷⁸. Apesar da aceitação do Direito Germânico – responsável, como dissemos, pelo fenômeno de particularização do Direito Canônico –, a região cultivava fielmente o Direito Romano cristianizado, como se continuação da atividade legislativa romana fosse²⁷⁹.

²⁷⁴ GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 62-63.

²⁷⁵ Como veremos, alguns destes institutos serão responsáveis pela decadência da disciplina do clero e por certa desestruturação da hierarquia da Igreja.

²⁷⁶ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 10.

²⁷⁷ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 34-35.

²⁷⁸ GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 63.

²⁷⁹ É curioso essa resistência ao Direito Germânico por parte de certos povos que, embora subjugados pelas forças bárbaras, insistiam na permanência da experiência jurídica romana: “Povos anteriormente alçados à condição de romanos - da Roma cosmópolis, não da Roma pólis -, que outrora vivenciaram o raciocínio jurídico romano, mesmo após a ruptura da experiência política romana permaneceriam, pela via costumeira, reproduzindo aspectos do Direito Romano, reforçando nos reis bárbaros a necessidade de compilar leis

Com a conversão de Recaredo e de seus súditos visigodos, a colaboração entre os poderes régio e eclesiástico fez acontecer o Concílio de Toledo IV. Os cânones conciliares deram origem à coleção Hispana, de prestígio comparável à Dionisiana²⁸⁰, não por outra razão foi denominada, por Alexandre III (1159-1181), o *Corpus Canonum authenticum Ecclesiae Hispanae*. Duas são as versões, uma cronológica, outra sistemática:

La Hispana cronológica también se conoce como *Isidoriana*, porque desde el siglo IX se pensaba que su autor fue San Isidoro de Sevilla († 636). La colección se divide en dos partes. En la primera, después del prefacio y del índice, se transcriben normas sinodales de los concilios orientales hasta Calcedonia, 8 concilios africanos, 10 de la Galia y 14 de Hispania, entre los que se encuentra el de Elvira († 305). En la segunda parte hay 104 decretales, desde el papa San Dámaso (366-384) hasta Gregorio Magno († 604). La extensión de la colección y su carácter cronológico dificultaron su utilización, por lo que se confeccionó un índice o *tabulae*, que ordenaba toda la materia por rúbricas. *La Hispana sistemática* es el resultado de transcribir los textos de la colección cronológica siguiendo el orden de las tablas. No se conoce el autor de la colección, ni tampoco el tiempo ni el lugar de su composición, aunque siempre se señala la Península Ibérica, a finales del siglo VII²⁸¹.

A *Collectio Hispana*, nas suas duas versões, permaneceu em vigor mesmo durante e depois da dominação moura – entre os séculos VIII e XV. Fora da Ibéria era considerada autêntica e geral, prestigiada por cultivar o Direito antigo com veneração e, ainda assim, atualizar-se a partir dos novos cânones universais da Igreja²⁸².

Simultaneamente, desenvolve-se o Direito da Igreja na região das ilhas britânicas, marcadamente consuetudinário e baseado numa disciplina contrária à romana – seja pela falta de relações, seja pela conservação estrita das tradições locais. A vida religiosa e civil gira em torno dos mosteiros, o que termina por ampliar o fracionamento do Direito²⁸³. Os abades exercem tanto o governo civil quanto o religioso, no território monástico. As diferenças da Igreja insular manifestaram-se, principalmente, na administração das penitências, na celebração da Páscoa, no rito do batismo sem óleo, na

dirigidas aos seus súditos romani, que evidentemente não poderiam retroceder a uma articulação da vida social baseada nos costumes germânicos. Em verdade, as comunidades políticas medievais romanizavam-se em diferentes graus, mesclando germanismo (em grau mais elevado na experiência normativa britânica) e romanismo (cuja máxima assimilação se daria progressivamente na cultura jurídica alemã)”. HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito romano na cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*, *op. cit.*, p. 10144-10145.

²⁸⁰ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 50.

²⁸¹ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 11.

²⁸² LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 52.

²⁸³ GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, *op. cit.*, p. 63.

não exigência do celibato e no desconhecimento do primado de Roma. Centrada na vida monacal, compreende-se a inexistência de concílios e sínodos: as normas canônicas eram originadas de concílios muito antigos ou do exercício do poder episcopal, mas, no geral, o Direito local guiava-se pelo costume e pela tradição. Ademais, estas circunstâncias conspiram para a formação de conjuntos de normas ascéticas e disciplinares, dentre as quais se destacam as contidas nos já mencionados livros penitenciários, que se multiplicaram na região²⁸⁴.

Também a Gália merovíngia dos séculos V e VI viu intensificar-se a atividade jurídica compilatória. A principal coletânea do período é a dos *Statuta Ecclesiae Antiqua*, datada, provavelmente, da segunda metade do século V. Os *Statuta* dispõem de um modelo para o exame prévio dos candidatos ao bispado, do ritual de ordenação, da consagração das virgens e da disciplina para as viúvas. Além disso, delimitam os poderes do bispo ante a colegialidade sinodal e, até mesmo, ante o conselho presbiteral, exaltam a figura do padre e propõem ascese, caridade e trabalho manual para a reforma do clero. Outras coleções aparecem num momento posterior: a *Coleção de Arles*; as coleções dos concílios de Angers, de Tolosa e Vannes; a *Quesnelliana*; a *Gaulesa*; a *Galo-hispânica*; bem como, importadas do exterior, as tradicionais *Prisca*, *Hispana* e *Dionisiana*. O movimento compilador cessa por completo no século VII, na esteira do enfraquecimento da unidade eclesiástica e na contramão do fortalecimento da política secular – a partir de então, as dioceses optam por compor suas respectivas coleções particulares²⁸⁵.

O início do estabelecimento de relações feudais já durante a Alta Idade Média agravou o quadro de enfraquecimento da hierarquia e de perversão do clero, sobretudo por força da instrumentalização da Igreja por parte dos primeiros príncipes²⁸⁶. Aliás, a partir de então as relações entre Igreja e os poderes políticos leigos ditarão, em grande medida, a postura de parte da própria hierarquia, seja na corrupção dos hábitos, seja nas tentativas de reforma.

No particular, os francos tiveram um papel social, político, cultural e religioso de grande importância durante o referido período. Ainda no século V Clóvis I, líder dos

²⁸⁴ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 52-55.

²⁸⁵ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 56-57.

²⁸⁶ GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, op. cit., p. 64.

francos sális, depois de conquistar toda a Gália, contrai matrimônio com a princesa católica da Borgonha – Clotilde – e recebe o batismo. O acontecimento representa a aliança do rei com o bispo local e a fusão entre francos e galo-romanos, fazendo da Igreja franca uma “filha predileta” de Roma. Com a morte de Clóvis dá-se a divisão do reino e as sucessivas disputas internas pouco a pouco vão minando o poder da dinastia merovíngia, de modo que já no século VII não atuava senão em funções cerimoniais. O poder régio de fato era exercido pelos prefeitos do palácio e o último deles, Pepino, o breve, fez-se eleger rei dos francos em 751, em assembleia convocada em Soissons²⁸⁷. O levante político teve a benção papal:

La intervención del obispo de Roma en el cambio dinástico y la conciencia cuasi sacerdotal que los nuevos monarcas tenían de su misión se pusieron de manifiesto cuando Pipino el Breve fue ungido rey con el sagrado crisma por San Bonifacio como delegado del Papa²⁸⁸.

Herdeiro de Pepino, Carlos Magno reúne sob sua coroa a maior parte dos povos germanos da Europa. À véspera do natal de 800, Leão III coloca sobre sua fronte a diadema imperial. O ato é dotado de um significado profundo: a partir dali o rei dos francos e lombardos é também rei dos romanos²⁸⁹. O novo Imperador ocupará uma posição de grande destaque na Idade Média como militar, reformador e estadista cristão²⁹⁰. Convencido de que sua missão era proteger e promover o cristianismo, assumiu o posto de defensor militar da Igreja. No entanto, no afã de cumprir fielmente seu múnus, não raro terminava invadindo-a e sufocando-a, na medida em que a submetia à ordem política. No seu governo foi atribuída ao clero a gestão da área caritativa e educacional da política imperial. É dizer, para além de sua vocação específica, cabia-lhe ensinar às crianças as primeiras letras; bem como, aos monges e às escolas catedrais, cabia o ensino das artes

²⁸⁷ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 12.

²⁸⁸ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 12.

²⁸⁹ LEON, Enrique de Rey. Historia del Derecho de la Iglesia. In: CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I, *op. cit.*, p. 13.

²⁹⁰ Carlos Magno era um homem rápido, perspicaz, enérgico, mas, simultaneamente, moderado, prudente e bastante realista. Características que, associadas às circunstâncias da fortuna, lhe permitirão promover o que, em alguma medida, pode ser considerado o renascimento de uma civilização. Para um exame geral acerca da biografia do Imperador, cf. DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II: A Igreja dos Tempos Bárbaros. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante: 1991, p. 397-400. Ainda, é tradicional a biografia produzida por Eginhard. Cf. EGINHARD. *The Life of Charlemagne*. Trad. A. J. Grant. Ontário: Cambridge, 1999.

liberais. O modelo institucional era a Escola palatina, sediada em Aquisgrana (*Aix-la-Chapelle*), que reunia os grandes intelectuais do Império. Com essa malha acadêmica, Carlos Magno buscou e conseguiu recuperar, com relativo sucesso, a cultura: foram resgatadas obras literárias antigas, floresceram as artes plásticas, desenvolveu-se a caligrafia e as iluminuras, dentre outros avanços²⁹¹. O período ficou conhecido como *Renascimento Carolíngio*:

O gênio deste homem e a grandeza do seu caráter mostram-se com mais clareza exatamente no fato de este guerreiro quase inculto ter compreendido a importância da obra civilizacional, e de se ter consagrado a ela pessoalmente. Ainda que viesse a ser efêmera – como efetivamente foi –, a Renascença carolíngia havia de estabelecer um novo patamar e, com o correr dos tempos, ergueria uma espécie de baluarte em que a inteligência se poderia apoiar para travar a dura luta contra a barbárie do espírito²⁹².

O fenômeno fez renascer o interesse compilador canônico, adormecido nos séculos VII e princípio do século VIII. Algumas razões contribuíram para tanto: i) em primeiro lugar, o fator coesivo da fé comum, dada a conversão da maior parte da Germânia ao cristianismo; ii) em segundo lugar, a necessidade de reação contra os príncipes carolíngios que, frequentemente, se apossavam dos bens da Igreja; iii) depois, a necessidade de reforma do clero, corrompido e indisciplinado; iv) por fim, a ação dos monges missionários das Ilhas Britânicas, que peregrinavam pelo continente para converter povos ainda pagãos e para organizar a Igreja na Gália e Germânia, fundando abadias²⁹³.

O particularismo jurídico e a desagregação eclesiástica avultavam e se defrontavam com a unidade política alcançada pelos francos. Elementos históricos, civis e eclesiásticos, colidiam com as normas jurídicas ocidentais, provocando uma verdadeira anarquia da vida jurídica e da disciplina clerical. Coexistiam: o Direito singular das Ilhas Britânicas, trazido pelos monges; o Direito particularista gaulês; além da influência do Direito antigo e universal²⁹⁴.

O estado de coisas era de tal maneira grave que logo as autoridades civis e religiosas perceberam a necessidade da reforma, uma vez que a religião era – como sempre foi – um fator imprescindível na conservação da paz, da unidade e da estabilidade social

²⁹¹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 61.

²⁹² DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, op. cit., p. 428.

²⁹³ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 63.

²⁹⁴ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 63.

necessária para o governo. Formou-se um acordo, com o objetivo de restaurar a pureza da vida cristã, manter a unidade da disciplina religiosa e organizar territorialmente a Igreja. No particular, era muito vantajosa a conjugação da reforma disciplinar com a unificação do Direito – daí o movimento de conciliação das coleções jurídicas, do Direito antigo e das tradições gaulesa e insular. Vencidas as normatizações arbitrárias, a partir dos fins do século VIII foram realizados vários sínodos de reforma com o objetivo de preparar um concílio franco, não realizado por conta da morte de Carlos Magno²⁹⁵.

Diante do quadro geral, os pontífices romanos buscaram fomentar a tendência ao universalismo e, para isso, utilizaram-se dos textos aceitos por todos, a saber, as coleções *Dionisiana* e *Hispanica*²⁹⁶. Em 774 Adriano I (Papa entre 772 e 795) faz chegar às mãos do Imperador um texto baseado, fundamentalmente, no trabalho de Dionísio – fazia sentido que a maior e universalmente reconhecida autoridade religiosa transmitisse à maior autoridade civil a mais genuína, universal e autorizada coleção canônica do Ocidente, ainda que com as modificações necessárias a seu tempo. Nascia assim a *Dionísio-Adriana* – ou simplesmente *Adriana* –, que se tornou o Código de Cânones da reforma franca, isto é, a coleção exclusiva e oficial. Naturalmente, a *Adriana* não foi capaz de dar solução satisfatória a todos os problemas originados da dinâmica sócio-religiosa. Acréscimos foram imprescindíveis, mas mesmo eles não bastaram. A saída encontrada foi o acolhimento da coleção *Hispana*, que bem servia à Igreja na Ibéria. A mescla *Adriano-Hispana* – também chamada *Dacheriana*²⁹⁷ – tornou-se a principal fonte da reforma. O autor, desconhecido, recolheu passagens do Direito universal e, na sua ausência, também do Direito particular. Tornara-se impensável obstar o espírito reformista – a turbulência e a anarquia jurídica passadas deixaram uma triste ferida no clero, de modo que a alternativa só poderia vir também sob a forma jurídica; através dos textos universais se combateria o subjetivismo e a arbitrariedade. Ademais, promoveu-se, na esteira das novas coletâneas, a substituição dos Livros Penitenciais particulares – de erros tão patentes e autores tão ocultos – por outros

²⁹⁵ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 64-65.

²⁹⁶ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, op. cit., p. 34.

²⁹⁷ Porque divulgada pelo beneditino francês *Lucas d'Achéry* (1609-1685), dedicado estudioso dos manuscritos medievais históricos e teológicos que compunham a biblioteca da abadia de *Saint-Germain-des-Prés*, onde oficiava como bibliotecário. HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. I: aachen-assize. New York: Robert Appleton Company, 1907, p. 102.

de mesma índole, mas embebidos da universalidade jurídica antiga. Por outro lado, para atender às necessidades do baixo clero franco – inculto e pouco capaz de compreender os grandes textos – foram circulados compêndios de normas práticas, sumários disciplinares, conhecidos como Capítulos Episcopais²⁹⁸.

O sucesso da *Reforma Carolíngia* foi parcial. Se, por um lado, conseguiu eliminar o arbítrio originado do Direito insular e das disposições particulares diocesanas, bem como restaurar parte da ordem e da disciplina²⁹⁹, por outro lado não conseguiu – mesmo por força da morte de Carlos Magno e da subsequente dissolução da unidade imperial – enfrentar suficientemente a corrupção provocada pelo sistema patrimonial instaurado com as igrejas privadas e as investidas laicas, que fizeram do clero uma classe secularizada e submetida aos interesses políticos civis: frente a resistência dos príncipes feudais, o *ius antiquum* não foi suficiente³⁰⁰. É dizer, embora tenha estancado parte dos abusos e da insubordinação, não conseguiu debelar a fonte dos problemas:

A Reforma de Carlos Magno promoveu a restituição dos bens que, de acordo com o Direito germânico, retornaram em forma de feudos, sujeitos à função social, tendo como fundamento o *fundus*, que atingiu até os bens religiosos e se regiam pelas figuras jurídicas de compra-e-venda, doação, locação, permuta, herança, usufruto, comodato e enfiteuse. Quem porventura cedesse bens à Igreja continuava a se considerar seu proprietário, já que lhe permitia a posse, não o domínio; e exorbitantemente considerava-se com o direito de perceber os frutos, de nomear, remover ou tomar outras disposições acerca de quem estivesse a serviço daquela cessão. Daí é fácil compreender a raiz da lide das investidas, dos direitos de estola, dos dízimos, dos espólios e de outras várias que perturbaram a Igreja³⁰¹.

O curso da experiência canônica no primeiro milênio de vida da Igreja caminha, com muitos percalços, no sentido da uniformização legislativa. Parece-nos, não poderia ser diferente: uma Igreja vocacionada ao universal, católica, exige também um Direito universal. A afirmação da unidade e da identidade do Direito Canônico, com ares de definitividade, dependeria, contudo, da atuação enérgica do único poder político-espiritual capaz de assegurá-la: o Papado.

²⁹⁸ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 65-70.

²⁹⁹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 71.

³⁰⁰ GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*, op. cit., p. 64.

³⁰¹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 71.

1.3 A Reforma Gregoriana

O período de relativa prosperidade política promovido pelo reinado de Carlos Magno ruiu rapidamente após sua morte. Nos séculos IX e X a Europa se viu chacoalhada por velhos problemas, aos quais o paulatino cimentar da nova estrutura econômico-fundiária fez crescer outros novos. Some-se a isso a decadência da estatura insigne dos ocupantes da Cátedra de Pedro e se terá por justificada a alcunha do interregno que desfecha o milênio: o *século de ferro*.

A Europa permanece ameaçada pelas hordas bárbaras. Os normandos continuam a sangrar a Borgonha, a Espanha e a Itália bizantina. Momentos de trégua e mesmo acordos existem, mas não são suficientes para extinguir o problema – há sempre novas hostes, de ímpeto revigorado. Por outro lado, no Mediterrâneo a ameaça islâmica subsiste – não com o viço de outrora, quando suscitada pelos califados, mas ainda agressiva, levada a cabo por bandos operando por conta própria. O persistente perigo, aliado a um banditismo renitente que o tempo favorecia, contribuiu para a instalação definitiva e geral – na porção ocidental – do regime feudal. Com efeito, diversas causas que despontavam no curso histórico convergiram, no decorrer do século X, para a criação das novas instituições: i) causas econômicas, que fizeram da propriedade de terra o fundamento da nova sociedade, dando origem ao senhorio rural; ii) causas políticas, que desde o Império Carolíngio forçaram os grandes proprietários a libertar-se do regime centralizador pelo sistema da imunidade; iii) e causas sociais, que incitam os homens a basear a hierarquia na força, sobrelevando o papel dos capazes de proteger a sociedade³⁰². Eis lançadas as bases do feudalismo,

um sistema de certa forma piramidal, em que uma fidelidade se submete a outra fidelidade, uma pertença a outra pertença, desde o mais modesto cavaleiro até o mais alto suserano³⁰³.

A desagregação da autoridade central é violenta – a alienação do poder o faz repousar nos planos locais ou regionais, onde os grandes senhores ou os antigos funcionários régios tomam o controle efetivo. O Direito antigo esmorece junto com a

³⁰² DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 539-540.

³⁰³ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 539-540.

centralidade política, ensejando o imprevisto de novas disciplinas jurídicas. Além disso, a proliferação de principados vagamente hierarquizados cria um estado de constante agitação. Neste ambiente hostil a Igreja é chamada, mais uma vez, a assumir sua missão. Não obstante, ao primeiro lançar de olhos não parecia capaz de fazê-lo. O curso dos acontecimentos apontava para a sua absorção pelo sistema feudal nascente, afinal, se a Igreja tem terras – boa quantidade delas – como escaparia a seu tempo? Como furtar-se à necessidade de *recomendação*³⁰⁴ do solo, de colocá-lo sob a obediência de um protetor? Não é de se estranhar, portanto, o hábito de se receber ou doar um mosteiro em propriedade. A secularização dos bens eclesiásticos – que não é nenhuma novidade do século férreo – apresenta-se num quadro mais grave do que o visto com os merovíngios. Uma outra prática que se generaliza – e não se pode dizer até onde seria consequência ou causa da anterior – é a do preenchimento dos cargos na Igreja através de nomeações promovidas pelos poderes civis. Mais uma vez espiritual e temporal são objeto de confusão sistemática³⁰⁵.

O cenário de degradação do sagrado, contudo, ainda não está completo. Falta ainda enunciar um costume fundamental para o empobrecimento espiritual e a degeneração da hierarquia eclesial: a mercancia do sagrado, é dizer, a *simonia*. A nomeação de bispos, abades e até mesmo párocos frequentemente depende do pagamento de certa quantia para os senhores locais. Os adquirentes, ao seu turno, fazem recuperar o investimento pelo exercício de seu ministério. Há, portanto, um pacto entre a classe clerical e o regime feudal:

Entre a casta guerreira, dona da força, do poder e do dinheiro, e a casta religiosa, guardiã dos valores supremos da civilização, o antagonismo parece estar em vias de resolver-se por meio da mais deplorável das fusões³⁰⁶.

Roma, que tantas vezes fora a rocha, o farol em meio à tempestade que assolava o povo cristão, estava agora sitiada. Sobre a Cátedra de Pedro, no século X, sentaram-se muitos homens indignos do primado ou fracos, incapazes de defender a liberdade espiritual da Igreja. Os interesses temporais alcançaram o cume da hierarquia: nem mesmo o Papado estava livre das disputas entre as famílias mais nobres.

³⁰⁴ Instituto por meio do qual um homem livre obtém, de um senhor mais poderoso, proteção e provisão em troca de serviços ou mercadorias. LYON, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 82.

³⁰⁵ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 541-542.

³⁰⁶ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 542-543.

Em suma, entre os fins do século IX e meados do século XI temos dois grandes períodos de submissão do bispado de Roma. De 896 a 960, aproximadamente, a Sé fica subjugada aos Teofilactos, rica família toscana em cujo seio viveram três mulheres que – recordam os historiadores – praticamente dominaram o jogo político-eclesial: Teodora e suas filhas, Maroísa e Teodora, a jovem. Em 962 João XII, jovem de apenas 18 anos alçado à condição de chefe da Igreja, volta-se para a Alemanha, colocando-se sob a proteção de Otão I da Saxônia³⁰⁷. A partir de então, cresce a ambição dos Imperadores germânicos. Reaparecem os conflitos, papas desaparecem, antipapas são eleitos e as poderosas famílias dilaceram-se pelo trono³⁰⁸. É preciso apontar, contudo, uma ressalva. Se, por um lado, é verdade que o período desponta como um dos piores na história do Papado e da Igreja, também é verdade ter sido um pouco menos grave do que frequentemente se imagina. Desde logo, a maior parte dos pormenores escandalosos sobre a Sé romana são originadas dos relatos de Liutprando, bispo de Cremona e figura subserviente ao Imperador Otão – não por acaso sua obra foi nominada *Antapódose*, ou seja, *Desforra* –, comprometido, portanto, com a exaltação da glória imperial em contraposição à mediocridade dos pontificados. Ademais, se a indignação com a impostura dos sucessores de Pedro era real, como transparecem muitas atas conciliares, tal sentimento é significativo porque revela o fato de a consciência cristã atribuir ao bispo de Roma uma veneração especial, mantida intacta e que reclamava dele uma conduta moral mais exigente. Além disso, mesmo enfraquecida pelo indecoro, à Cátedra também foram elevados homens cientes da responsabilidade do seu *mínus*³⁰⁹. Muito não puderam fazer, mas apoiaram, como possível, o espírito reformador que brotava, dentre outros locais, em Verona e Cluny. Some-se a isso a constatação de que também muitos príncipes eram homens piedosos e preocupados com

³⁰⁷ Os interesses de João XII, ameaçado por Berengário, pretense rei da Itália, alinharam-se aos de Otão I. Ante o iminente perigo das forças bizantinas, estabelecidas no sul da península Itálica, ambos precisavam agir. Assim é que, aos 02 de fevereiro de 962 o monarca germano foi sagrado Imperador Romano do Ocidente. ULLMANN, Walter. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. 2. ed. London: Routledge, 2003, p. 76.

³⁰⁸ Harold Berman aponta para uma estatística bastante elucidativa. Dos 25 (vinte e cinco) papas que foram efetivados durante os cem anos anteriores a 1059, 21 (vinte e um) foram diretamente nomeados pelos imperadores e cinco foram por eles dispensados. BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 118.

³⁰⁹ É o caso de Silvestre II, famoso por sua erudição e ciência e formado no espírito reformador de Cluny, eleito com o apoio de Otão III.

a integridade da Igreja de Cristo e o quadro do século férreo aparece um pouco mais brando do que se costuma retratar³¹⁰.

Feita a ressalva, é de se reconhecer o triste estado de decadência em que foi imersa a sociedade europeia ocidental dos séculos IX e X. A morte era uma constante, seja pela violência característica do período – marcado pelas ameaças externas e pelos infindáveis conflitos entre os próprios feudos –, seja pela fome que, não raras vezes, chega implacável. Em meio a tanta miséria, não é de se estranhar que o homem, no geral, tenha se entregado às inclinações mais rudes e instintivas. A degeneração dos costumes atinge o clero, que amiúde se vê arrastado pelo turbilhão das paixões. Os concílios de Trosly (919), Augsburgo (952), Anse (994), Poitiers (1000) e Pavia (1023) buscam combater o *nicolaísmo*, isto é, a incontinência clerical. Em meio a tudo, o pouco conhecimento do baixo clero e do povo em geral imbricava a prática religiosa do folclore³¹¹ da época³¹²:

A religião, tal como então se praticava, estava literalmente encharcada de superstições as mais absurdas. Entre Deus, Senhor terrível, de quem dependem todas as desgraças que se encarniçam contra o mundo, e o homem miserável que a custo ousa erguer a frente, agita-se uma multidão de seres intermediários, bons ou maus, santos, anjos e demônios que só a custo conseguimos distinguir. O culto dos santos torna-se universal e toma todas as formas das piores latrias. (...) As relíquias são cada vez mais procuradas; vendem-se, compram-se, subdividem-se, trocam-se e, se necessário, também se roubam³¹³⁻³¹⁴.

O vigor do Direito antigo, outrora de aceitação comum, já não era mais o mesmo, porquanto as coletâneas de maior autoridade (*Dionisiana* e *Hispana*) não respondiam

³¹⁰ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 544-549.

³¹¹ A prática das ordálias, por exemplo, foi objeto de inúmeras condenações conciliares e pontifícias. Consistia no uso judicial de prova unilateral – submissão do acusado à testes físicos, com o uso de água muito quente ou muito fria, ou de ferros em brasa – ou bilateral – julgamento por duelo. Em geral, os historiadores identificam o Quarto Concílio de Latrão (1215) como o ponto de inflexão na proibição desse tipo de prova. A partir de então, foram paulatinamente abolidos da prática eclesial e secular. BALDWIN, John W. The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals. *Speculum*, Chicago, v. 36, n. 4, p. 613-636, Out. 1961. Disponível em: <<https://goo.gl/mWqS9T>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 613-614.

³¹² DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 550-554.

³¹³ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II, *op. cit.*, p. 555.

³¹⁴ O furto de patrimônio sacro não é peculiaridade da época. Minas Gerais, estado brasileiro possuidor do maior número de bens de reconhecido valor cultural, vem sendo vítima da prática pelo menos desde o século XVIII. Atualmente, a Coordenadoria das Promotorias de Justiça de Defesa do Patrimônio Cultural e Turístico do Ministério Público de Minas Gerais mantém uma campanha contínua visando a recuperação de obras sacras. O órgão mantém um banco de dados online, que registra as centenas de peças desaparecidas e também aquelas, felizmente, recuperadas. Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS. *Peças Sacras Desaparecidas*. Disponível em: <<http://patrimoniocultural.blog.br/pecas-sacras-desaparecidas/>>. Último acesso em: 24 jan. 2018.

com eficiência às lacunas oriundas dos problemas do novo contexto. Mais em voga estavam as coleções *Herovalliana* e *Hispana*, embora alteradas, e as *Instituições de Bonifácio*, também insuficientes. Frente a tais circunstâncias, autores anônimos astuciosamente fabricaram um Direito supostamente válido, lançando mão da fraude, da falsificação e da apócrifia³¹⁵.

a simulação apresentava os documentos que seriam oriundos de autoridades civis e religiosas (...) investindo contra os leigos usurpadores de bens e direitos eclesiásticos e aclamando a autoridade régia como sumamente interessada na Reforma eclesiástica³¹⁶.

Libertar a Igreja das intromissões leigas nos institutos canônicos, restituir os bens eclesiásticos dela tomados, inibir o exercício de funções civis pelo clero e garantir-lhe foro exclusivo eram as pretensões primordiais dos falsários. Afirmavam a validade do poder hierárquico na estruturação canônica da Igreja, chefiada pelo Sumo Pontífice e, portanto, tendo nele a última instância de apelação. Além disso, resguardavam o poder episcopal nas respectivas circunscrições, alheias à ingerência dos poderes políticos civis locais. Leigos e clérigos, portanto, deveriam submeter-se ao bispo de sua diocese. O objetivo, portanto, era essencialmente o de restaurar a antiga disciplina, baseada na tradição jurídica romana – abrangendo os grandes concílios orientais e ocidentais, o Direito Romano e os textos das Sagradas Escrituras e da Patrística. Acerca da produção das coleções apócrifas, pouco se sabe: i) vários colaboradores trabalhavam simultaneamente; ii) colhiam-se informações de diversos textos e arquivos; iii) os textos eram reduzidos em fichas, guardadas em cartotecas; iv) eram selecionados após submetidos a critérios objetivos, subjetivos e comparativos, com o fito de eliminar os indesejáveis; iv) as correções retocavam as defraudações, reforçando a aparência de verdade³¹⁷.

Dentre as coleções apócrifas de maior significado, as vezes designadas sob única epígrafe – *Pseudo-isidorianas* – destacamos quatro: i) a *Hispana Augustodonense*, supostamente redigida em Autun, provém da *Hispana Cronológica*, embora devidamente corrigida e interpolada conforme o objetivo dos falsários; ii) os *Capitula Angilramni*, que pretendiam deter as intromissões leigas no exercício do poder judicial da Igreja, mormente no que se referia à jurisdição processual – tanto civil como criminal – sobre os eclesiásticos, desconsiderando o privilégio de foro; iii) os *Capitularia* de Benedito Levita, supostamente

³¹⁵ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 73.

³¹⁶ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 73-74.

³¹⁷ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 74-75.

encontrados por acaso, especialmente relevantes por contrariarem as aspirações dos príncipes que, no geral, se opunham à reforma almejada. Neste último caso o conteúdo diz respeito à disciplina eclesiástica em geral. Só assim poderia ser aceita, afinal, se o autor houvesse tratado apenas dos principais itens da reforma, imediatamente levantaria suspeitas sobre a veracidade dos textos. O trabalho foi cuidadoso: inúmeras fontes genuínas – tanto religiosas quanto originadas dos capitulares imperiais e de povos germânicos, bem como tradições jurídicas romanas, merovíngias e carolíngias – foram mescladas à nova redação; iv) por fim, as *Pseudo-isidorianas*, propriamente ditas, que trataremos a parte³¹⁸.

As coleções *Pseudo-isidorianas* tomam de empréstimo o nome de Santo Isidoro, bispo de Sevilha que viveu nos séculos V e VI. O verdadeiro autor da obra, contudo, seria um desconhecido chamado Isidoro Mercator, já no século IX. São as mais importantes dentre as coleções espúrias, porquanto tenham sido as de maior prestígio. Constituem-se de três partes. A primeira, totalmente apócrifa, reúne a correspondência de Aurélio, bispo de Cártago, e São Dâmaso, Papa do Século IV, bem como a sequência de um certo concílio (extraída da *Hispana Augustodonense*) e 50 cânones dos apóstolos. A segunda parte é inteiramente ocupada pela *Donatio Constantini*, toda imaginária, e por alguns cânones fornecidos pela *Hispana*, embora com muitas interpolações. Por fim, a terceira parte contém decretais dos papas São Silvestre (314-335) e Gregório II (715-731), extraídas da *Augustodonense* e mesclando textos autênticos e espúrios. No contexto da *Reforma Gregoriana*, deram suporte à autoridade pontifícia romana. Rapidamente ganham força no século XII³¹⁹ e embora, desde o aparecimento, tenham sido questionadas, gozaram de credibilidade até o século XV³²⁰, quando foram definitivamente desacreditadas³²¹.

³¹⁸ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 75-77.

³¹⁹ MORALES Y ALONSO, Juan Pedro. *Libro isagógico: prolegómenos de la ciencia canónica y historia externa de la misma*. Granada: Imp. y lib. de D. José Lopez Guevara, 1880, p. 249.

³²⁰ “Uma crítica séria da grande coleção de falsas decretais e cânones interpolados já havia começado na Idade Média. Mas o trabalho dos humanistas do século XV, como o cardeal Nicholas de Cusa, o dominicano Heinrich Kalteisen e o retórico Lorenzo Valla proporcionaram uma base mais sólida para a crítica”. Tradução livre de: “The serious criticism of the great collection of false decretals and interpolated canons had already begun in the Middle Ages. But the work of the fifteenth-century humanists such as Cardinal Nicholas of Cusa, the Dominican Heinrich Kalteisen, and the rhetorician Lorenzo Valla provided a more solid basis for criticism”. WILLIAMS, Schafer. *The Pseudo-Isidorian Problem Today*. *Speculum*, Chicago, v. 29, n. 4, p. 702-707, Out. 1954. Disponível em: <<https://goo.gl/yqM6zR>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 703.

³²¹ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 77-78.

Acerca da influência das apócrifas, no geral já se reconhece não ter sido tão grande quanto se costumava pensar. Morales y Alonso chega a negar que sequer teriam sido capazes de promover qualquer alteração imediata da disciplina – concílios provinciais continuaram sendo celebrados e a apelação a Roma também não se regularizou. Quando, posteriormente, a disciplina foi alterada, o foi por força das novas circunstâncias e do novo tempo, é dizer, as modificações seriam inevitáveis, com ou sem as coleções espúrias. O fato de terem sido recebidas por toda parte pode ser atribuído à ignorância generalizada do século IX³²². Parece-nos, contudo, que alguma influência existiu, tanto na *Reforma Gregoriana* do século XI – que das falsas decretais se serviu como arma do Papado contra o Império – quanto na disputa entre Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, no século XIV³²³.

Ainda a propósito das Decretais *Pseudo-isidorianas*, cabe uma breve consideração sobre a *Donatio Constantini*, documento eminentemente falso, mas que aponta para um universo ideológico verdadeiro: a necessária convicção de que a Igreja é a herdeira imediata do Império Romano. O texto consta de duas partes. Na primeira, denominada *confesio*, o grande Imperador professaria a fé católica e mencionaria as circunstâncias de sua milagrosa cura da lepra, devida à intervenção sobrenatural do Papa Silvestre (314-335). Na segunda parte, intitulada *donatio*, Constantino elencaria os benefícios e privilégios que outorga ao Papa e a seus sucessores, em virtude do milagre: aos vigários do filho de Deus seria reconhecido um poder mais amplo que o do próprio Imperador, uma vez que o reinado papal tem origem na vontade divina. Por essa razão, assegurar-se-ia em favor do trono petrino o primado sobre as quatro sedes principais de Antioquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém, o direito de uso do diadema e das insígnias imperiais, o direito de criar patrícios e côsules e, principalmente, a soberania sobre Roma, a Itália e toda a porção ocidental do Império³²⁴. A relevância do texto, incluído também nas obras

³²² Nesse sentido, as falsas decretais afirmam dois grandes princípios. Em primeiro lugar, a proibição da celebração de concílios sem o consentimento do Papa. Depois, a vedação à deposição de bispos, pelos concílios provinciais, sem consulta prévia ao Pontífice. MORALES Y ALONSO, Juan Pedro. *Libro isagógico*, *op. cit.*, p. 255-256.

³²³ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 80-81.

³²⁴ DONAT, Luis Rojas. Para una Historia del Derecho Canónico-Político Medieval: la Donación de Constantino. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, v. XXVI, p. 337-358, 2004. DONAT, Luis Rojas. Para una Historia del Derecho Canónico-Político Medieval: la Donación de Constantino. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, v. XXVI, p. 337-358, 2004. Disponível em: <<https://goo.gl/jz3jd6>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 348-358.

subsequentes de Anselmo de Luca, Deusdedit, no *Decreto* de Burcardo, na *Panormia* de Ivo de Chartes e no *Decreto* de Graciano, fez-se sentir sobretudo no século XI, quando da *querela das investiduras*. Até Leão IX o documento não foi citado pelos papas, embora as ideias nele consignadas tenham sido esposadas no *Dictatus Papæ* de Gregório VII³²⁵.

As falsificações revelam o grande problema do Direito Canônico no interregno do século IX ao XII:

a falta de um exercício do poder legislativo, mediante atos de eficácia universal que, em continuidade com a tradição, enfrentassem os novos problemas fundamentais

Eram imprescindíveis, portanto, reformas que libertassem a Igreja das intromissões seculares e que estimulassem o senso de unidade em torno do Sumo Pontífice. A partir do século XI a empreitada vai tomando forma, no processo que ficou conhecido como a *Reforma Gregoriana*³²⁶.

O marco na construção da ideia de *Reforma Gregoriana* foi o medievalista francês Augustin Fliche (1884-1951), responsável pela elaboração da interpretação que dominou, por décadas, a historiografia ocidental. Na perspectiva derivada da leitura de Fliche, a Reforma pode ser caracterizada como um amplo movimento de estabelecimento da centralidade do poder papal, ocorrido entre a segunda metade do século XI e a primeira metade do século XII, como resposta às desordens que se alastraram pela Cristandade em virtude da decadência do poder político central do Império Carolíngio. Na empreitada reformista, Gregório VII (1073-1085) teria sido o grande protagonista, já que articulador principal do movimento de síntese do espírito cluniacense, dos ideais do bispado e dos reformadores italianos³²⁷.

O objetivo central daqueles grandes atores sociais, liderados pelo Papado, residiria na regularização da vida coletiva da Cristandade, resultado de uma espécie de combinação da ascese dos claustros beneditinos, da tradição canônica das escolas

³²⁵ LIMA, Maurílio César de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 81-82.

³²⁶ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 35.

³²⁷ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, Ouro Preto, n. 03, p. 135-152, Set. 2009, p. 136-137.

episcopais³²⁸ sediadas na região da Lorena e do rigor moral dos eremitas italianos. A reforma almejada dependia, sobretudo, do soerguimento de uma Igreja burocratizada e uniformizada, hierarquizada segundo um modelo piramidal e chefiada pela Cúria romana³²⁹.

Promovida essa reestruturação, os partidários de Gregório buscaram fechar as portas para as influências laicas sobre as eleições episcopais, sobre a arrecadação dos dízimos e sobre a gestão do patrimônio eclesiástico³³⁰.

O interregno contém quatro períodos: i) de 1046 a 1054 tem lugar a fase pré-gregoriana, marcada pelo amálgama de poderes temporal e espiritual conservado pelos papas germânicos, a exemplo de Leão IX; ii) de 1054 a 1073 emergem as ideias gregorianas, como fruto da síntese da espiritualidade cluniacense, da tradição jurídica lotaríngia, isto é, da região da Lorena, e dos desafios políticos da Itália³³¹; iii) de 1073 a 1085 tem-se a implantação dos ideais reformistas, que atingiram sua forma mais elaborada e radical com Gregório VII³³²; iv) de 1085 a 1122 tem-se o período pós-gregoriano, no qual a cúria adapta o programa reformador para fazer frente às reações e resistências oferecidas por parte da

³²⁸ “Após os séculos de ferro, na passagem da Alta para a Baixa Idade Média, com o renascimento urbano, um outro tipo de centro de estudos e produção cultural ganhará vulto. Trata-se das escolas episcopais, que, embora já existissem em pouco número, desde o século VI, só a partir do século XI ganharão importância, ao ponto de, ao redor do século XII, muitas vezes suplantarem as escolas monásticas. Essas escolas, que dependiam do bispo local, eram dirigidas por um *scholasticus*, e nelas estudavam-se não só teologia e filosofia, mas também direito e artes liberais, área esta que abrangia a gramática e literatura clássica, a retórica, a dialética, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música, constituindo um programa dividido em dois ciclos, o *trivium* e o *quadrivium*, já consagrados nas escolas carolíngias”. ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A função da teologia em uma universidade católica. In: HACKMANN, Geraldo Luiz Borges (Org.). *Sub Umbris Fideliter*: festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 354. Otto Maria Carpeaux vislumbra, nessas escolas, o germe das universidades medievais. CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*, v. I. 3. ed. Brasília: Senado Federal, 2008, p. 182-183.

³²⁹ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, *op. cit.*, p. 137-138.

³³⁰ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, *op. cit.*, p. 138.

³³¹ O primeiro tomo da sua *Reforma Gregoriana* cuida da crise religiosa do século X e da emergência do espírito reformista desde antes do pontificado de Leão IX até o pontificado de Alexandre II, introduzindo já no capítulo final algumas considerações sobre o papel de Hidelbrando, futuro Gregório VII, no contexto. Cf. FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. I: La formation des idées grégoriennes. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924.

³³² O segundo volume da obra pormenoriza o período compreendido entre a eleição de Gregório VII, em abril de 1073, até sua morte, em maio de 1085. Dentre as principais consequências da Reforma, estão a centralização eclesiástica e a tentativa de subordinação dos reinos cristãos à Santa Sé, o que certamente resultará, posteriormente, num novo conflito entre as esferas temporal e espiritual. Cf. FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. II: Grégoire VII. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1925.

hierarquia eclesiástica³³³. Segundo esse esquema hermenêutico, a ascensão política do Papado foi consequência secundária da pretensão inicial – a renovação moral³³⁴.

Entretanto, há quem afirme, na esteira de Gerd Tellenbach, que as ideias reformistas não surgem como resposta a um contexto de colapso do poder estatal, uma vez que são contemporâneas do momento de fortalecimento da autoridade imperial com a dinastia saliana³³⁵. Nesse sentido, o Papado não se impõe num vácuo político que ameaça a sociedade medieval; ao revés, entra em conflito com um poder central bem assentado, pela primazia política sobre a Cristandade. Ora, o cerne do movimento gregoriano não foi, portanto, o problema espiritual, mas o desejo de reestruturar a Igreja e a sociedade segundo uma visão sacerdotal acerca da hierarquização dos homens. Os partidários gregorianos enfrentaram a ideia de que o temporal e o espiritual, embora aspectos distintos da vida humana, convergiam para o poder mandatário do monarca. Advogou-se, a partir de então, o ideal da *Libertas Ecclesiae* (liberdade eclesiástica)³³⁶, implicando a

absorção do “direito natural dos poderes seculares” no interior da autoridade superior e onipotente da qual o papado se considerava o único investido. A *Reforma Gregoriana*, vista sob este prisma, era antes um resultado direto da revolucionária emancipação política do papado face à dominação romana e à hegemonia exercida pelo poder imperial³³⁷.

Seja como for, a motivação da *Reforma Gregoriana* é, para nosso propósito, menos importante do que sua principal consequência. É dizer, se a aspiração primordial era a emancipação política da Igreja face ao Império, o meio encontrado foi a reforma da disciplina. Se, por outro lado, o intuito era, de fato, reconduzir a espiritualidade cristã à sua missão transcendente, o efeito resultante foi o mesmo: a centralização da hierarquia eclesial

³³³ O terceiro e último tomo trata da oposição dos nicolaístas, que rejeitavam o celibato sacerdotal, bem como do conflito entre o Papado e Henrique IV e das dificuldades que se seguiram à morte de Gregório até o advento de Urbano II. Cf. FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. III: L'opposition antigrégorienne. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1937.

³³⁴ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, *op. cit.*, p. 139.

³³⁵ Dinastia de quatro reis germanos, originados do Ducado de Francônia, que governaram o Sacro-Império Romano-Germânico entre 1027 e 1125, após a morte de Henrique II da Germânia (último saxão da dinastia otôniana). São eles: Conrado II, Henrique II, Henrique III e Henrique IV. Cf. ULWENCREUTZ, Lars. *The Royal Families in Europe V: A brief history of the ruling houses during the last 2000 years from the house of La Tour D'Auvergne to the house of Zähringen*. Ulwencreutz Media, 2013, p. 283-284.

³³⁶ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, *op. cit.*, p. 140-141.

³³⁷ RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, *op. cit.*, p. 141-142.

sob a supremacia papal, que refletirá na ordem jurídica e na posterior constituição dos modernos Estados. Por ora, cuidemos dos acontecimentos que conduziram a esse novo arranjo.

Como já tivemos a oportunidade de ressaltar anteriormente, nos idos de 960 a 962, o rei germânico Otão I sai em socorro de João XII e vence as forças do pretense rei da Itália, Berengário. Por essa razão, no segundo dia de fevereiro do ano de 962, o monarca é coroado Imperador do Sacro Império Romano Germânico pelo mesmo Papa que lhe rogara defesa, tornando-se o protetor da Santa Igreja de Cristo. A situação de poder e prestígio conquistada por Otão, contudo, desagradou a João XII. O Pontífice passa a tramar intrigas, junto a Bizâncio, contra o recém coroado Imperador. A trama não passaria sem revide: em novembro de 963 o monarca retorna a Roma, reúne um sínodo e depõe o Papa, elegendo um novo Antipapa – Leão VIII. A balbúrdia se estendeu por mais alguns anos, com a disputa de poder entre João XII, Leão VIII e Bento V, escolhido Pontífice por seus pares. Depois disso, o Imperador conseguiu dos romanos a promessa de que não mais elegeriam um novo sucessor de Pedro sem o *placet* imperial (o que ficou conhecido como *Privilegium Ottonis*)³³⁸.

Nesse estado, enquanto o Império se manteve em situação de superioridade política absoluta, o Papado não conseguiu converter-se numa potência independente. A simbiose entre Igreja e poder secular produziu na região da Alemanha uma fusão profunda entre religião e política. Os imperadores, coroados em atos eclesiásticos de grande solenidade, tornaram-se pessoas sacras (à semelhança dos imperadores da Roma Antiga). Os reis e o Imperador constituíam uma espécie de hierarquia política, análoga à hierarquia eclesiástica – centrada nos bispos, chefiados pelo Papa. A unidade político-religiosa, naturalmente, perpetuou as práticas de simonia e investidura leiga, bem como o confisco de bens eclesiásticos e a nomeação dos bispos de Roma. As circunstâncias favoreceram a unidade do Sacro Império, mas prejudicaram violentamente a cátedra petrina – tanto que, em 1045, três personalidades a disputavam: Bento IX, eleito com o apoio dos tusculanos, Silvestre III, antipapa nomeado com o apoio dos Crescêncio, e João Graciano (Gregório

³³⁸ FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*. Trad. María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Sal Terrae, 2009, p. 172-173.

VI), que buscara tomar o lugar³³⁹ de seu antecessor Bento³⁴⁰. Sob o apelo dos reformistas, o sacro-Imperador Henrique III entrevistou em 1046-1047: “Depôs Silvestre III, exilou Gregório VI no sínodo de Sutri e depôs Bento IX no sínodo de Roma”. Afastados os três postulantes, elegeu um novo sucessor: Clemente II. Ainda, posteriormente o Imperador nomeou Dâmaso II, Leão IX e Victor II. O procedimento não foi criticado pelos reformistas – nem mesmo por Gregório VII – já que com Clemente II e os papas alemães subsequentes a Reforma alcançara o cume da Igreja³⁴¹.

O sínodo de Sutri é um momento muito significativo na história da Igreja, já que revela um predomínio acentuado do poder imperial sobre ela. O equilíbrio entre as esferas estava gravemente abalado e a *Libertas Ecclesiae* profundamente comprometida, de modo que alguma reação se impunha naturalmente; não apenas no sentido de recompor a relação Papado-Império, mas também de repensar todo o comportamento da Igreja frente ao mundo. É esta a essência da violenta luta travada entre os grandes poderes universalistas, consequência do movimento que reclamava a imediata reforma da Igreja – inicialmente, sobre a vida monástica e conventual, mas que rapidamente se espalhou para todos os âmbitos da vida. Tendo por objeto uma renovação profunda da vida religiosa, política e cultural, suas consequências se fizeram sentir fora do âmbito eclesiástico, mormente no que diz respeito à relação entre os poderes secular e espiritual e à delimitação das respectivas competências³⁴².

O principal movimento monástico reformista do período teve início no monastério de Cluny, fundado na primeira década do século X pelo duque Guilherme de Aquitânia. Ciente de que um dos principais problemas enfrentados pelos monastérios

³³⁹ Depois da morte de João XIX (Pontífice entre 1032-1044), foi elevado ao trono petrino Bento IX, jovem de apenas doze anos integrante da família tusculana. O rapaz, posto que muito novo, já acumulava uma série de vícios, de modo que não tardou a revolta e sublevação geral dos romanos (primeiro em 1036, depois em 1044). Aproveitando-se da situação, os Crescêncio forçaram a nomeação de um antipapa, Silvestre III. Para agravar o quadro, um arcepresbítero de nome João Graciano, espírito reformista que, movido pela boa intenção de remover da Sé Romana um Pontífice da estirpe de Bento IX, pagou a este uma vultosa quantia para que renunciasse. Bento aceitou, mas logo se arrependeu e, apoiado por sua família, pretendeu sentar-se novamente na Cátedra. Posta diante de três postulantes da Sé, a Cristandade viu no Imperador a salvação do Papado. ROMAG, Dagoberto. *Compêndio de História da Igreja*, vol. 2: a Idade Média. Petrópolis: Vozes, 1940, p. 63.

³⁴⁰ FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 173-177.

³⁴¹ AMON, Karl. Idade Média. In: LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. *et all. História da Igreja Católica*. Trad. Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006, p. 126.

³⁴² FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 178.

consistia na falta de liberdade frente aos senhores locais, o fundador cluniacense garantiu ao abade o direito de designar seu sucessor, o que reduzia a possibilidade de interferências externas e assegurava o estabelecimento de alianças com instituições, ao invés de pessoas³⁴³.

O monacato assumiu a missão de expressar a relação cristã com o mundo e de fazer frente à ameaça da secularização da vida espiritual, sobretudo nos fins do período carolíngio. Cluny deve seu florescimento e influência entre os séculos X e XII à sua solidez e dinamismo internos, propiciados pela rigorosa observância da regra beneditina, pelo severo ascetismo, pelo dever de obediência ao abade e pelo especial zelo litúrgico. Sob a direção de Odão, segundo abade na história do mosteiro, um grande número de outros monastérios se afiliou a Cluny ou foram fundados segundo seus estatutos (no século XII formavam parte da associação aproximadamente três mil comunidades). Paralelamente, outros movimentos monásticos abraçaram o espírito reformista: Gorze, Brogne, Hirsau, Siegburg e Einsiedeln se transformaram em importantes centros cristãos. A relação entre o espírito cluniacense e a *Reforma Gregoriana*, contudo, é menos direta do que aparenta: na verdade, ele promoveu o aprofundamento da vida espiritual cristã, preparando o terreno para as futuras ações reformadoras³⁴⁴.

Cumprido destacar que o caráter “gregoriano” da reforma tem sido relativizado. Com efeito, o movimento que conduziu à reestruturação das relações entre Igreja e poder secular teve princípio antes da elevação de Hildebrando à Cátedra³⁴⁵. Além disso, ao menos inicialmente, caracterizava-se mais como

respostas coletivas às pressões generalizadas por todo Ocidente, instauradas por um abrangente e plurissecular processo de mudança das estruturas demográficas e sociais³⁴⁶.

³⁴³ HOWE, John. *Before the Gregorian Reform: the Latin Church at the turn of the first millennium*. Ithaca: Cornell University Press, 2016, p. 80.

³⁴⁴ FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia, op. cit.*, p. 178-181.

³⁴⁵ A propósito da personalidade e da atuação de Hildebrando, Papa Gregório VII, é tradicional a obra de Fliche. Cf. FLICHE, Augustin. *Saint Grégoire VII*. 2. ed. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1920. Ainda, cf. OESTREICH, Thomas. The Personality and Character of Gregory VII in Recent Historical Research. *The Catholic Historical Review*, Washington, v. 7, n. 1, p. 35-43, apr. 1921. Disponível em: <<https://goo.gl/UuCbMj>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

³⁴⁶ RUST, Leandro Duarte. “*Columnas de São Pedro*”: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011, p. 146.

Cluny e o Papado, portanto, “não foram ‘focos’ reformadores tal qual pontos de origem, pois o processo chamado de reforma era co-extensivo a todo tecido social”³⁴⁷, ainda que, com o passar do tempo, as ações tenham se tornado cada vez mais uniformes, tendendo à centralização sob a direção da Santa Sé³⁴⁸.

A *Reforma* procura garantir a supremacia ampla da Igreja, por meio da afirmação da primazia do Papado como o eixo da eclesiologia. O processo de autonomização em torno da figura papal opera-se sobretudo por força do Direito. Nesse sentido, é exemplar e de capital importância a ata do sínodo lateranense de 1059, assinada por Nicolau II, que ficou conhecida como *Decreto de 1059*. O documento dispunha sobre a eleição papal e revogava o *Privilegium Ottonis*:

Além das resoluções sobre o *ordo electionis* (par. 3-4), integram a *dispositio* outras sobre a pessoa do candidato (par. 5-6), sobre o local da eleição (par. 7) e sobre os poderes do eleito antes da entronização (par. 8). As determinações podem dividir-se em dois grupos, dos quais um se refere ao decurso normal da elevação (par. 3-6) e outro considera o caso extraordinário (par. 7-8)³⁴⁹.

Tratava-se de um passo importante na afirmação da independência da Sé Romana em face do poder político imperial. Contudo, naturalmente não foi aceita de bom grado pelo Imperador. À abolição do *Privilegium* sucedeu, após a eleição de Gregório VII, um conflito intenso entre Papado e Império, no que ficou conhecido como *querela das investiduras*.

O conflito estendeu-se não apenas sobre problema da eleição papal, mas também, e principalmente, sobre a investidura dos cargos eclesiásticos – à época dominada pelo Imperador –, objeto de vital importância para a consecução dos objetivos reformistas. Harold Berman, em exposição sucinta³⁵⁰, mas clara, posiciona o problema:

Em 1075, depois de cerca de 25 anos de agitação e propaganda do papado, o papa Gregório VII declarou a supremacia política e jurídica do papado sobre toda a Igreja e a independência do clero de qualquer controle secular. Gregório também afirmou a supremacia definitiva do papa sobre assuntos seculares, incluindo a autoridade para depor imperadores e reis. O imperador – Henrique

³⁴⁷ RUST, Leandro Duarte. “*Columnas de São Pedro*”, *op cit.*, p. 146.

³⁴⁸ MOLINA, Ángel Gordo. En torno al concepto de “Reforma Gregoriana”. In: *Temas de Historia*, Santiago de Chile, a. I, n. 1, p. 263-270, Mai. 2003. Disponível em: <<https://goo.gl/qWLgLM>>. Último acesso em: 27 jan. 2018, p. 268.

³⁴⁹ MARCOLINO, Venício. O decreto de 1059 sobre a eleição do papa. *Revista Didaskália*, Lisboa, v. 6, fasc. 1, p. 65-94, 1976. Disponível em: <<https://goo.gl/C2pYZx>>. Último acesso em 25 jan. 2018, p. 75.

³⁵⁰ Para uma compreensão aprofundada sobre a *querela das investiduras*, cf. MORRISON, Karl F. (Org.). *The Investiture Controversy: Issues, Ideals, and Results*. New York: Hold, Rinehart and Winston, 1971.

IV da Saxônia – respondeu com ação militar. A guerra civil entre o papado e os impérios eclodiu, tendo as partes se enfrentado esporadicamente por toda a Europa, até 1122, quando um acordo final foi alcançado pela assinatura de uma concordata na cidade alemã de Worms. Na Inglaterra e na Normandia, a Concordata de Bec havia proporcionado uma trégua temporária, mas a questão só foi finalmente resolvida após o martírio do arcebispo Thomas Beckett em 1170³⁵¹.

A longa contenda abrandou-se com a Concordata de Worms, que reconheceu em favor do romano Pontífice o poder de investidura espiritual, mas concedeu ao Imperador o direito de assistir às eleições eclesiásticas no território do Império. Houve, é verdade, duas outras fases envolvendo a questão das investiduras. Não obstante, a partir da Concordata, restou substancialmente consolidado o poder papal, saindo vitoriosa a Sé Romana.

Insistimos. O processo de autonomização do Papado opera-se por força do Direito. As coleções então produzidas, contrastando em alguma medida com as anteriores, têm uma preocupação muito grande com a soberania eclesial, isto é, com a ideia de uma Sé Romana que comandasse todo o *corpus ecclesiae*³⁵². Nesse sentido:

Os impactos da reforma gregoriana no direito canônico são visíveis e importantíssimos. A Igreja estabelecerá um direito próprio e original, em contraste com a indistinção do período carolíngio, quando Igreja e Império tinham um direito público que era ‘direito da Igreja na vida do Império e direito do Império na vida da Igreja’. O direito canônico centraliza ao redor da Sé Romana a fonte principal do direito, centro irradiador de todo o poder da Igreja³⁵³.

São fruto direto da reforma as seguintes coleções: *Redação gregoriana do Decreto de Burcardo*, *Dictatus Papæ* de Gregório VII, *Coleção dos 74 títulos*, *Coleção de Anselmo de Luca* e a *Coleção dos cânones* do Cardeal Deusdedit³⁵⁴, o *Breviário* do Cardeal Atto, o *Livro da Vida Cristã* e a *Coleção Britânica*. Finalmente a Sé romana encontrara forças para intervir.

Na Alemanha foi publicado o *Decreto de Burcardo*, intitulado Código de Reforma Imperial, obra de um clérigo de Morgúncia eleito bispo em Worms. A influência do texto rapidamente se fez sentir na formação do Direito Canônico da época. Compunha-se de vinte livros reunindo cânones, leis, normas, disposições relativas à Igreja de Roma, ao alto

³⁵¹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 113.

³⁵² SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 169.

³⁵³ SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*, *op. cit.*, p. 171.

³⁵⁴ LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 35.

e ao baixo clero, aos concílios, tribunais, bens eclesiásticos e muitas outras matérias. Tinha por objetivo auxiliar o bispo no governo de sua respectiva diocese, oferecendo-lhe um trabalho compilatório de caráter universal. Pretendia também promover uma reforma na Igreja da Alemanha, saindo em defesa de alguns princípios gerais bastante significativos: i) a reforma deveria ser levada a cabo pela hierarquia eclesial, plenamente independente; ii) a defesa velada do primado petrino; iii) a centralidade do poder jurisdicional dos bispos; iv) a advocacia do celibato como regra para o clero; v) a proscricção de todas as formas de simonia; vi) a rejeição do domínio leigo sobre bens eclesiásticos. A obra contribuiu bastante para a disciplina do episcopado alemão, mas sua repercussão foi ainda maior – inspirada na tradição carolíngia, funcionou como via intermediária entre as *Reformas Carolíngia e Gregoriana* e buscou conciliar os poderes temporal e espiritual em prol do objetivo restaurador. Posteriormente, o *Burcardo* recebeu nova redação dos partidários gregorianos – surgindo assim a *Redação gregoriana do Decreto de Burcardo* – que mantém, substancialmente, os mesmos princípios, embora acrescentando novos textos e documentos³⁵⁵.

Os reformadores, investigando arquivos romanos e estrangeiros, buscaram textos antigos incluídos nas coleções. A partir deles criaram novas obras, com decretais pontificias, trechos das Ordens Romanas para a liturgia, do Liber Diurnos e de outros documentos do Direito antigo. Não obstante, pouco das grandes coleções – *Dionisiana, Adriana, Hispana e Pseudo-isidoriana* – pode ser aproveitado, seja porque eram demasiado longas, seja porque nem sempre se alinhavam às pretensões reformistas. A solução encontrada foi a redação de coletâneas próprias – inicialmente, produziram-se textos intermediários a partir de documentos que servissem de subsídio para os textos definitivos. A partir de então, adquirida credibilidade pelo movimento, duas classes de novas composições foram elaboradas: as romanas e as preterromanas. As primeiras, mais importantes, foram desenvolvidas em Roma por autores militantes na Cúria e, portanto, imbuídos do impulso restaurador. As últimas, oriundas de fora de Roma, mas por ela influenciadas, têm menor importância, ainda que imbricadas dos mesmos princípios gregorianos³⁵⁶.

³⁵⁵ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 88-95.

³⁵⁶ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, op. cit., p. 92-95.

O *Breviário* do Cardeal Atto consiste num resumo da *Dionisiana* e das *Pseudo-isidorianas*, criado em 1074 para uso dos clérigos subordinados ao cardeal, dispõe sobre as prerrogativas do Papa. Também a *Coleção* do Cardeal Deusdedit trata do múnus pontifical, defendendo o primado romano como o fundamento da Reforma, o celibato clerical, a proscrição da simonia e o dever dos príncipes de suportarem a Igreja na execução das penas por ela impostas, dentre outros temas. No mesmo sentido, o *Livro da Vida Cristã*, fruto do labor de Bonizo, bispo de Sutri, postula a necessidade de se insistir na disciplina eclesiástica relativa ao clero e aos leigos, com a previsão dos respectivos deveres, delitos e penas correspondentes³⁵⁷.

A *Coleção* de Anselmo de Luca foi escrita a pedido de Gregório VII, amigo do autor, por volta de 1083. Reuniu os itens mais importantes para os propósitos da Reforma, bem como as sanções decorrentes de eventual recalcitrância³⁵⁸. Trata-se de uma das mais notáveis fontes do Direito Canônico pelo

espírito que na obra predomina, por sua abrangência, pela exatidão no método e no modo de expor, pelo influxo que exerceu nas obras posteriores durante a polêmica das investiduras³⁵⁹.

Também na polêmica das investiduras fora utilizada a *Coleção dos 74 Titulos*, considerada oficial pela Santa Sé, já que insiste na autoridade do romano Pontífice e em seus privilégios, bem como sustenta as prerrogativas do clero³⁶⁰.

O mais interessante dos documentos é, a nosso juízo, o *Dictatus papa*, provavelmente escrito pelo próprio Gregório VII em 1075, no calor da *querela das investiduras*. O documento é claro sobre o que propõe: “o papa tudo pode dentro da Igreja e nada dentro dela pode ter validade sem o seu consentimento”. Nesse sentido, são prerrogativas de sua competência exclusiva: a nomeação e deposição dos bispos, a produção legislativa, a deposição do Imperador e a liberação dos súditos do dever de se submeterem a ele. O Papado aparece como autoridade incontestável³⁶¹ – tanto da perspectiva mística, quanto da perspectiva temporal.

³⁵⁷ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 96-97.

³⁵⁸ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 96.

³⁵⁹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 96.

³⁶⁰ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 96.

³⁶¹ SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*, *op. cit.*, p. 170.

1.4 Idade Média Tardia: a experiência do Direito Comum europeu

A ordem jurídica tardo-medieval é plural e complexa. A tônica costumeira, presente desde os primórdios da Idade Média – reflexo de um imaginário que constantemente recorre à autoridade do tempo – caminha no sentido de um arranjo heterogêneo das fontes que culmina no *ius commune*, ordenamento comum à Cristandade ocidental que goza de vigência ao lado dos *iura propria*, ordens jurídicas locais. O Direito comum, no qual se insere o Direito Canônico progressivamente construído pela Igreja e o Direito Romano resgatado no século XII, disporá de uma autoridade intrínseca: por um lado, é razão escrita (no caso do Direito Romano), por outro, é inspiração divina (no caso do Direito Canônico). Parece oportuno, contudo, antes tratar de certos aspectos sociais que justificam, ao menos em parte, o fenômeno. Referimo-nos a uma cosmovisão – instalada nas camadas mais profundas da mentalidade medieval – marcadamente religiosa, que impregnou a maior parte das estruturas político-jurídicas da época. Centraremos o argumento em três aspectos: a concepção de homem; a mentalidade, propriamente dita; e as estruturas sociais.

Boa parte dos historiadores prefere falar dos *homens medievais*, ressaltando a diversidade de tipos de homens que se apresenta na Idade Média: o monge, o cavaleiro, o camponês – refletindo, em parte, a tríade das ordens sociais –; depois, o cidadão, o intelectual, o mercador – tipos ligados ao desenvolvimento das cidades –, etc. É possível, entretanto, falar em *homem medieval* (no singular), realidade que, de resto, já era reconhecida pelos próprios medievais³⁶². Essa possibilidade resulta, justamente, da orientação marcadamente religiosa da vida:

Os homens da Idade Média reconheceriam uma realidade a que era preciso chamar o homem? (...) A resposta é, sem dúvida, afirmativa e até se deve sublinhar que poucas épocas tiveram, como a Idade Média cristã ocidental dos séculos XI-XV, a convicção da existência universal e eterna de um modelo humano. Numa época dominada e impregnada até as suas fibras mais íntimas pela religião, esse modelo era, evidentemente, definido pela religião e, acima de tudo, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia. Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do

³⁶² LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Trad. Maria Jorge Vitar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 9-10.

homem que não crê, o tipo a que, mais tarde, se chamará libertino, livre pensador, ateu³⁶³.

O componente central da “cultura intermediária” medieval – que dava unidade ao tecido social – é o cristianismo, sentido e vivido por imensa parte da população³⁶⁴. O homem é, então, criatura divina feita à imagem e semelhança do próprio Deus. Marcado, porém, pela mácula do pecado, nele se manifestam duas tendências: de um lado, por ser imagem e semelhança do Criador é vocacionado ao senhorio da natureza; de outro, sofre as consequências por desgraçar-se com o pecado original³⁶⁵.

Num primeiro momento, do século IV ao século X – e ainda nos séculos XI e XII – acentua-se uma visão pessimista do homem, fraco, vicioso e manchado pela culpa, consequência da rebeldia de Adão e Eva. Jó aparece como a principal representação bíblica humana: aquele que, aceitando humildemente as provações, apresenta-se humilhado perante Deus, incapaz de justificar suas faltas³⁶⁶. A iconografia do alto Medievo é bastante emblemática:

(...) só conhece, em geral, os episódios da sua humilhação perante Deus e a imagem que privilegia é a de um Job devorado pelas feridas no meio da imundície: a pintura medieval faz de Job o farrapo humano que é o leproso³⁶⁷.

A partir dos séculos XII e XIII, contudo, tende a prevalecer uma visão mais otimista: o homem como reflexo da imagem divina, chamado à co-criação³⁶⁸. O humanismo cristão que doravante se desenvolve acentua a interioridade, fundamentando uma concepção de pecado baseada numa *moral da intenção*³⁶⁹. A arte dedica-se cada vez mais à representação do poder (do Papa, do Imperador, dos senhores e grandes burgueses, etc.)³⁷⁰, de resto favorecida pelo desenvolvimento da economia e dos centros urbanos. Por outro

³⁶³ LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval, op. cit.*, p. 10.

³⁶⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 141.

³⁶⁵ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval, op. cit.*, p. 11.

³⁶⁶ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval, op. cit.*, p. 11.

³⁶⁷ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval, op. cit.*, p. 11.

³⁶⁸ “Novas leituras da Bíblia levam a refletir sobre o texto do Gênesis. Teólogos, canonistas, pregadores se detêm no texto do Gênesis dizendo que Deus fez o homem a sua imagem e sua semelhança. Essa imagem humana de Deus subsiste além da mancha do pecado original. O objetivo da salvação é agora precedido por um esforço do homem para encarnar, já neste mundo terrestre, essa semelhança com Deus”. LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 117.

³⁶⁹ LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa, op. cit.*, p. 117-118.

³⁷⁰ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval, op. cit.*, p. 12.

lado, Cristo se torna o grande símbolo do sofrimento: o Deus que se humaniza e, simultaneamente, diviniza a natureza humana. Com efeito,

sendo a Encarnação o centro do cristianismo, a imitação de Jesus Cristo, Deus feito homem, é a base obrigatória do humanismo medieval. Mas a humanidade medieval só lentamente chegou a essa conclusão³⁷¹.

A Teologia do Medievo ocidental, entretanto, não se restringe à relação Criador-criatura. Antes, concebe o homem como verdadeiro campo de batalha no qual se digladiam as forças do bem e do mal. A antropologia cristã mediéfica origina duas concepções de homem que tendem para uma posterior unificação. Em primeiro lugar, concebe-o como *homo viator*, isto é, essencialmente peregrino (até a forma mais perigosa e elevada de peregrinação – as Cruzadas nos séculos XII e XIII). Depois, concebe-o como penitente – pesaroso pela culpa de seu pecado, procura reparar seus erros através do sacrifício³⁷².

A natureza humana é complexa, constituindo-se, desde logo, pela união entre alma e corpo e, depois, entre estes e o espírito (associando-se o elemento mental humano à terceira pessoa da Santíssima Trindade). O corpo se torna importante referencial simbólico, primeiro porque através dele a alma atinge seu destino (a salvação ou condenação), outrossim, na medida em que se torna verdadeira metáfora da sociedade³⁷³:

A partir do humanista de Chartres, João de Salisbúria, que assim o apresenta no seu *Policraticus* (1159), o corpo humano passa a ser a imagem metafórica da sociedade, uma sociedade de que o rei (ou o papa) é a cabeça e os artífices e os camponeses são os pés. Mas isso é afirmar a unicidade do organismo humano e a solidariedade do corpo social [...] todas as concepções medievais do homem o integravam, de uma maneira ou de outra, na sociedade³⁷⁴.

Uma concepção de humanidade e de mundo que excluísse o sobrenatural era absolutamente impenetrável nos espíritos daquele tempo:

a imagem que eles tinham dos destinos do homem e do Universo se inscrevia quase unanimemente no desenho traçado pela teologia e pela escatologia cristãs, sob as suas formas ocidentais³⁷⁵.

³⁷¹ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*, *op. cit.*, p. 177.

³⁷² Assim é que “A partir do IV Concílio de Latrão (1215), era obrigação de todos os cristãos irem, pelo menos uma vez por ano, à confissão e fazerem depois a penitência que daí derivava e que institucionaliza e torna regular a prática da penitência”. LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 13.

³⁷³ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 13.

³⁷⁴ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 14.

³⁷⁵ BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 104.

Essa perspectiva profundamente religiosa da natureza humana inevitavelmente provocou um profundo impacto no imaginário medieval.

O segundo aspecto do nosso argumento diz respeito à mentalidade, ou seja, à camada mais profunda da vida humana. Se, de um lado, o homem é plural na cultura, de outro é singular na mentalidade, razão pela qual as mudanças culturais só lentamente provocam transformações mentais. A história das mentalidades é feita com base na análise dos imaginários que, a despeito de algumas diferenças na forma e no conteúdo das atitudes culturais e psicológicas³⁷⁶, refletem estruturas comuns: fantasias, crenças, universo discursivo, etc.³⁷⁷. Com efeito, ela

Situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral. O nível da história das mentalidades é aquele do quotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento, é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum³⁷⁸.

Uma adequada percepção da mentalidade medieval permite compreender como a cosmovisão religiosa foi o fator quase exclusivo de ordenação da sociedade. Embora complexo, o estudo do imaginário mediéxico revela como a fé penetra a totalidade dos aspectos da vida humana: sua origem e fim; os ideais estéticos e éticos; o universo simbólico que lhe atribui significação; etc.

Com efeito, o imaginário medieval é profundamente marcado pelo elemento religioso. A sociedade do Medievo ocidental vive sob o signo da *hierofania*³⁷⁹. É dizer, o referencial do homem medieval é sempre o sagrado³⁸⁰ – que engloba o profano, uma vez

³⁷⁶ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, *op. cit.*, p. 25.

³⁷⁷ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*, *op. cit.*, p. 190.

³⁷⁸ LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 71.

³⁷⁹ A hierofania é o ato de manifestação do sagrado. Trata-se de algo misterioso, da “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’”; e que constitui um paradoxo: “manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo porque continua a participar do meio cósmico envolvente”. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 14-15.

³⁸⁰ Mesmo os intelectuais são profundamente influenciados pela universalidade do sagrado: “Os estatutos [das universidades] preveem, por fim, as obras piedosas, os atos de beneficência que a corporação universitária terá de cumprir. (...) O principal, sem dúvida, é a piedade em relação aos santos padroeiros e em primeiro lugar em relação a São Nicolau, padroeiro dos estudantes”. E ainda: “(...) a piedade marial entre os intelectuais – piedade fortemente viva nesse meio. Não há nada de espantoso nessa piedade que introduz

que não se concebe uma oposição sagrado/profano, mas apenas uma gradação do sagrado³⁸¹.

A Teologia cristã promoveu, na mentalidade do homem da Idade Média, uma profunda ressignificação da vida, sobretudo no que diz respeito à sua origem e término, é dizer, no que concerne ao sexo e à morte.

Com efeito, a partir dos modelos de Cristo e de Maria Santíssima, a virgindade adquiriu um imenso valor. Aliás, a vida sexual ideal correspondia à total abstinência. Entretanto, uma vez que a vocação celibatária não é universal, a licitude das relações sexuais³⁸² – orientadas à procriação – depende de um sacramento validamente realizado pela Igreja: o matrimônio, que consagra, enfim, a monogamia³⁸³, a heterossexualidade e a exogamia³⁸⁴⁻³⁸⁵. Essa percepção da sexualidade, desde logo, restou evidenciada na Teologia paulina:

É bom ao homem não tocar em mulher. [...] Quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus o seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo. Contudo, digo às pessoas solteiras e as viúvas que é bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado³⁸⁶.

Por outro lado, pelo menos até o século XII os medievais mantiveram uma visão tranquila da morte, fruto, em boa parte, do sentimento de sua onipresença. O cristianismo identifica a morte com o começo da vida eterna. A grande tragédia, nesta sina, não era morrer, mas morrer subitamente, sem uma adequada preparação através dos sacramentos. A partir do século XII, porém, o florescimento do individualismo e a melhoria das

uma presença feminina num meio que (...) é essencialmente um meio de homens e de celibatários”. LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 110-112.

³⁸¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 193.

³⁸² Cf. BRUNDAGE, James A. Prostitution in the Medieval Canon Law. *Signs*, Chicago, v. 1, n. 4, p. 825-845, 1976. Disponível em: <<https://goo.gl/7k646B>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

³⁸³ Hilário Franco Júnior atribui a consolidação do matrimônio como relação monogâmica a dois fatores: a) ao fascínio que a mentalidade medieval tinha pela ideia de *unidade cosmológica*; b) a uma progressiva mudança na sensibilidade coletiva, que passa a situar no consentimento dos noivos a essência e validade do sacramento. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 174.

³⁸⁴ “Na tentativa de dificultar o incesto e de estimular a circulação das riquezas, impedindo sua excessiva concentração em poucas famílias, a Igreja determinou que os noivos não tivessem parentesco abaixo do sétimo grau”. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 175.

³⁸⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 172-175.

³⁸⁶ Cf. 1 Cor., 7, 2-9. BÍBLIA Sagrada, *op. cit.*, p. 308.

condições de vida provocaram uma nova ressignificação: a morte volta a se apresentar como inimiga do homem³⁸⁷.

O homem medieval vive numa *floresta de símbolos* a serem decodificados. A simbologia tem na liturgia cristã um âmbito de aplicação vasto e rico. Desde o plano das palavras – onde nomear algo era explica-lo³⁸⁸ – até o domínio da natureza (dos animais, plantas e cores), não sem atravessar o mundo dos números e representações, todo objeto imanente é considerado uma figuração de algo que lhe corresponde no universo transcendente, é uma chave que permite decifrar o significado que se oculta sob o véu da realidade material³⁸⁹. A simbologia, nesta sina, comanda a arte, a arquitetura e impõe-se na política, onde as cerimônias (a exemplo da sagração dos reis), as bandeiras e insígnias desempenham um papel considerável³⁹⁰.

A visão de mundo era marcada por alguns elementos – verdadeiras obsessões – recorrentes: o além, o milagre, o juízo de Deus, as virtudes e os vícios, o pecado, a luta entre o bem e o mal.

Na verdade, abaixo do Deus único, e subordinadas à sua Onnipotência - sem que, aliás, o alcance exacto desta sujeição fosse representado - o comum dos homens imaginava, em estado de luta perpétua, as vontades opostas de uma multidão de seres bons ou maus: santos, anjos, especialmente demónios³⁹¹.

Profundamente peregrino – ainda que no plano do imaginário – o espírito medieval encontra no sacrifício uma forma privilegiada de expiação dos pecados. O ideal de cavalaria constitui-se num modelo estético – de fábulas coloridas que expressam os mais elevados sentimentos de uma vida bela – que almeja tornar-se ético, isto é, avoca para si a

³⁸⁷ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 188-189.

³⁸⁸ “Compreende-se assim a importância do debate que do século 11 ao fim da Idade Média opôs quase todos os pensadores em torno da natureza exata das relações entre as *verba* e as *res*, a ponto de os historiadores tradicionais das idéias terem por vezes reduzido a história intelectual da Idade Média num confronto dos ‘realistas’ aos ‘nominalistas’, os Guelfos e Gibelinos das idéias medievais”. LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 332-333. O nominalismo, na visão de Michel Villey, é a *via moderna* que surge nos séculos XI e XII com Roscelino e Abelardo, mas que ganha destaque, sobretudo, com a obra pessoal de Guilherme de Ockham. Essa corrente filosófica defendia a distinção ente as coisas (*res*) e seus signos (as palavras, as *verba*). Nesse sentido, os universais, as palavras que designam gênero e espécie, não têm, ao contrário do que sustentava o realismo tomista, existência real, substancial. Portanto, só o ser único e distinto pode, efetivamente, *ser*. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 225-229.

³⁸⁹ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 331-332.

³⁹⁰ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval, op. cit.*, p. 27.

³⁹¹ BLOCH, Marc. *A sociedade feudal, op. cit.*, p. 106.

nobreza que provém de um propósito de vida vinculado à piedade e virtude³⁹². O cavaleiro é o soldado cristão, sentinela da ordem funcional da sociedade e da defesa dos valores da Cristandade, orientando-se segundo os mais elevados preceitos morais: bravura, lealdade, cortesia, liberalidade, honra e senso de dever³⁹³. Pouco a pouco, sobretudo pela atmosfera mítica criada pelo trovadorismo, o ideal cavaleiresco se torna uma das principais expressões do imaginário medieval:

A cavalaria foi a expressão mais característica do feudalismo. E, como dito antes, ela combinou o seu caráter aristocrático com o ritualismo religioso e as instituições monárquicas de modo definitivo e com bastante facilidade³⁹⁴.

Conquanto cavalaria e nobreza não constituam sinônimos³⁹⁵, a imagem do cavaleiro ressoa profundamente entre os nobres do Ocidente.

A vivacidade da mentalidade medieval penetra todos os estamentos sociais. Cada momento da vida se expressa por formas enfáticas, nítidas e, em certa medida, violentas³⁹⁶. Para clarificar essa impetuosidade da vida, é interessante colacionar a descrição das pregações itinerantes de Vincente Ferrer:

Quando o santo dominicano Vincente Ferrer vem pregar, o povo, os magistrados, o clero – dos bispos aos prelados – recebem-no com cânticos de louvor. Ele viaja com um séquito numeroso que todas as noites, depois que o sol se põe, circula em procissão com cantos e flagelações. [...] Alguns notários também o acompanham, para intervir e formalizar o mais rápido possível a conciliação de disputas que o santo pregador promove em toda parte. O magistrado da cidade espanhola de Orihuela declara em carta ao bispo de Múrcia que teve de efetuar 123 reconciliações, das quais 67 eram casos de assassinato. Onde Ferrer prega, é preciso uma estrutura de madeira para proteger a ele e a seus seguidores da pressão dos muitos que gostariam de beijar suas mãos ou suas vestes. A rotina de trabalho é interrompida quando ele faz seus sermões. Era raro que não levasse os ouvintes ao pranto; e, quando falava do Juízo Final, das penas infernais ou da Paixão de Cristo, tanto Ferrer como os ouvintes choravam tão copiosamente que ele era obrigado a se calar por um bom tempo, até que o pranto cessasse. Malfeitores se jogavam ao chão perante os presentes e confessavam em lágrimas seus grandes pecados³⁹⁷.

³⁹² HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 99.

³⁹³ LINS, Ivan. *A idade média: a Cavalaria e as Cruzadas*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958, p. 95-99.

³⁹⁴ LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Trad. Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2013, versão digital, p. 70.

³⁹⁵ FLORI, J. A cavalaria. São Paulo: Madras, 2005, *apud* LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*, *op. cit.*, p. 71.

³⁹⁶ Sobre a “veemência da vida”, *cf.* HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*, *op. cit.*, p. 11-46.

³⁹⁷ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*, *op. cit.*, p. 16.

Ao sentimento de insegurança – material, em relação à vida presente; espiritual, em relação à vida eterna – opõe-se apelo ao passado. O recurso à autoridade dos antigos se fez sentir nos mais diversos aspectos da vida humana, reflexo de uma sociedade camponesa onde as tradições eram transmitidas, fundamentalmente, por via oral. Tal como o Antigo Testamento fundamenta o Novo, os antigos dão suporte aos modernos. Posto que, surpreendentemente, os intelectuais tenham acolhido como autoridades filósofos pagãos e árabes, a suprema autoridade estava nas Escrituras e nos Pais da Igreja. Fortalecia-se, assim, um ideal de hierarquia, baseada no modelo da sociedade celestial³⁹⁸.

A autoridade da tradição revela o pragmatismo próprio do espírito medieval, que recusa uma vivência guiada pela simples abstração de postulados *a priori*:

Professa-se, então, um grande respeito pela tradição, pelo estado de facto, pelo costume, que pouco mais é que a constatação desse estado de facto; tudo o que é consagrado pelo tempo torna-se indestrutível, e as descobertas, em arte, em arquitectura, na vida corrente, só se impõem quando apoiadas na experiência³⁹⁹.

Evidentemente, o peso da autoridade se faz sentir no Direito:

o modo de investigação ou de justificação mais corrente consiste em fazer apelo à memória dos testemunhos mais idosos: quando se prova que o direito contestado está em uso desde há tempos imemoriais, todos se inclinam⁴⁰⁰.

A partir dos séculos XII e XIII o imaginário medieval se abre à progressiva incorporação de elementos não religiosos, sem atingir, porém, uma cabal laicização da orientação da vida, o que incumbirá à modernidade.

Por fim, cuidemos das estruturas sociais. Naturalmente, as formas de ordenação social concebidas pela Igreja foram fortemente influenciadas pelo universo religioso. A Teologia cristã⁴⁰¹ tornou-se o ágar simbólico-discursivo no qual floresceu a cultura europeia. Todas as reflexões éticas, políticas, materiais e espirituais, portanto, eram

³⁹⁸ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 326-327.

³⁹⁹ PERNOUD, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*. Trad. Antônio Manuel de Almeida Gonçalves. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1997, p. 194.

⁴⁰⁰ PERNOUD, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁰¹ Acerca do termo, adota-se o significado proposto por Lima Vaz: “Não pretendo considerar, nestas páginas, a teologia medieval enquanto construção intelectual que transpõe o conteúdo da revelação cristã em categorias organizadas sob uma forma sistemática mais ou menos rígida, mas enquanto universo intelectual dentro do qual se moveram as elites pensantes da Idade Média e desenvolveu-se a cultura letrada medieval”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 71.

reconduzidas à luz da vontade divina. É dizer, as questões relativas às estruturas sociais, ao poder e ao Direito eram balizadas pelo discurso religioso.

Nos primeiros séculos da Idade Média teve lugar um fenômeno de rearranjo e cristalização da hierarquia social, deliberadamente levada a efeito pela camada dirigente romana no intuito de reestabilizar o Império. Tais tentativas reformistas agigantaram a distância entre as camadas sociais⁴⁰², gerando uma desigualdade que tendeu a se perpetuar no período medieval.

Durante a Alta Idade Média, entre os séculos V e X, duas imagens da sociedade são recorrentes: a) a primeira, baseada em restos de uma classificação romana, retrata um esquema múltiplo que distingue categorias profissionais, sociais e jurídicas; b) a segunda, mais frequente, reduz-se à oposição de dois grupos – clérigos e laicos, ricos e pobres, livres e não-livres, etc. Por volta dos anos mil, entretanto, a literatura ocidental passa a representar a sociedade cristã como um corpo harmonioso composto por três ordens distintas e reciprocamente dependentes: *oratores* (os que oram), *bellatores* (os que combatem) e *laboratores* (os que trabalham)⁴⁰³.

Essa mudança demonstra uma nova significação que o imaginário atribui aos estamentos: a tendência dos utilizadores do esquema tripartido em “ordens” justificava-se pela necessidade de sacralizar a estrutura social, tornando-a fruto da vontade divina, de modo a impedir revoluções⁴⁰⁴. Ademais, Jacques Le Goff identifica aqui o resultado de uma nova necessidade: consolidar ideologicamente a formação das monarquias na Cristandade pós-carolíngia⁴⁰⁵.

O rei, protegido e protetor da Igreja, aparece como a cabeça capaz de garantir a ordem econômica e a prosperidade material em prol dos *laboratores*, elite econômica que galgou um progresso quantitativo e ou qualitativo na produção agrícola. A representação

⁴⁰² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I, op. cit.*, p. 112-113.

⁴⁰³ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 257-259.

⁴⁰⁴ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 262.

⁴⁰⁵ LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Trad. Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Versão *e-book*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 95.

trina da sociedade, portanto, compreende apenas uma elite aristocrática, não agrupando a totalidade das categorias sociais⁴⁰⁶.

Pode-se compreender, assim, alguma divergência existente acerca do número de classes consagradas na sociedade medieval. De todo modo, importa ressaltar que, independentemente da enumeração ou tipificação, a ideia de “ordem” social está intimamente associada ao universo simbólico religioso.

Embora permaneça como tema literário e ideológico por muito tempo, a partir da segunda metade do século XII e durante o século XIII o esquema tripartido da sociedade dá lugar a um esquema mais complexo e flexível, resultado do desenvolvimento urbano e da crescente divisão de trabalho⁴⁰⁷. Ainda que se vislumbre aqui, como Jacques Le Goff, uma dessacralização ou laicização da hierarquia social, é de se notar que a Igreja cuida de se adaptar à estruturação estamentária, proclamando a Teologia que todo ofício e condição pode se justificar, desde que seja ordenado em vista da salvação⁴⁰⁸. Essa laicização da hierarquia social, contudo, não parece gozar de unanimidade dentre historiadores. Em estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos, Johan Huizinga afirma:

O conceito de divisão da sociedade em estamentos está na raiz de todas as reflexões políticas e teológicas e não se resume aos três estamentos consagrados: clero, nobreza e terceiro estado. O conceito de estamento tem valor mais forte e alcance muito maior. Em geral, cada grupo, função, profissão é vista como um estamento, de forma que ao lado da divisão da sociedade em três estamentos, também seria possível dividi-la em doze. Pois estamento é estado, *estat* ou *ordo*, termos que remetem a uma entidade ditada pela vontade de Deus. [...] No pensamento medieval, o conceito de “estado” ou “ordem” define-se em todos esses casos pela noção de que cada um desses grupos representa uma instituição divina⁴⁰⁹.

A Cristandade é bicéfala: sua chefia fica a cargo do Papa e do Imperador, que oscilam entre períodos de grande tensão e de relativo equilíbrio. Desde logo, no que

⁴⁰⁶ LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média*, *op. cit.*, p. 99-101.

⁴⁰⁷ Interessante notar que a nova estrutura vem acompanhada de um novo modelo de representação iconográfica: “Aqui ainda a iconografia torna manifesto uma alteração ideológica e mental. A representação das ordens superpostas (que todavia prosseguirá e será mesmo reforçada nos tempos do absolutismo monárquico) sucede uma figuração dos estados uns atrás dos outros. Sem dúvida os poderosos (papa, imperador, bispos, cavaleiros) conduzem a dança, mas para onde? Não para o alto, mas para baixo, para a morte. Porque a sociedade majestática das ordens deu lugar ao cortejo dos estados, arrastados pela dança macabra”. LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 264.

⁴⁰⁸ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, *op. cit.*, p. 263-265.

⁴⁰⁹ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*, *op. cit.*, p. 86.

concerne ao governo da Igreja a liderança papal se consolida no sentido de jamais ser contestada pela Cristandade ocidental, instituindo-se uma verdadeira monarquia eclesial⁴¹⁰.

Com efeito, a suprema autoridade era disputada por dois poderes universalistas: a Igreja e o Império (inicialmente Império Carolíngio e, posteriormente, Sacro Império Romano Germânico), cada qual reivindicando a herança do Império Romano⁴¹¹. Frequentemente a questão era representada na forma dos dois gládios: uma espada temporal e outra espiritual. São Bernardo de Claraval cuidou de atribuir ambos à *mater ecclesiae*: o gládio espiritual seria manejado pela própria Igreja e o gládio temporal seria manejado pelo poder secular em favor da Igreja⁴¹².

Semelhante articulação se dá com a teoria das duas luminárias. Contra a tentativa de alguns imperadores de reivindicar a identificação entre o Imperador e o sol, outrora levada a efeito pelos romanos, Gregório VII e Inocêncio III erigiram a imagem das duas luminárias, emprestadas do Livro do Gênesis: a luminária maior, o sol, dotado de luz própria é o Papa; a luminária menor, a lua, que apenas reflete a luz do astro maior é o Imperador⁴¹³.

Há, contudo, um fenômeno de sacralização do poder político que reverbera a obstinação do imaginário pelo extraordinário: os reis terrestres, frequentemente, são identificados com os monarcas retratados no Antigo Testamento – *rex imago Dei, o rei é a imagem de Deus*⁴¹⁴⁻⁴¹⁵.

A disputa entre os poderes universalistas fragiliza as bases territoriais e nacionais da Itália – centro da Igreja – e da Alemanha – base do Sacro Império. O poder temporal, ao cabo, consolida-se nas mãos dos poderes nacionalistas: as monarquias nacionais⁴¹⁶. É

⁴¹⁰ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 267.

⁴¹¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 77-82.

⁴¹² FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 76.

⁴¹³ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval, op. cit.*, p. 276.

⁴¹⁴ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 80.

⁴¹⁵ Segundo Le Goff, os *exempla*, documentos pouco estudados até o presente, revelam indícios de que o fenômeno de sacralização do poder político encontrou alguma resistência durante a Idade Média. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média, op. cit.*, p. 81. A propósito dos *exempla*, que se alastram pela Europa sobretudo no Século XIII, cf. LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Trad. Manuel Ruas. Santa Iria Azóia: Editorial Estampa, 1994, p. 123-126.

⁴¹⁶ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 86.

interessante notar, porém, que durante algum tempo o simbolismo religioso permanece associado ao poder régio: a) em virtude da justificação pelo direito divino de governar; b) da simbologia contida nas insígnias régias, em parte derivadas da dignidade atribuída às insígnias episcopais; e c) da literatura clerical⁴¹⁷ que estabelecia uma bitola moral para o arbítrio real e que estabelecia, em favor dos fiéis súditos, a lei divina como limite de obediência ao poder secular⁴¹⁸.

A cosmovisão religiosa também encontra expressão no Direito medieval, que estabelece uma ordem jurídica própria, original e adequada às exigências históricas, isto é, uma ordem jurídica que reflete a sociedade nas suas raízes⁴¹⁹. Naturalmente, a frequente confusão entre as ordens política e religiosa – própria do longo período de transição entre o Baixo Império e a Alta Idade Média – ensejou uma influência do Direito Romano na formação do Direito construído pela Igreja⁴²⁰, bem como uma interferência da igreja no movimento de recepção do Direito Romano. Vejamos.

Após a *Reforma Gregoriana* e, principalmente, após o auge da *querela das investiduras*, verificou-se a presença de um novo bloco de estatutos jurídicos, encorpado pela intensa atividade normativa da Santa Sé. O tratamento dispensado pelos estudiosos a esse novo conjunto de normas não foi uniforme: alguns compiladores apenas se referiam aos textos, pouco importando eventuais divergências; outros, limitavam-se à justaposição de todos eles; houve ainda quem optasse pelo texto que lhe parecia melhor; bem como quem buscasse uma conciliação em caso de divergências. Essa última atividade conciliatória, estimulada pela Universidade de Bolonha – ou pela tentativa de se imitar os métodos e as investigações promovidas pelos juristas civis – criou o contexto ideal para o surgimento da *Concordia Discordantium Canonum* (ou *Decreto de Graciano*), obra magna datada de 1140 que

⁴¹⁷ “Apesar de aceitar a sacralidade monárquica, a Igreja velava para que tal poder não se tornasse excessivo, daí a farta literatura conhecida por ‘espelho dos príncipes’. Literatura de exortação aos monarcas, de quem se exigiam qualidades cristãs e a quem se estabeleciam limites de atuação”. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, op. cit.*, p. 77.

⁴¹⁸ RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. (org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 9-12.

⁴¹⁹ GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval, op. cit.*, p. 11.

⁴²⁰ HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito romano na cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI, op. cit.*, p. 10143.

encerrou o período do *Ius Antiquum*, caracterizado pelas coleções, e deu início ao período conhecido como *Ius Novum*⁴²¹.

Obra do Frei João Graciano, monge professor de Teologia em Bolonha, a *Concordia* é um dos mais importantes documentos jurídicos da história da Igreja. O nome da obra já indicava o seu objetivo: coordenar cânones discordantes. Influenciado pela dialética dos primeiros escolásticos, Graciano não se limitou a recolher textos. Antes, sistematizou-os segundo critérios racionais e redigiu sobre eles seus comentários⁴²². A sofisticação do método adotado pelo monge e o monumental labor desempenhado na construção da obra justificaram o grande prestígio por ela gozado nos séculos que se seguiram:

O método que Graciano adotou vai muito além da mera justaposição de textos, pois até os organizou para a meta da concordância. Primeiramente, apresentou princípios de proposições do Direito (que denominou *distinctiones*). Depois, alegou casos práticos (para o autor, *causae*). Daí deduziu temas jurídicos (ou *quaestiones*) cuja solução oferece nos *capitula* ou *capita*, equivalentes aos nossos cânones. (...) Por fim, Graciano juntou a própria opinião nos *dicta* em que explanou a questão, orientando-se por uma distinção ou ilação com o tema seguinte. Com frequência empregou as alternativas dos *sic et non*, no melhor estilo de Abelardo, para resolver contradições entre textos⁴²³.

O *Decreto de Graciano* gozou do valor jurídico de coleção privada, porque nunca foi oficialmente aprovado pela Igreja, o que não comprometeu o seu imenso valor histórico e doutrinal⁴²⁴. A partir dele despertou um grande interesse no estudo do Direito Canônico. Surgiram muitos comentadores e intérpretes da obra, então denominados *decretistas*. A canonística conhece, a partir de então, um enorme desenvolvimento. Os decretistas publicaram diversos trabalhos, dentre as *summariae* (poucas palavras que resumiam certos temas), as *glossae* (anotações explicativas do texto), *glossae ordinárias*, as *distinctiones* (tabelas demonstrando as divisões dos conceitos jurídicos) e as *quaestiones* (tratados sobre itens canônicos)⁴²⁵.

Por outro lado, nos séculos XII e XIII foi abundante a atividade normativa da Santa Sé, suscitada pelo apogeu da autoridade papal, que determinava a publicação de

⁴²¹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 102-104.

⁴²² GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. 2. ed. Trad. António Manuel Hespanha e L. M. Macáista Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 147.

⁴²³ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 106.

⁴²⁴ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 108-109.

⁴²⁵ LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à História do Direito Canônico*, *op. cit.*, p. 112.

Decretos em matéria de Direito Canônico. Do mesmo modo, os mestres das universidades também estudavam e elaboravam os decretos pontifícios. Essas normas, alheias ao Decreto de Graciano, ficaram conhecidas como *Extravagantes* e seus estudiosos foram denominados *decretalistas*. Diante do incremento substancial do volume de legislação emanada da Santa Sé, crescia a demanda por uma coleção oficial das decretais:

O Papa Gregório IX quis encontrar um remédio para a multiplicação das coleções pós-gracianas ordenando a redação oficial de uma compilação dos textos canônicos que não se encontravam na obra de Graciano. Redigida pelo dominicano espanhol Raymond de Peñafort, professor da Universidade de Bolonha, a nova compilação compreendendo 1500 textos foi completada em 1234; foi chamada *Decretales extra Decretum Gratiani vagantes*. O Papa enviou o texto, como um código oficial, às Universidades de Bolonha e de Paris para aí servir *in judiciis et scholis* (para o julgamento dos processos e para o ensino), proibindo para além disso a realização de outras compilações sem autorização da Santa Sé⁴²⁶.

A iniciativa de completar a obra de Graciano também foi tomada por vários Papas que seguiram a Gregório IX. Bonifácio VIII se encarregou da promulgação de uma nova compilação, denominada *Liber sextus* (*Livro sexto*). Clemente V acrescentou, em 1314, as *Constitutiones Clementinae* (*Clementinas*); João XII acrescentou as *Extravagantes*. Posteriormente, já no fim do século XV, foram acrescentadas as *Extravagantes communes*. Esse conjunto da legislação eclesiástica ficou conhecido como *Corpus Iuris Canonici*, em clara alusão ao *Corpus Iuris Civilis*. Em 1582 foi publicada uma edição oficial por ordem da Santa Sé⁴²⁷. Esse *Corpus* forneceu a disciplina básica do Direito Canônico até a superveniência do *Codex Iuris Canonici*, por iniciativa do Papa Pio X e promulgado pelo Papa Bento XV em 1917.

Exposto o movimento de gênese e desenvolvimento do Direito Canônico, cumpre destacar o papel por ele desempenhado na formação de uma consciência jurídica comum europeia durante o Medievo.

Como já tivemos oportunidade de frisar, os ordenamentos jurídicos europeus foram herdeiros dos alicerces das sociedades romano-germânicas da Alta Idade Média, organizadas segundo três forças ordenadoras da *Antiguidade Tardia*: os restos do Império

⁴²⁶ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 148.

⁴²⁷ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 148.

Romano do Ocidente, a Igreja Católica e a tradição escolar essencialmente grega, baseada no ensino das artes liberais (*trivium* e *quadrivium*)⁴²⁸.

O imaginário europeu medieval foi fortemente inspirado num ideal de unidade, representada, no plano político, pela origem comum no Império Romano e, no plano espiritual, pela vocação universal da Igreja Católica. Isto propiciou, do ponto de vista jurídico, a formação de um “Direito Comum” basicamente engendrado a partir do Direito Romano e do Direito Canônico – dos *dois direitos* (*utrumque ius*⁴²⁹) –, que vigeu no território da Europa ocidental a partir do século XII e, sobretudo, nos séculos XV, XVI e XVII.

Conquanto esse Direito tenha recebido várias designações, a expressão *Ius Commune* (ou “Direito Comum”) revela-se a mais adequada porque denota a sua principal característica: a unidade. Unidade que se manifesta em diversos aspectos: unifica as diversas fontes do Direito, constitui um objeto único do pensamento jurídico europeu, uniformiza os métodos de raciocínio, forja um ensino universitário idêntico no continente e utiliza uma mesma língua na literatura (o latim)⁴³⁰.

Inúmeros foram os fatores que contribuíram para a formação deste Direito Comum. Em primeiro lugar, os esforços empreendidos na tentativa de reconstrução do Império Romano levados a efeito pela dinastia Carolíngia, no século IX, e pelo Sacro Império Romano-Germânico, a partir do século X, asseguraram certa unidade política. Depois, a unidade do Direito também foi propiciada por fatores de ordem intelectual, dentre os quais o disseminado uso do latim – e, por conseguinte, do uso de um mesmo referencial teórico –, a formação metodológica comum e o fato de o ensino jurídico, à época, ter se dedicado primordialmente ao Direito Romano e ao Direito Canônico⁴³¹.

Paralelamente ao *ius commune*, vigiam os *iura propria*, isto é, as ordens locais: os Direitos dos reinos, os estatutos das cidades, os costumes locais e os privilégios territoriais

⁴²⁸ WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. 2. ed. Trad. António Manuel Botelho Hespanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, p. 15-20.

⁴²⁹ Justamente porque ambos eram estudados conjuntamente: “el grado conferido a un estudiante que había completado todo el curso de derecho era *Juris Utriusque Doctor* o sea Doctor en Ambos Derechos, refiriéndose al derecho civil y al canónico”. MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. Trad. Eduardo L. Suárez. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 30

⁴³⁰ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 121.

⁴³¹ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 122.

ou corporativos⁴³². O Direito Comum – assumindo uma racionalidade universal – conviveu em relativa harmonia com os direitos locais graças à atividade dos *comentadores*, responsáveis pela conciliação das diversas fontes do Direito:

Por definição do próprio direito romano, o direito comum é constituído por um conjunto de regras decorrentes da razão, isto é, que expressam racionalidade, motivo pelo qual é compartilhado pelos povos. Isso o colocava em uma posição de superioridade que precisa, entretanto, ser vista com cautela. Esta sobreposição não significa suplantação dos direitos locais. Na realidade, estes eram aplicados e o *ius commune* era recurso ao qual se lançava mão em caso de lacunas. A aplicação como direito subsidiário, por sua vez, não fazia do *ius commune* um simples direito secundário. Sua autoridade [...] lhe permitia uma artificiosa infiltração em questões que a princípio deveriam ser solucionadas pelo direito local e lhe concedia ainda força suficiente para impor restrições a este direito⁴³³.

A propósito do primeiro elemento de conformação do *ius commune*, Mario Losano apresenta dois cortes fundamentais que dividem o Direito Romano em três fases. O primeiro corte diz respeito à *guerra de Aníbal*, aproximadamente no ano 200 a.C., que acarretou em uma grande expansão territorial do Império. O primitivo Direito Romano, consolidado na Lei das XII Tábuas, cedeu espaço à atividade dos pretores, numa próspera tentativa de proteção das crescentes transações comerciais – surge e se desenvolve, assim, a clássica jurisprudência romana⁴³⁴:

Na base de umas poucas leis - desde a arcaica Lei das XII Tábuas (meados do século V a.C.) até às leis votadas nos comícios no último período da República (séculos I e II a.C.) - e das acções (*legis actiones*, acções da lei) que elas concediam para garantir certas pretensões jurídicas, o pretor, magistrado encarregado de administrar a justiça nas causas civis, desenvolvera um sistema mais completo e mais maleável de acções (*actiones praetoriae*), baseado na averiguação das circunstâncias específicas de cada caso típico e na imaginação de um meio judicial de lhes dar uma solução adequada. Nesta tarefa de extensão e de afinação do arcaico “direito dos cidadãos”, *ius civile* - formalista, rígido, desadaptado às novas condições sociais -, os pretores criam um direito próprio, o “direito dos pretores”, *ius praetorium*. Inicialmente, socorrem-se dos seus poderes de magistrados (*imperium*), dando às partes ordens que modificavam as circunstâncias de facto e que, por isso, excluía a aplicação de uma norma indesejável ou possibilitavam a aplicação de outra mais adequada à justiça material do caso. Mais tarde, a partir da *Lex Aebutia de formulis* (149 a.C.), o pretor adquire a possibilidade de criar acções não previstas na lei (*actiones praetoriae*). Cada acção consiste numa fórmula, espécie de programa de averiguação dos factos e da sua valorização jurídica. A partir daí, é a fórmula específica de cada situação, e não a lei, que dita a solução para o caso em análise. Com isto, a jurisprudência

⁴³² HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, op. cit., p. 168.

⁴³³ SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, p. 243-264, jan./jun. 2010, p. 256.

⁴³⁴ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*, op. cit., p. 31.

dos pretores autonomiza-se completamente das leis e toma-se numa fonte imediata de direito⁴³⁵.

A ampla liberdade de que gozaram os pretores na busca da justa solução para os casos submetidos a juízo deu margem à criação de uma vasta literatura jurídica, obra não só destes juízes, mas também, e principalmente, de uma classe de juristas que opinavam na decisão de casos reais e hipotéticos (os jurisconsultos, ou jurisprudentes), responsáveis pela produção de “centenas de milhares de páginas de consultas e opiniões, de resolução de questões, de regras de direito, de comentários ao édito do pretor”⁴³⁶.

O segundo corte, que deu início à terceira fase do Direito Romano, consiste nas migrações bárbaras para Danúbio e Reno e na invasão persa pelo Eufrates, após a morte de Alexandre Severo no ano de 235 d.C. A partir de então, o centro do Império deslocou-se para o Oriente, onde o Direito Romano se conformou à cultura helênica⁴³⁷. A vastidão territorial e a carência de juristas ensejaram, no Império do Ocidente, uma vulgarização do Direito:

Num Império vasto, mal equipado em técnicos de direito, longe da acção dos pretores urbanos de Roma, o que progressivamente foi ganhando mais importância foram as leis imperiais (*constitutiones principum*). O direito como que se administratizou. De um saber de uma elite cultivada numa longa tradição intelectual passou para uma técnica burocrática de aplicação, mais ou menos mecânica, de ordens do poder. [...] O saber jurídico perde o rigor e a profundidade de análise. O direito vulgariza-se. Esta vulgarização é mais pronunciada nas províncias, em virtude das corruptelas provocadas pela influência dos direitos locais. Aí, forma-se um direito romano vulgar (*Vulgarrecht*)⁴³⁸.

Por outro lado, no Oriente o Direito Romano floresceu, embora fortemente influenciado pela cultura helênica, conservando o apreço pela produção doutrinal da *Jurisprudência Clássica*. Nesta sina, em meados do século VI o Imperador bizantino Justiniano, almejando a produção de um texto legislativo unitário, determinou a compilação de textos jurídicos da tradição romana⁴³⁹.

⁴³⁵ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 124-125.

⁴³⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, 125.

⁴³⁷ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos, op. cit.*, p. 32.

⁴³⁸ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 125-126.

⁴³⁹ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 126.

Para tanto, delegou a seu ministro, Triboniano,

a mais ampla faculdade para intervir nos textos jurídicos clássicos, modificando-os, amputando-os ou completando-os onde lhe parecesse necessário, para chegar a um texto legislativo unitário, que refletisse a realidade jurídica daquela época⁴⁴⁰.

Como dissemos, o fruto dos esforços de Justiniano ficou conhecido, no século XVI, como *Corpus Iuris Civilis*, em contraposição ao *Corpus Iuris Canonici* medieval. A referida compilação era composta, originalmente, por quatro grandes obras: o *Digesto*, ou *Pandectas*, reunindo trechos da literatura dos principais juristas romanos; o *Código*, reunindo as leis imperiais (*constitutiones*); as *Instituições*, obra didática redigida para facilitar a aplicação do direito; e as *Novelas*, compreendendo as novas constituições (*novellae constitutiones*), promulgadas pelo próprio Justiniano⁴⁴¹.

O Império bizantino legou à Alta Idade Média da Europa ocidental a compilação justiniana, reconstruída analiticamente nos séculos XII e XIII pela Escola de Bolonha. Utilizando-se dos esquemas de raciocínio herdados do *trivium* (gramática, dialética e retórica), os *glosadores* procederam, sobretudo, à análise literal dos textos do *Corpus Iuris Civilis*, culminando na *Magna Glosa* de Francesco Accursio, a que se atribuiu força vinculante e que “foi o instrumento de aceitação do direito romano nos outros Estados europeus e conservou seu valor prático até as codificações iluministas do século XVIII”⁴⁴². O objetivo primordial da Escola de Bolonha era o de aclarar⁴⁴³ o sentido do texto e preservá-lo:

A glosa (do grego *palavra, voz*) é uma observação sobre o texto que não se desprende dele. O objetivo é comprová-lo como instrumento de razão e autoridade, não se voltava diretamente para a vida prática do direito⁴⁴⁴.

Posteriormente, já nos séculos XIV e XV, a Escola dos Comentadores cuidou de adaptar os princípios gerais do Direito Romano-Justiniano à realidade de cada Estado,

⁴⁴⁰ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴¹ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*, *op. cit.*, p. 36-37.

⁴⁴² LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁴³ Em sentido diverso: “Desenganem-se pois aqueles que vêem nas glosas um instrumento de pura exegese analítica e literal dos textos, superada apenas pela metodologia das posteriores gerações de comentadores [...] há agora muito quem discuta a classificação das mesmas em declarativas, ou meramente explicativas, aclaratórias do sentido de um termo ou de toda uma passagem textual, e discursivas, correspondendo esta designação às glosas já não de índole meramente exegética mas de amplitude verdadeiramente interpretativa”. CUNHA, Paulo Ferreira da; SILVA, Joana Aguiar e; SOARES, António Lemos. *História do Direito*, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁴⁴ SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG*, *op. cit.*, p. 248.

de acordo com as regras da dialética aristotélico-escolástica, numa atividade não só exegética, mas criativa⁴⁴⁵.

A substituição das glosas pelos comentários foi gradual, não sendo possível identificar, com precisão, o marco de transição entre os paradigmas. Há entre eles, porém, um traço distintivo essencial:

Mas o que verdadeiramente distingue os glosadores dos comentadores seus herdeiros é a abertura por estes manifestada, a nível do ensino como a nível da prática jurisprudencial, aos chamados direitos particulares ou *iura própria*. Se bem estamos lembrados, os glosadores tinham como exclusivo objecto de trabalho os textos sagrados do *corpus iuris civilis* e as compilações existentes de direito canónico, confessando abertamente o desprezo com que encaravam os direitos particulares das comunidades, vertessem-se estes em costumes, estatutos ou regras de direito feudal⁴⁴⁶.

Com efeito, pressupondo a racionalidade do Direito Romano, os comentadores lançaram-se num trabalho de análise sistemática, a fim de extrair dos textos os princípios gerais que norteariam a aplicação do Direito⁴⁴⁷. Assim,

A Escola dos Comentadores abre possibilidades para um direito com apego à vida mundana, que busca resposta às questões colocadas pela sociedade. (...) Conciliam os direitos locais com o *ius commune*. O trabalho dos comentadores sobrepuja o próprio âmbito do direito romano. (...) Isso alargou o objeto de estudo dos comentadores para além do direito romano, isto é, os direitos locais foram submetidos à mesma metodologia como forma de se conciliá-los com o direito romano⁴⁴⁸.

A *Jurisprudência Romana Clássica*, destarte, contribuiu sobremaneira para a construção de um Direito Comum europeu, não porque se difundiu pelo vasto território do Império, mas porque constituiu um imenso repositório literário que inspirou os juristas na Alta Idade Média⁴⁴⁹, seja no âmbito da Escola dos Glosadores, responsáveis pela sua reconstituição, seja pela Escola dos Comentadores, responsáveis pela sua compatibilização com as ordens jurídicas locais.

⁴⁴⁵ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos, op. cit.*, p. 54.

⁴⁴⁶ CUNHA, Paulo Ferreira da; SILVA, Joana Aguiar e; SOARES, António Lemos. *História do Direito, op. cit.*, p. 188.

⁴⁴⁷ SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG, op. cit.*, p. 250.

⁴⁴⁸ SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG, op. cit.*, p. 250-251.

⁴⁴⁹ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 128.

A legislação canônica foi objeto de um trabalho semelhante ao desempenhado pelos *glosadores* no âmbito do *ius civile*. Influenciados pela Escola de Bolonha, os estudiosos que se debruçaram sobre a *Concordantia Discordantium Canonum* receberam o nome de *decretistas*. Por outro lado, os estudiosos das decretais promulgadas pelos papas após o *Decreto de Graciano* foram denominados *decretalistas*. O conjunto das normas canônicas compreendidas entre o *Decreto de Graciano* e as *Clementinas*, decretais publicadas por Clemente V entre 1305 e 1314, ficou conhecido como *Corpus Iuris Canonici*⁴⁵⁰ e constituiu a mais importante compilação de Direito Canônico da Idade Média até a promulgação do Código de Direito Canônico de 1917.

John Gillissen elenca quatro fatores necessários à compreensão da importância do Direito Canônico na Idade Média. Em primeiro lugar, o caráter ecumênico ou universal da Igreja Católica deu ao seu direito uma feição unitária. Em segundo lugar, coube ao Direito da Igreja a disciplina exclusiva, durante vários séculos, de certos domínios do direito privado, a exemplo das matérias relativas ao casamento e ao divórcio. Depois, durante a maior parte da Idade Média o Direito Canônico foi o único Direito escrito. Por fim, ele foi objeto de estudo e produção doutrinária muito antes do Direito laico, chegando mesmo a influenciar todo o Direito secular europeu⁴⁵¹.

A experiência canônica assumiu especial relevância durante o Medievo, ainda, porque era mais recente e mais atual, se comparado ao Direito Romano. Assim:

é notória a influência canônica: (i) em matéria de relações pessoais entre os cônjuges; (ii) na valorização da vontade (em vez da forma) no direito dos contratos; (iii) na desformalização do direito sobre as coisas (valorização da posse em relação à propriedade); (iv) na valorização da sucessão testamentária e na desformalização do testamento; (v) na exigência de boa fé para a prescrição; (vi) na valorização das soluções de equidade (*aequitas*) contra as decisões de direito estrito (*stricti iuris, rigor iuris, apices iuris*); (vii) em matéria processual, na promoção da composição amigável e da arbitragem; (viii) em matéria processual penal, no estabelecimento do processo inquisitório, com uma maior preocupação da averiguação da verdade material⁴⁵².

Para compreender a influência do Direito Canônico sobre o Direito secular, é importante assimilar a distinção entre as *causae spirituales*, relativas ao domínio espiritual, e as *causae saeculares*, relativas ao domínio temporal. Nestas últimas, os juízos eclesiásticos

⁴⁵⁰ WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁵¹ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁵² HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 152.

poderiam ser competentes: *ratione peccati* (sob pena de o descumprimento do preceito jurídico importar em pecado); em razão de *privilegium fori* (foro privilegiado reconhecido em favor de certas classes – *v.g.* privilégio clerical e privilégio universitário); em razão de *compromissum* (espécie de acordo arbitral entre leigos, que submetiam a questiúncula ao juízo do bispo); em razão da *denuntiatio evangelica* (citação perante o tribunal eclesiástico em virtude de valores da Teologia moral); e, por fim, em razão da atividade documental do oficialato episcopal, que tinha o direito de selar e exarar documentos públicos⁴⁵³.

Fixada a competência do tribunal eclesiástico sobre a causa secular, aplicava-se o Direito Canônico. O desenvolvimento da jurisdição eclesiástica, desta forma, espalhou os princípios jurídicos da Teologia moral por toda a Europa. A influência mútua implicou um mútuo princípio de subsidiariedade, de modo que os juízos eclesiásticos aplicavam subsidiariamente o Direito Romano e os juízos seculares aplicavam subsidiariamente os princípios de Direito Canônico⁴⁵⁴.

De acordo com António Manuel Hespanha, a teoria das fontes da canonística advogava a subordinação dos direitos humanos (eclesiástico ou seculares) ao *Ius Divinum*, revelado através das Sagradas Escrituras ou da Tradição da Igreja⁴⁵⁵. O equilíbrio entre estes direitos humanos, entretanto, foi fortemente abalado em virtude da disputa de poder travada entre o Imperador e o Papa nos séculos X a XII – a conhecida *querela das investiduras*. A relativa vitória do Papado, fortalecido após a Concordata de Worms, implicou a primazia do Direito Canônico, naturalmente mais próximo do Direito Divino⁴⁵⁶.

Essa supremacia do Direito da Igreja Católica, entretanto, foi questionada no século XIII, quando a Teologia passa a defender a ideia de que o direito temporal visa apenas a ordenação terrena da sociedade. A intervenção do Direito Canônico, portanto, deveria ser meramente corretiva, a fim de evitar que a disciplina secular pudesse comprometer aspectos relativos à ordem sobrenatural⁴⁵⁷.

Na sequência disto, canonistas e civilistas procedem a uma elaboração mais cuidada da questão e - embora afirmando a independência mútua dos

⁴⁵³ WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁵⁴ WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*, *op. cit.*, p. 74-75.

⁴⁵⁵ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁵⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p.153.

⁴⁵⁷ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 154.

ordenamentos civil e canónico (...) reconhecem que, nos casos em que entre eles surgisse um conflito grave, a última palavra pertencia ao ordenamento da Igreja. Assim, o direito canónico apenas vigoraria, como padrão superior, nos casos em que da aplicação das fontes jurídicas terrenas resultasse pecado⁴⁵⁸.

O Direito Canónico, a partir de então, funcionaria não só como um ordenamento jurídico cuja aplicação era subsidiária, mas também, e principalmente, como um limite axiológico ao Direito temporal, estabelecendo os limites de validade desse Direito.

A Igreja Católica representou, no Medievo, o principal fator de unificação da fragmentada sociedade europeia e seu Direito, associado ao Direito Romano, constituiu a base jurídica comum do continente, colocando-se “acima das leis de cada monarca, dos estatutos das cidades, dos costumes locais e feudais (denominados *iura propria*)”⁴⁵⁹:

Assim, se ergue um sistema que, pelo trabalho dos juristas das Universidades, é capaz de articular o direito comum e os direitos particulares de modo a mantê-los sob relativa harmonia. Trata-se de um sistema de regra e exceção que impõe ao direito particular o seu encaixe na estrutura maior à qual se conecta. Por definição do próprio direito romano, o direito comum é constituído por um conjunto de regras decorrentes da razão, isto é, que expressam racionalidade, motivo pelo qual é compartilhado pelos povos. Isso o colocava em uma posição de superioridade que precisa, entretanto, ser vista com cautela. Esta sobreposição não significa suplantação dos direitos locais. Na realidade, estes eram aplicados e o *ius commune* era recurso ao qual se lançava mão em caso de lacunas. A aplicação como direito subsidiário, por sua vez, não fazia do *ius commune* um simples direito secundário. Sua autoridade invocava uma ‘vigência potencialmente geral’⁴⁶⁰.

A partir do século XVI o Direito Canónico começa a perder boa parte da influência de que tinha gozado durante a Idade Média, paulatinamente restringindo-se à disciplina das questões internas da Igreja, ao que se seguiu uma progressiva laicização do Estado e do Direito⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, op. cit., p. 154-155.

⁴⁵⁹ LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos*, op. cit., p. 51.

⁴⁶⁰ SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG*, op. cit., p. 256.

⁴⁶¹ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, op. cit., p. 141.

2 NEGAÇÃO: A EXPERIÊNCIA JURÍDICA MODERNA

A Idade Moderna, período compreendido entre meados do século XV e o fim do século XVIII⁴⁶², caracterizou-se como um período de grandes transformações sociais, sobretudo dos pontos de vista institucional e intelectual. O advento da nova época ostentou inúmeros eventos históricos de grande repercussão: a expansão do comércio e o surgimento do capitalismo mercantil; a conquista das Américas; o Renascimento e o Iluminismo; as guerras religiosas, a Reforma protestante e a Contra-reforma católica; e, por fim, a consolidação dos Estados nacionais sob a forma monárquica.

No “terreno da urdidura das idéias”, podemos identificar a emergência “de novos padrões e paradigmas da vida”. A partir de então a esfera intelectual se torna o centro do sistema de produção de símbolos em torno do qual orbitam as outras esferas simbólicas da existência humana⁴⁶³. Nesse aspecto, Lima Vaz propõe o desenvolvimento de uma *fenomenologia da modernidade*:

o estudo da refração das idéias elaboradas no mundo intelectual, na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum⁴⁶⁴

A começar pelo “espetacular avanço no domínio do tempo”, que cria uma tensão insuperável entre a regularidade do tempo físico (próprio da natureza) e a aceleração do tempo histórico, marcada pela constante manifestação do novo⁴⁶⁵. Nesse aspecto em particular – relativo às ideias subjacentes ao processo histórico – três questões são de fundamental importância: i) o aparecimento de um novo modelo de racionalidade; ii) a

⁴⁶² É preciso reconhecer certa dificuldade relativa à determinação do significado da Modernidade – ou *Modernidades* – de resto, fruto da própria postura de autorreflexão que ela não aceita abandonar. Sobre a multiplicidade de Modernidades, mais uma vez recomendamos o posfácio de cf. HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder*, op. cit., p. 337-346. Apenas para fins didáticos, trabalharemos com a expressão *Idade Moderna* para designar os grandes eventos e fatos históricos compreendidos entre meados do século XV e o fim do século XVIII (marcado pelas Revoluções); e, por outro lado, designaremos por *Modernidade* o novo paradigma que surge no plano das ideias (portanto, desde os séculos XII e XIII).

⁴⁶³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12.

⁴⁶⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII*, op. cit., p. 12.

⁴⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII*, op. cit., p. 12-13.

difusão das formas intrinsecamente laicas de vida, é dizer, a *secularização*; iii) e o aparecimento de novas justificativas para a existência do corpo político organizado.

Das querelas teológicas dos fins do século XIII derivam as principais transformações que darão o novo semblante do espírito moderno. A axiologia da modernidade comporta dois tipos de paradigmas: a ruptura como decadência e a ruptura como progresso. Em ambos está implícito um juízo sobre o distanciamento progressivo da tradição intelectual cristã, com a conseqüente formação de uma *cosmovisão pós-cristã*. No primeiro caso, a novidade moderna é tida como secularização das categorias teológicas originais. No segundo caso, é tida como irrupção de algo jamais acontecido na história, assumindo um projeto de autofundação – isto é, pelo próprio homem – do universo simbólico em que estão imersos os indivíduos e as sociedades. Há, no último caso, uma profunda deslegitimação⁴⁶⁶ do antigo⁴⁶⁷.

A leitura que enxerga na Modernidade uma fratura, intelectual e social, em relação ao Medievo deve ser percebida como parte integrante deste mesmo projeto moderno de autofundação. A nova consciência histórica, fruto do avanço do domínio do tempo, permite o desenvolvimento de

uma reflexão que articula e pensa a cultura como um todo e dá sentido ao seu revelar, o que demandará uma convicção inequívoca do homem como artífice de si mesmo e de sua cultura, como *rector* de sua história, como livre⁴⁶⁸

O paradigma da ruptura, portanto, parece servir a um propósito bem delineado. Entretanto, insistiremos sempre: só pode produzir sentido. dentro da história universal, quando inserido em uma lógica de continuidade.

⁴⁶⁶ É essa a leitura proposta por Hans Blumenberg, que busca sustentar teoricamente a legitimidade do novo paradigma. Cf. BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.

⁴⁶⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII, op. cit.*, p. 19-23.

⁴⁶⁸ SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder*, op. cit., p. 9.

2.1 O prenúncio medieval

Algumas das referidas causas deitam raízes já no período medieval, num movimento que culminará na modificação radical das estruturas mentais modernas, substituindo o paradigma católico tradicional, marcadamente agostiniano, por um novo modelo cujas preocupações se voltam para a natureza humana. Com efeito, há um novo duelo entre duas concepções de Igreja: uma voltada para a sua atuação histórica, com vistas à realização trans-histórica, transcendental ou espiritual; outra voltada para a sua atuação histórica, com vistas à realização terrena das promessas divinas⁴⁶⁹.

O conceito de Igreja e os fundamentos da filosofia da história agostiniana – tradicionalmente abraçados pela Teologia e pela doutrina – permaneceram válidos até os fins da Idade Média. A noção de que a história sagrada – que abrange a peregrinação terrena da Igreja – dirige-se à realização escatológica transcendental, guiada pela providência divina, subsiste sem grande oposição até o século XII⁴⁷⁰ e, em alguma medida, atravessa até ao século XVII⁴⁷¹. Não obstante, desde o século XII, com Joaquim de Fiore, o movimento partidário da realização terrena da missão eclesial – também conhecido por *escatologia do reino* – conseguiu produzir um simbolismo próprio e bem definido. Ao aplicar o sinal da Trindade ao curso da história, Joaquim rompe com a tradição agostiniana. Em sua escatologia a humanidade experimentaria três grandes períodos: a era do Pai, iniciada com

⁴⁶⁹ Dentre os confrontos mais recentes, as duas visões de Igreja enfrentaram-se no Concílio Vaticano II. Grosso modo, três perspectivas teológicas tomara assento nos debates conciliares: uma primeira, de matriz tomista, que via no aquinate o repositório fundamental da doutrina da Igreja; uma segunda, progressista (ou modernista), que pretendia readequar o pensamento católico a partir da Filosofia moderna; e, por fim, uma terceira, denominada Teologia das Fontes (ou, pejorativamente, *nouvelle théologie*), que, sem proscrever Tomás de Aquino, reivindicava um retorno às muitas outras fontes do catolicismo. A propósito do tema, cf. SOUZA NETO, Cézár Cardoso. *Reforma gibelina*, op. cit., p. 302-334.

⁴⁷⁰ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Trad. José Viegas Filho. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1982, p. 86 e 91.

⁴⁷¹ Em seu *Discours sur l'histoire universelle* (1681), Jacques Bossuet afirma que um exame distanciado da história, do ponto de vista da eternidade e com os olhos da fé, permite concluir que a ausência de significado é mera aparência. Na história encontra-se uma justiça oculta, fruto da Providência por meio da qual, involuntariamente, todos os acontecimentos temporais confluem para a realização do objetivo eterno divino. Bossuet perfilha, em grande medida, os pressupostos do pensamento agostiniano sobre a história, ainda que, se comparado com o doutor da graça, revele um maior interesse nas concatenações pragmáticas das causas secundárias e uma maior simpatia pela história política. LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 139-141.

Adão; a era do Filho, centrada no advento do Cristo; e a era do Espírito⁴⁷², iniciada com São Bento. A cada época corresponde um modelo de relação do homem para com Deus, a saber: a servidão servil, caracterizada pelo *timor domini*, isto é, pelo temor de Deus; a servidão filial, em que a dependência é abrandada pelo amor de Cristo; e a liberdade, Terceiro Reino que torna presente o amor e a alegria⁴⁷³.

Ao tempo de Joaquim, isto é, nos meados do século XII, a civilização ocidental experimentava um substancial crescimento e o ressurgimento dos centros urbanos, não suportando com facilidade a visão derrotista agostiniana acerca da esfera mundana. O pensamento do abade de Fiore tenta dotar o curso profano da história de um significado próprio, imanente, embora sem perder a conexão com o cristianismo, já que a chegada da nova era dependeria, fundamentalmente, de uma irrupção do Espírito Santo. Em sua investida revolucionária, Joaquim termina por delinear um novo esquema, veiculado pelo *Evangelho Eterno*, que alarga a noção de desenvolvimento do Antigo para o Novo Testamento: a história testemunha o progresso religioso que culminará numa época em que a Igreja deixará de ser uma hierarquia clerical – nos moldes da *Civitas Dei* – para se tornar comunidade monástica de santos⁴⁷⁴.

A nova escatologia imanente do reino de Joaquim afeta profundamente a estrutura política moderna⁴⁷⁵, conforme veremos. A perspectiva histórica joaquimista desloca o cerne da escatologia do evento Cristo para a plenificação do Reino do Espírito na terra. A unidade da história não mais se dá em Cristo; antes, reside num *eschaton* futuro tornado real pela ação do Espírito Santo. Como bem ressaltado por Löwith, em Joaquim de Fiore a verdade cristã, à semelhança da razão hegeliana, é um elemento temporal nos seus desenvolvimentos sucessivos. O horizonte da verdade é aberto e essencialmente histórico, é dizer, cada época tem, *in suo tempore*, o seu *estado*⁴⁷⁶ de verdade⁴⁷⁷.

⁴⁷² VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁷³ BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru: EDUSC, 2001, p. 20-21.

⁴⁷⁴ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 87 e 92.

⁴⁷⁵ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁷⁶ LÖWITH, Karl. *O sentido da história*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁷⁷ Conquanto o autor utilize a expressão *tipo de verdade*, preferimos o termo *estado*, por denotar não modelos passíveis de uma escolha mais ou menos arbitrária, mas a feição provisória que o conceito necessariamente assume num determinado momento histórico.

A imanentização do *eschaton* cristão e do significado da história transcorreu segundo um processo lento, que culminou na consolidação da moderna ideia de progresso. A partir de então, com o abandono de toda e qualquer irrupção transcendental, o sentido histórico tornou-se um fenômeno totalmente intramundano⁴⁷⁸, voltado unicamente para a experiência propriamente humana.

Não é difícil perceber que essa linha de pensamento põe em causa a autoridade da Igreja⁴⁷⁹. Não obstante, as aplicações políticas das suas profecias históricas, ao que parece, não foram por ele antecipadas nem desejadas. Não poderia o abade prever que a sua intenção religiosa – dessecularizar a Igreja – se tornaria, através de outros pensadores, o seu oposto: a secularização do mundo, que progressivamente se tornou profano e abraçou a tendência laica de acreditar na possibilidade de uma solução final para os problemas humanos. Em suma,

a esperança de Joaquim de uma nova época de ‘plenitude’ poderia ter dois efeitos opostos: poderia fortalecer a austeridade de uma vida espiritual à margem da humanidade (...); mas encorajaria também a luta por novas realizações históricas⁴⁸⁰.

Posto que almejasse o primeiro, terminou por produzir o segundo⁴⁸¹. Ainda absorto nas estruturas da mentalidade medieval e, portanto, incapaz de desvencilhar-se do arcabouço teórico e das perspectivas de seu tempo, o fiorense transparece, no regaço medieval, um lampejo do que viria a se tornar o espírito moderno.

⁴⁷⁸ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷⁹ Desafiada pelas inovações revolucionárias, perfilhadas, em especial, pelos Espirituais Franciscanos, a Igreja teve de reafirmar seus ensinamentos fundamentais sobre o curso da história, baseados nas doutrinas de Santo Agostinho e Santo Anselmo; que, por sua vez, nunca bradaram previsões proféticas de mudanças no âmbito das ordens temporal e espiritual. A Igreja rejeitou, desde logo, uma idade terceira, insistindo na divisão entre Antigo e Novo Testamento. Reforçou, assim, a imutabilidade de seu estado e a institucionalização dos meios de salvação. LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*, *op. cit.*, p. 156-157.

⁴⁸⁰ LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁸¹ LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*, *op. cit.*, p. 160.

2.2 A conjuntura histórica

Com efeito, desde a baixa Idade Média o desenvolvimento tecnológico, o incremento das atividades econômicas e o crescimento dos burgos, bem como de uma classe de comerciantes e banqueiros, contribuiu progressivamente para a expansão do comércio dentro da Europa e com o Oriente:

Então, a partir do final do século XV, houve um incremento nas relações, que se tornaram cada vez mais ativas, lentamente contribuindo para a criação de um mercado único para o mundo inteiro. Confrontados com novas tarefas, os povos europeus que margearam o Atlântico desenvolveram e aplicaram novas técnicas econômicas. Eles modificaram a estrutura da sua organização econômica, criaram novos métodos de cooperação, novos departamentos de governo e, acima de tudo, as novas companhias de comércio. Eles aperfeiçoaram as suas técnicas de utilização de capital, modificando seus métodos através de uma nova organização da propriedade e da reintrodução da escravidão. Os Estados intervieram diretamente em assuntos econômicos e progressivamente criaram as colônias modernas; seus métodos, em termos gerais, foram designados como Mercantilismo e eventualmente evoluíram para o capitalismo moderno⁴⁸².

Entre os séculos XI e XIII verificam-se inúmeros progressos técnicos⁴⁸³ relativos à agricultura e à construção, bem como um movimento de renascimento urbano e comercial. Tais fenômenos contribuíram, em alguma medida, para um desenvolvimento intelectual e artístico no mesmo período⁴⁸⁴. A expansão do mercado e do comércio impôs o desenvolvimento da teoria da autonomia da vontade e da propriedade, transfigurando a teoria contratual, que abandona os conceitos medievais de preço justo e de justiça material do negócio e abraça a ideia de vontade e de obrigatoriedade das promessas, própria do

⁴⁸² Tradução Livre de: “Then, from the end of the fifteenth century onwards, contacts were increased and became more and more active, slowly helping to produce a single market for the whole world. Faced with new tasks, the European peoples who bordered on the Atlantic developed and applied new economic techniques. They changed the framework of their economic organization, created new methods of cooperative action and new state departments and above all new merchant companies. They improved their techniques and their methods of using capital, changing their methods by a new organization of property and by a re-introduction of slavery. The states intervened more directly in economic affairs and slowly created modern colonies; their methods, in general terms, became accepted as Mercantilism and eventually developed into modern capitalism”. COORNAERT, E. L. J. European Economic Institutions and the New World; the Chartered Companies. In: POSTAN, M.M; COLEMAN, D. C.; MATHIAS, P. M. (coord.). *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 4: the economy of expanding Europe in the sixteenth and seventeenth centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 220.

⁴⁸³ Grande parte destas inovações técnicas foram produzidas dentro dos mosteiros medievais. A propósito da indústria e tecnologia medieval, cf. STARK, Rodney. Industry, Trade and Technology. In: STARK, Rodney. *How the West Won: The Neglected History of the Triumph of Modernity*. Delaware: Wilmington, 2014.

⁴⁸⁴ LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Éditions Flammarion, 2008, p. 46-64.

Direito natural moderno⁴⁸⁵. Ainda no âmbito econômico-jurídico, a conquista das Américas – movida pelo aguçado espírito inventivo tardo-medieval – fez surgir um leque de novas questões não resolvidas pelos juristas, relativas ao *ius inveniendi* (o direito de reivindicação da coisa descoberta), ao direito do mar, à liberdade natural dos índios⁴⁸⁶, dentre outras.

Por outro lado, a Reforma protestante e a Contra-reforma Católica, bem como as denominadas guerras de religião, assinalando o fim da comunidade cristã latina, suscitam a problemática da tolerância do dissidente⁴⁸⁷. Cria-se, em alguma medida, um clima de desconfiança e de decepção para com a religiosidade. Não deixa de ser curioso notar que o cenário de morte e destruição, que outrora dava força ao fenômeno religioso (feito justificativa para o sofrimento), agora dá causa a um movimento de redução da relevância e do peso da religião.

O Renascimento italiano, situado entre os séculos XIV e XVI, embora não tenha representado um rompimento absoluto com as instituições medievais⁴⁸⁸, busca, sobrelevando o ideal humanista, muito mais do que resgatar os valores da cultura clássica. Pretende, “resgatar o ser humano em sua integralidade”. Philippe Oliveira de Almeida vislumbra, aqui, “em definitivo, a passagem do ser à representação, do dado ao construído, da natureza à cultura”⁴⁸⁹. O Iluminismo, posteriormente, fiando-se à crença no progresso e na perfectibilidade humana, procurou emendar a sociedade a partir da razão, rechaçando veementemente a tradição de uma *Idade das Trevas*, bem como reivindicou a completa laicização do Estado. Trata-se, talvez, do movimento de maior impacto no pensamento ocidental desde a sedimentação do cristianismo como substrato cultural comum.

O estudo da Ilustração depara-se, desde logo, com a dificuldade de caracterização do termo. Como ressalta Gonçal Mayos, em meio a tanta diversidade dificilmente se poderia imaginar um “movimento ilustrado”. Com efeito, os diferentes contextos sociais, culturais, econômicos e políticos impõem a necessidade de se reconhecer

⁴⁸⁵ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. 3. ed. São Paulo: Atlas S.A., 2009, p. 161-173.

⁴⁸⁶ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 159-161.

⁴⁸⁷ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 159-161.

⁴⁸⁸ Cf. LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços? op. cit., passim*.

⁴⁸⁹ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno*, *op. cit.*, p. 15. A propósito do movimento, cf. os capítulos “A Renascença como teoria da Modernidade” e “A Renascença como teoria do Estado moderno”, da referida dissertação.

a existência de uma multiplicidade de ilustrações, que coincidem, em certa medida, com os limites dos Estados nacionais: *enlightenment*, *lumières*, *Aufklärung*, *lumi*, *lucis*, *Iluminismo*, etc⁴⁹⁰.

A despeito de não compartilharem uma mesma visão sobre passado, presente e futuro, a postura dos ilustrados demonstra uma certa familiaridade em termos de atitudes, ideais, experiência de vida e visão sobre a condição humana. Não se deve, portanto, a pretexto de um rigor conceitual, simplesmente rejeitar a caracterização de um movimento que apresenta um certo espírito comum. Antes, uma análise macrohistórica e macrofilosófica do período⁴⁹¹, como aqui se pretende, tem o mérito de demonstrar o surgimento de uma nova mentalidade:

Detrás del aire de familia hay que orientarse hacia una especie de ‘paradigma’, una ‘episteme’, una ‘mentalidad’, una ‘cosmovisión’, una ‘actitud más o menos psicológica’ o, por lo menos, un ‘espíritu’ o un ‘estilo’ comunes y compartidos. Consideramos la Ilustración como un proceso de larga duración en evolución interna y que se relaciona con otros procesos superpuestos (algunos de los cuales no pueden contener al ser más largos, globales y básicos, como la misma Modernidad)⁴⁹².

Trata-se de um processo que não se limita à alta cultura, mas que penetra decisivamente a mentalidade e os modos de vidas sociais no século XVIII. Dessa forma, não podemos considerar a Ilustração como uma tendência eterna e própria da essência humana (como algo que sempre esteve presente e que se manifesta no período). Ao revés, o fenômeno é próprio e característico de seu tempo histórico: os valores fundamentais da Ilustração são engendrados nos Países Baixos e na Grã-Bretanha. Depois, são recebidos na França – que os assimila de tal modo, a ponto de se perder a memória de sua origem estrangeira. A partir da cultura francesa, sobretudo pela força do modelo da Corte de Versalhes, disseminam-se por toda a Europa⁴⁹³. Justamente por constituir a matriz do pensamento filosófico continental, o Iluminismo francês apresenta maior interesse para os objetivos aqui pretendidos.

Também é de crucial importância a consolidação dos Estados nacionais sob a forma de monarquia absolutista, com a consequente centralização do poder nas mãos dos monarcas. A partir dos séculos XV e XVI, o poder legislativo torna-se um atributo dos

⁴⁹⁰ MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Barcelona: UOC, 2007, p. 9-19.

⁴⁹¹ MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*, *op. cit.*, p. 9-18.

⁴⁹² MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*, *op. cit.*, p. 17-18.

⁴⁹³ MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*, *op. cit.*, p. 18-20.

soberanos – reis (em França, Espanha e países escandinavos) ou grandes príncipes territoriais (em Itália, Alemanha e províncias belgas) – em detrimento da legislatura das cidades e dos senhores feudais⁴⁹⁴. Assim,

a nova teoria política e jurídica deve entreter-se com os assuntos da soberania e do pacto de dominação (sujeição) entre soberano e súditos. Nesta linha, vão as discussões em torno do poder soberano feitas pelos primeiros modernos⁴⁹⁵.

Oportunamente, voltaremos à questão da soberania, já que essencial para o argumento que ora desenvolvemos.

A modificação do paradigma jurídico na Era Moderna, marcado por uma ruptura com o pensamento escolástico e pelo advento do jusracionalismo, se deve, ainda, a um certo declínio das universidades. A partir do século XVI, a universidade perde importância e vigor. Por um lado, em virtude da perseguição religiosa de professores após a Reforma Protestante⁴⁹⁶, o que comprometeu o ambiente propício ao debate outrora existente. Por outro lado, em razão do predomínio do debate teológico no seu seio, fruto do confronto entre as religiões cristãs. Ademais, como já salientado, o Direito Romano perde parte da importância ante o fortalecimento da soberania dos Estados nacionais. A vivacidade do pensamento deixa a universidade, berço do *ius commune*, e passa às academias, sociedades de pessoas que se reúnem para o fim de desenvolver o conhecimento⁴⁹⁷.

Todos esses eventos contribuem, em alguma medida, para o advento de um novo paradigma de pensamento, que rompe com as formas religiosas tradicionais de concepção da sociedade. A nova forma jurídico-política, naturalmente, rejeita a pretensa validade do *ius canonicum* como ordem capaz de disciplinar a vida secular.

⁴⁹⁴ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹⁵ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 160-161.

⁴⁹⁶ Algumas manifestações do declínio do esplendor das Universidades são anteriores ao estabelecimento dos conflitos religiosos na Europa do século XVI. Guilherme Braga da Cruz, falecido titular da cadeira de História do Direito Português e Reitor da Universidade de Coimbra, aponta, por exemplo, a progressiva ruína da autonomia e das liberdades universitárias gerada pela consolidação do poder político dos príncipes dos séculos XIV e XV (paradoxalmente, a difusão das ideias romanísticas por parte das Universidades favoreceram, sobremaneira, o robustecimento do poder real do século XIII em diante). Uma vez que os conflitos religiosos surgidos a partir da Reforma Protestante tocavam interesses nacionais, não tardou a instrumentalização das Universidades. A propósito do problema, *cf.* CRUZ, Guilherme Braga da. *Obras Esparsas*, v. IV: estudos doutrinários e sociais - 2ª parte. Coimbra: Coimbra Editora, 1985, p. 159-262.

⁴⁹⁷ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 193-195.

2.3 Uma nova razão para um novo tempo

O essencial do projeto moderno é a assunção, pela humanidade, do desafio de fazer-se a si mesma a partir das suas próprias potencialidades e faculdades⁴⁹⁸, renunciando, portanto, a toda pretensão que não pudesse ser validada numa perspectiva estritamente humana. Para tanto, a Modernidade parte do sujeito pensante, autônomo, capaz de alcançar a certeza da verdade através da adoção de um método rigoroso de conhecimento. A nova *metafísica do sujeito* tem um objetivo final bastante claro e delimitado: a emancipação humana frente a toda servidão, exterior ou interior, de modo a realizar plenamente a liberdade, a felicidade⁴⁹⁹ e a paz⁵⁰⁰.

A razão humana se torna o instrumento indispensável para a libertação do homem de toda determinação externa, constituindo a crença mais básica e vital da Modernidade⁵⁰¹. O século XVIII lhe confere um novo sentido⁵⁰². Não a tem por conjunto de determinados princípios e verdades, mas por energia, força percebida em plenitude a partir da ação e de seus efeitos. O novo sentido de razão é, portanto, mais modesto⁵⁰³, mas não menos impregnado da crença no progresso. O desenvolvimento desse novo modelo de conhecimento está intimamente associado à revolução científica e produz um ideal

⁴⁹⁸ Nesse sentido, a consciência histórica do homem, na Modernidade, é elevada a um novo patamar. A partir de então o homem *sabe ser e se quer* histórico. O pensamento moderno busca autocertificação, põe-se permanentemente em questão, dobra-se sobre si, ciente que é de sua historicidade, e “pretende re-presentar o presente, presentificá-lo, torná-lo presente a si mesmo, anulando o hiato entre história vivida e história pensada, acontecimento e narrativa, experiência e memória”. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. 2013. 200 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013, p. 45-46.

⁴⁹⁹ Com grande eloquência e inspiração, Paul Hazard descreve o novo ideal de felicidade: “Será preciso confiar a felicidade à outra vida? As sobras do além serão demasiado variadas, diluídas; não haverá mesmo sombras, mas não se sabe que substância eterna, de que é impossível conceber as formas. Não haverá mesmo auréolas, nem harpas, nem concertos divinos. Agarremos a felicidade na terra. Depressa, é urgente, amanhã já não é certo, o dia que passa é que importa: coitado de quem se baseia no futuro; asseguremo-nos duma felicidade inteiramente humana”. HAZARD, Paul. *Crise da consciência europeia*. Trad. Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1971, p. 227.

⁵⁰⁰ MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004, p. 364.

⁵⁰¹ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad, op. cit.*, p. 35.

⁵⁰² A propósito do processo de “evolução” da razão moderna a partir do século XVII, em contraposição à razão clássica, cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e razão moderna. In: *Revista Síntese*, v. 22, n. 68, 53-84, 1995.

⁵⁰³ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992, p. 32.

matematizante do conhecimento, intimamente associado à geometria euclidiana; daí se falar em uma *razão geométrica*⁵⁰⁴:

A finales del siglo XVI, con la constitución de la “nueva ciencia” físico-matemática y en contraste con los planteamientos aristotélico-escolásticos, aparece un nuevo tipo de racionalidad de la que sus coetáneos destacan la matematización como su característica más evidente y diferencial⁵⁰⁵.

Para os racionalistas a razão é autossuficiente, ou seja, é *causa de si mesma* (*causa sui*), infalível e autárquica. Desse modo, não pode conviver tranquilamente com uma concepção pessoal e antropomórfica de Deus⁵⁰⁶. Antes, precisa secularizar a ideia de divindade, precisa depurar o homem das superstições e ritualismos⁵⁰⁷, tornando-o um ser para si. Em Spinoza vislumbramos a primeira das críticas modernas à postura religiosa⁵⁰⁸, germe do que viria a se tornar a filosofia da religião.

Tzvetan Todorov identifica três ideias que se encontram na base constitutiva do projeto das Luzes: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade⁵⁰⁹. Com efeito, os ilustrados privilegiam as escolhas humanas em detrimento das imposições de quaisquer autoridades externas. Essa predileção aponta, desde logo, para uma face crítica: o homem deve se emancipar, subtrair-se da tutela das autoridades que lhe são externas, ou seja, agir com autonomia. Depois, aponta para uma outra face, constitutiva: recusado o jugo das simples tradições, cabe ao próprio homem determinar suas leis e

⁵⁰⁴ O modelo matemático gera na reflexão um impacto significativo, ao ponto de Benedictus d’Spinoza desenvolver uma *Ética demonstrada à maneira dos geométricos*, consagrando o racionalismo absoluto. No sistema spinozano mesmo as questões últimas – como a liberdade, o conhecimento, a ética e Deus – são rigorosamente deduzidas de um modelo lógico. A propósito da metafísica em Spinoza, cf. BACELAR, Renan Victor Boy; CASTRO, Renata Maria Silva Ramos de. *Spinoza e a felicidade suprema: conhecimento, verdade e liberdade*. Capítulo inédito a ser publicado na Coleção XVII Encontro Nacional da ANPOF (no prelo). Ainda, a propósito da política e do Direito em Spinoza, cf. BACELAR, Renan Victor Boy; CARVALHO, Lucas César Severino de. Teologia política em Baruch de Espinosa. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder*, op. cit., p. 152-173.

⁵⁰⁵ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*, op. cit., p. 37.

⁵⁰⁶ CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 34-46.

⁵⁰⁷ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*, op. cit., p. 48.

⁵⁰⁸ “A teologia e a filosofia são reinos separados: a última é verdade e sabedoria, a primeira é piedade e obediência. Disso resulta que a aplicação da teologia às questões políticas tem como consequência desenvolver o espírito de submissão em detrimento do espírito de liberdade”. CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. *História das Ideias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 52.

⁵⁰⁹ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Bacarolla, 2008, p. 14.

normas, valendo-se dos meios puramente humanos de que dispõe. Nesta sina, o conhecimento – fonte da liberdade – só pode ter duas fontes: razão e experiência⁵¹⁰.

O pensamento volta-se para si, para sua natureza e seu poder. Não se limita a buscar novas metas ou a expandir o conhecimento. Antes, quer saber para onde vai, quer dirigir seu próprio curso. O progresso intelectual, a par de uma ampliação quantitativa, busca uma determinação qualitativa, um regresso consciente e profundo ao seu centro próprio⁵¹¹: a razão. Com efeito, “O século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura”⁵¹².

Se para a escolástica medieval, a razão é o instrumento de contemplação da verdade divina, motivo pelo qual está, sempre e em última instância, a serviço da Teologia, o gênio seiscentista, sobretudo com Copérnico, Galileu⁵¹³ e Kepler, não tardou de atribuir a ela uma nova orientação: seu papel fundamental é a investigação da natureza⁵¹⁴. A síntese da Revolução Científica iniciada no século XVI é levada a cabo por Isaac Newton, cuja física em definitivo põe fim à divisão medieval do cosmos em mundo superior e inferior, consagrando o entendimento de que o universo é um sistema mecânico integrado e harmonioso⁵¹⁵.

A concepção de razão da Ilustração é profundamente tributária da via de conhecimento newtoniana. O verdadeiro conhecimento não decorre da pura dedução, mas da análise⁵¹⁶. Não se trata de estabelecer axiomas ou postulados universais e, a partir deles,

⁵¹⁰ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, *op. cit.*, p. 14-17.

⁵¹¹ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, *op. cit.*, p. 21-22.

⁵¹² CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, *op. cit.*, p. 23.

⁵¹³ Galileu, em particular, parece ter exercido um papel fundamental nessa transição: “Galileu rejeitava a divisão do universo em reinos superior e inferior e preconizava o conceito moderno de uniformidade da natureza. (...) A natureza não era uma ordem hierárquica, na qual as entidades físicas eram dispostas de acordo com a presença ou ausência nelas de certos atributos; tratava-se, em vez disso, de um sistema homogêneo, idêntico do princípio ao fim (...) foi o pioneiro da física experimental e antecipou a ideia moderna de que o conhecimento do movimento deveria derivar da observação direta e da matemática”. PERRY, Marvin. *Civilização Ocidental: Uma história concisa*. Trad. Waltensir Dutra e Silvana Vieira. São Paulo: *nmfmartinsfontes*, 2015, p. 285-287.

⁵¹⁴ PERRY, Marvin. *Civilização Ocidental*, *op. cit.*, p. 294.

⁵¹⁵ PERRY, Marvin. *Civilização Ocidental*, *op. cit.*, p. 290.

⁵¹⁶ “El análisis es su método favorito. En lugar de partir de principios a priori, como hacían los hombres de otros tiempos, que se contentaban con palabras y daban vueltas sin darse cuenta de ello, se apega a lo real; mediante el análisis distingue sus elementos, luego los colecciona con paciencia. Tal es su primer labor; la segunda consiste en compararlos, en descubrir los lazos que los unen, en derivar de ellos leyes”. HAZARD,

deduzir o conhecimento passo a passo por meio de raciocínios abstratos. Antes, parte da análise dos dados postos pela sensibilidade. Nos fatos e pelos fatos é possível demonstrar uma forma matemática que os penetra e os une. Essa articulação não pode ser concebida e exprimida a priori, ou seja, não pode ser objeto de uma antecipação conceitual, deve ser encontrada e demonstrada pelos dados empíricos⁵¹⁷:

manifesta-se aqui a mudança de significação característica que a idéia de razão sofreu em relação ao pensamento do século XVII. Para os grandes sistemas metafísicos seiscentistas, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razão é a região das ‘verdades eternas’, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino (...) cada ato da razão assegura-nos a nossa participação na essência divina (...) O século XVIII confere à razão um sentido diferente e mais modesto. Deixou de ser a soma de ‘idéias inatas’, anteriores a toda a experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas (...) É nesse sentido que o século XVIII concebe a razão. Não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*.⁵¹⁸

Conquanto esse paradigma racional newtoniano tenha por inspiração a física, logo se dissemina e se torna aplicável ao pensamento em geral. Em todos os âmbitos do conhecimento, busca-se desmontar as simples crenças baseadas na autoridade, na tradição ou na revelação. Desmantelados os pré-conceitos, cuida-se de erguer um novo edifício⁵¹⁹, agora fundamentado na autonomia do sujeito.

O princípio da autonomia promove uma radical mudança na estrutura da vida, tanto dos indivíduos quanto das sociedades. A reivindicação da liberdade de consciência, conquanto não seja nova, é permanente e se estende à liberdade de opinião e expressão. A arte redescobre o cotidiano do espírito: o homem é corpo e alma; indivíduo que realiza atividades comuns no meio em que vive⁵²⁰.

A progressiva renúncia do pensamento metafísico – causada pela redução da racionalidade à instrumentalidade e ao modelo de conhecimento científico – gerou uma reação que culminou no advento da *razão dialética*, com a ambição de pensar a totalidade dos problemas humanos (integrando, inclusive, o modelo geométrico). Nesta sina, o

Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 34.

⁵¹⁷ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, op. cit., p. 23-28.

⁵¹⁸ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, op. cit., p. 32.

⁵¹⁹ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, op. cit., p. 32-33.

⁵²⁰ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, op. cit., p. 17-18.

homem é capaz de compreender não apenas a natureza, como também a cultura, isto é, o mundo por ele criado⁵²¹.

Eis o quadro da nova mentalidade instalada na Europa: o projeto emancipatório da humanidade reclama o monopólio da razão e do sujeito na possibilidade de conhecimento da verdade. Naturalmente, não poderia o homem suportar a insegurança que dava o tom do paradigma medieval, isto é, a incerteza da fé, essência do cristianismo: “Ontologicamente, a substância das coisas desejadas só pode ser encontrada na própria fé; epistemologicamente, a única prova das coisas invisíveis está também na própria fé”⁵²². A alternativa abraçada pela modernidade foi o gnosticismo⁵²³.

Com efeito, as heresias gnósticas parasitaram o cristianismo desde seu advento até o presente, permanecendo como força latente no período da Antiguidade Tardia e da Idade Média. Na Modernidade, porém, encontraram o ambiente propício para florescer como novo universo simbólico⁵²⁴ já que, enquanto não eram de todo estranhas ao homem europeu, eram capazes de afugentar a incerteza própria do espírito cristão⁵²⁵. O casamento entre o gnosticismo e o pensamento moderno revelou-se conveniente a ambos. Ressurge, então, a função soteriológica do conhecimento (da gnose), agora nos marcos da Modernidade. O novo discurso encontra na simbologia de Joaquim de Fiore e na immanentização do *eschaton* cristão os instrumentos necessários à sua solidificação. Em virtude da originalidade da recém-instaurada cosmovisão, assume as feições de um pensamento secularizado.

No plano social a demanda por autonomia radicaliza a separação do temporal e do espiritual. Num primeiro momento, ela implica um esforço por comunicar-se aos soberanos a fim de instaurar um despotismo esclarecido que, embora cultive a autonomia

⁵²¹ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*, *op. cit.*, p. 49-50.

⁵²² VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 94.

⁵²³ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, *passim*.

⁵²⁴ Com isso não pretendemos negar a presença da ortodoxia cristã na Modernidade. Afirmamos, apenas, que a religião gnóstica adquire as forças necessárias para tomar armas e ir à guerra pela alma da Europa e do mundo. Cf. DAWSON, Christopher. *A Secularização da Cultura Ocidental e a Ascensão da Religião do Progresso*. In: DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. Trad. Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2012, p.213-234.

⁵²⁵ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, *op. cit.*, p. 95.

da razão no monarca, mantém a submissão do povo⁵²⁶. Depois, conduz à afirmação de dois princípios: a) a soberania como manifestação do poder que emana do povo e que se materializa na vontade geral; b) a liberdade individual como limite ao poder estatal⁵²⁷⁻⁵²⁸.

A emancipação da vontade do indivíduo e da sociedade, porém, encontra limites: as Luzes trazem seus meios próprios de regulação. A finalidade das ações humanas não é mais divina, ao revés, tem em vistas o próprio homem. Consolida-se o antropocentrismo, que busca dar um novo sentido à existência terrena: a busca da felicidade. Ademais, afirma-se a existência de direitos inalienáveis decorrentes da própria natureza humana – portanto, universais:

O exercício da liberdade está contido então na exigência de universalidade e o sagrado, que deixou os dogmas e as relíquias, encarna-se doravante nesses ‘direitos do homem’ recém-reconhecidos⁵²⁹.

A ideia de direitos inalienáveis, inerentes ao homem, é que dará tonalidade ética à justificação do Estado de Direito.

⁵²⁶ “O despotismo esclarecido era uma tentativa de tornar real – ou de certo modo entronar – a razão, como se incorporada na pessoa de um monarca esclarecido”. HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: Os Iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 208.

⁵²⁷ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, *op. cit.*, p. 18-19.

⁵²⁸ A propósito desse movimento, *cf.* GAY, Peter. *Enlightened Absolutism: From Solution to Problem*. In: GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation*, vol. 2. New York: Norton, 1969, p. 483-496.

⁵²⁹ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, *op. cit.*, p. 20-21.

2.4 A inversão paradigmática: o fenômeno da secularização

Como dissemos há pouco, duas leituras acerca da ruptura axiológica da Modernidade são possíveis: ruptura como decadência ou como progresso. Tanto num como noutro caso, fato é que a nova racionalidade, para a efetivação de seu projeto emancipatório, exige um certo nível de *secularização*⁵³⁰ do pensamento, sobretudo para a afirmação da autonomia humana⁵³¹. Trata-se de uma mudança estrutural da relação entre a realidade social e a experiência religiosa, mais especificamente, cuida-se da perda da função hegemônica da religião, que passa a constituir um mero subsistema ao lado de muitos outros. A secularização representa uma independência da sociedade e da política em relação à autoridade religiosa e, em certa medida, assume um caráter antirreligioso – enquanto recusa a fundamentação da realidade numa instância sagrada transcendente⁵³². A pretensão secularista, contudo, avolumou-se de tal maneira que terminou por quase abolir, no universo simbólico-intelectual, a possibilidade de transcendência. Quanto à origem desse fenômeno, vislumbramos duas causas potenciais.

Em primeiro lugar, insistimos, a frustração provocada por um século de guerras religiosas talvez seja a principal delas. Após a Paz de Westfália, no ano de 1648, a necessidade de coexistência das diversas denominações cristãs impulsionou um movimento

⁵³⁰ Sobre a origem canônica do termo: “O termo secularização aparece no Direito Canônico e se refere à dispensa dos votos religiosos a um clérigo regular e sua incardinação numa diocese, no clero secular. Com a revolução francesa o termo secularização passa a se referir à expropriação das propriedades eclesiásticas pelo governo revolucionário”. SOUZA, José Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, Juiz de Fora, v. 2. n. 2., p. 34-57, 2011, p. 45. Para um estudo completo acerca do complexo fenômeno, cf. TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. Trad. Nélcio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

⁵³¹ “A Metafísica do Sujeito é a resposta possível da Modernidade. A filosofia precisará pensar o que é o homem, qual a sua essência e, portanto, qual é o seu lugar no mundo. Para essas questões, a filosofia moderna buscará resposta em um homem racional, portador de uma vontade livre. É a partir dele que o mundo se define. Ele é a referência determinante para todo o resto”. SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder*, op. cit., p. 10.

⁵³² MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. Religião, Modernização e Secularização. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, Religião e Secularização*. Porto Alegre: editora fi, 2015, p. 30-32.

de aproximação que buscou destacar os elementos comuns a católicos e protestantes: em suma, os aspectos seculares⁵³³. Segundo Arnold Toynbee:

A erupção da indignação moral pela iniquidade das Lutas Religiosas foi a explosão, que abriu as brechas irreparáveis nas fortificações maciças da concepção do universo cristã ocidental da Idade Média. Uma demonstração prática dessa revolta moral foi a deliberada transferência do acerto espiritual do Homem Ocidental do século XVII da insanável Teologia polêmica para a Ciência Natural, aparentemente, não-controvertida⁵³⁴

Depois, a Modernidade abraça uma espécie de gnosticismo. Não conseguindo suportar a incerteza da fé, essência do cristianismo, o espírito moderno recua da transcendência e transfere a realização escatológica para o raio da ação humana intramundana. A progressiva imanentização transformou-se num labor soteriológico, de auto-salvação da humanidade. Agora, mais importante do que a santidade é a criação do paraíso terreno⁵³⁵.

O fenômeno da secularização pode ser examinado sob muitos aspectos. Dois deles, porém, apresentam especial relevância. Em primeiro lugar, ele promove uma privatização da religião, ou seja, a vida pública é cada vez menos influenciada pelas instâncias religiosas. A questão se torna própria da vida privada e, portanto, concerne apenas ao indivíduo. Em segundo lugar, implica um declínio da crença e da prática religiosa institucional⁵³⁶, o que, no século XVIII, assume principalmente a forma do deísmo⁵³⁷.

A privatização da religião decorre de um fator comumente identificado pela *teoria da secularização*: a diferenciação, isto é, “o processo pelo qual funções que originalmente

⁵³³ DAWSON, Christopher. *A divisão da Cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 274-275.

⁵³⁴ TOYNBEE, Arnold. *A História e a Religião*. Trad. Laura Schlaepfer. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961, p. 238.

⁵³⁵ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política, op. cit.*, p. 93-94.

⁵³⁶ MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. Religião, Modernização e Secularização. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, Religião e Secularização, op. cit.*, p. 33-34.

⁵³⁷ Na Inglaterra, a influência dos deístas durante a primeira metade do século XVIII pode ser aferida por três fatores: a) a força mais potente no Iluminismo Inglês (a *Royal Society*) não assumiu uma postura antirreligiosa consciente; b) as diferenças entre a defesa deísta de uma religião racional e os teólogos da Igreja estabelecida eram extremamente poucas; c) por fim, os defensores da ortodoxia se provaram mais hábeis que seus críticos e conseguiram inverter o jogo. O *enlightenment*, portanto, não desbaratou o cristianismo. Fez, contudo, surgir um protestantismo moderado e tolerante. DAWSON, Christopher. *A divisão da Cristandade, op. cit.*, p. 282-283. Para uma breve historiografia das manifestações deístas no contexto do *Enlightenment* inglês, cf. HARRISON, Peter. Deist Historiography. In: HARRISON, Peter. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 92-98.

eram executadas conjuntamente se cristalizam à parte e passam a fazer parte de esferas separadas, com suas próprias normas, regras e instituições”⁵³⁸. Aqui⁵³⁹, podemos vislumbrar uma contribuição significativa dos discursos sobre a tolerância religiosa.

Inúmeras são as razões invocadas em favor da tolerância. Em primeiro lugar, do reconhecimento universal de direitos inalienáveis inerentes à condição humana decorre a igualdade de todos os homens, inclusive no que concerne à liberdade de consciência e à impossibilidade de se violar a consciência alheia. Ademais, a tolerância é indispensável à manutenção da paz social, ecoando aqui o horror gerado pelas guerras religiosas. Ainda, a Modernidade insiste na autonomia essencial do indivíduo: cada homem é responsável por si, pelos seus interesses e pelo seu desenvolvimento, bem como, por extensão, pelo bem-estar dos demais. Conquanto reconhecessem a potência humana para a adoção de condutas antissociais, os ilustrados negavam a existência de uma natureza pecadora essencial⁵⁴⁰.

Os discursos sobre tolerância são possíveis na medida em que há um pressuposto oculto: uma vez que a religião não toma parte no conhecimento, o discurso religioso não concebe verdades. Considerando o caráter privado da experiência religiosa e a autonomia individual, cabe a cada sujeito determinar os postulados de sua fé. Do ponto de vista público, no que concerne à sociedade, todas as religiões são iguais:

as religiões tornam-se indiferentes em duplo sentido. O pensamento secular é indiferente a todas as idéias especificamente religiosas, já que todas as religiões lhe parecem iguais. Quando aceitas, o são sem colocar a questão da verdade⁵⁴¹.

Quanto ao segundo aspecto – o declínio da prática religiosa institucional – não se pretende afirmar a ocorrência de um abandono generalizado da prática religiosa

⁵³⁸ TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*, *op. cit.*, p. 497-498.

⁵³⁹ Embora o fenômeno da secularização tenha ganhado força, substancialmente, na Idade Moderna, suas raízes remontam ao período medieval. Nesse sentido, Rémi Brague o identifica como resultado da própria atuação da Igreja na Idade Média: “A instância secularizante, na Idade Média, não é outra senão a Igreja. A Igreja que força o Estado a se constituir, em paralelo com ela, como uma instituição autônoma. Ela atribui sua tarefa, o bom funcionamento da cidade temporal, resumida na palavra ‘justiça’”. Tradução livre de: “l’instance secularisante, au Moyen Âge, n’est autre que l’Église. C’est l’Église qui force l’État à se constituer, en parallèle avec elle, comme une institution autonome. Elle lui assigne sa tâche, le bonfonctionnement de la cité temporelle, résumé dans le mot de ‘justice’”. BRAGUE, Rémi. *La sécularisation est-elle moderne?* In: FÉSSSEL, Michäel; Kervégan, Jean-François; d’ALLONES, Myriam Revault. *Modernité et sécularisation*. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss. Paris: CNRS Éditions: 2007, p. 28.

⁵⁴⁰ GAY, Peter. *The enlightenment*, *op. cit.*, p. 397-401.

⁵⁴¹ ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. In: *Revista Interações: cultura e comunidade*, Belo Horizonte, v.3, n.4, 2008, p. 48.

institucional – pelo menos não no Século XVIII. Verifica-se, porém, um declínio desse modelo de experiência religiosa sobretudo em alguns círculos filosóficos ilustrados⁵⁴².

A laicização incide sobre todos os setores da sociedade, ainda que permaneça a crença por parte dos indivíduos. O fenômeno atinge não só a política, mas também a justiça. Assim, somente se justifica a repressão jurídica do delito, dano causado à sociedade. As faltas morais e religiosas – os pecados – não dizem respeito ao Estado⁵⁴³. De resto:

Também a escola destina-se a ser subtraída ao poder eclesiástico para se tornar um lugar de propagação das Luzes, aberta a todos, portanto gratuita, e ao mesmo tempo obrigatória para todos. E assim a imprensa periódica, que passa a ser o lugar do debate público. Também a economia deve ser liberada das obrigações arbitrárias e permitir a livre circulação dos bens; deve fundar-se sobre o valor do trabalho e do esforço individual, em vez de encher-se de privilégios e de hierarquias vindos do passado⁵⁴⁴.

Veja-se que o movimento secularista – que abrange o Direito – está nas raízes da afirmação da soberania, elemento formal imprescindível para o surgimento do Estado Moderno. Estabelecida a vinculação entre Estado e Direito, a validade deste não depende de nenhum dado metafísico, mas da força simbólica daquele⁵⁴⁵.

Abolida a transcendência, esquecida a eternidade e abandonada a possibilidade de salvação trans-histórica, resta ao homem moderno a adesão aos postulados historicistas que culminarão na consolidação da escatologia imanente das filosofias da história⁵⁴⁶: a indagação acerca de um sentido unitário do nosso passado, de um conhecimento científico da história e, paralelamente, a pressuposição de uma ideia de progresso, associadas à linearidade do tempo e universalidade da salvação propostas pelo cristianismo, marcaram

⁵⁴² MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. *Religião, Modernização e Secularização*. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, Religião e Secularização*, op. cit., p. 32-34.

⁵⁴³ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, op. cit., p. 18.

⁵⁴⁴ TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, op. cit., p. 19-20.

⁵⁴⁵ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 32.

⁵⁴⁶ O simbolismo cristão do destino sobrenatural tem uma estrutura teórica que foi preservada nas variantes da imanentização: a santificação da vida é um movimento orientado por um *telos*, uma meta, um estado de perfeição. Dois são os componentes deste esquema: i) o movimento, como seu componente teleológico; ii) e o estado de perfeição, como seu componente axiológico. Nas variantes da imanentização, a acentuação do aspecto do movimento, sem que haja clareza quanto à perfeição final, o resultado é o progressismo. Por outro lado, a ênfase sobre o estado de perfeição, sem clareza a propósito dos meios necessários para sua efetivação, dá origem ao utopismo. Por fim, se a imanentização se estende à totalidade do símbolo cristão, o resultado será “o misticismo ativo de um estado de perfeição, a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, tal como, por exemplo, no marxismo”. VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, op. cit., p. 92-93.

o novo gênio e deram ensejo à construção das reflexões historicistas modernas⁵⁴⁷, re- centrando o mundo a partir do ser humano. Na Modernidade a consciência histórica encontra abertura para o desenvolvimento de

uma reflexão que articula e pensa a cultura como um todo e dá sentido ao seu revelar, o que demandará uma convicção inequívoca do homem como artífice de si mesmo e de sua cultura, como *rector* de sua história, como livre⁵⁴⁸.

Temos em vista, em especial, os filósofos do Romantismo, cuja relação com o tempo e a história é deveras complexa:

a nostalgia é a marca romântica por excelência, mas não somente uma nostalgia do passado, senão que também paradoxalmente uma nostalgia do futuro. É que o romântico parece dissolver o tempo em um processo de tradição no qual passado, presente e futuro se articulam em razão de um sentido histórico e se permitem reescrever à luz deste sentido⁵⁴⁹.

De um lado, a Modernidade elimina da sua perspectiva progressista os pressupostos cristãos da criação e consumação do mundo. De outro lado, acolhe dos antigos a ideia de um movimento infinito e contínuo, eterno, mas abolindo a estrutura circular. Eis a tensão dialética que se estabelece no novo gênio: “O espírito moderno não decidiu ainda se deveria ser cristão ou pagão. Vê com um olho de fé e outro de razão”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ SEVILLA, José M. El concepto de filosofía de la historia em la Modernidad. *In*: MATE, Reyes (Org.). *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 2005, p. 66.

⁵⁴⁸ SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? *In*: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder, op. cit.*, p. 9.

⁵⁴⁹ HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. *In*: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder, op. cit.*, p. 341.

⁵⁵⁰ LÖWITZ, Karl. *O sentido da história, op. cit.*, p. 208.

2.5 Estado e Direito na Modernidade

O movimento ilustrado constituiu, sobretudo, uma crítica à concepção religiosa da vida⁵⁵¹, razão pela qual reivindicou a completa laicização do Estado⁵⁵². Atuou em duas frentes: de um lado, combateu as doutrinas teocráticas, que deduziam da vontade divina o Direito, de outro lado, enfrentou o Estado absolutista, delimitando em termos claros a esfera do jurídico a fim de resguardá-la face a esfera estatal⁵⁵³.

A centralização do poder político provocou um desequilíbrio no sistema de fontes do Direito Europeu. Os *iura propria*, outrora plenamente integrados no *ius commune* pela atividade dos *comentadores*, paulatinamente adquiriram uma supremacia sobre este último, relegando-o ao plano subsidiário. O saber jurídico construído pela Escola dos Comentadores começou a ruir na medida em que o Direito vigente se afastava cada vez mais do Direito Romano. Face essa conjectura, a doutrina segmentou-se em três sentidos⁵⁵⁴.

Na França e na Holanda a Escola Humanista, também conhecida como *mos gallicus*, vislumbrou no Direito Romano de Justiniano um interesse apenas histórico-filológico, negando-lhe vigência e intentando libertá-lo das interpretações atualizantes a fim de preservar a sua pureza conceitual. Por outro lado, a Escola do *usus modernus Pandectarum*, predominantemente alemã, buscou inserir a nova realidade normativa nacional no saber jurídico construído pelos *comentadores*, utilizando o arcabouço jurídico tradicional, quando adequado, completando-o, quando desajustado aos problemas modernos. Por fim, nos países em que o Direito civil tinha raízes quase exclusivamente romanas, a exemplo da Península Ibérica, da Península Itálica e do sul da França, o saber dos *comentadores* foi

⁵⁵¹ MAYOS, Gonçal. *La Il·lustració*. Barcelona: Editorial UOC, 2006, p. 8.

⁵⁵² Nesse sentido, afirma Saldanha: “O processo de secularização corresponde a uma gradual transformação ocorrida em determinadas sociedades, transitando de um padrão predominantemente religioso para formas preferentemente ‘leigas’ (ou racionais) de vida. Tal processo ocorreu exemplarmente na Grécia do século V a.C. e no Ocidente do século XVIII, com antecipações que radicam no Humanismo renascentista”. SALDANHA, Nelson. *Da teologia a metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 39.

⁵⁵³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁵⁴ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 245-249.

mantido e desenvolvido, no movimento a que se convencionou chamar de *Bartolismo Tardio*⁵⁵⁵.

A ideia de um Direito natural já estava presente na obra de São Tomás de Aquino, que, na esteira de Aristóteles, admitia a existência de uma ordem natural das coisas, físicas e humanas. A partir da investigação sobre os fins do homem e a sua integração no plano da criação divina, seria possível estabelecer as regras para conformar a ação humana à vontade de Deus. Estas regras poderiam ser encontradas nas Sagradas Escrituras ou, na sua omissão, poderiam ser apreendidas através da observação da ordem do mundo, isto é, seriam conhecíveis pelo intelecto orientado por uma reta razão (*recta ratio*), constituindo, neste último caso, o direito natural. O *jusnaturalismo* aquinate, entretanto, não poderia coexistir com a codificação, uma vez que a mobilidade essencial das coisas do homem, decorrência da própria liberdade humana, impossibilitava a fixação de princípios invariáveis de justiça⁵⁵⁶.

O advento da Contra-reforma Católica possibilitou o desenvolvimento da escolástica aquiniana na península ibérica, movimento que ficou conhecido como Escola Ibérica de Direito Natural. O *jusnaturalismo* da Escola Ibérica, entretanto, sofreu grande influência do humanismo renascentista, afastando-se, nesse aspecto, do tomismo. Em primeiro lugar, promoveu uma laicização do Direito, admitindo-se a ordenação da natureza mesmo na hipótese – *ad argumentandum* – da inexistência de Deus, ou seja, o Ser Supremo deixa de ser o fundamento essencial de justificação da natureza ordenada. Por outro lado, radicou o Direito na razão individual, na medida em que advogou a possibilidade de conhecimento dos princípios jurídicos eternos através da reta razão humana. Ainda, promoveu uma logicização do fenômeno jurídico, admitindo a possibilidade de dedução de regras jurídicas precisas, eternas e imutáveis a partir dos princípios racionais do Direito⁵⁵⁷.

Na alvorada do Direito Moderno, entretanto, prevaleceram sobre o *jusnaturalismo* de matriz aristotélico-tomista as influências do *jusnaturalismo* de raiz estoica, que melhor atendia à premente necessidade de certeza jurídica. Para o estoicismo a natureza é a causa (*pneuma*) que movimenta e ordena o mundo. Em todos os seres há um *logos*, que

⁵⁵⁵ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 249-250.

⁵⁵⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 290.

⁵⁵⁷ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 292.

dá origem à vida, de modo que é a razão a natureza ou essência do homem. Daí decorre a necessidade de o homem submeter-se aos comandos da razão. Em Roma, Cícero promoveu a integração do estoicismo no discurso jurídico, advogando três ideias fundamentais: ao *logos* sucede uma lei natural, eterna e imutável; tal lei pode ser conhecida por todos, desde que movidos por uma reta razão; as leis constitutivas do Direito Natural são certas e claras, podendo ser conhecidas por todos, independentemente do domínio de qualquer técnica⁵⁵⁸.

É a partir destes ingredientes de origem estóica que se vai constituir a doutrina moderna do direito natural. Evidência, generalidade, racionalidade, carácter subjectivo, tendência para a positividade, tais são as notas distintivas do jusnaturalismo moderno, as quais encontramos *in ovo* na filosofia moral dos estóicos⁵⁵⁹.

Para além dos elementos do estoicismo, o idealismo cartesiano, já no século XVII, contribuiu sobremaneira para a construção dos *jusnaturalismo* moderno⁵⁶⁰. O *Cogito* cartesiano suscita a dúvida sobre todos os sentidos e sobre toda autoridade exterior à razão, constituindo uma espécie de solipsismo filosófico em que imerso o sujeito, unicamente certo do próprio pensamento. A metafísica outrora predominante cede o espaço à epistemologia e à gnoseologia, ou seja, à investigação sobre as possibilidades do conhecimento. De outro lado, afirma-se o empirismo moderno, preocupado não com uma metafísica universal, de resto impossível, mas com as coisas particulares e suas relações, entre si e com o sujeito que as experimenta⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 295.

⁵⁵⁹ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 296.

⁵⁶⁰ Nesse sentido, portanto, a ideia de Direito natural apresenta profundas variações no curso da história. Na antiguidade romana, correspondia às leis da natureza, que manifestava a razão que lhe era inerente. Na Idade Média, o Direito natural estava intimamente relacionado com a lei divina, revelada pelas Sagradas Escrituras ou manifestada na ordem da criação. O jusnaturalismo moderno, ao seu turno, rejeitava a concepção do Direito natural como ideal de justiça superior, maior do que a justiça que poderia ser realizada por meio da ordem jurídica positiva. Antes, concebia-o como um copo de valores e princípios dos quais seriam derivados os direitos positivos. VAN CAENEGEM, Raoul Charles. *Uma introdução histórica ao direito privado*. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 164-165. Ainda, a propósito das três concepções do jusnaturalismo, cf. WELZEL, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y justicia material*. 2.ed. Madrid: Aguillar, 1974 e cf. STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

⁵⁶¹ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 195-196.

A racionalidade moderna rejeita a simples tradição⁵⁶², considerada um entrave no caminho do saber⁵⁶³, e rejeita, por conseguinte, a jurisprudência consolidada no período de vigência do *ius commune*. A autoridade, que no pensamento medieval se curvava ao legado herdado do passado – mesmo em Tomás de Aquino, defensor da razão natural –, na Modernidade toma a forma de heteronomia, isto é, de imposição de uma vontade, o que só tem razão de ser para com os incapazes⁵⁶⁴, uma vez que:

A pessoa capaz não se curva diante da autoridade ou da tradição: curva-se apenas diante da razão e de sua própria consciência. A individualidade das coisas permite-me apreender apenas a sua regularidade, não a sua normatividade. Do fato de algo ser não deriva que *deva ser* assim. É o célebre fosso entre a moralidade e a ciência moderna. Posso construir um saber sobre o mundo objetivado, posso descrevê-lo. Mas não posso, racionalmente, dizer como deve ser o mundo. A individualidade e a regularidade natural não me permitem tampouco entender as normas. As normas se compreendem quando há uma finalidade (normas morais para chegar à perfeição, ao florescimento; normas técnicas, para chegar à manipulação). Mas o reino dos fins é essencialmente o reino da liberdade, da não-determinação. Determinada é a natureza física: a natureza moral, a ação humana moral é livre por definição [...] quando já não é mais possível estar de acordo quanto às finalidades, o mundo dos fins entra a fazer parte do universo exclusivamente individual e a convivência humana é garantida apenas pelo respeito recíproco, das respectivas liberdades⁵⁶⁵.

Esse novo semblante do Direito Natural diverge profundamente do modelo clássico-medieval, assumindo o caráter personalista ou individualista de seu tempo. Com efeito, a sociedade passa a ser encarada como a soma dos sujeitos isolados, organizados por meio do contrato social⁵⁶⁶. O *contratualismo* substitui o conceito organicista de sociedade, acolhido no Medieval – a tradição aristotélica do homem enquanto animal político sucumbe

⁵⁶² “Enquanto o paradigma teológico fazia conceber o Direito (e também a Justiça) como reflexo da ordem das coisas, disposta por vontade divina, cabendo ao pensamento jurídico amparar-se em citações religiosas ou exprimir-se em linguagem eclesiasticamente estabelecida, o racionalismo busca novos prismas e novas ênfases. (...) há uma nova liberdade para a crítica dos textos, e há um novo modo de pensar que se consolidará com o jusnaturalismo pelas mãos de Grotius”. In: SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia*, *op. cit.*, p. 45-46.

⁵⁶³ Afirma-se, desse modo, a necessidade de uma ação autônoma, fundada sobre preceitos acessíveis a todas as pessoas: o testemunho dos sentidos e a capacidade de raciocinar. Mesmo a via newtoniana não acolhe a possibilidade de se conhecer a partir de postulados, porquanto exige sempre a comprovação nos e pelos fatos. Consigne-se que a rejeição da autoridade exterior à razão não significa viver livre da tradição. Como carga cultural, ela é constitutiva do homem e essencial à vida. Contudo, não é suficiente para tornar um princípio legítimo ou uma proposta verdadeira. TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁶⁴ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 196-197.

⁵⁶⁵ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁶⁶ Para uma noção profunda acerca do contratualismo, cf. CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, *op. cit.*, p. 337-367. Ainda, cf. CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

ante a insurgência do individualismo⁵⁶⁷⁻⁵⁶⁸. O contrato social é concebido em Kant, ponto de chegada do Iluminismo Moderno, como uma ideia necessária para justificar racionalmente a sociedade civil⁵⁶⁹.

O contratualismo – independente da feição que lhe seja dada – empresta à ordem social um caráter racional. Com efeito, a legitimação do poder já não diz respeito à religião, já não pode ser reconduzida à luz da vontade divina:

Com o liberalismo, fundado sobre as referências ao contrato e às individualidades, o Estado se legitimava por conta de sua própria limitação, racionalmente exigida. Deste modo a legitimidade, perdendo seu antigo toque divino e seu fascínio histórico, era encontrada na própria *forma* de elaboração do poder: convergência de vontades, aquiescência de obediências, delimitação-negação do poder como tal⁵⁷⁰.

A problemática da legitimidade se desloca da fundamentação religiosa para a forma de organização do poder político, que culminará nas constituições liberais e na declaração dos direitos fundamentais como limite à ação estatal⁵⁷¹.

Tipificam o pensamento moderno a razão instrumental, capaz de manejar a relação entre meios e fins, e a razão estratégica, capaz de manejar a oportunidade dos cursos de ação direcionada a fins previamente demarcados. A razão prática, que delibera sobre a hierarquização dos fins, foi gradativamente abandonada. Se já não é possível falar nos fins do homem, isto é, se a determinação do mundo dos fins passa ao juízo individual, cabe ao Direito disciplinar os procedimentos, o cumprimento das regras, com vistas a garantir o

⁵⁶⁷ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 161-162.

⁵⁶⁸ Segundo Verdross, o individualismo da Modernidade originou-se de duas fontes opostas: do humanismo italiano, expressão de uma nova tendência que uniu diversos pensamentos do Cristianismo e da Antiguidade, abraçando a ideia de uma personalidade livre, aberta ao desenvolvimento das potências do homem; e da concepção teológica de Lutero, segundo a qual o homem é uma criatura completamente corrompida. VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*. Trad. Mario de la Cueva. Ciudad del México: UNAM, 1962, p. 160.

⁵⁶⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986, p. 293. Sobre a ideia de contrato social em Kant, *cf.* SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, FCH/FUMEC, 2008.

⁵⁷⁰ SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁷¹ “Ao conceito de poder, não como impulso, mas como vontade determinante, dirigida racionalmente, e na medida em que esse poder se garante pela força (para determinar a vontade do outro com sua aceitação), é necessário acrescentar a noção do político, ou seja, a sua institucionalização como um poder, cujas características são a supremacia, a universalidade e a necessidade (não-contingência) ou irresistibilidade. Essa institucionalização implica uma organização do poder e uma ordenação normativa, na forma de uma constituição. É na constituição que se dá o encontro do político (poder) e do jurídico (norma)”. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, *op. cit.*

respeito mútuo entre indivíduos igualmente livres – o Direito, aos poucos, vai se tornando mais procedimentalista. Deixa de ser tanto o foro de promoção da justiça e passa a objetivar primeiramente a paz civil⁵⁷²:

A natureza não tem finalidade, pois é um mecanismo puro e simples; já os homens estão divididos quanto à sua finalidade, e as guerras de religião e as guerras civis eram prova evidente disto. O direito natural moderno deve ser, pois, uma regulação das individualidades, um mínimo que permita a convivência dos opostos. Deve garantir a paz. [...] Se já não é possível um acordo sobre a finalidade da vida comum, substancialmente pelo menos, deve-se buscar um acordo possível quanto aos procedimentos. O direito deve ter por objeto garantir as expectativas recíprocas, não o alcance de uma vida feliz e justa⁵⁷³.

A negação da tradição jurídica medieval tem repercussões sobre o gênero literário. A base do ensino do Direito Natural moderno é o tratado, teórico ou dogmático, que impõe a sua própria ordem racional, sistematizando o discurso jurídico segundo princípios de ordem lógica. Os pensadores modernos construíram seu sistema racional a partir de postulados, dentro dos quais se encontravam as máximas jurídicas, extraídas por um processo de dedução, preciso e demonstrativo, rechaçando a simples produção de comentários relativamente desordenados sobre questões jurídicas⁵⁷⁴.

Negando a tradição medieval, o paradigma jusnaturalista moderno não admitiu o apelo a autoridades eclesiásticas para fins de legitimação – assumiu uma postura axiomática, dedutivista, impessoal e abstrata e, conquanto tivesse a pretensão de ser um Direito simples, de senso comum, que todos pudessem conhecer, tornou-se um Direito vinculado, de fato, a letrados, burocratas e eruditos, que prepararam as condições para o surgimento do movimento de codificação⁵⁷⁵.

De certa forma, na esteira do que afirma António Manuel Hespanha, pode-se dizer, porém, que a codificação da era moderna foi possibilitada pelo esgotamento do objeto de trabalho dos *comentadores*:

Chegado o século XVI, tinha-se atingido o fim do princípio. Através dos vários processos antes referidos, os grandes princípios e a estrutura dogmática dos vários sectores do direito estavam encontrados, o mesmo se podendo dizer dos princípios (axiomas) informadores de cada instituto, do significado técnico-jurídico das palavras (*significatio verborum*), etc. Começara, portanto, a ser possível passar ao imediato degrau da tarefa da unificação científica do direito - a

⁵⁷² LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, op. cit., p. 162.

⁵⁷³ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, op. cit., p. 198.

⁵⁷⁴ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, op. cit., p. 163 e 201-203.

⁵⁷⁵ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, op. cit., p. 199-200.

construção de “sistemas” jurídicos gerais, estruturados a partir dos princípios obtidos⁵⁷⁶.

Sistematizado o Direito, tornou-se possível uma reestruturação dos instrumentos disponíveis a fim de simplifica-lo, objetivo atingido, em boa parte, através dos códigos jurídicos nacionais⁵⁷⁷.

Os códigos da Idade Moderna apresentavam-se sistematizados, segundo uma ordem intrínseca, objetivando constituir um conjunto fechado de normas justificadas pela razão e, conseqüentemente, intencionando uma validade eterna. Constituíram, assim, um “repositório do direito ‘natural’, imutável, universal, capaz de instaurar uma época de ‘paz perpétua’ na convivência humana”⁵⁷⁸. É dizer, o ideário individualista e universalizante do Iluminismo, expresso no *jusracionalismo*, nutriu o movimento de codificação da Modernidade, que buscou regular relações jurídicas de modo geral e abstrato, reduzindo a formas previstas todos os casos possíveis. A lei, instrumento da razão universal, torna-se a única expressão da vontade geral⁵⁷⁹. O primeiro grande esforço *jusracionalista*, por influência iluminista⁵⁸⁰, é o de escapar da tradição teológico-filosófica no seio em que nasceu. Representa, nestes termos, uma ruptura com a tradição estabelecida pelo *ius commune*, ou seja: “É uma luta contra o sistema medieval de estudo e ensino, de submissão à tradição e aos costumes”⁵⁸¹.

⁵⁷⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 251-252.

⁵⁷⁷ Interessante notar, na esteira de Álvaro D’Ors, que a própria Igreja assumirá essa nova forma legislativa própria do Estado – o Código. Esse “mimetismo” decorre não apenas de uma força residual cujas raízes estão no *ius commune*, mas também porque, no século XX, viu-se a codificação como resposta adequada para a necessidade de se reforçar a unidade e uniformidade eclesial. D’ORS, Álvaro. *Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. Revista Verbo, op. cit.*, p. 517.

⁵⁷⁸ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 330.

⁵⁷⁹ SALDANHA, Nelson. *Legalismo e ciência do direito*. São Paulo: Atlas, 1977, p. 67-70.

⁵⁸⁰ Conquanto *jusracionalismo* e *iluminismo* não se confundam, mutuamente se implicam: “O *jusracionalismo* e o *iluminismo* do séc. XVII e XVIII não são por natureza idênticos. O *jusracionalismo* foi a nova versão de uma filosofia social continuamente presente na tradição antigo-ocidental; o *iluminismo*, apesar de sua fundamentação filosófica, foi uma ruptura moral ou, em última análise, religiosa, no sentido de uma nova atitude perante a vida, da qual surgiu uma modificação da opinião pública e grandes reformas da vida política. Mas ambos os movimentos estão intimamente ligados: tanto quanto à sua origem, uma vez que o sistema do novo *jusracionalismo* só se tornou possível através dos pensadores do primeiro *iluminismo*, como Galileu e Descartes, quer quanto à sua ação, já que o *iluminismo* justificou racionalisticamente as exigências humanitárias, tais como a abolição dos delitos de magia, da tortura e das penas corporais”. WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno, op. cit.*, p. 353-354.

⁵⁸¹ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 164.

Em última instância, o Direito da Europa ocidental moderna nega os alicerces do Direito comum medieval: abandona a matriz aristotélico-tomista de pensamento, rejeita qualquer autoridade exterior à razão, inclusive a autoridade dos textos romanos e da Igreja e, por fim, promove uma laicização intensa do Direito e do Estado, rechaça qualquer pretensão de validade do Direito Canônico sobre a disciplina da vida mundana – restringindo, dessa forma, a aplicação do *ius canonicum* ao âmbito próprio da jurisdição eclesiástica.

3 SUPRASSUNÇÃO: A CONSERVAÇÃO E ELEVAÇÃO DO DIREITO CANÔNICO NA EXPERIÊNCIA JURÍDICA OCIDENTAL

A experiência jurídica moderna nega, por essência, a pretensão de validade do Direito Canônico. É dizer, no Estado Moderno o fundamento exclusivo da ordem jurídica reside na força simbólica estatal – e, se por acaso ao Direito da Igreja Católica é reconhecida alguma aplicabilidade, como por vezes ocorre, o é por determinação ou aceitação do Estado. Evidentemente, cuidamos aqui de um processo histórico. Com isso queremos dizer que a referida negação não se decreta instantaneamente, como se no amanhecer de um novo dia o Ocidente, repentinamente, vivenciasse uma situação completamente nova em relação ao Direito comum que vigia na noite anterior. Não obstante, se o argumento que ora propomos está correto, o Direito Canônico tem de estar conservado no seio do novo momento do movimento da ideia de Direito.

Difícilmente se poderia afirmar o contrário, afinal, como produto cultural uma nova ordem jurídica não poderia advir do nada – e aqui estamos parmenidianamente convictos de que, em cultura, como em todo o resto, *ex nihilo nihil fit*. O Direito Moderno, portanto, ainda que se firme como diferente do Direito comum que lhe antecedia, dele deve retirar elementos fundantes, o que abrange, necessariamente, a medieval face religiosa do Direito e face jurídica da religião. Ora, a influência do Direito Canônico sobre o Direito mundano da Europa faz-se sentir intensamente por diversas razões. Em primeiro lugar, em virtude do universalismo cristão da Idade Média. Depois, em razão da competência exclusiva, por séculos atribuída aos tribunais eclesiásticos, sobre certas matérias de Direito privado⁵⁸². Essa ascendência traduz-se em duas ordens: uma propriamente institucional, outra cultural. Institucionalmente, interfere no processo e no conceito de jurisdição.

Na esfera das instituições, especialmente no processo e no conceito de jurisdição. É dele que parte a reorganização completa da vida jurídica europeia, e as cortes, tribunais e jurisdições leigas, civis, seculares e principescas, serão mais cedo ou mais tarde influenciadas pelo direito canônico. O processo do *ius commune*, que dominará a Europa até o século XVIII, é fundamentalmente criação também dos canonistas. Quando contrastamos a tradição continental, da qual descende boa parte do direito brasileiro, com a tradição inglesa, vemos o quanto sobreviveu do procedimento inquisitorial (em oposição ao procedimento *adversarial*). Na esfera da cultura, serão os canonistas a formular critérios de racionalização e

⁵⁸² GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 17.

formalização do direito. Dos canonistas sai a primeira classe de juristas profissionais com uma carreira assegurada na burocracia eclesiástica. Se a tudo isto somarmos a influência que a vida da Igreja tem no Ocidente medieval, seja nas cortes seja no cotidiano das aldeias e paróquias, vemos que o direito canônico, como disciplina da vida, dissemina-se capilarmente na sociedade. Dentro do processo penal canônico, surgiram também as novas penas⁵⁸³.

No aspecto cultural, importa ressaltar a atuação da burocracia nascente no desenvolvimento de princípios de limitação ao poder, extraídos das muitas sutis interpretações da canonística⁵⁸⁴.

⁵⁸³ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 67-68.

⁵⁸⁴ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 82-83.

3.1 O problema dos institutos canônicos

Como já aludimos outrora, poderíamos encontrar inúmeros institutos canônicos subsistentes no seio das diversas ordens estatais modernas, o que revelaria, em muitas medidas, a conservação da experiência canônica no Direito ocidental. Passemos, ligeiramente, a alguns exemplos, a saber: em matéria de matrimônio, posse, sucessão, Direito processual civil e penal, teoria da personalidade jurídica e contrato.

A Igreja Católica, inicialmente, não interviu em matéria de formalidades na contração das núpcias, admitindo as formas germânica, romana e oriental. Não obstante, lutou ativamente contra o concubinato e buscou fazer prevalecer apenas o consentimento dos noivos. A partir do século XIII desenvolveu-se a teoria dos impedimentos, consubstanciados nas dirimentes (que acarretariam a nulidade das núpcias) e nos proibitivos (que somente acarretariam penas de natureza espiritual). Essa mesma divisão dos impedimentos foi retomada no *Code Civil* Napoleônico, de 1804. Por outro lado, a canonística também desenvolveu dois institutos reproduzidos no Direito Contemporâneo: a teoria da nulidade do casamento, baseada, sobretudo, no princípio do consentimento válido dos esposos; e a separação de pessoas (ou separação de corpos, na jurisprudência nacional), que punha fim à vida comum, sem dissolver o vínculo matrimonial⁵⁸⁵.

A veemente condenação do concubinato pela Igreja produziu, no Direito Canônico, o impedimento resultante do adultério (*impedimentum criminis adulterio*), consagrado também no Código Civil brasileiro de 1916⁵⁸⁶. Do mesmo modo, a proclamada ilicitude do concubinato gerou a proibição da doação de bens do cônjuge adúltero ao comparsa, proscrita pelo artigo 1.177 do Código Civil de 1916 e reproduzida, de forma mitigada, pelos artigos 1.642 e 1.801 do Código Civil de 2002⁵⁸⁷.

No âmbito do Direito das Coisas, o Direito Canônico forneceu, no século XII, uma teoria sobre os direitos reais, estabelecendo, desde então, a distinção técnica entre *jus*

⁵⁸⁵ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 567-574.

⁵⁸⁶ Cf. Código Civil de 1916, art. 183, inciso VII. BRASIL. *Lei n. 3.071*, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <<https://goo.gl/zHxXVQ>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

⁵⁸⁷ TAVARES, Osvaldo Hamilton. A influência do Direito Canônico no Código Civil Brasileiro. *Revista Justitia*, São Paulo, vol. 47, n. 132, p. 49-56, out./dez. 1985. Disponível em: <<http://goo.gl/Yy5kGe>>. Acesso em: 07 nov. 2015, p. 50-51.

in re e jus ad rem, fundamental em todas as legislações contemporâneas. Ademais, alargou a noção de posse e criou duas novas ações dirigidas à sua proteção: o *summarius possessorium* (semelhante à manutenção da posse) e a *actio spolii* (origem da ação de reintegração de posse)⁵⁸⁸.

Também a legislação sucessória contemporânea sofreu influência canônica, manifestada na estruturação da sucessão legítima e no exercício da vocação indireta, consagrada pelo direito de representação⁵⁸⁹.

O processo canônico estabelece a distinção essencial que separa a Europa continental do *common law*. No continente esse processo é anterior ao surgimento das cortes monárquicas e exerceu grande influência sobre o desenvolvimento delas. Ele é dotado de algumas características especiais: é conduzido por profissionais do Direito; admitia um sistema recursal que permitia a uniformização, concentração e centralização do poder; adquiriu uma perspectiva inquisitorial, em detrimento do método acusatório ou adversarial; e, por fim, impôs a escrita sobre a oralidade, com o aperfeiçoamento de um sistema cartorial, inclusive⁵⁹⁰.

Desde a *Reforma Gregoriana* prosperou a distinção entre *jurisdição* e *conselho* sacramental, isto é, entre a matéria de foro externo e interno. Essa distinção partiu de dois frentes: na separação das jurisdições e na formalização do processo⁵⁹¹.

Dois eram os critérios utilizados na separação das jurisdições: *ex ratione personarum* e *ex ratione materiae*. É dizer, conforme as pessoas envolvidas no litígio ou conforme a matéria discutida, os tribunais eclesiásticos julgavam-se competentes. No primeiro caso, gozavam do privilégio de foro eclesiástico os clérigos, estudantes e professores, cruzados (*privilegium crucis*) e miseráveis (pobres, órfãos e viúvas). No segundo caso, competiam aos tribunais eclesiásticos as causas envolvendo os sacramentos (sobretudo matrimônio), os testamentos, os juramentos e as matérias de pecados públicos,

⁵⁸⁸ TAVARES, Osvaldo Hamilton. A influência do Direito Canônico no Código Civil Brasileiro. *Revista Justitia*, *op. cit.*, p. 52-53.

⁵⁸⁹ TAVARES, Osvaldo Hamilton. A influência do Direito Canônico no Código Civil Brasileiro. *Revista Justitia*, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁹⁰ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 84-85.

⁵⁹¹ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 85.

bem como a jurisdição prorrogada (submissão espontânea de particulares aos tribunais eclesiais ou a arbitragem, com a aplicação do Direito Canônico)⁵⁹².

O processo canônico foi fortemente marcado por um elemento de formalização e racionalização. Ele exerceu influência sobre o processo civil, na medida em que introduziu a escrita, a cargo dos notários, responsáveis pela redação das fórmulas e atos judiciais. Depois, organizou as fases processuais com clareza:

O queixoso (autor) apresenta o libelo (*libellus*) ao oficial, que convoca o réu e na sua presença lê os termos do pedido. A fase seguinte consistirá na apresentação das exceções, ou seja, da matéria de defesa que hoje chamamos preliminar: arguição de foro impróprio, exceção de não-cumprimento do contrato sinalagmático – *exceptio non adimpleti*, ou outra qualquer, que não seja propriamente defesa de mérito ou que ataque diretamente o pedido. As exceções seriam, portanto, *dilatórias* ou *peremptórias*, conforme apenas impedisse o andamento daquela demanda ou atingissem o próprio direito (como a alegação de prescrição, por exemplo). Passada esta fase, o réu apresenta a *litis contestatio*, a contestação. Em seguida, inicia-se a apresentação e colheita das provas: confissão, testemunhas, documentos, para chegar-se finalmente à decisão. É também no processo canônico que surge tipicamente a figura do advogado: o que age sem ser cúmplice ou sócio. Ele explica o direito após a apresentação das provas de fato. É um jurisperito⁵⁹³.

No âmbito penal o processo também estava atrelado à acusação, à queixa. O processo canônico se opõe ao sistema, até então vigente, de provas irracionais, constituído pelas ordálias, prática condenada pela Igreja a partir do IV Concílio de Latrão (1215)⁵⁹⁴. A racionalização da prova dá origem ao sistema da *prova legal*, caracterizado por uma hierarquização clara e bem definida do valor dos diversos meios probatórios.

O processo inquisitorial também tem origem canônica. Consistia na inquirição ordenada e racional, dirigida à busca da denominada verdade real. Todo bispo era ordinariamente inquisidor em sua diocese. Ao visitar as localidades sob sua jurisdição, questionava o que havia ocorrido em sua ausência (*inquisitivo generalis*). Descoberto algum fato grave, procedia ao inquérito a fim de determinar quem o praticou (*inquisitivo specialis*). Uma das principais características do processo inquisitorial era a desnecessidade de provocação da autoridade julgadora, que concentrava os papéis de acusação e julgamento (atuação *ex officio*). Aqui surge a obrigatoriedade do advogado de defesa quando da negação

⁵⁹² LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 85-86.

⁵⁹³ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁹⁴ CASTRO, Flávia Lages de. *História do Direito Geral e Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Lumen, 2007, p. 134-135.

da acusação por parte do réu⁵⁹⁵. A essência do modelo inquisitorial foi mantida nos procedimentos investigatórios administrativos no Direito Contemporâneo, reservando-se o contraditório, em regra, à fase judicial da acusação.

Ademais, também a teoria da pessoa jurídica, ou coletiva, como se manifesta hoje a melhor doutrina, foi obra dos cultores do Direito Canônico, impelidos por problemas de ordem teológica e pragmática. A Teologia atribui à Igreja Católica a natureza de Corpo Místico de Cristo. Por se tratar do próprio Corpo da segunda pessoa da Trindade, sumamente santa, não se poderia conceber uma Igreja maculada pelo pecado. Não obstante, a simples observação revela que os cristãos, incorporados à comunhão da Igreja por meio do batismo, por meio do qual tornam-se membros deste Corpo, são invariavelmente pecadores – à exceção da Virgem Maria, que, segundo a dogmática Católica, permaneceu livre do pecado por graça extraordinária de Deus. Surge, aqui, a noção de uma Igreja *immaculata ex maculatis*, isto é, de uma Igreja santa, posto que integrada por membros pecadores. Há uma nítida distinção entre a pessoa da Igreja e os indivíduos que a compõem.

Por outro lado, problemas de ordem prática propiciaram o desenvolvimento da teoria da pessoa jurídica: problemas relativos à relação entre os corpos deliberativos e executivos (*e.g.*, poderia o *capítulo* rejeitar os acordos firmados pelo bispo?); problemas de sucessão (vacância de cargos eclesiásticos); questões de responsabilidade dos membros pelos atos praticados por outros membros; dentre outros. A Igreja, a partir de então, foi considerada uma universalidade distinta dos membros que a compunham⁵⁹⁶. Ademais, frente a estes problemas de ordem pragmática, a canonística desenvolveu uma série de princípios:

(a) O princípio da autonomia da associação: qualquer grupo podia juntar-se para formar uma pessoa jurídica (corporação); (b) qualquer corporação detinha jurisdição sobre seus membros (não só as corporações públicas ou políticas); (c) havia casos em que o representante deveria ouvir os representados, sob pena de invalidade de seus atos; (d) solidariedade entre os membros da corporação: aquilo que pertencia à sociedade pertencia aos seus membros, daí se originava o poder de taxar os respectivos membros; (e) quanto aos crimes e à pena imposta, o princípio era que o praticado pela maioria dos membros era imputado a todos da sociedade, os praticados pelo representante apenas não se estendiam à sociedade toda⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 90-93.

⁵⁹⁶ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 94-95.

⁵⁹⁷ LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História, op. cit.*, p. 95.

O Direito Canônico contribuiu, ainda, para a valorização da vontade em detrimento da forma nos contratos⁵⁹⁸. Entretanto, em termos de teoria do negócio jurídico merece especial destaque a cláusula *rebus sic stantibus*.

Embora exista certa divergência acerca da presença incipiente da cláusula *rebus sic stantibus* no Direito Romano, é certo que seu desenvolvimento substancial se deve à canonística. Seus alicerces morais foram lançados, já nos séculos IV e V, por Santo Agostinho, bispo de Hipona. Depois, foram retomadas por São Tomás de Aquino:

Santo Agostinho, por seu turno, pregava que não haveria infidelidade pelo descumprimento de uma promessa, desde que ocorresse alguma coisa que impedisse a fiel execução da promessa. Mais tarde, santo Tomás de Aquino, retomando o mesmo raciocínio e evocando Sêneca, doutrinava que, para se estar obrigado a fazer o que se prometeu, seria necessário que todas as circunstâncias permanecessem as mesmas⁵⁹⁹.

O equilíbrio das prestações do negócio jurídico era imprescindível à realização da justiça contratual, ideal especialmente caro ao Direito Canônico:

se, de um lado, há para o devedor a obrigação de ser fiel à fé jurada, de outro, há para o credor a de ser respeitada a justiça. Temperar a força obrigatória do contrato pela consideração do justo foi para os autores cristãos uma constante⁶⁰⁰.

A transposição do princípio moral para o domínio jurídico ficou consagrada na célebre máxima atribuída a Bartolo (1314-1357): *Contractus qui habent tractum successivum et dependentiam de futuro rebus sic stantibus intelliguntur*⁶⁰¹. A cláusula foi objeto de vasta literatura, que entre os séculos XVI e XVIII cimentou a sua precisão doutrinária⁶⁰², consistindo, basicamente, na presunção de uma cláusula implícita nos contratos comutativos de

⁵⁹⁸ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 152.

⁵⁹⁹ BITTAR FILHO, Carlos Alberto. Teoria da Imprevisão: sentido atual. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 29, n. 114, p. 263-282, abr./jun. 1992. Disponível em: <<http://goo.gl/ISe5rf>>. Acesso em: 07 nov. 2015, p. 265-266.

⁶⁰⁰ LYNCH, Maria Antonieta. Da cláusula *rebus sic stantibus* à onerosidade excessiva. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 46, n. 184, p. 7-19, out./dez. 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/LLpKM3>>. Acesso em: 07 nov. 2015, p. 9

⁶⁰¹ BITTAR FILHO, Carlos Alberto. Teoria da Imprevisão: sentido atual. *Revista de Informação Legislativa, op. cit.*, p. 263-266. Em português: “os contratos de execução sucessiva, dependentes de circunstâncias futuras, entendem-se pelas coisas como se acham”. p. 412. FIUZA, César. *Direito Civil: curso completo*. 11. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 412.

⁶⁰² LYNCH, Maria Antonieta. Da cláusula *rebus sic stantibus* à onerosidade excessiva. *Revista de Informação Legislativa, op. cit.*, p. 10.

execução diferida, segundo a qual as partes estão obrigadas ao cumprimento do acordo, desde que as circunstâncias exteriores permaneçam inalteradas no momento da execução⁶⁰³.

A cláusula *rebus sic stantibus* foi transmitida ao Direito Internacional Público, perpetuando-se até o presente⁶⁰⁴. No direito privado, ao contrário, foi perdendo espaço desde o início da Idade Moderna até sua quase completa obliteração nos fins do século XIX, quando o individualismo liberal e a proclamada igualdade dos homens⁶⁰⁵ fez prevalecer a vontade afirmada sobre a justiça material do negócio.

Não obstante, dos destroços da Primeira Guerra Mundial ressurgiu a possibilidade de revisão contratual com fundamento na cláusula *rebus sic stantibus*, ainda que subordinada à comprovação de novos requisitos:

A I Guerra Mundial (1914-1918) trouxe completo desequilíbrio para os contratos a longo prazo. Franqueou benefícios desarrazoados a um contratante, em prejuízo do outro. Afetou a economia contratual, com prejuízo para a economia geral. Procurando coibi-lo, votou a França a *Lei Faillot*, de 21 de janeiro de 1918, sobre os contratos de fornecimento de carvão, concluídos antes da guerra e alcançados por ela. Ao mesmo tempo imaginou-se na Inglaterra a doutrina da *Frustration of Adventure*; retomou-se na Itália a cláusula *rebus sic stantibus*; reconstituiu-se por toda parte o mecanismo de proteção do contratante contra a excessiva onerosidade superveniente. O movimento doutrinário, sem embargo de opositores tenazes, pendeu para a consagração do princípio da justiça no contrato, a princípio como revivescência da cláusula *rebus sic stantibus*⁶⁰⁶.

O paradigma ocidental contemporâneo, no que concerne à revisão contratual, cristalizou-se em três vertentes: em primeiro lugar, alguns países ainda não admitem a incidência da cláusula *rebus sic stantibus*, a exemplo da França⁶⁰⁷ e dos países de matriz francesa (Bélgica, Japão, Holanda, Líbano, Romênia e Síria); depois, alguns países a admitem por força da jurisprudência, a exemplo da Alemanha, Espanha, Noruega e Suíça;

⁶⁰³ PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de Direito Civil*. 16. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 138.

⁶⁰⁴ Cf. Artigo 62 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969. BRASIL. Decreto n. 7.030, de 14 de dezembro de 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/WKavM3>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

⁶⁰⁵ LYNCH, Maria Antonieta. Da cláusula *rebus sic stantibus* à onerosidade excessiva. *Revista de Informação Legislativa*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁰⁶ PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de Direito Civil*, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁰⁷ Em França, a despeito da admissão da revisão nos contratos públicos e da edição de algumas leis pontuais destinadas à revisão de certos contratos privados apenas em tempos de crise (v.g. *Lei Falloit*), não se admite a revisão contratual em Direito Privado.

ao cabo, alguns gozam de previsão legal expressa acerca da possibilidade de revisão, dentre os quais a Polônia, Grécia, Itália, Egito, Hungria, Portugal⁶⁰⁸ e Brasil.

Se, por um lado, é verdade que a subsistência desses institutos revela a conservação do Direito Canônico na Modernidade, por outro lado, também é certo ser ela menos conveniente para a comprovação do nosso argumento, por diversas razões. Em primeiro lugar, porque a distinção entre o que é canônico e o que é romano não é tão simples – muitos dos institutos da experiência romana foram acolhidos e transfigurados pelos canonistas. Depois, parte deles não foi efetivamente negada pelo Direito Moderno, é dizer, conquanto a experiência jurídica eclesial tenha sido, enquanto experiência geral, negada, diversos de seus institutos foram imediatamente acolhidos pelas ordens estatais, a exemplo dos impedimentos matrimoniais. Por fim, essa via implicaria admitir, indutivamente, apenas influências pontuais. Ora, a experiência jurídica canônica, tal qual a romana⁶⁰⁹, vai muito além: torna-se elemento essencial, verdadeiramente fundante do Direito Ocidental.

Na esteira de José Luiz Borges Horta, concebida a História do Direito como compreensão, construtora e reconstrutora, do universo cultural de onde emerge a experiência jurídica⁶¹⁰, tem-se nela

o *locus* privilegiado da reflexão totalizante, sintética, a englobar toda a plêiade de elementos (fáticos e normativos, de modo mais imediato, mas sobretudo, com olhos mais penetrantes, axiológicos) na evidente contradição do plano da cultura. (...) A História do Direito é, assim, síntese, e não análise; antropológica, não sociológica; filosófica, não científica; política, não técnica; axiológica, não epistemológica. Por isso, a História do Direito é, senão fundamentalmente, uma História do Estado, tomado este como a realidade cultural da qual aquele emerge⁶¹¹.

Se admitirmos a existência do Estado antes da Modernidade – e, hegelianamente, ele existe, uma vez que o conceito já está contido, *in totum*, na primeira e

⁶⁰⁸ BITTAR FILHO, Carlos Alberto. Teoria da Imprevisão: sentido atual. *Revista de Informação Legislativa*, *op. cit.*, p. 368.

⁶⁰⁹ Ainda em 2001 Joaquim Carlos Salgado publicou um instigante texto abordando a temática da racionalização do Direito em Roma, imprescindível para o desenvolvimento do Direito. *Cf.* SALGADO, Joaquim Carlos. Experiência da Consciência Jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, a. XIX, n. 1, 2001. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/2001/01/-sumario?next=3>. Acesso em 05 jan. 2018. A questão também foi objeto de sua recente obra, *cf.* SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 19-100.

⁶¹⁰ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p. 21.

⁶¹¹ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p. 21-22.

mais primária manifestação da ideia –, é preciso reconhecer, contudo, que sua manifestação mais perfeita – ou mais próxima do conceito – é o chamado Estado Moderno, caracterizado por um elemento essencial: a soberania, é dizer, a propriedade central do Estado que decorre do poder de edificação da ordem normativa a que devem respeito, no plano interno, o povo e, no plano externo, os demais Estados⁶¹².

A soberania comporta duas faces de um mesmo princípio de *poder*: i) por um lado, assegura o monopólio da produção do Direito⁶¹³; ii) por outro lado, garante, juridicamente, a exclusividade do uso legítimo da força, ou seja, da coerção⁶¹⁴.

É no Estado Moderno, nascido absolutista a partir da superação – ou suprassunção – das antinomias feudais e da concentração de poder nas grandes dinastias europeias, que a ordem jurídica assume posição central⁶¹⁵. Com efeito, como já tivemos a oportunidade de ressaltar, a disputa entre os poderes universalistas – Igreja e Sacro-Império – fragilizou as respectivas bases territoriais (Península Itálica e Alemanha), favorecendo a consolidação do poder nas mãos das forças nacionalistas⁶¹⁶ – famílias nobres que instituíram as monarquias nacionais⁶¹⁷.

O poder, capacidade de uma vontade determinar outra vontade pela força⁶¹⁸, consiste, fundamentalmente, na legislação e na coerção, estando intimamente associado ao Direito. Deste modo, constitui um aspecto imprescindível do Estado. A partir de então, o

⁶¹² HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p. 22-31.

⁶¹³ Dirá José Luiz Borges Horta: “somente as comunidades políticas cujas ordens normativas não devam validade a nenhuma ordem superior serão reconhecidas como Estado”. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p.30-31.

⁶¹⁴ A vetusta Casa de Afonso Pena produziu duas grandes obras sobre a relação entre Direito e coerção. Cf. MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 1999, bem como cf. VILLELA, João Baptista. *Direito, coerção e responsabilidade: por uma ordem social não-violenta*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 1982.

⁶¹⁵ SALDANHA, Nelson. *O Estado moderno e o constitucionalismo*. São Paulo: Bushatsky, 1976, p. 43 e 63.

⁶¹⁶ Também o *jusnaturalismo* moderno contribuiu, do ponto de vista jurídico, para a institucionalização da ordem política estatalista (que identifica a ordem social com a ordem estatal), sobretudo por meio do movimento legalista e da codificação. Os códigos jurídicos reestruturaram as instituições, imprimindo-lhes o tom da nova ordem liberal burguesa, bem como simplificaram a aplicação do Direito pelo Estado, o novo centro do poder. HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*, *op. cit.*, p. 341

⁶¹⁷ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*, *op. cit.*, p. 86.

⁶¹⁸ Essa é a conceituação de poder em si mesmo proposta por Joaquim Carlos Salgado. Quando acrescida da aceitação expressa ou tácita da força determinante, tem-se a qualificação política do poder. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, *op. cit.*

ordenamento jurídico resta secularizado, “acabando por submeter sua validade não a dados metafísicos, mas à força simbólica do Estado”⁶¹⁹.

A simples soberania, o poder pelo poder, constitutiva do Estado absolutista, contudo, não satisfaria o curso histórico. Nesse sentido é que o desenvolvimento da ideia de Estado traria à luz o chamado Estado de Direito. A expressão, ao primeiro lançar de olhos, pode parecer redundante: assumida a perspectiva monista, Estado e Direito são uma mesma coisa; depois, a partir de um olhar histórico, sempre que se fez presente o primeiro também se fez presente o segundo⁶²⁰. A designação representa, contudo, um modelo estatal surgido a partir das revoluções liberais e do constitucionalismo⁶²¹, marcado, sobretudo, pela sua finalidade ética: a efetivação dos direitos fundamentais.

As Revoluções Americana e Francesa⁶²² concretizam os ideais do Direito Moderno nos textos das constituições e leis. A partir delas tem início o período que podemos reconhecer como Direito Contemporâneo. São, em tese, extintos os últimos resquícios do feudalismo e a soberania é conquistada pela nação. Livres e iguais perante a lei, os cidadãos passam a ter seus direitos subjetivos resguardados pelas liberdades públicas. À exceção dos Estados Unidos da América, da Inglaterra e de suas colônias, os direitos dos Estados nacionais conservam-se na família romano-germânica. A Lei, portanto, torna-se a principal fonte do Direito por quase toda a parte⁶²³, ao menos no mundo ocidental.

Entre 1750 e 1850 gozou de hegemonia o liberalismo, fundado sob as bases da liberdade, propriedade e igualdade perante a lei. Garantiram-se os direitos cívicos e políticos (ainda que inicialmente limitados a certos grupos), bem como a liberdade de trabalho e

⁶¹⁹ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁶²⁰ SALDANHA, Nelson. *O Estado moderno e o constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 39-44.

⁶²¹ Anota Nelson Saldanha: “Mas o constitucionalismo (...) corresponde historicamente ao que se chama ‘Estado de Direito’. Corresponde, vai aqui dito, embora as duas coisas se distinguem [*sic*] e as duas expressões não sejam sinônimas: o constitucionalismo aparece mais como um movimento, um processo, uma tendência a um só tempo doutrinária e institucional; o Estado-de-Direito, mais como um tipo, um modelo, uma estrutura a que o Estado moderno chegou”. SALDANHA, Nelson. *O Estado moderno e o constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁶²² A propósito da Revolução Francesa, afirma Brendan Simms: “A onda de mudança revolucionária que varreu a França em finais de 1789 e ao longo de 1790 tinha muitas causas, mas a principal força que a movia era a determinação de tornar a sociedade francesa mais capaz de apoiar o restabelecimento de grandeza nacional na cena europeia”. SIMMS, Brendan. *Europa: a luta pela supremacia de 1453 aos nossos dias*. Trad. Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 188.

⁶²³ GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*, *op. cit.*, p. 131-132.

indústria, rejeitando-se as limitações outrora impostas pelo corporativismo do Medievo ou pelo mercantilismo. O voluntarismo se torna a matriz dos contratos, admitindo-se a livre fixação de preços, salários e juros (ainda que usurários⁶²⁴), bem como a ausência de sinalagma nos negócios jurídicos. A propriedade, compreendida como uma extensão da liberdade, tornou-se inviolável e ilimitada. Por fim, a igualdade implicou, sobretudo, a extinção de certos privilégios estamentais, ampliados na vigência do *Ancien Régime*⁶²⁵.

O liberalismo do século XIX, concretizando os anseios da burguesia, assegurou a igualdade formal de todos (igualdade perante a lei), bem como uma maior segurança jurídica, por força da legalidade. Não obstante, o desenvolvimento desordenado do processo de industrialização e o conseqüente incremento da desigualdade social conduziram à constatação de que a mera positivação das liberdades não significava, no plano da realidade, a sua fruição por todas as pessoas⁶²⁶. Nas palavras de José Joaquim Gomes Canotilho:

Independentemente da adesão aos postulados marxistas, a radicação da ideia da necessidade de garantir o homem no plano económico, social e cultural, de forma alcançar um fundamento existencial-material, humanamente digno, passou a fazer parte do patrimônio da humanidade⁶²⁷.

Do ponto de vista histórico, o *constitucionalismo social* foi influenciado por duas forças: os movimentos operários em defesa de direitos do trabalhador e a doutrina social da Igreja Católica exposta na Encíclica *Rerum Novarum*, promulgada pelo Papa Leão XIII em 1891⁶²⁸. Do ponto de vista jusfilosófico, José Luiz Borges Horta atribui a Hegel a fundação do Estado social:

Hegel aparece, assim, como o fundador jusfilosófico do Estado social, proporcionando ao pensamento jurídico-político a base filosófica, valorativa, necessária à superação do Estado Liberal, poderosamente alicerçado na

⁶²⁴ A propósito do conceito de usura, cf. TAEUSCH, Carl F. The Concept of "Usury": the history of an Idea. *Journal of the History of Ideas, Philadelphia*, v. 3, n. 3, p. 291-318, jun. 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/ooCXnW>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

⁶²⁵ HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia, op. cit.*, p. 345-346.

⁶²⁶ MARTINS FILHO, Ives Gandra. Direitos Fundamentais. In: MARTINS, Ives Gandra; MENDES, Gilmar Ferreira; NASCIMENTO, Carlos Valder do (coord.). *Tratado de Direito Constitucional*, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012, versão digital, p. 445.

⁶²⁷ CANOTILHO, Joaquim José Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003, p. 385.

⁶²⁸ MARTINS FILHO, Ives Gandra. Direitos Fundamentais. In: MARTINS, Ives Gandra; MENDES, Gilmar Ferreira; NASCIMENTO, Carlos Valder do (coord.). *Tratado de Direito Constitucional, op. cit.*, p. 445.

liberdade, pela incorporação do valor do trabalho ao panteão axiológico do Estado de Direito⁶²⁹.

Finda a Primeira Guerra Mundial, diversas constituições foram influenciadas por esse ideal de Estado social, garantidor das liberdades sociais e da justiça social: Constituição do México (1917) e da União Soviética (1918), ambas de inspiração marxista; bem como Constituição de Weimar (Alemanha, 1919), da Iugoslávia (1921) e do Chile (1925), de inspiração cristã. Após o término da Segunda Guerra Mundial, marcada por uma destruição sem precedentes e pelas atrocidades praticadas pelo regime nazista, inaugurou-se um processo de internacionalização dos Direitos Humanos, afirmando-se a existência de certos direitos dos povos – então denominados direitos de fraternidade ou solidariedade⁶³⁰. Esse processo de globalização dos Direitos Humanos dá origem ao período de generalização do Estado Democrático de Direito.

Cumprе destacar que estes modelos de Estado – liberal, social e democrático de Direito – não são necessariamente excludentes. Antes, verificam-se nos atuais Estados Democráticos de Direito uma absorção e uma tentativa de conciliação dos dois modelos anteriores, ainda que propendendo para um ou outro lado, conforme a realidade de cada país.

Mesmo no Direito Contemporâneo, pós-revolucionário, o cristianismo consubstancia o *ethos* fundamental da cultura jurídica ocidental. É o elemento conformador dos valores centrais que, há quase dois milênios, orientam o Ocidente. Aliás, desde a queda do Império Romano do Ocidente até o Iluminismo e as Revoluções Francesa e Americana,

⁶²⁹ HORTA, José Luiz Borges. Razão e destino do Estado de Direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Liberdade e Estado*, *op. cit.*, p. 258.

⁶³⁰ MARTINS FILHO, Ives Gandra. Direitos Fundamentais. In: MARTINS, Ives Gandra; MENDES, Gilmar Ferreira; NASCIMENTO, Carlos Valder do (coord.). *Tratado de Direito Constitucional*, *op. cit.*, p. 445-446. Acerca do uso dos dois termos, afirma José Luiz Borges Horta: “Os autores utilizam os dois termos em sentido equivalente; no entanto, fraternidade tem direta conexão com o tradicional brado *Liberté, Egalité, Fraternité*, ou *la Mort*, forjado no alvorecer do Estado de Direito, enquanto a noção de solidariedade já terá gerado o solidarismo. Solidariedade, tomada em termos jurídicos, indica corresponsabilidade, o que parece bastante conexo com o atual momento; já fraternidade parece traduzir melhor a ideia do reconhecimento do Outro como semelhante, ainda que diferente, ponto central do Estado democrático de Direito como o concebemos. Tomamos os dois conceitos, no entanto, como faces de uma mesma moeda, e com isto aproveitamos a contribuição de ambas as perspectivas. Realçamos, assim, a sinonímia axiológica dos dois termos”. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*, *op. cit.*, p. 193.

constituiu praticamente o único referencial ético dos muitos povos que se formavam na Europa⁶³¹:

O papel do cristianismo na construção da civilização ocidental é extraordinário. A mensagem cristã e a doutrina construída pelos filósofos e teólogos da nova religião penetraram profundamente nas mentes e corações do ocidente, promovendo uma efetiva transformação na visão que o homem tinha sobre si mesmo, sobre o outro e sobre sua própria relação com o divino. A igreja, desde seus primórdios, estabeleceu uma relação peculiar com os poderes políticos, não se identificando com nenhum deles, mas atuando diretamente nas tomadas de decisão e na formação das instituições e do direito dos povos ocidentais⁶³².

Um exame acurado da história do catolicismo, na esteira de Carl Schmitt, revela que ele, a despeito de possuir uma essência eminentemente espiritual, é capaz de assumir um papel político que essa essência lhe assinala⁶³³, adaptando-se, conforme a necessidade, às articulações políticas de cada época. Compreende-se, assim, como ele pôde sustentar-se como uma força pujante por quase dois milênios. No particular, o percurso de progressiva centralização do poder, oportunizada pelo Direito Canônico, foi de fundamental importância. Examinemos, a partir da obra *Catolicismo romano e forma política* a contribuição fundamental desse movimento para a forma política da sociedade moderna.

⁶³¹ RAMOS, Marcelo Maciel. *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental: dos gregos aos cristãos*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 43 e 97.

⁶³² RAMOS, Marcelo Maciel. *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental, op. cit.*, p. 44.

⁶³³ FRANCO DE SÁ, Alexandre. Prefácio à tradução portuguesa. In: SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1997, p. 7.

3.2 Catolicismo romano e forma política

A referida obra schmittiana pode ser reconduzida, fundamentalmente, a três pontos centrais: i) uma tentativa de compreensão da essência do catolicismo; ii) um exame da situação epocal em ele se inseria ao tempo da redação do trabalho (1925); iii) e a tematização do papel que ele poderia desempenhar numa época com as características da contemporânea⁶³⁴.

A elasticidade da política católica e o poder da Igreja são fonte de espanto e receio para o sentimento anti-romano, denunciado por Schmitt, prevalecente em boa parte dos atores modernos – não apenas naqueles ligados à Reforma Protestante. Com efeito, a história viu sobreviver, ante as inúmeras mudanças do jogo político, a pujança católica, capaz de abarcar múltiplas correntes, por vezes absolutamente contrapostas: absolutistas e republicanos, liberais e conservadores, socialistas, sindicalistas e defensores da sacralidade da propriedade privada⁶³⁵. O aparecimento de figuras e ligações contraditórias é uma constante histórica que, em alguma medida, encontra paralelos sociológicos, é dizer, partindo da perspectiva de uma mundividência – ou, por que não? uma ideologia –, as muitas possibilidades políticas se tornam instrumento posto em favor da ideia escudada. Dessa forma é que os movimentos nacionalistas conseguem abarcar, em seu interior, tanto o mais espartano dos monarquistas quanto o mais intransigente republicano. Ademais, boa parte do que parece contraditório é fruto de um universalismo político⁶³⁶:

a cada império mundial [e a Igreja de Roma, enquanto instituição histórica e aparelho administrativo, continua a aspiração universalista do Império Romano]

⁶³⁴ FRANCO DE SÁ, Alexandre. Prefácio à tradução portuguesa. In: SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁶³⁵ A *plasticidade* política do catolicismo aparece de muitas formas: “vai com absolutistas ou com monarcómacos; durante a Santa Aliança, depois de 1815, um refúgio da reacção e inimigo de todas as liberdades liberais, e reclamando noutras terras para si, em oposição encarniçada, estas mesmas liberdades, particularmente a liberdade de imprensa e a liberdade de educar; como ela prega nas monarquias europeias a aliança entre o Trono e o Altar e sabe estar, nas democracias camponesas dos cantões suíços ou na América do Norte, completamente do lado de uma democracia convicta. Homens de grande significado como Montalembert, Tocqueville, Lacordaire defenderam já um catolicismo liberal, quando muitos dos seus irmãos na fé viam ainda no liberalismo o Anti-Cristo ou, pelo menos, a seu precursor; realistas e legitimistas católicos aparecem lado a lado com defensores católicos da república; são católicos os aliados tácticos de um socialismo que outros católicos tomam pelo diabo, e eles negociaram já de facto com bolchevistas, enquanto defensores burgueses da santidade da propriedade privada ainda viam neles um bando de criminosos permanecendo *hors la loi*”. SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 20.

⁶³⁶ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 20.

pertence um certo relativismo relativamente à enorme variedade de visões possíveis, uma supremacia arrogante sobre as peculiaridades locais e, ao mesmo tempo, uma tolerância oportunista em coisas que não têm qualquer significado central⁶³⁷.

A simples referência ao universalismo, não obstante, explicita mais a legitimidade do receio de certos movimentos nacionais e locais em face do aparelho universalista da religião. Ela não é capaz, contudo, de caracterizar a essência do catolicismo. Veja-se que, se algumas nações temem a política católica, outros movimentos nacionais dela tiraram força – mesmo quando seus opositores não era inimigos da Igreja. O universalismo, por si só, não justifica estas manifestações tão díspares quanto diversificadas. O catolicismo romano é, essencialmente, uma *complexio oppositorum*, aparentemente capaz de abarcar toda e qualquer contradição, de unir em si todas as formas de Estado e de governo. Ora, a constituição monárquico-autocrática da Igreja prevê a escolha de seu prócer por uma classe aristocrata – a dos cardeais –, admitindo, contudo, a eleição do mais simples dos homens fiéis, no que poderia ser percebido como uma inflexão democrática. Ademais, é preciso dizer que essa essência pauta tanto o domínio da praxe quanto da Teologia⁶³⁸.

Com efeito, a história do catolicismo revela exemplos de imensa adaptação e de implacável intransigência, de viril resistência e de grande condescendência. No âmbito teológico, convivem lado a lado o Antigo e o Novo Testamento; ao monoteísmo de transcendência absoluta são acrescentados elementos de imanência divina – o mistério da encarnação de uma das três pessoas da trindade; ainda, a natureza má ou boa do homem, problema central da teoria política moderna, não é respondida com um mero sim ou não. O dogma católico, diferente da doutrina protestante, fala de uma ferida ou fraqueza da natureza humana, comportando a gradação da sua corrupção – não é puro bem, nem puro mau. Schmitt demonstra como a ligação dessas oposições “estende-se até às últimas raízes sociais e psicológicas dos motivos e representações humanas”. Os instintos mais elementares de respeito ao pai e amor à mãe encontram correspondência na constituição eclesial – os súditos têm no Papa a figura paterna e na Igreja a figura materna e noiva de Cristo⁶³⁹. Evocando Chesterton – cuja astúcia percebeu que o que parece estranho na

⁶³⁷ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, op. cit., p. 21.

⁶³⁸ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, op. cit., p. 21-22.

⁶³⁹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, op. cit., p. 22-23.

Teologia cristã, geralmente se descobre parecer estranho na realidade –, diríamos sobre o catolicismo: “it is nearly reasonable, but not *quite*”⁶⁴⁰. É lógico, mas não *tão* lógico.

O cingir incessante das oposições alia-se a uma vontade de decisão – e um rijo dogmatismo – que afinal culminou na doutrina da infalibilidade papal:

a essência da *complexio oppositorum* católica romana assenta numa supremacia especificamente formal sobre as matérias da vida humana, tal como até agora nenhum império conheceu⁶⁴¹.

Assim é que ela permanece algo de vivo e racional – a sua peculiaridade formal decorre do rigoroso desempenho do princípio da representação⁶⁴², isto é, da capacidade de presentificar uma realidade substancial invisível e transcendente: o próprio Cristo.

Cabe recordar, aqui, o conceito específico de representação em Schmitt. Dois princípios políticos opostos podem promover a forma concreta de unidade política: a identidade e a representação. Quando, em virtude de uma homogeneidade forte e consciente, um povo é capaz de atuação política já em sua realidade imediata, então se encontra em sua identidade consigo mesmo. O princípio contraposto parte da ideia de que a unidade política de um determinado povo não se faz presente numa identidade real, de modo que deve estar representada pessoalmente por alguns homens⁶⁴³. Um e outro, no momento de constituição da vida política de um Estado, não se encontram puros:

no hay un Estado que pueda renunciar a todos los elementos estructurales del principio de la identidad, como no lo hay que pueda renunciar a todos los elementos estructurales de la representación. (...) Uno u otro predomina en cada Estado, pero ambos se encuentran en la existencia política de un pueblo⁶⁴⁴.

Schmitt reconhece, portanto, não existir Estado sem representação, justamente por não existir Estado sem forma política⁶⁴⁵ e porque à forma corresponde essencialmente a representação da unidade⁶⁴⁶. Esse conceito, proposto em *Catolicismo Romano e Forma Política*

⁶⁴⁰ CHESTERTON, Gilbert Keith. *Orthodoxy*. London: The Bodley Head, 1927, p. 146.

⁶⁴¹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política, op. cit.*, p. 24.

⁶⁴² SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política, op. cit.*, p. 24.

⁶⁴³ SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 205.

⁶⁴⁴ SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución, op. cit.*, p. 206.

⁶⁴⁵ A forma política consiste no modo de conformação da unidade política de um determinado Estado, que pode ser lograda das duas mencionadas maneiras: pela atuação imediata de um povo, no caso da identidade; e pela representação, quando a unidade imediata não pode ser alcançada. TRUCCO, Onelio. Schmitt: Identidad y representación como principios políticos. *Revista Identidades*, Comodoro Rivadavia, n. 2, a. 2, p. 24-29, jun. 2012. Disponível em <<https://goo.gl/mmhGc6>>. Último acesso em: 25 jan. 2018, p. 27.

⁶⁴⁶ SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución, op. cit.*, p. 207.

e retomado *na Teoria da Constituição*, não pode ser dissociado de uma dimensão ideal: aquilo que é representado não é um dado da realidade imediata, mas algo que a transcende. Com efeito, a unidade que dele resulta se configura a partir de uma instância ou princípio transcendente – seja Deus ou uma ideia secular. É dizer, implica reconhecer a mediação entre esse princípio ideal, não comportado pela experiência empírica, e a realidade concreta⁶⁴⁷. Representar é fazer perceptível um ser imperceptível, mediante um ser de presença pública. A dialética do conceito repousa na suposição, como presente, daquele ser que, embora aparentemente ausente, se presentifica através de uma pessoa⁶⁴⁸.

Para Schmitt, contudo, a *complexio oppositorum* católica, possível por sua força representativa, não pode ser concebida como simples momento dialético – seja como polo negativo, seja como terceiro mais elevado. Quanto à Igreja: “não se lhe adequa nem o desespero das antíteses, nem a altivez ilusória da sua síntese”⁶⁴⁹. A unidade constitutiva da complexidade católica não decorre da suprassunção das suas oposições internas, mas de uma vontade de decisão, uma força aglutinadora que constringe a uma unidade formal e que pode ser identificada com o Papado⁶⁵⁰⁻⁶⁵¹.

Schmitt reconhece, porém, que as construções “sintetizantes”, em alguma medida, correspondem à realidade, na medida em que partem de uma cisão, de um dualismo radical ao seu tempo predominante⁶⁵², fundamentado num conceito de natureza transformada pela técnica. É dizer, prevalece na Modernidade um conceito de natureza

⁶⁴⁷ FERREIRA, Bernardo. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 61, p. 25-51, 2004. Disponível em <<https://goo.gl/UvYtFY>>. Último acesso em: 25 jan. 2018, p. 34.

⁶⁴⁸ SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁴⁹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 26

⁶⁵⁰ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 24-25.

⁶⁵¹ Nesse sentido, as contradições abarcadas pela *complexio oppositorum* eclesial encontram no Pontífice o representante de Cristo e a força gravitacional que se faz valer através de uma vontade de decisão. Seria, portanto, a decisão papal a fonte da unidade política da Igreja. Não obstante, parece-nos que, no contexto da filosofia hegeliana, as tomadas de decisão constituiriam momentos particulares no desenvolvimento processual da Igreja e do Estado. Ora, o particular, como bem se sabe, está destinado a se consumir na história a fim de revelar a totalidade do conceito, enquanto culminar da ideia (mais uma vez, de Igreja e de Estado). As oposições e as escolhas que, por vezes, dela resultam, estariam, portanto, conservadas e elevadas na unidade da totalidade histórico-processual.

⁶⁵² Esse dualismo, em alguma medida, já tinha sido denunciado por Schmitt em seu *Romantismo Político*: “La filosofía moderna está dominada por una escisión entre pensamiento y ser, concepto y realidad, espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, que la solución trascendental de Kant tampoco elimino”. SCHMITT, Carl. *Romantismo político*. Trad. Luis A. Rossi e Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005, p. 110.

como polo oposto ao universo mecânico das cidades – de um lado, o império produzido pela indústria; de outro lado, uma natureza bárbara, intocada, virgem. Essa dissensão abismal entre o mundo do trabalho, racionalista e tecnicista, e o mundo natural, romanticamente intocado – esse *preto no branco* –, é completamente estranha ao espírito católico. A racionalidade católica diverge da moderna, não se resume a uma visão econômico-mecanicista do mundo. Se, para um moderno, a chave de interpretação hermenêutica da realidade é a técnica, que lhe permite o domínio sobre a natureza, para o católico a chave é institucional ou jurídica, não binária – natureza e *ratio* são uma mesma coisa. Por essa razão é que Schmitt não concebe o catolicismo como momento dialético; do contrário, tornar-se ia mero complemento do mundo moderno, *instituto higiênico* para o capitalismo, espécie de rompante irracional necessário para compensar o racionalismo diário⁶⁵³.

Na base da forma de pensar católica está não o pensamento econômico, mas o interesse na direção normativa da vida humana, compreendendo moralmente a natureza psicológica e sociológica do homem. Ora, insistimos, para Schmitt o racionalismo romano “repousa no institucional e é essencialmente jurídico; a sua grande realização consiste em tornar o sacerdócio num ofício, mas isso também de um modo particular”. O Papa é o *vicarius christi*, não um profeta – essa concepção institucional do pontificado afasta qualquer fanatismo profético. O sacerdócio está vinculado, numa cadeia institucional ininterrupta, à pessoa de Cristo, na “mais espantosa *complexio oppositorum*”. Assim é que se dá a força criadora racional e, simultaneamente, a humanidade católica, que permanece no humano-espiritual, que orienta a escuridão irracional alma humana sem, contudo, arrastá-la para a luz. É dizer, que não busca uma receita técnica para a manipulação do espírito humano, mas um modo normativo de norteá-lo. Se a lógica econômica se dirige à satisfação de quaisquer carências materiais, pouco importando a racionalidade do fim, a católica busca a integração jurídico-política do humano (tem-se, nela, um sentido político eminente)⁶⁵⁴, razão pela qual consegue conceber diferenças entre finalidades, ou ainda, “estabelecer uma

⁶⁵³ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, op. cit., p. 25-27.

⁶⁵⁴ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, op. cit., p. 27-30.

distinção com razões, estabelecer uma assimetria com fundamento”; no caso romano, com fundamento na transcendência⁶⁵⁵.

A política não sobrevive somente com a técnica. Pertence-lhe a ideia, “pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção”. Por essa razão é que o poder político do catolicismo – representado no e pelo Papa, soberano do *Estado da Igreja* – não assenta em meios econômicos ou militares. A despeito deles, ou de sua ausência, a Igreja detém “aquele *pathos* da autoridade em toda a sua pureza”⁶⁵⁶. Ela é representação concreta, portadora do espírito jurídico próprio da *jurisprudência romana*, da qual é legítima herdeira. E dirá Schmitt ser esse um dos seus grandes mistérios sociológicos: o fato de ela deter a capacidade da *forma jurídica*. A causa, reputa o alemão, é justamente a força da representação, é dizer, o fato de a Igreja presentificar a *civitas humana*: “apresenta a cada instante a união histórica entre o devir humano e o sacrifício de Cristo na cruz”. Representa em última instância, portanto, o próprio Cristo, pessoa divina que se encarnou, se fez homem na realidade histórica⁶⁵⁷.

Mais uma vez, aqui, a essência do catolicismo se contrapõe à lógica econômica enraizada na razão moderna. Com efeito, o econômico dá primazia para o direito privado, o que constitui uma limitação da forma jurídica: a vida pública se governa a si mesma, dominada pela opinião pública (constituída de pessoas privadas); esta, ao seu turno, termina domesticada por uma imprensa que também se mantém sob propriedade de agentes privados. Veja-se que, nesse sistema, tudo repousa na esfera privada, nada é representativo, a começar pela própria religião – a liberdade religiosa se impõe como um dos primeiros direitos reconhecidos pela ordem social burguesa. A consequência disso é a sacralização do privado, decorrente do efeito *absorvente* e *absolutizador* do fenômeno religioso. Ora, a formação jurídica católica, em oposição à mentalidade liberal, é publicista, de modo que “também isso pertence à sua essência representativa e lhe torna possível abarcar o religioso, nessa medida, juridicamente”. Não por outra razão a Igreja recebe críticas – a exemplo daquela formulada por Rudolf Sohm – por uma *juridicização* supostamente incompatível

⁶⁵⁵ BENJAMIN, Cássio Corrêa. Representação e Transcendência em Catolicismo Romano e Forma Política. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 47, p. 435-454, mai./ago. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/cLWYkL>>. Último acesso em: 25 jan. 2018, p. 441 e 449.

⁶⁵⁶ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 31-32.

⁶⁵⁷ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 31-33.

com o cristianismo, na qual o teólogo protestante vislumbrava uma espécie de pecado original⁶⁵⁸. Assim é que o catolicismo representa tanto uma ideia de justiça quanto o próprio Cristo:

Na grande história da Igreja romana, junto do *ethos* da justiça está também o *ethos* do poder próprio. Ele é ainda intensificado até ao *ethos* da glória, do esplendor e da honra. A Igreja quer ser a noiva real de Cristo; ela representa o Cristo regente, dominador e vencedor. A sua reivindicação de glória e de honra assenta, em sentido eminente, no pensamento da representação. Ele cria a eterna oposição da justiça e do esplendor glorioso. O antagonismo está no universalmente humano, apesar de cristãos piedosos verem frequentemente aí uma forma particular de maldade. A grande traição que se reprova à Igreja romana é que ela não compreende Cristo como um homem privado e o cristianismo como uma coisa privada e como uma pura interioridade, mas configura uma instituição visível⁶⁵⁹.

Ao que parece, trata-se mais de uma crítica provinda da racionalidade econômico-privatista, dirigida contra a essência política da Igreja, do que de um juízo propriamente teológico. É dizer, o problema é a própria natureza do catolicismo, que por sua força representativa se recusa a ceder à lógica de carências própria do mecanicismo moderno⁶⁶⁰.

A precisão técnica é a única forma do pensar econômico, exigindo uma presença efetiva das coisas, o que não poderia estar mais distante da ideia do representativo. A representação é dominada pela autoridade pessoal, que faz presente o que, em princípio, encontra-se ausente em alguma medida. Por essa razão é que tanto representante quanto representado têm de afirmar uma dignidade pessoal – mesmo a representação de ideias, portanto, se personifica. A lógica econômica, aqui, não se adequa – Deus ou o povo (na ideologia democrática), ou mesmo ideias abstratas como liberdade e igualdade, são conteúdo de uma representação; a produção e o consumo, não. É possível observar, aliás, que a propagação desse gênero moderno de pensamento tem provocado uma incompreensão sobre a natureza da representação. Segundo assinala Schmitt, o parlamentarismo hodierno a contém, pelo menos em sua fundamentação ideal e teórica. O “princípio representativo”, contudo, nada de característico teria se fosse enunciado nos termos de uma mera delegação (dos eleitores para os eleitos). O parlamento, nesse sentido, aparece como representante do povo; não empírico, mas enquanto unidade ideal – os

⁶⁵⁸ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 33-42.

⁶⁵⁹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶⁰ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 44.

deputados são agentes do povo inteiro e, desse modo, são dotados de dignidade autônoma. Tem-se nele, portanto, a própria personificação do povo que, na sua unidade, constitui uma *complexidade* (da multiplicidade dos interesses e dos partidos)⁶⁶¹.

Assim é que o Estado Moderno, tal qual a Igreja, se constitui na forma de uma *complexio oppositorum*⁶⁶² – não poderia ser diferente, uma vez que em sua *Teologia Política* Schmitt concebe todas as categorias essenciais da Modernidade como resultantes de um processo de secularização⁶⁶³ das categorias teológicas⁶⁶⁴.

Isso não quer dizer, como nos recorda Jean-François Kervégan, que a teoria política moderna seja um simples anexo da Teologia. Trata-se, na realidade, de uma reminiscência positivista (da ideia de transição da era teológica à metafísica)⁶⁶⁵. Em verdade, do princípio teórico básico da Teologia Política – a secularização de categorias religiosas – decorre que

o abandono do vínculo até então evidente entre o universo das representações religiosas e a organização do mundo terrestre da política, abandono atribuído à explosão da unidade religiosa da Europa ocidental, desempenhou um papel determinante na gênese do Estado moderno. Este nasceu, verdadeiramente, da religião, ao mesmo tempo porque é pensado e descrito graças à secularização de conceitos teológicos, e porque conserva, ainda que negativamente, a marca do conflito (teológico e político) que fez advir a necessidade disso⁶⁶⁶.

Também a experiência jurídica secular expressa, na realidade social, uma *complexio* de interesses e tendências opostas. A partir da supremacia formal, ela pode assumir uma atitude semelhante à do catolicismo e se relacionar com diversos complexos de poder,

⁶⁶¹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 34-40.

⁶⁶² No caso do Estado, a representação é abordada não no âmbito da transcendência, mas no da imanência. É dizer, o Estado não representa uma autoridade que transcende a realidade – o Cristo –, mas uma categoria que se situa na imanência histórica – o povo. BENJAMIN, Cássio Corrêa. Representação e Transcendência em Catolicismo Romano e Forma Política. *Revista Aurora*, *op. cit.*, p. 452.

⁶⁶³ Nesse sentido é que Schmitt sustenta que “os enunciados sobre a ‘onipotência’ do Estado são, na realidade, com frequência, apenas secularizações superficiais das fórmulas teológicas da onipotência de Deus”. SCHMITT, Carl. O conceito do político. In: SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 45.

⁶⁶⁴ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 37-48.

⁶⁶⁵ KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006, p. 86-88.

⁶⁶⁶ KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 86-88.

sob o pressuposto de que um mínimo de forma política depende da produção de uma ordem⁶⁶⁷. Expressa, nesse particular, uma ideia de justiça⁶⁶⁸. Em suma:

A Igreja católica romana, enquanto *complexio oppositorum*, constituída através da unidade formal possibilitada pela força agregadora de uma vontade dogmática de decisão, surge como o modelo paradigmático do Estado enquanto forma da sociedade política (...) o Estado só se constitui como Estado se à multiplicidade dispersa das oposições for justaposta uma força agregadora, um princípio formal de unidade, expresso na decisão originária de criação e manutenção dessa mesma unidade⁶⁶⁹.

A força aglutinadora representada pelo Papado, capaz de unificar as tendências opostas que se amontoam no seio da Igreja, não surgiu espontânea e imediatamente após o nascimento do catolicismo. Foi, ao revés, o produto de séculos de desenvolvimento do Direito Canônico que, pouco a pouco, promoveu a centralização da *auctoritas* e da *potestas* na figura do romano Pontífice. No particular, a *Reforma Gregoriana* apresenta-se como momento essencial na constituição hierárquico-burocrática da face jurídica da Igreja. Constitui verdadeira *Revolução Papal*, na medida em que não só impõe a primazia hierárquica do Bispo de Roma sobre toda a Igreja Católica – ideia já existente, ainda que não plenamente materializada –, como implica sua supremacia sobre a própria ordem jurídica. É na *complexio oppositorum* da Igreja medieval que vislumbramos o germe do Estado Moderno.

⁶⁶⁷ Do mesmo modo, a ordem se faz garantir pela unidade política: “La unidad política es la unidad suprema, y no porque dictamine todopoderosamente o porque nivele a las demás unidades, sino porque es la que decide y porque puede evitar que dentro de ella todas las demás agrupaciones sociales se disocien hasta la enemistad extrema (esto es, hasta la guerra civil). Pues donde está ella, puede decidirse acerca de los conflictos sociales de los individuos y grupos sociales, de modo que subsiste un orden, esto es, una situación normal”. SCHMITT, Carl. Ética de Estado y Estado pluralista. Trad. Clara Ramas San Miguel. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, v. 44, p. 21-34, 2011. Disponível em: <<https://goo.gl/m99dr8>>. Último acesso em: 25 jan. 2018, p. 29.

⁶⁶⁸ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁶⁹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. Prefácio à tradução portuguesa. In: SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*, *op. cit.*, p. 14.

3.3 Reforma Gregoriana e centralização jurídico-política

Fizemos consignar, no primeiro capítulo deste trabalho, o significado da *Reforma Gregoriana* para o Direito medieval. A partir dela, desloca-se o centro de produção normativa da Igreja Católica e, por conseguinte, também da Cristandade. Do movimento extraímos duas constatações: desde logo, o Direito Canônico foi o grande instrumento para a consecução das aspirações reformistas; depois, ao oportunizar a consolidação definitiva da monarquia papal, o *ius canonicum* se torna produto volitivo, fundado na autoridade do chefe da Igreja. Nesse sentido, a experiência canônica foi artífice de sua própria transformação. Com esteio no primeiro volume da obra intitulada *Direito e Revolução*, de Harold Berman, examinaremos o panorama de transfiguração do Direito e a consequente afirmação da soberania pontifícia.

Cuidaremos, inicialmente, do movimento de centralização do poder em torno da figura do Papa e da consequente afirmação da supremacia do Bispado de Roma. Depois, analisaremos, em que medida, a *Reforma Gregoriana* pode ser caracterizada como uma verdadeira *Revolução Papal*. Por fim, trataremos das suas principais consequências no que diz respeito ao Direito e ao Estado.

3.3.1 Centralização do poder e supremacia romana

A tese central da obra consiste na afirmação de que a partir do final do século XI e início do século XII, *sistemas jurídicos* foram criados na Igreja Católica e nos vários reinos e cidades do Ocidente, o que representaria uma novidade em relação às ordens jurídicas anteriores. Berman entende por *sistema* algo mais restrito, na medida em que constitui “um conjunto de regras e princípios de Direito distinto, integrado e conscientemente sistematizado”⁶⁷⁰. Nesse sentido, antes do século XI o Ocidente europeu possuía diversas *ordens*, fruto da pluralidade característica dessa sociedade – ou, na expressão adotada por Paolo Grossi, dessa “sociedade de sociedades”⁶⁷¹ –, cada qual abrangendo suas respectivas autoridades legalmente constituídas e investidas na aplicação do Direito, mas não possuía nenhum *sistema* jurídico⁶⁷². Já tivemos a oportunidade de ressaltar, no primeiro capítulo, o fenômeno de descentralização da produção jurídica do primeiro milênio de vida da Igreja Católica. O Direito, então, desenvolvia-se a partir de uma relação orgânica ou simbiótica com a sociedade:

as regras e os procedimentos aplicados antes do final do século XI e início do século XII não eram diferenciados dos costumes sociais e das instituições políticas e religiosas. Ninguém havia tentado organizar o Direito e as instituições jurídicas em uma estrutura distinta. Muito pouco de Direito se tinha escrito. Não havia um Judiciário profissional, uma classe de advogados profissionais, uma literatura jurídica profissional. O Direito não era conscientemente sistematizado. Ele não havia ainda sido “desmembrado” da matriz social à qual pertencia. Não havia conjunto independente, integrado e desenvolvido de princípios jurídicos e de procedimentos claramente diferenciados de outros processos de organização social e conseqüentemente articulado por um pessoal treinado para essa tarefa⁶⁷³.

Sequer se concebia, à época, uma teoria das fontes bem delineada, capaz de tratar adequadamente da relação entre Direito divino, natural e positivo, ou entre o Direito Canônico e os vários tipos de Direito secular, escritos ou costumeiros. A falta de

⁶⁷⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁷¹ Grossi assume a expressão *société de sociétés*, inicialmente formulada pelo jurista francês Jean-Etienne-Marie Portalis, para designar o caráter complexo e multifacetado da sociedade francesa (e, no caso de Grossi, medieval como um todo) que se arrastou da Idade Média até o século XVIII, quando, então, a França finalmente conseguiu atingir uma unidade política sólida, tornando-se uma “ilha unitária, compacta e simples”. GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado entre medievo e idade moderna. Trad. Arno Dal Ri Jr. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 55, p. 9-28. Disponível em <<https://goo.gl/yU3Yzb>>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 11-12 e 27.

⁶⁷² BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁷³ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 66.

sistematicidade da disciplina jurídica pode ser atribuída às condições políticas, econômicas e sociais prevalentes no período, a saber: o caráter local das tribos, vilas e comunidades, relativamente autossuficientes; certa fragilidade do controle político-econômico exercido pelas autoridades centrais – reais ou imperiais –, que desempenhavam, sobretudo, um papel militar e religioso; bem como “a relativa força dos limites informais da comunidade, como o parentesco, terra e camaradagem militar”⁶⁷⁴.

A grande mudança ocorrida após a *Reforma Gregoriana* consiste, fundamentalmente, na teorização e reunião desses elementos outrora ausentes. Criam-se, em todas as regiões do Ocidente, cortes profissionais, uma literatura e uma *ciência*⁶⁷⁵ do Direito. Novos sistemas sofisticados foram erigidos, primeiro para a Igreja, depois para o poder secular. A nova matriz representou uma alternativa ao Direito Germânico, ainda que este não tenha sido totalmente preterido. Aliás, Berman não deixa de reconhecer a imprescindibilidade dessa experiência jurídica para o movimento revolucionário que se sucedeu, na medida em que ela favoreceu a constituição da Cristandade – o *populus christianus* formado nos séculos V a XI⁶⁷⁶. Esse substrato cultural comum, unido pela fé, é que forneceu as bases necessárias para a afirmação da identidade jurídica da Igreja em face do poder político secular, com o estabelecimento de uma hierarquia de cortes eclesiásticas – destacando-se a Cúria Romana⁶⁷⁷. Cuidemos, pois, do movimento de transição política e intelectual do período, bem como de suas principais implicações.

⁶⁷⁴ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 111-112.

⁶⁷⁵ Termo frequentemente utilizado pelos juristas para identificar, substancialmente, o fenômeno de sistematização do conhecimento e da produção do Direito, mas que tomamos sempre com alguma ressalva. Com efeito, aos muitos domínios das *Humanidades* e, sobretudo, no âmbito da normatização da vida humana, própria da experiência jurídica e dominada pela ação política, parece questionável atribuir a objetividade que caracteriza a ciência.

⁶⁷⁶ Com muita propriedade, afirma o professor de Harvard: “o Direito dos povos germânicos, que era basicamente tribal, local (ou protofeudal), baseado em vendeta privada e na composição dessa vingança, com ordenações, juramentos e outros procedimentos – todos os quais viriam a ser atacados no final do século XI e início do XII –, era uma base necessária para os sistemas jurídicos seculares que o substituíram. O fundamento era, mais uma vez, o caráter comunitário da sociedade, que o antigo Direito Costumeyro ajudou a manter. O novo Direito, em contraste com o antigo, era ensinado, sofisticado e sistematizado, mas não poderia surgir ou continuar a existir sem o fundamento de comunidades germânicas estruturadas e política e socialmente unidas, com a sua forte ênfase na interdependência, na camaradagem, na responsabilidade mútua e em outros valores comunitários”. BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 67-68.

⁶⁷⁷ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 66-68.

Entre o fim do século XI e o início do século XIII o Direito sofre uma profunda transformação em sua natureza – seja como instituição política, seja como ciência –, centrada na sua autonomização. Autoridades centralizadas, seculares e eclesiásticas, dotadas de grande força, reaparecem no cenário político, por vezes se fazendo representar através de oficiais delegados, o que dá origem a uma burocracia encarregada do exercício do poder. Além disso, as primeiras escolas de Direito propiciam a ordenação consciente da imensa herança legada pelas experiências jurídicas anteriores, destacando-se a recuperação do Direito Romano incorporado na codificação justinianéia. A combinação desses fatores de ordem intelectual e política dará ensejo à criação dos sistemas jurídicos modernos, que encontram no novo Direito Canônico (*ius novum*) uma primeira expressão. Por outro lado, contra os fundamentos do novo modelo jurídico eclesial são edificados sistemas jurídicos seculares, a serviço dos reinos e de outras figuras politicamente relevantes⁶⁷⁸, a exemplo das corporações de trabalho e do senhorio feudal, no que Berman identifica como uma verdadeira revolução jurídica:

O surgimento desses sistemas de Direito feudal, senhorial, mercantil e urbano indica claramente que não apenas fatores políticos e intelectuais, mas também sociais e econômicos estavam trabalhando no que não pode deixar de ser chamado de um desenvolvimento revolucionário nas instituições jurídicas. Em outras palavras, a criação de sistemas jurídicos modernos no fim do século XI, XII e começo do XIII não foi apenas a implementação de políticas e teorias centrais, mas também de uma resposta a mudanças econômicas e sociais que ocorriam naquele exato momento e lugar.

Com efeito, o advento da Modernidade pode ser atribuído, em grande medida, ao desenvolvimento natural das contradições que se estabeleciam no seio da própria sociedade europeia medieval. Nesse sentido dirá Lima Vaz ser a Idade Média dos séculos XII e XIII, aos olhos da historiografia mais atual, “a antemanhã dos tempos modernos” – sob a ação de múltiplos fatores, as sementes lançadas no solo intelectual do Medievo germinarão e formarão “a grande árvore simbólica da modernidade”⁶⁷⁹.

O primeiro impulso para o desenvolvimento da forma política e jurídica moderna veio da afirmação da supremacia pontifícia sobre toda a Igreja Católica, associada à sua independência em relação ao poder secular. Dita revolução, da qual já tratamos no primeiro capítulo, ficou conhecida como a *Reforma Gregoriana*. Depois de décadas de

⁶⁷⁸ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁷⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII*, *op. cit.*, p. 31.

disputas intensas entre o Papado e o Império, o conflito termina com a cisão das duas esferas de poder. Berman acentua o caráter eufemístico do termo *reforma*, o que refletiria, em parte, o desejo do próprio Papado de suavizar a descontinuidade entre os paradigmas de governo da Igreja, sustentada pela aspiração repercutida na máxima *libertas ecclesiae*⁶⁸⁰. Mais uma vez, a chave hermenêutica proposta por Augustin Fliche não clarificaria satisfatoriamente o significado do movimento. É dizer, o Papado objetivava mais do que a remoção de certos males e abusos. No fundo, pretendia a implementação de princípios *hierocráticos*, traduzidos em ações governamentais concretas⁶⁸¹.

Nesse sentido, em 1075 Gregório declara tanto a supremacia jurídico-política da Santa Sé sobre toda a Igreja (o que implica, inexoravelmente, a independência do clero em face dos poderes temporais), quanto a sua primazia sobre assuntos seculares (o que incluía até mesmo o poder de deposição de reis e imperadores)⁶⁸². De nossa parte, compreender o momento em termos de ruptura ou de continuidade não é de fundamental importância. Assumida a perspectiva dialética, digladiar-se sobre a questão é de pouco proveito, já que toda aparente ruptura só pode produzir sentido dentro de um macro-processo de continuidade.

Seja como for, a Sé Romana buscou, desde o princípio, justificar a pretensão de centralização de poder por meio do recurso aos diversos documentos históricos. Naturalmente os arquivos pontifícios, à altura já significativamente robustos, representaram um instrumento essencial para a atuação dos reformistas. O apelo à autoridade do passado, contudo, não bastaria para o confronto com a força política imperial. Se o Papado pretendia se fazer potência independente do século, precisava fazê-lo também pela imposição de sua voz presente. No particular, não fosse a atuação legiferante dos pontífices contemporâneos à *Reforma*, todo o movimento, parece-nos, estaria condenado aos alizares dos livros de história. Aqui ganha destaque a figura de Hidelbrando, feito Papa Gregório VII em 1073.

Já nos referimos, no primeiro capítulo, ao Papa Gregório VII, clérigo formado segundo o espírito cluniacense que gozou de grande prestígio nos pontificados de Nicolau

⁶⁸⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 66 e 113-114.

⁶⁸¹ ULLMANN, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. New York: Routledge, 2010, p. 262.

⁶⁸² BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 113.

II (1058-1061) e Alexandre II (1061-1073), seus antecessores imediatos. Reconhecido por seu caráter firme e sua persistência heroica, Gregório VII travou uma batalha árdua em prol da supremacia papal, motivo, a um só tempo, da libertação da Igreja e de seu próprio desterro – não por outra razão o impávido Pontífice terminaria afirmando, em seu leito de morte: “amei a justiça e odiei a iniquidade, por isso morro no exílio”⁶⁸³. Se o fruto imediato do conflito com o Imperador foi o infortúnio de Gregório, o resultado a médio prazo foi a autonomia eclesial.

No combate, os reformistas diversificaram as armas e as frentes – não apenas o Direito, mas também o imaginário fora transformado em campo de batalha. Assim é que, em 1075 o Papa ordena aos cristãos o boicote dos padres casados ou em concubinato, por meio da recusa em receber destes os sacramentos. Mas, na falta de um exército, como poderiam os pontífices tornarem efetivas suas pretensões? Ainda, como exercer a jurisdição universal reclamada? O Direito aparece, pois, como o principal instrumento da *Reforma* e meio de controle. Encoraja-se, a partir de então, o desenvolvimento da ciência jurídica canônica – de um lado, para apoiar as aspirações de Roma e, logo em seguida, para dar suporte à reação imperial⁶⁸⁴.

Entretanto, como apontamos há pouco, foi a atividade legiferante da Santa Sé o grande motor do movimento. Particularmente, o *Dictatus Papae* foi, talvez, o documento de maior importância produzido pelo Papado. Consistindo de 27 proposições, por meio dele Gregório VII reivindicou a supremacia da Igreja sobre os domínios espiritual e temporal e exigiu a subordinação do Imperador, Henrique IV, bem como dos bispos por ele nomeados⁶⁸⁵. Seu conteúdo demonstra uma abordagem clara – e em alguma medida dura – acerca das intenções do Pontífice. Assim, estabelece:

1. Que a Igreja Romana é fundada somente por Deus.
2. Que somente o Romano Pontífice pode, por direito, ser chamado universal.
3. Que somente ele pode depor e reintegrar bispos. (...)
7. Que somente a ele é de direito elaborar novas leis de acordo com as necessidades da época (...)
8. Que somente ele pode usar a insígnia imperial.

⁶⁸³ COLLINS Michael; PRICE, Matthew A. *História do Cristianismo*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000, p. 107.

⁶⁸⁴ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁸⁵ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 122.

9. Que o Papa é o único a quem os pés deveriam ser beijados por todos os príncipes. (...)
12. Que ele pode depor Imperadores. (...)
16. Que nenhum sínodo pode ser considerado geral sem sua ordem.
17. Que nenhum capítulo ou livro pode ser considerado canônico sem sua autoridade.
18. Que nenhuma de suas sentenças pode ser revista por quem quer que seja; e que apenas ele poderia revê-la.
19. Que ele não poderia ser julgado por ninguém. (...)
21. Que à Sé deveriam ser submetidos todos os casos mais importantes.
22. Que a Igreja Romana nunca errou e, pelo testemunho da Escritura, por toda a eternidade nunca errará. (...)
26. Que não deve ser considerado Católico aquele quem não está em conformidade com a Igreja Romana.
27. Que o Papa pode liberar as vítimas de homens injustos de sua fidelidade⁶⁸⁶.

As referidas disposições consagram alguns princípios ou objetivos fundamentais: a condição especial do bispado de Roma, incomparável a qualquer outra autoridade em termos de dignidade; a suprema competência legislativa e judicial do Papa; bem como a subordinação da esfera temporal ao chefe da Igreja.

Em janeiro de 1076, aproximadamente um mês após receber o documento encaminhado pela Santa Sé, Henrique IV, na companhia dos bispos imperiais, responde ao Pontífice acusando-o de ter usurpado o Trono de Pedro e exigindo a sua renúncia. A tréplica gregoriana, reafirmando o *Dictatus*, tornou anátema o Imperador, destituindo seu trono e liberando seus súditos do juramento de fidelidade. Gerou-se, pois, um verdadeiro rebuliço na rede de relações do Império. Seguiu-se um recuo por parte de Henrique que, segundo a tradição, suplicou penitente a revogação da excomunhão, esperando por três

⁶⁸⁶ Tradução livre de: “1. That the Roman Church was founded by God alone. 2. That de Roman Pontiff alone is rightly to be called universal. 3. That he alone can depose or reinstate bishops. (...) 7. That for him alone it is lawful to enact new laws according to the needs of the time (...). 8. That he alone may use the imperial insignia. 9. That the Pope is the only one whose feet are to be kissed by all princes. (...) 12. That he may depose Emperors. (...) 16. That no synod may be called a general one without his order. 17. That no chapter or book may be regarded as canonical without his authority. 18. That no sentence of his may be retracted by any one; and that he, alone of all, can retract it. 19. That he himself may be judged by no one. (...) 21. That to this See the more important cases of every church should be submitted. 22. That the Roman Church has never erred, nor ever, by the witness of Scripture, shall err to all eternity. (...). 26. That he should not be considered as Catholic who is not in conformity with the Roman Church. 27. That the Pope may absolve subjects of unjust men from their fealty”. EHLER, Sidney Z.; MORRALL, John B. *Church and State Through the Centuries: a collection of historic documents with commentaries*. New York: Biblo and Tannen, 1967, p. 43-44.

dias, descalço na neve, a admissão ao sacramento da confissão⁶⁸⁷. Que faria Pedro, agora *supremo feudatário do mundo*⁶⁸⁸, cujo poder pôs de joelhos o Império?

Nesta altura, em Gregório VII, se põe em confronto o homem político e o religioso, o dominador da Cristandade e o Sacerdote que deve administrar o perdão de Cristo. Se fosse pelo político, Gregório VII deixaria Henrique IV morrer à míngua, diante da porta do Castelo de Canossa. Mas o coração sacerdotal venceu. No quarto dia, sob os rogos do abade Hugo de Cluny, admitiu Henrique IV à comunhão. A humilhação do rei diante do Papa quebrou sua sacralidade e autonomia e, em consequência, prejudicou irremediavelmente a unidade eclesiástico-política universal⁶⁸⁹.

A trégua dura pouco. Em 1078 o Papa promulga um novo decreto proscrivendo a investidura leiga, tida como inválida e como causa de excomunhão imediata da autoridade que a levasse a cabo sem autorização romana. Já discorreremos sobre o que se seguiu ao evento. Reinaugura-se a *querela das investiduras*, Henrique enfrenta revoltas internas e é derrotado em Roma. A Cidade Eterna, contudo, é saqueada pelos mesmos mercenários que lhe escudaram contra as tropas germânicas. Ao cabo, Henrique V captura Pascoal II em 1111⁶⁹⁰, pondo fim a outra fase do conflito.

Interessa-nos extrair, dos sangrentos conflitos, a configuração da relação entre os poderes secular e espiritual. O argumento gregoriano deixou sem fundamento a legitimidade⁶⁹¹ dos monarcas – antes tidos por ministros de Cristo, sagrados e encarregados da defesa da Igreja. Agora, com efeito, o rei aparece como um leigo, não ordenado e, portanto, incapaz de assumir qualquer cargo na Igreja. Em última instância, porém, as duas potências políticas terminam por transigir, no que ficou conhecido como a Concordata de Worms, firmada entre Henrique V e Calixto II em 1122. Dentre outros aspectos pactuados podemos ressaltar os seguintes: à Igreja cabe a eleição dos bispos e abades; o Imperador renuncia ao direito de investi-los com os símbolos do anel e do báculo; por outro lado, lhe

⁶⁸⁷ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 123-124.

⁶⁸⁸ GRINGS, Dadeus. *Dialética da política*: história dialética do cristianismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 113.

⁶⁸⁹ GRINGS, Dadeus. *Dialética da política*, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁹⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 124-125.

⁶⁹¹ A *Reforma Gregoriana* teve, ainda, por consequência, uma crise de identidade instaurada no seio do Sacro-Império Romano Germânico: dentre os poderes seculares, só ele poderia reivindicar uma autoridade universal, por constituir sucessor do Império Romano. Não obstante, a Cristandade, a que o Império aspirava representar, já detinha seu legítimo representante: o Papa. Assim é que, a partir de meados do século XV, frequentemente lhe será atribuído o qualificativo “da nação alemã”. SIMMS, Brendam. *Europa*, *op. cit.*, p. 36-37.

era garantido o direito de presenciar as eleições e, quando muito disputadas, nelas intervir; bem como o poder de investir os eleitos nas propriedades temporais⁶⁹².

Como anota Philippe Oliveira de Almeida, é preciso resistir à tentação de interpretar a *querela das investiduras* como a luta entre um soberano laico – o Imperador – em face da estrutura religiosa imposta pela Igreja. Pelo contrário, Henrique IV e seu filho é que permanecem atados ao antigo modelo político, no qual o Direito é uma *coisa devida* surgida espontaneamente e que reproduz a própria ordem cosmológica. Nesse sentido, Gregório VII aparece como o “protótipo do príncipe moderno”, na medida em que pretende a criação de uma instituição capaz de, por si só, fundamentar o Direito, não como *coisa devida*, mas como *norma estabelecida*⁶⁹³.

A conclusão do processo tornou definitiva a inflexão da política europeia no sentido da máxima proclamada por Cristo: a César o que é de César, a Deus o que é de Deus.

⁶⁹² BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁹³ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno*, *op. cit.*, p. 128.

3.3.2 Uma Revolução Papal

A aclamada *cisão dos gládios*, talvez o principal aspecto da secularização no que concerne ao arranjo institucional do que viria a ser a Modernidade, é, segundo Berman, o grande evento revolucionário responsável pela reconfiguração da tradição jurídica ocidental. O termo *revolução* remete a quatro características primordiais: i) a sua *totalidade*, isto é, a sua capacidade de transfigurar toda a cultura (política, religião, economia, Direito, filosofia, etc.); ii) a sua *rapidez*, é dizer, tais transformações são repentinas, drásticas; iii) a sua *violência*, que culmina até mesmo em guerras; iv) e a sua *duração*, entre duas ou três gerações, tempo necessário para aplacar a radicalidade da utopia inicial e para sedimentar os novos valores⁶⁹⁴.

A dita *Reforma Gregoriana* reúne todas estas características. Daí o rótulo que lhe atribui Berman: *Revolução Papal*. Evidentemente, a distinção de causas primárias ou secundárias, no que concerne às transformações históricas, pode obscurecer o fato de que os grandes eventos dependem sempre do concurso de fatores de diversas naturezas. Na relação entre tais fatores reside a *totalidade* – as revoluções não são vividas de forma estanque, a partir de uma distinção clara entre os planos da cultura (política, religião, costumes, etc.). Ao revés, são experimentadas enquanto fenômenos totais. A *Revolução Papal*, portanto, pode ser percebida – em termos políticos – como uma mutação no paradigma de poder e autoridade tanto no interior da Igreja, quanto nas suas relações com as políticas seculares, acompanhada de mudanças significativas nas relações entre a Europa e as potências adjacentes. Por outro lado, pode ser considerada – economicamente – como uma resposta e um estímulo simultâneos à expansão da produção, do comércio e dos centros urbanos. Do ponto de vista intelectual, consistiu na força motriz necessária para a criação das primeiras universidades, bem como para o desenvolvimento da Teologia, do Direito e da Filosofia como disciplinas sistemáticas. Cuidemos de cada uma destas perspectivas⁶⁹⁵.

⁶⁹⁴ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁹⁵ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 127-128.

Já tivemos a oportunidade de abordar as principais mudanças políticas na relação da Igreja com os poderes seculares. É preciso apontar, contudo, as consequências da centralização do poder papal no que concerne à política externa à Europa. Destacam-se, aqui, as cruzadas⁶⁹⁶. No fim do século XI e durante o século XII foram lançadas, graças ao apelo do Pontífice romano, três grandes expedições militares, responsáveis não apenas pelo fortalecimento de seu poder, como também pela inauguração de um novo eixo ao leste europeu, transformando o Mediterrâneo numa rota de expansão comercial e militar. Naturalmente, mudanças de tal porte provocaram um grande crescimento econômico e urbano: novas tecnologias e métodos de cultivo contribuíram para o desenvolvimento da manufatura, das primeiras atividades bancárias, da produção agrícola e, conseqüentemente, para um aumento rápido da população e do número de cidades⁶⁹⁷.

As principais transformações, pelo menos no que toca ao nosso objeto de estudo, deram-se no plano do intelecto. O referido período testemunhou uma explosão cultural e intelectual, por vezes identificada como um *renascimento medieval*⁶⁹⁸. A atuação da Igreja – e, particularmente, da Santa Sé – propiciou a criação das primeiras universidades, rapidamente dominadas pela *escolástica* (como ficou conhecido, posteriormente, o método de conhecimento predominante, marcado por uma tentativa de conciliar a fé cristã com o pensamento racional). Os novos centros de produção de conhecimento permitiram a sistematização das principais disciplinas – a Filosofia, o Direito e a Teologia. Cumpre destacar, ainda, o início da construção das primeiras grandes catedrais; bem como o uso do

⁶⁹⁶ Brendan Simms vislumbra nas cruzadas a expressão de uma consciência europeia unida: “os europeus tinham a consciência de uma pertença comum à ‘Cristandade’ – um sinónimo de Europa – que ainda encontrava expressão em cruzadas periódicas contra os muçulmanos”. Apesar dessa consciência uniforme, os europeus não se viam como o centro do mundo (de onde vem a expressão “eurocentrismo”). Ao revés, “graças às viagens de marco Polo e outros, sabia da China e do Oriente, mas desconheciam em grande parte o hemisfério ocidental. Longe de serem ‘eurocêtricos’, todavia, os europeus na sua maior parte ainda se viam a si mesmos cartograficamente como estando nas margens de um mundo que tinha por centro Jerusalém e a Terra Santa”. SIMMS, Brendan. *Europa, op. cit.*, p. 34. A propósito das cruzadas, é digna de nota a obra de Joseph-François Michaud, em sete volumes. Cf. MICHAUD, Joseph-François. *História das Cruzadas*, v. I a VII. Trad. Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas: 1956. Para uma investigação mais recente, cf. RILEY-SMITH, Jonathan. *The Crusades: A History*. 3. ed. New York: Boomsbury Academic, 2014.

⁶⁹⁷ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução, op. cit.*, p. 128-130.

⁶⁹⁸ Cf. CHENU, Marie-Dominique. Nature and Man – The Renaissance of the Twelfth Century. In: CHENU, Marie-Dominique. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Trad. Jerome Taylor and Lester K. Little. Toronto: University of Toronto Press, 2013, p. 1-48.

latim, modernizado, como língua científica comum, quando os vernáculos começaram a tomar as respectivas formas modernas e o sentimento de identidade nacional começou a nascer nos territórios europeus⁶⁹⁹.

Não é de se estranhar, pois, que a Europa Ocidental do século XV ainda desfrutasse de um sentimento de identidade comum: quase todos os que lá viviam eram membros da Igreja Católica e reconheciam a autoridade espiritual do Pontífice romano; as classes educadas partilhavam de uma mesma matriz de conhecimento, com destaque para o Direito Romano e para o latim; depois, encontravam no islã um inimigo comum (que, conquanto estivesse em retirada na península Ibérica, avançava sobre o sudeste europeu)⁷⁰⁰. A fratura desse sentimento identitário europeu – se é que algum dia chegou a ocorrer – não poderia ter lugar antes do estabelecimento definitivo das identidades nacionais.

Berman identifica, ainda, dentre as transformações revolucionárias, três outros fatores, associados à Igreja:

em primeiro lugar, o crescimento da noção de identidade corporativa do clero, sua autoconsciência como um grupo, e a oposição nítida, pela primeira vez, entre o clero e os leigos; em segundo lugar, a mudança para um conceito dinâmico de responsabilidade da Igreja (considerada primariamente como o clero) para reformar o mundo, o *saeculum* (considerado primariamente como o mundo leigo); e, em terceiro lugar, o desenvolvimento de uma nova noção de tempo histórico, incluindo os conceitos de modernidade e progresso⁷⁰¹.

Passemos, pois, a dois outros elementos que denotam o caráter revolucionário da *Reforma*: a *rapidez* e a *violência*. Ambos só podem ser compreendidos se considerada a natureza do objetivo em jogo, isto é, a *libertas ecclesiae* em face da dominação imperial, real e senhorial e a conseqüente afirmação da unidade sob a autoridade do Papa. Nesse sentido, mais do que uma disputa por poder, tratava-se de uma “luta apocalíptica por uma nova ordem das coisas, por ‘um novo céu e uma nova terra’”⁷⁰². Ainda que se reconheça certo exagero na afirmação de Berman, é certo que os eventos relacionados ao movimento foram, no geral, abruptos – bastou um documento pontifício, o *Dictatus Papae*, para se declarar a abolição de uma ordem e a inauguração de outra; do mesmo modo, num curto período de tempo – décadas – a história testemunhou a rápida sucessão de Papas, excomunhões e

⁶⁹⁹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 130-131.

⁷⁰⁰ SIMMS, Brendam. *Europa*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰¹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁰² BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 131-132.

conflitos armados, internos e externos, bastando lembrar que num intervalo inferior a duas décadas se viu a Santa Sé, governada por Urbano II, reunir a Cristandade em uma empreitada do porte da Primeira Cruzada para, logo em seguida, ver Pascoal II, sucessor imediato, assaltado e retirado à força do trono por Henrique V. Naturalmente, rapidez e violência são fatores indissociáveis. Ambos, contudo, não seriam capazes de assegurar o triunfo de Roma. A força, por si só, não poderia proporcionar vitória a nenhum dos lados: “Se a força foi a parteira, o Direito foi o professor que finalmente levou a criança à maturidade (...) o balanço foi atingido, em última instância, pelo Direito”⁷⁰³.

Resta-nos, portanto, examinar o problema da *duração*, isto é, a face revolucionária contraposta à *rapidez* e à *violência*. Conquanto a história mostre uma ebulição de eventos e fatos, o sucesso da empreitada restaria comprometido não fosse sua persistência por várias gerações, imprescindível para a reafirmação, o restabelecimento e a solidificação dos princípios reformistas na mentalidade das gerações subsequentes, bem como necessária para arrefecer o ímpeto utópico inicial⁷⁰⁴:

Assim como a totalidade da transformação distingue uma revolução de uma reforma, e assim como a rapidez e a violência distinguem-na de uma evolução, o caráter transgeracional das grandes revoluções da história ocidental distinguem-na de meras rebeliões, *coups d'état*, e mudanças políticas, assim como de contra-revoluções e ditaduras militares⁷⁰⁵.

Somente o decurso do tempo e o advento de novas gerações oportunizaria a tradução das pretensões reformistas em normas jurídicas, sobretudo de Direito Canônico. E aqui, nas consequências posteriores, é que reside, segundo nos parece, a fundamental importância do movimento para a tradição jurídica ocidental. A sedimentação do novo Direito oportunizaria, mais à frente, a ascensão dos Estados e dos ordenamentos jurídicos modernos.

⁷⁰³ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 132-134.

⁷⁰⁴ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 134-135.

⁷⁰⁵ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 135.

3.3.3 As consequências da Reforma Gregoriana

Há pouco mencionamos, dentre as transformações intelectuais próprias dos séculos XI e XII, três relacionadas à postura da Igreja, consubstanciadas no surgimento: i) de uma nova identidade corporativa por parte do clero; ii) da sua responsabilidade em reformar o mundo secular; iii) e dos conceitos de modernidade e progresso. Estes fatores influenciaram fortemente a tradição jurídica ocidental. Desde logo, a autoconsciência corporativa do clero parece ter sido, a um só tempo, causa e consequência da *Revolução Papal*. Antes do movimento reformista, o corpo de pessoas ordenadas, quando muito, tinha uma noção de identidade enquanto unidade espiritual. Apenas com o advento da nova estrutura hierárquico-burocrática aparece a percepção de unidade política e jurídica. No particular, Cluny aparece como um modelo de organização único, na medida em que muitos dos monastérios a partir de então espalhados pelo território europeu estavam todos subordinados à abadia central. Pouco a pouco o sucesso do espírito cluniacense, ao concretizar a *libertas ecclesiae*, contribuiu para a consolidação da distinção entre as classes⁷⁰⁶ clerical e leiga, sobretudo na medida em que criou, para a primeira, a missão de emendar o mundo secular⁷⁰⁷ – a segunda das transformações a que nos referimos.

Tem-se, aqui, uma nítida modificação do significado do termo “secular”. O primeiro milênio de vida da Igreja considerou o *sæculum* – a existência terrena temporal – como uma realidade carente, algo deficiente. O exemplo mais claro está na filosofia agostiniana: a existência temporal, a *Cidade Terrena*, está afastada⁷⁰⁸ da aspiração cristã fundamental, isto é, a *Cidade de Deus*, o Reino transcendental. Essa distinção se transpôs

⁷⁰⁶ Berman utiliza, talvez não sem algum anacronismo, uma noção de *classe* próxima do conceito marxista: “O termo ‘classe’ está sendo usado aqui para descrever o clero, em parte para enfatizar que a Revolução Papal (...) envolvia as interações não apenas de indivíduos ou elites, mas também de grandes grupos que desempenhavam funções importantes na sociedade. A validade da compreensão marxista de que uma revolução envolve luta de classes e a ascensão de uma nova classe dominante não precisa prender-nos à estreita visão marxista de classe em termos de sua relação com os meios de produção e bens econômicos”. BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução, op. cit.*, p. 137.

⁷⁰⁷ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução, op. cit.*, p. 135-137.

⁷⁰⁸ Com efeito, a cidade terrena não pode equivaler ou corresponder à cidade celeste porque a natureza humana foi corrompida pelo pecado, dependendo da graça divina para alcançar os dons celestiais: “A natureza viciada pelo pecado gera cidadãos da cidade terrestre – mas a graça, que liberta a natureza do pecado, gera cidadãos da cidade celeste”. AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*, v. II: Livro IX a XV. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1329.

para a hierarquia da Igreja: o clero regular (contemplativo, afastado da vida cotidiana) estava mais próximo da Cidade de Deus do que o clero secular (ativo, responsável por lidar imediatamente com os leigos). A *Revolução Papal* não tardou, contudo, em atribuir novo significado à situação dos clérigos⁷⁰⁹. Todos eles, a partir de então, seriam considerados *espirituais* e, portanto, situados acima das autoridades leigas, de modo que o mais simples dos portadores do gládio espiritual estaria acima do mais nobre dos portadores do gládio temporal. Sustenta-se, assim, uma visão eminentemente *hierocrática* de sociedade que, se por um lado, outorga à Igreja a titularidade tanto do poder espiritual quanto do temporal, de outro lado não deixa de reconhecer a sacralidade do ofício exercido pelos governantes seculares em caráter delegatário⁷¹⁰.

Dos acordos que se firmaram como resultado do conflito entre os defensores da reforma e os partidários das autoridades seculares nascem as primeiras teorias modernas de Estado, Direito e política. Evidentemente, ainda não são concebidas de forma clara e abstrata, ao revés, a fronteira entre os dois domínios e a distribuição específica das funções, pela própria natureza do problema, foram definidas por meio de pactos e concessões concretas⁷¹¹. Diríamos, pois, que tais ideias já se faziam presentes, embora não conscientes de si:

Já foi dito que as ideias políticas, no sentido clássico, somente aparecem nas polêmicas do século XI e início do século XII de forma incoerente, em *flashes*. (...) A ideia de fronteiras entre eles [Igreja, Império e reinos] ou de áreas onde não se sobrepusessem uns aos outros era desconhecida. Mas, à medida que os governos seculares se recusavam a aceitar plenamente os novos limites sobre suas *libertas* e, a despeito dos ensinamentos papais, os consideravam afrontas às suas respectivas honras e *potestas*, tais fronteiras se tornaram inevitáveis. (...) Não havia nenhuma teoria do estado secular como tal, mas, como resultado da grande crise, ela estava prestes a nascer.⁷¹²

⁷⁰⁹ O fenômeno corresponde, em alguma medida, a um novo rumo espiritual que se inaugurava no período, marcado pelo aparecimento de certas correntes eclesiológicas – a exemplo dos franciscanos e dominicanos – voltadas para os meios urbanos que paulatinamente se consolidavam: “Esses novos movimentos têm por objetivo deslocar o centro de gravidade da ‘vida apostólica’ para fora do monastério e entre o laicato, particularmente naqueles novos meios sociais das cidades, com seus mercadores, artesãos e também seus destituídos”. TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*, *op. cit.*, p. 121. Nesse sentido, “nascido das pias associações laicas – iniciadas pelos monges nos séculos precedentes – o ímpeto religioso popular respondeu ao clamor por um novo modo de espiritualidade dentro do mundo e, como ressalta Taylor, ‘pelo mundo’”. NETO, César Cardoso. *Reforma gibelina*, *op. cit.*, p. 188.

⁷¹⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 138-140.

⁷¹¹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 140.

⁷¹² Tradução livre de: “It has already been said that political ideas in the classical sense only appear in the polemics of the eleventh and early twelfth centuries incoherently, in flashes. (...) The idea of frontiers

Os novos significados atribuídos aos conceitos de *secular* e *espiritual*, portanto, foram fruto, em grande parte, da pretensão papal de consolidação de uma monarquia não apenas capaz de governar a Igreja, mas também de determinar as orientações gerais dos governos temporais.

Quanto à terceira transformação intelectual – o surgimento das noções de modernidade e progresso –, já nos referimos a ela no capítulo destinado ao estudo da Modernidade. Resta-nos consignar, apenas, também ter sido produto da *Revolução Papal*, porquanto intimamente associada à identidade corporativa do clero e à sua missão de reformar o mundo. Com efeito, nasce no período uma visão mais dinâmica da sociedade política, preocupada com o futuro das instituições sociais; bem como uma postura de reavaliação da história, um retorno e reexame do passado, imprescindível para o combate dos males do tempo presente a fim de se constituir um futuro melhor. Daí o papel desempenhado por figuras como o já mencionado Joaquim de Fiore e, dentre outras, Hugo de São Vitor, Otão de Freising, Anselmo de Havelberg; todos eles compreendendo a história como um movimento linear, em estágios, destinada a culminar em seu próprio tempo, dito moderno⁷¹³.

Estavam lançadas, pois, as bases da nova tradição jurídica ocidental e do novo modelo de Estado. Com efeito, a *Revolução Papal* deu origem ao Estado Moderno, modelado a partir do paradigma católico da *complexio oppositorum*. Berman afirma, com alguma ressalva, constituir a Igreja o primeiro Estado da Modernidade⁷¹⁴, uma vez que reunia a maioria de suas características distintivas: uma autoridade independente, hierárquica, pública, liderada por um órgão dotado do direito de produzir Direito por sua própria vontade soberana. A Igreja legislava e aplicava suas normas através de uma hierarquia administrativa constituída:

between them [Church, empire and kingdoms] or areas where they did not overlap was unknown. But as secular governments refused to accept in full the new curbs on their *libertas* and despite all papal teaching regarded them as affronts to their *honor* and *potestas*, such frontiers became inevitable. (...) There had been no theory of the secular state as such, but as result of the great crisis it was all ready to be born”. LEYSER, Karl. J. *Medieval Germany and its neighbours: 900-1250*. London: The Hambledon Press, 1982, p. 156.

⁷¹³ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 140-141.

⁷¹⁴ No mesmo sentido, Rémi Brague sustenta ser a Igreja a primeira instituição da história que se pretendia e se compreendia como um Estado: “A ideia de soberania nasceu para se pensar o poder do papa, antes de provocar, em resposta, sua extensão ao poder dos reis”. Tradução livre de: “L’idée de souveraineté est née pour penser le pouvoir du pape avant de provoquer, en réponse, son extension a celui des rois”. BRAGUE, Rémi. *La sécularisation est-elle moderne?* In: Foessel, Michäel; Kervégan, Jean-François; d’ALLONES, Myriam Revault. *Modernité et sécularisation*, *op. cit.*, p. 28.

“o papa governava, como um soberano moderno, através de seus representantes”⁷¹⁵. Naturalmente, desenvolve-se todo um aparato hierárquico, encabeçado pelo Pontífice, responsável pela interpretação do Direito e pelo exercício do poder judicial. O *corpus* eclesial adere, então, a um “sistema racional de jurisprudência”, a saber, o novo Direito Canônico. Não obstante, a despeito da eminente correspondência entre a organização jurídica da Igreja pós-*Reforma* e o Estado Moderno⁷¹⁶, Berman ressalva a ausência do principal traço que, no futuro, estabeleceria a distinção entre um e outro: o caráter secular. É dizer, a Igreja mantinha sua estrutura hierocrática, como Igreja-Estado, comunidade espiritual também investida no exercício de funções temporais⁷¹⁷:

Logo, a revolução Papal deixou um legado de tensões entre os valores espirituais e seculares dentro da Igreja, dentro do Estado e dentro de uma sociedade que não era completamente Igreja nem completamente Estado. Ela também deixou, todavia, um legado de instituições governamentais e jurídicas tanto eclesiásticas como seculares para resolver as tensões e manter um equilíbrio ao longo de [todo o] sistema⁷¹⁸.

O Direito Canônico constitui, por sua vez, também o primeiro sistema jurídico moderno. A descentralização do Direito da Igreja até o século XI, fenômeno que já abordamos no primeiro capítulo, estava associada à própria descentralização da sua vida política. A universalidade da Igreja residia menos na unidade política e mais na herança espiritual partilhada, configurada a partir da doutrina, adoração e liturgia comuns. Nesse sentido, a Igreja do Ocidente se assemelhava à do Oriente, uma vez que sua ordem jurídica – intimamente ligada à Teologia – apenas secundariamente se preocupava com a estrutura orgânica eclesiástica. Questões relativas à propriedade, responsabilidade, procedimentos, penas, etc., estavam, no geral, absolutamente imbricadas com o Direito secular, difundido nos costumes⁷¹⁹.

O advento da *Reforma Gregoriana* faz nascer novos sistemas jurídicos seculares e o *ius novum canonicum*, associados a um corpo profissional crescente, composto por

⁷¹⁵ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 143.

⁷¹⁶ Berman cita, ainda, outros exemplos: “Com certificados de batismo e de óbito, ela mantinha uma espécie de registro civil. O batismo conferia cidadania, que era mantida pela exigência – formalizada em 1215 – de que todo cristão deveria confessar seus pecados e tomar a comunhão sagrada pelo menos uma vez ao ano, na Páscoa. Um indivíduo poderia ser privado de sua cidadania por meio da excomunhão. Ocasionalmente, a Igreja até mesmo organizava exércitos”. BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 143.

⁷¹⁷ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p.142.

⁷¹⁸ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 144.

⁷¹⁹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 144-147.

advogados, juízes, cortes, escolas de Direito, todos eles responsáveis pelo desenvolvimento de princípios e procedimentos autônomos e integrados. O objetivo reformista – o estabelecimento da *ordem correta* do mundo –, era a institucionalização clara e precisa da autoridade eclesiástica como entidade política e jurídica, imbuída da responsabilidade de transformar o *saeculum*, o que implicava de imediato a nova divisão da sociedade entre leigos e clérigos. O dualismo jurídico – entre o sistema jurídico eclesiástico e os seculares – levou ao pluralismo medieval, tornando necessária a sistematização e racionalização do Direito para a manutenção do equilíbrio complexo entre as ordens concorrentes. Dessa forma, tornou-se possível a reconciliação das autoridades em conflito e dos princípios e valores envolvidos: “onde fosse possível, as contradições deveriam ser resolvidas sem destruir os elementos envolvidos”⁷²⁰. À guisa de síntese, afirma Berman:

Resumindo, a nova noção de Direito e os novos tipos de Direito que surgiram na Europa Ocidental no despertar da Revolução Papal foram necessários como meio de: (1) controlar por intermédio de autoridades centrais uma população largamente dispersa em diversas lealdades de grupo; (2) manter a identidade corporativa do clero e adicionar uma nova dimensão jurídica à sua consciência de classe; (3) regular as relações entre as políticas concorrentes eclesiásticas e secular; (4) capacitar as autoridades seculares a implementarem, de forma deliberada e programática, sua missão declarada de impor paz e justiça dentro de suas respectivas jurisdições; e (5) capacitar a Igreja a implementar, de forma deliberada e programática, sua missão proclamada de reformar o mundo⁷²¹.

A *Reforma Gregoriana* transformou profundamente o Direito. Se, antes, era uma ordem espontaneamente desenvolvida nas relações cotidianas, a partir de então se tornaria sistema normativo *posto*, instrumento de regulamentação de condutas manejado por uma vontade centralizadora, soberana – ou, para resgatar Schmitt, por uma *vontade de decisão*. O Direito, portanto, não mais é fruto de *reconhecimento* do Estado, mas de *construção*⁷²².

O conceito tipicamente moderno de soberania causaria estranheza ao espírito alto-medieval. Seu implume aparecimento nos séculos XI a XIII anunciava “a idéia moderna do direito, como fruto de uma autoridade determinada dentro do Estado e da comunidade”⁷²³. Nesse paradigma jurídico:

Era o direito que devia governar o Príncipe e não este que devia manejar o direito, à sua guisa. A Lei era superior ao Estado. Este devia obediência à Lei, porque o

⁷²⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 147.

⁷²¹ BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução*, *op. cit.*, p. 148.

⁷²² ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno*, *op. cit.*, p. 121.

⁷²³ LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito Moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, p. 84.

direito era nascido e não feito. A concepção de que o Príncipe é a fonte da lei era estranha à Idade Média e só apareceu tardiamente, anunciando a aurora dos tempos modernos⁷²⁴.

O historiador brasileiro Leandro Rust aponta, na atuação do Papado nos séculos XI e XII, um *império da voz*. Com isso, pretende dizer que o emprego do poder decisório passava pela vontade da *palavra fundadora* do Pontífice, o que denotaria uma personalidade no exercício da *potestas* e, nesse sentido, uma profunda diferença entre o modelo de Igreja Católica da época e o conceito de Estado Moderno:

O Papado do século XI teve um forte senso de domínio da lei, mas este não era prontamente instaurado pelos limites do textual. Ilegal não era o que se encontrava fora apenas da prescrição escrita, mas, em diversas vezes, da palavra fundadora⁷²⁵.

No particular, subscrevemos a crítica de Philippe Oliveira de Almeida. É justamente a personalidade do poder decisório que distancia a Igreja da *Reforma* do paradigma medieval anterior, uma vez que:

Não é mais a ordem cósmica, mas a palavra do soberano, que determina o bem e o mal. (...) É o poder soberano, que sobrepõe a norma posta às normas espontâneas, o elemento que, da monarquia papal de Gregório VII às cidades-Estado italianas, trabalhou pela dissolução da antiga ordem da Cristandade⁷²⁶.

A reivindicação da supremacia papal – da *plenitudo potestatis* – é o “prenúncio do poder soberano” moderno. O Papado, doravante, dá a legitimidade e é legitimado pelo Direito *posito*. O justo é justo por decreto: “Antes, a norma era justa por prescrever ações corretas; agora, as ações são corretas por se ajustarem à norma prescrita”⁷²⁷.

A afirmação da monarquia soberana papal, um dos grandes efeitos da *Reforma*, tem no Direito Canônico seu instrumento imprescindível, necessário à centralização da *auctoritas* e da *potestas*. Se, inicialmente, o Direito da Igreja aparece como meio de justificação jurídico-política do poder da Sé Romana, depois se tornará produto da própria vontade soberana do Pontífice.

O Papado, ao revolucionar a forma jurídica nos séculos XI e XII, constitui-se como a força aglutinadora capaz de dar unidade à forma política católica e, por extensão, à

⁷²⁴ LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito Moderno*, *op. cit.*, p. 84-85.

⁷²⁵ RUST, Leandro Duarte. O Império da Voz: apontamentos sobre o exercício do poder pontifício durante a “era gregoriana”. *Revista Saculum*, João Pessoa, n. 21, p. 149-159, jul./dez. 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/XRTTM2>>. Último acesso em 19 jan. 2018, p. 155.

⁷²⁶ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno*, *op. cit.*, p. 169

⁷²⁷ ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno*, *op. cit.*, p. 156 e 162

forma política moderna. Nesse sentido é que a experiência jurídica canônica é elemento fundante da forma do Estado e do Direito ocidental. É dizer, a experiência jurídica canônica resta suprassumida na experiência jurídica ocidental, na medida em que constitutiva da essência do modelo institucional que pautará a formação da moderna concepção de Estado – esse hegeliano *caminhar de Deus na terra*.

CONCLUSÃO

Todo o esforço da Filosofia hegeliana tem por objetivo construir um *saber da totalidade*, uma reflexão especulativa que consiga compreender toda a verdade da realidade, nas suas inúmeras contradições, na sua *idealidade* absolutamente real. A lógica da Filosofia não se permite encarcerar no plano formal e abstrato do pensamento. Ela exige-se ser livre, concretamente – e, portanto, historicamente – livre.

A unidade do real e do racional é alcançada no processo histórico-dialético em que o Espírito se faz consciente de si, retorna a si e torna conceito a identidade absoluta entre ser e conhecer. Mas, mais uma vez, não se trata de uma identidade formal, puramente pensada. Antes, de uma identidade concreta, obtida a partir das contradições historicamente postas, é dizer, alcançada quando o Espírito sabe ser idêntico ao momento em que se pôs como radicalmente diferente de si.

Com isso não se pretende reduzir o pensamento à formalidade. Pelo contrário, se postula a sua identidade com a estrutura intrínseca da realidade: todo o pensamento é *real*; toda a realidade é *pensável* – e, eventualmente, *pensada*, quando da maturidade do Espírito, quando do voo da *coruja de minerva*. Nesse sentido, a lógica hegeliana, dialética, consiste no desenvolvimento processual espiritual, em que cada momento é afirmado, negado, conservado e elevado a um novo estágio de efetivação do conceito.

Da perspectiva do saber, a forma do Espírito Absoluto aparece, na arte, como intuição; na religião, como representação; e na Filosofia, como conceito. Da perspectiva do ser, a forma do Espírito Universal, situada na história mundial, é a efetividade na sua interioridade e exterioridade, guiada pela ideia – pela racionalidade histórica imanente – de *liberdade*.

Mas a liberdade não é, no seu direito absoluto, nem a unidade imediata, que não sabe de si, nem a liberdade puramente abstrata. É, pois, liberdade concreta e, portanto, liberdade no Estado, que torna possível a reconciliação da subjetividade e da objetividade do Espírito, rumo à realização da universalidade concreta do Espírito Absoluto. Nesse sentido, a história – do Espírito e da cultura – é, fundamentalmente, a história do Direito e do Estado.

O desenvolvimento da ideia de Estado culmina no Estado de Direito, quando, então, o poder é posto a serviço da liberdade. O Direito se torna o seu instrumento de legitimação ética e política, mormente na medida em que reconhece, declara e efetiva os direitos fundamentais. Entretanto, antes de se afirmar como de Direito, o Estado Moderno aparece sob a forma absolutista, fundada na noção de soberania, de propriedade central sobre a produção da ordem jurídica. Isso se tornou possível graças ao movimento de centralização de poder capitaneado pelas monarquias nacionais, na esteira do movimento de centralização que oportuniza a consolidação da estrutura hierárquico-monárquica da Igreja Católica – posta sob a supremacia papal. A experiência jurídica canônica é, portanto, momento de fulcral importância no processo de desenvolvimento das ideias de Direito e Estado.

A história do Direito Canônico, como buscamos demonstrar no presente trabalho, é a história do desenvolvimento dialético da estrutura política unitária da Igreja Católica – da afirmação da *suprema auctoritas* e da *suprema potestas* do Bispado de Roma. A opção da Igreja pelo Direito é quase instantânea. Sob a forma canônica, ele servirá aos propósitos eclesiásticos de resolução dos conflitos suscitados nas comunidades cristãs, sejam eles materiais, políticos ou espirituais.

Alguns fatores de ordem política forçaram a expansão do Direito Canônico. A Igreja Católica rapidamente se difunde sobre o território do Império Romano. Contudo, constituía religião ilícita, à margem da religiosidade oficial do Império. Por essa razão, os cristãos eram chamados à resolução interna dos conflitos das suas comunidades, afinal, era de se esperar que, recorrendo aos tribunais oficiais, ou seriam perseguidos ou – quando tolerados – veriam consubstanciadas soluções pautadas por um *ethos* muito distinto daquele veiculado pela mensagem evangélica.

Ante a elevação do catolicismo à condição de religião oficial e no contexto das invasões bárbaras, os bispos foram chamados ao exercício de papéis que antes cabiam às autoridades civis. No caos da paulatina derrocada do Império, à hierarquia eclesial coube a integração das tribos convertidas e a ordenação da sociedade. Nesse sentido, o cristianismo constituirá o principal elemento de mestiçagem entre as diversas culturas europeias. É preciso ter em mente esse intenso entrecruzamento cultural que caracteriza a Antiguidade Tardia para se compreender adequadamente o desenvolvimento da experiência jurídica

eclesiástica: por força dele é que o Direito Canônico será radicalmente influenciado pelo Direito Romano. Uma Igreja que se pretende herdeira do Império, naturalmente acolherá sua tradição jurídica.

O desenvolvimento gradual do *ius canonicum*, sob a perspectiva de sua história externa – isto é, da história das fontes – foi bastante irregular. Inicialmente, constitui-se mais a partir de reações às necessidades e aos problemas facejados pela Igreja Católica, que se valia do instrumental de que dispunha: sua própria legislação, o Direito Romano e, até mesmo, os direitos germânicos. Tanto assim que, de início, as fontes canônicas aparecem mescladas com a Teologia, de forma descentralizada, não sistemática e, menos ainda, conceitual.

Durante os três primeiros séculos a disciplina da Igreja é criada, sobretudo, a partir da novel Tradição e dos usos e experiências que, pouco a pouco, vão se cristalizando nos costumes. A forma de expansão do cristianismo favorece uma organização fundada no poder dos bispos, mais ou menos cingidos aos mesmos territórios que as circunscrições civis imperiais. Nesse sentido, as principais normas jurídicas são as prescrições episcopais, os cânones dos primeiros concílios particulares e as chamadas coleções pseudo-apostólicas; numa ordenação bastante simples, muito preocupada com o espiritual e muito dispersa.

O período compreendido entre os séculos IV a VII testemunhou o agigantamento do catolicismo. A migração dos povos germanos para a parte ocidental do Império provoca um recrudescimento das estruturas sociais. As novas formas políticas, incapazes de garantir a proteção dos súditos, dão ensejo ao fenômeno de *ruralização*, ou seja, ao deslocamento massivo das populações urbanas para os campos. Na ausência de autoridades civis robustas, amplia-se a atuação jurisdicional da Igreja. Por outro lado, ganha força a atividade conciliar – exercício do poder que reside na colegialidade episcopal –, o que termina por relativizar a importância dos costumes e dos escritos pseudo-apostólicos. A partir de então, prevalece, no Direito Canônico, o *ius scriptum*.

A necessidade de se ter acesso aos cânones conciliares e às decretais pontifícias fez surgir a atividade compilatória, produtora das coleções canônicas. Diversas obras do gênero são produzidas – principalmente no que ficou conhecido como *Renascimento Gelasiano*, marcado pelo universalismo e pela tendência – ou um desejo – de unificação do Direito. No entanto, a consolidação dos reinos germânicos nos séculos VI e VII enseja o

retorno acentuado ao particularismo, com o conseqüente enfraquecimento da hierarquia e abandono do universalismo jurídico.

A ascensão do Império Carolíngio e, em especial, do reinado de Carlos Magno, deu lugar a um renascimento da cultura e ao restabelecimento de uma unidade política que os séculos antecedentes desconhecera. O momento, entretanto, foi também marcado pela intensificação das intervenções seculares em matérias eclesiásticas. Diante desse quadro os pontífices romanos buscaram fomentar o universalismo, fazendo ressurgir o interesse compilador inspirado nesse propósito. Com o apoio de Carlos Magno, parte da hierarquia eclesiástica buscou restaurar a disciplina do clero, profundamente imerso na teia de relações e interesses temporais.

A *Reforma Carolíngia* teve relativo sucesso: conseguiu estancar os abusos mais graves, mas não conseguiu eliminar as causas, de modo que, tão logo morto Carlos Magno, retornariam os mesmos problemas. A experiência canônica do primeiro milênio da Igreja caminha – com muitos reveses, é verdade – rumo à uniformização legislativa. E não poderia ser diferente: uma Igreja que se pretenda universal, deve possuir um Direito também universal. Essa uniformidade, contudo, dependeria ainda da atuação enérgica do único poder político-espiritual capaz de garanti-la: o Papado.

Nos séculos IX e X a Europa se viu diante dos mesmos velhos problemas, acrescidos de outros novos: às invasões bárbaras e islâmicas e à desagregação da autoridade central, soma-se a proverbial indignidade de parte dos homens a que coube suceder a Pedro. Parte do clero encontra-se num estado de decadência moral bastante acentuado, decorrência das práticas de simonia e nicolaísmo. Além disso, os poderes seculares locais constantemente intervêm na investidura dos bispos e na administração dos bens da Igreja, gerando uma torrente de conflitos.

O viço do Direito antigo já não era mais o mesmo, uma vez que não respondia aos problemas postos pelo tempo. Na pretensa tentativa de restaurar a glória que outrora fazia resplandecer o *ius antiquum*, autores anônimos lançaram mão da fraude e da apocrifia. Aspiravam, na verdade, não o retorno ao paradigma antigo, mas a inauguração de um novo, marcado pela supremacia papal. A nostalgia do passado, no caso, era, efetivamente, um projeto de futuro.

Diversas coleções, supostamente autênticas e dotadas de autoridade, foram difundidas pela Cristandade com o objetivo de libertar a Igreja das intromissões leigas nos institutos canônicos. Tais falsificações revelam o grande problema do Direito Canônico à época: a ausência de um poder legislativo central, capaz de determinar, universalmente, a disciplina jurídica. As aspirações reformistas vão tomando forma e concretude a partir do século XI, no que ficou conhecido como a *Reforma Gregoriana*, uma verdadeira *Revolução Papal*.

Podemos caracterizá-la como um movimento amplo de estabelecimento da centralidade do poder papal, ocorrido entre a segunda metade do século XI e a primeira metade do século XII, em resposta à pressão generalizada pela restauração da disciplina e à necessidade de autonomia da Igreja em face dos poderes seculares.

É preciso reconhecer, porém, que, pelo menos de início, a pretensão de robustecimento do poder papal contou com o apoio de muitos príncipes leigos. A atuação de forças seculares em prol do bispado de Roma não se deu apenas no plano político, mas também no jurídico. Ou seja, um bloco de estatutos jurídicos profanos foi criado com vistas à justificação dos propósitos reformistas. A investigação acerca da relevância dessa atuação temporal na consolidação da monarquia papal seria de grande interesse. Não obstante, o objeto da nossa pesquisa, a experiência jurídica canônica, impõe um limite ao exame da matéria.

Algumas controvérsias são levantadas a respeito da noção de *Reforma Gregoriana*. Desde logo, cuida-se de um movimento que não se restringe a Gregório VII e seus partidários, a despeito do nome pelo qual ficou conhecido, encontrando antecipações mesmo no século X. Depois, os historiadores discutem se o objetivo central era a recomposição espiritual da Igreja ou se era o seu fortalecimento político, frente a unidade imperial conquistada pelo Sacro Império Romano Germânico. Por fim, questiona-se, ainda, se as ações reformistas foram fruto de um projeto central e planejado ou se, por outro lado, constituíram-se pela ação de atores isolados, não articulados. Seja como for, as circunstâncias que propiciaram o advento da *Reforma* são, para nosso propósito, menos importantes do que sua principal consequência: a centralização da hierarquia eclesial, sob a supremacia papal, o que repercutirá na ordem jurídica medieval e na constituição dos Estados Modernos.

Após a *Reforma* e, sobretudo, após o auge da *querela das investiduras*, assentada a vitória parcial das pretensões da Igreja Católica, verifica-se a presença de um novo bloco de estatutos jurídicos encorpado pela intensa atividade legislativa da Santa Sé, repaginando a configuração medieval das fontes do Direito. A ordem jurídica tardo-medieval é bastante complexa. A tônica costumeira vai dando lugar a um arranjo das fontes que culmina na afirmação do *ius commune*, ordem comum à Cristandade ocidental que goza de vigência ao lado dos *iura propria*, ordens locais.

Com efeito, o grande marco da Ciência Canônica é a *Concordia Discordantium Canonum*, obra de João Graciano datada de 1140, que dá origem ao *Ius canonicum novum*. A produção normativa da Santa Sé, somada ao Decreto de Graciano, é integrada no chamado *Corpus Iuris Canonici*. Por outro lado, a partir da fundação das Universidades e do estímulo fornecido em Bolonha, tornou-se possível o resgate do Direito Romano e da codificação justiniana.

A nova estrutura da Igreja Católica promove a criação, no Ocidente, de cortes profissionais, das universidades, de uma literatura e uma ciência jurídica, bem como de hierarquias de cortes eclesiásticas, com destaque para a Cúria Romana. O Direito sofre, a partir de então, uma grande transformação: se autonomiza. A confluência de fatores políticos e intelectuais permitirá a criação dos sistemas jurídicos modernos, dos quais o novo Direito Canônico é a primeira expressão. Se, inicialmente, o *ius canonicum* foi o instrumento utilizado pelos reformistas na consolidação da monarquia papal, posteriormente tornou-se produtivo volitivo da vontade soberana do chefe da Igreja Católica. Nesse sentido, ele foi o artífice de sua própria transformação. Seu destino, entretanto, estava traçado por força da própria contradição por ele posta: a autonomia da Igreja Católica frente ao *saculum* (e do Direito Canônico frente ao secular) significava, também, a independência do temporal em face do religioso (e, naturalmente, do Direito secular em face do Direito Canônico).

A Modernidade caracterizou-se como um período de grandes transformações sociais, de inúmeros eventos históricos de grande repercussão, dentre os quais a expansão do comércio e o surgimento do capitalismo mercantil, as grandes navegações, os paradigmas renascentista, iluminista e romântico, a Reforma Protestante e a Contra-reforma Católica, bem como – e principalmente – a consolidação dos Estados nacionais.

Grande parte destes fenômenos decorre das contradições nascidas no seio da sociedade medieval dos séculos XII e XIII. A pretensão pontifícia de robustecimento político voltou os olhos da Igreja Católica para a história profana e, por extensão, para os problemas temporais.

No terreno das ideias, surgem novos padrões de vida, cujos sistemas simbólicos giram em torno da esfera intelectual. A fenomenologia da Modernidade permite observar, essencialmente, três questões: o novo modelo de racionalidade; a gestação das formas laicas de vida; e, finalmente, a nova forma política fundamental – o Estado Moderno.

A essência do *projeto* da Modernidade reside na ambição de ser artesã de si mesma, de criar-se a partir das potencialidades e faculdades do homem, rejeitando-se, portanto, toda e qualquer pretensão que não se justifique numa perspectiva estritamente humana. O novo modelo de racionalidade exige, para a consecução efetiva da aspiração emancipatória moderna, um processo de secularização das estruturas sociais, o que representa, pois, uma independência da sociedade e da política em relação às autoridades religiosas. Por conseguinte, não mais se admitiria a justificação das formas de vida a partir de uma instância sagrada alheia à imanência histórica.

A *diferenciação*, fator identificado pela *teoria da secularização* como o processo por meio do qual funções, antes executadas conjuntamente, cristalizam-se em esferas distintas, implicou a *privatização da religião* e, em alguma medida, deu lugar a uma reivindicação de laicização do espaço público do Estado Moderno. Seja como for, é certo que o novo modelo de Estado busca validar seu Direito por sua própria força.

Nesse sentido é que o Direito Canônico é negado. A experiência jurídica moderna rejeita, por definição, a pretensão de validade do *ius canonicum*, de modo que, no novo modelo de Estado, o fundamento exclusivo do ordenamento jurídico é a soberania estatal. Não custa, mais uma vez, ressaltar a historicidade do problema: o fenômeno vai se consolidando paulatinamente até o momento em que, efetivamente, o Direito ocidental pretende se separar totalmente da experiência canônica. Toda normatividade, a partir de então, só é normatividade se assim o Estado reconhecer.

Nosso argumento, porém, não pode estacionar-se na negação da experiência canônica. É preciso encontrar o veio de sua conservação, de sua supressão. Desde logo,

poderíamos recorrer aos institutos desenvolvidos pela canonística para corroborar a afirmação: a influência do Direito da Igreja Católica se estende por diversos domínios do Direito ocidental – matrimônio, posse, sucessão, direito processual cível e penal, teoria da personalidade jurídica e contratos, notadamente no que concerne à *cláusula rebus sic stantibus*.

Optamos, contudo, pelo exame do influxo canônico na constituição da forma política estatal moderna. Voltemos, então, à *Reforma Gregoriana*. Já dissemos que ela inaugura uma nova estrutura política no seio da Igreja e que, graças a ela, o novo Direito Canônico se torna o primeiro sistema jurídico moderno, uma vez que se fundamenta na norma posta pela autoridade competente (não mais na noção de *coisa devida*). No particular, Gregório VII é, talvez, o primeiro protótipo dos soberanos modernos, porquanto cria o Direito a partir da vontade política do Papado.

A conclusão do processo cravou o destino da política europeia. Finalmente se faria efetivo o comando de Jesus Cristo: a César, pois, o que é de César; a Deus o que é de Deus. A inflexão não é de pequena importância. A cisão dos gládios temporal e espiritual constitui uma verdadeira *Revolução Papal*. A noção de *Reforma*, dessa forma, decorre mais do desejo do Papado de suavizar o impacto da descontinuidade entre os modelos de governo eclesiástico. Mais do que uma restauração da espiritualidade, o movimento almejava a implementação de princípios hierocráticos.

Ao lado do novo modelo jurídico da Igreja Católica – e com o objetivo de enfrentá-lo –, foram erigidos diversos sistemas jurídicos seculares, a serviço do Império, dos reinos e demais figuras políticas de relevo. Os grandes atores seculares, a exemplo da Igreja, buscaram reunir em si mesmos um poder político centralizado, forte e soberano. Perscrutar a contribuição desse comportamento para a consolidação dos paradigmas modernos de Direito e Estado também é questão de maior importância. Contudo, mais uma vez, escapa ao propósito do nosso trabalho.

Os pactos firmados entre os partidários gregorianos e as autoridades leigas deram origem às primeiras teorias modernas de Estado, Direito e política, ainda que não concebidas com clareza e abstração – embora, portanto, o Espírito não estivesse ainda consciente de si.

Assim é que a Igreja, conquanto engendrada sob a forma de uma *hierocracia*, pode ser vista como um protótipo do Estado Moderno, porquanto dotada de uma autoridade independente, pública e soberana. Insistimos. A *Reforma Gregoriana* promoveu uma profunda transformação do Direito: de uma ordem que espontaneamente brota da teia de relações sociais, passa a um ordenamento *posto*, construído por uma vontade centralizadora, é dizer, por uma *vontade de decisão*. Na reivindicação pontifícia da *plenitudo potestatis* – da supremacia papal – é que reside o prenúncio da soberania. Ela constitui, pois, o primeiro impulso para o desenvolvimento da forma política moderna.

Um exame acurado do catolicismo romano mostra que ele é capaz de assumir um papel político que a sua essência espiritual lhe assinala, com grande capacidade de adaptação – uma espécie de *plasticidade* política. A Igreja se constitui, pois, como uma *complexio oppositorum*, capaz de abarcar internamente toda e qualquer contradição graças à força aglutinadora do Papado. É imperativo reconhecer, porém, que a *Reforma Gregoriana* – eminentemente uma *reforma jurídica* – apresenta-se como o momento essencial da constituição hierárquico-burocrática da face jurídica da Igreja e da centralização papal da *potestas*, adquirindo proeminência na formação dessa *vontade de decisão* responsável pela unificação das tendências eclesiásticas internas e opostas.

A forma política da Igreja Católica foi, pois, o modelo paradigmático na construção do Estado Moderno – o que não é de se estranhar, se admitirmos, como a teologia política schmittiana, que as categorias modernas são produto da secularização das categorias teológicas tradicionais. Seja como for, é certo que o Estado também se caracteriza como uma *complexio oppositorum*.

Tanto o Estado quanto a Igreja Católica possuem uma forma política própria, consubstanciada na ideia de *representatividade* – na capacidade de presentificar uma realidade transcendente e invisível (seja ela Deus ou uma ideia secular, como a de *povo*). A representatividade, portanto, dita a configuração da unidade política, possível apenas, insistimos, graças à existência de uma *vontade*: representar é tornar presente algo ou alguém ausente, por meio de um ser de presença pública. Existe, pois, aqui, uma espécie de dialética que torna perceptível aquele que, imperceptível, se faz presente através de uma força aglutinadora.

A representatividade, contudo, não comporta uma racionalidade de matriz poética, econômica, privatística, justamente porque a economia exige a produção de um resultado visível. Nesta sina, a política não sobrevive só pela técnica. Ela depende da ideia, de um *ethos da convicção*. Assim é que a potência política do catolicismo – representada pelo soberano do Estado da Igreja, o Papa – não decorre do seu poder econômico ou militar. Antes, o catolicismo busca representar, a um só tempo, a pessoa sagrada de Jesus Cristo e a figura temporal da *jurisprudência romana*, da qual é a herdeira-chave.

O papel da Filosofia é, substancialmente, o de elo entre passado e futuro. No particular, o labor da compreensão dialética do movimento do Espírito – da ideia de Direito e de Estado – milita em favor do tempo presente. A primazia da racionalidade técnica que se impõe no mundo contemporâneo, à custa do sacrifício da nossa cultura e história, o desejo cruel do linearismo econômico e mecanicista, decorre, no fundo, do medo da *complexio oppositorum*, da diferença. No particular, contra o projeto de descentralização e desmonte estrutural do Ocidente, a Igreja Católica e o Estado são chamados a reavivar a memória e reiterar a opção pelo primado da ética.

Num tempo, feito o nosso, em que floresce o medo irracional da política, em que parece confortável abandonar a ética em favor da economia, o retorno à tradição constitutiva da cultura jurídica ocidental é de suma importância. De nossa humilde parte, o regresso à experiência canônica, fundante do Ocidente, é, pois, um brado: *historia lux veritatis temporumque testis est*⁷²⁸.

⁷²⁸ *A história é luz da verdade e testemunho dos tempos. Cf. PIO XI. Litteræ Encyclicæ Lux Veritatis. ROMA 1931. Disponível em: <<https://goo.gl/6oez6U>>. Último acesso em: 26 jan. 2018.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*, v. II: Livro IX a XV. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana*. 2013. 200 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013.

ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Estado e Religião: Contributo histórico à Filosofia do Estado presente*. 2011. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2011.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, vol. 5: Do Romantismo ao Empiriocriticismo. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

AQUINO, Felipe. *A Sagrada Tradição*. 7. ed. Lorena: Cléofas, 2011.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Revista Conatus*, Fortaleza, vol. 1, n. 2, p. 23-36, dez. 2007. Disponível em <<https://goo.gl/qGeXfp>>. Último acesso em 19 jan. 2018.

AQUINO, John Karley de Souza. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. *Revista Existência e Arte*, São João Del Rei, a. X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/SDSMH9>>. Último acesso em 19 jan. 2018.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v. IV: I Seção da II Parte – Questões 49-114. São Paulo: Loyola, 2005.

AZEVEDO JÚIOR, Paulo Ricardo de. *Curso de História da Igreja Antiga: Aula 15 – São Gregório de Nazianzo*. Faixa de Áudio Mp3.

BACELAR, Renan Victor Boy. *O Direito Canônico como elemento suprasumido no Direito Ocidental*. 2016. 58 f. Monografia (Graduação em Direito). Departamento de Direito, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 26 nov. 2016.

BACELAR, Renan Victor Boy. *O Sono do Espírito: a crítica de Hegel a Spinoza na Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Texto apresentado no II Congresso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofia de Hegel, na Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, em 24 de outubro de 2017.

BACELAR, Renan Victor Boy. *O Tribunal dos Povos: Filosofia do Estado, História e Liberdade em Hegel*. Texto apresentado nos Seminários Hegelianos XXIII, do Programa

de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, no primeiro semestre de 2017.

BACELAR, Renan Victor Boy; CASTRO, Renata Maria Silva Ramos de. *Spinoza e a felicidade suprema: conhecimento, verdade e liberdade*. Capítulo inédito a ser publicado na Coleção XVII Encontro Nacional da ANPOF (no prelo).

BALDWIN, John W. The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals. *Speculum*, Chicago, v. 36, n. 4, p. 613-636, Out. 1961. Disponível em: <<https://goo.gl/mWqS9T>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão: Em memória e gratidão a Paulo Meneses, Maria do Carmo Tavares de Miranda e Geraldo Edson Ferreira da Silva*. Porto Alegre: Editora fi, 2013.

BENJAMIN, Cássio Corrêa. Representação e Transcendência em Catolicismo Romano e Forma Política. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 47, p. 435-454, mai./ago. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/cLWYkL>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

BENSON, Robert. L.; CONSTABLE, Giles. (Orgs.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Toronto: Toronto University Press, 1999.

BERMAN, Harold Joseph. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BÍBLIA Sagrada: Novo Testamento. Trad. Pe. Matos Soares. 6. ed. Porto: TIP Sociedade de Papelaria, 1956.

BITTAR FILHO, Carlos Alberto. Teoria da Imprevisão: sentido atual. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 29, n. 114, p. 263-282, abr./jun. 1992. Disponível em: <<http://goo.gl/ISe5rf>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.

BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru: EDUSC, 2001.

BOSCH, A. CAROD, M.A; CASTIÑEIRA, A.; FORTUNY, F. J.; SALES, Munõz J. *Breu història de la filosofia: les grans etapes del pensament filosòfic*. 2. ed. Barcelona: Editorial Columna, 1987.

BRASIL. Decreto n. 7.030, de 14 de dezembro de 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/WKavM3>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

BRASIL. *Lei n. 3.071*, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <<https://goo.gl/zHxXVQ>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

BRUNDAGE, James A. Prostitution in the Medieval Canon Law. *Signs*, Chicago, v. 1, n. 4, p. 825-845, 1976. Disponível em: <<https://goo.gl/7k646B>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

BUENO DELGADO, Juan Antonio. *La legislación religiosa en la compilación justiniana*. Madrid: Dykinson, 2015.

CABRAL, Gustavo César Machado. Do *ordo à cognitio*: mudanças políticas e estruturais na função jurisdicional em Roma. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 49, n. 194, p. 227-239, abr./jun. 2012.

CALASSO, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1954.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*, v. I. 3. ed. Brasília: Senado Federal, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

CASTILLO, Rosalio José Lara. Iglesia y Derecho: Introducción histórica hasta el siglo XV. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 19, n. 57, p. 557-587, 1964. Disponível em: <<https://goo.gl/P3Cbrs>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

CASTRO, Flávia Lages de. *História do Direito Geral e Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Lumen, 2007.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. *História das Ideias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

CHENU, Marie-Dominique. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Trad. Jerome Taylor and Lester K. Little. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Orthodoxy*. London: The Bodley Head, 1927.

CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

COLLINS Michael; PRICE, Matthew A. *História do Cristianismo*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000.

CORTÉS, Myriam M. Diéguez; SAN JOSÉ, José Prisco. *Derecho Canónico*, v. I: El Derecho del Pueblo de Dios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

CRUZ, Guilherme Braga da. *Obras Esparsas*, v. IV: estudos doutrinários e sociais - 2ª parte. Coimbra: Coimbra Editora, 1985.

CUNHA, Paulo Ferreira da; SILVA, Joana Aguiar e; SOARES, António Lemos. *História do Direito: do direito romano à constituição europeia*. Coimbra: Almedina, 2005.

D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2016.

D'HONDT, Jacques. *Hegel: Le philosophe du débat et du combat*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

D'ORS, Álvaro. Los sagrados cánones, entre el misterio y el derecho. *Revista Verbo*, Madrid, a. XXVI, n. 255-256, p. 511-521, mai./jun. 1987. Disponível em: <<https://goo.gl/GZ4kuZ>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

D'ORS, Álvaro. Potestad y autoridade en la organización de la Iglesia. *Revista Verbo*, Madrid, a. XXIV, n. 235-236, p. 667-683, mai./jun. 1985. Disponível em: <<https://goo.gl/XVtd2i>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. I: A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires. Trad. Emérico da Gama. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 2014.

DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*, v. II: A Igreja dos Tempos Bárbaros. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante: 1991.

DAWSON, Christopher. *A divisão da Cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *A Formação da Cristandade: Das Origens da Tradição Judaico-cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *A formação da Europa*. Trad. João Dias Pereira. Braga: Livraria Cruz, 1956.

DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval*. Trad. Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2016.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. Trad. Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2012.

DIDASCALIA APOSTOLARUM. Trad. Margaret Dunlop Gibson. London: Cambridge University Press, 1903.

DOCUMENTOS dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos. Trad. Otto Skrzypczak. Introd. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama: reflexões sobre o Tempo e a História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DONAT, Luis Rojas. Para una Historia del Derecho Canónico-Político Medieval: la Donación de Constantino. *Revista de Estudios Historico-Jurídicos*, Valparaíso, v. XXVI, p. 337-358, 2004. Disponível em: <<https://goo.gl/jz3jd6>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

EGINHARD. *The Life of Charlemagne*. Trad. A. J. Grant. Ontário: Cambridge, 1999.

EHLER, Sidney Z.; MORRALL, John B. *Church and State Through the Centuries: a collection of historic documents with commentaries*. New York: Biblo and Tannen, 1967.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FERREIRA, Bernardo. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 61, p. 25-51, 2004. Disponível em <<https://goo.gl/UvYtFY>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

FIUZA, César. *Direito Civil: curso completo*. 11. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. I: La formation des idées grégoriennes. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924.

FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. II: Grégoire VII. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1925.

FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*, v. III: L'opposition antigrégorianne. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1937.

FLICHE, Augustin. *Saint Grégoire VII*. 2. ed. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1920.

FCESSEL, Michäel; Kervégan, Jean-François; d'ALLONES, Myriam Revault. *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions: 2007.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*. Trad. María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Sal Terrae, 2009.

GAUDEMET, Jean. *L'Église dans l'Empire Romain : IV^e-V^e siècles*. Paris : Sirey, 1989

GAUDEMET, Jean. *Les institutions de l'antiquité*. Paris: Montchrestien, 1972.

GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation*, vol. 2. New York: Norton, 1969.

GHIRLANDA, Gianfranco. *Introdução ao Direito Eclesial*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

GILLISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. 2. ed. Trad. António Manuel Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GRINGS, Dadeus. *Dialética da política: história dialética do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2014.

GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado entre medievo e idade moderna. Trad. Arno Dal Ri Jr. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 55, p. 9-28. Disponível em <<https://goo.gl/yU3Yzb>>. Último acesso em 19 jan. 2018.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. (Org.). *Sub Umbris Fideliter*: festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HARRISON, Peter. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HAZARD, Paul. *Crise da consciência europeia*. Trad. Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1971.

HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*, v. I: A doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*, v. I. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, v. I: A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte I. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Hegel: the letters*. Trad. Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. et al. 2. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W.F. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sido. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. III: Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. I: aachen-assize. New York: Robert Appleton Company, 1907.

HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. IV: Cland-Diocesan. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. XI: New Mexico-Phillip. New York: The Encyclopedia Press, 1915.

HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. VI: Fathers-Gregory. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

HERBERMANN, Charles Georg; PACE, Edward A. et al (Orgs). *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, v. XIII: Revelation-Simon Stock. New York: Robert Appleton Company, 1912.

HERVADA, Javier. Derecho Constitucional y constitución de la Iglesia. In: *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*. 2. ed. Pamplona: EUNSA, 2001.

HERVADA, Javier. *Introducción al estudio del Derecho Canónico*. Pamplona: EUNSA, 2007.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HESS, Hamilton. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: Os Iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito romano na cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*, Belo Horizonte, Jun. 2011.

HOWE, John. *Before the Gregorian Reform: the Latin Church at the turn of the first millennium*. Ithaca: Cornell University Press, 2016.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho et al. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HYPPOLITE, Jean. *Studies on Marx and Hegel*. Trad. John O'Neill. New York: Harper Torchbooks, 1969.

JAESCHKE, Walter. *Hegel: la conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Akal, 1998.

JEDIN, Hubert (Org.). *Manual de Historia de la Iglesia*, v. I: Introducción a la historia de la Iglesia, por Hubert Jedin; De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia, por Karl Baus. Barcelona: Editorial Herder, 1966.

JOÃO PAULO II. *Código de Direito Canônico*. Trad. António Leite. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983.

JOÃO PAULO II. *Constituição Apostólica "Sacrae Disciplinae Leges", de promulgação do Código de Direito Canônico*. Trad. António Leite, S.J. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983.

JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos*. Roma: 1983. Disponível em: <<https://goo.gl/Rwo6xh>>. Último acesso em 23 jan. 2017.

JUSTINIANUS. *Corpus Iuris Civilis*, v. I: Institutiones; recognovit Paulus Krueger. Digesta; recognovit Theodor Mommsen. Berolini: Weidmannos, 1872.

JUSTINIANUS. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Digesto*, tomo III. Trad. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole: 2006.

KNOWLES, Michael David. *Nueva Historia de la Iglesia*, t. II: la Iglesia en la Edad Media. Trad. T. Muños Schiaffino. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1983.

LABRIOLLE, Pierre de. *La Crise Montaniste*. Paris: Ernest Leroux, 1913.

LABRIOLLE, Pierre de. *Les Sources de l'Histoire du Montanisme: textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Tradction française, des Notes et des 'Indices'*. Paris: Ernest Leroux, 1913.

LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Trad. Maria Jorge Vitar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Trad. Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2013, versão digital.

LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Trad. Manuel Ruas. Santa Iria Azóia: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Trad. Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Versão *e-book*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. *et all. História da Igreja Católica*. Trad. Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

LEYSER, Karl. J. *Medieval Germany and its neighbours: 900-1250*. London: The Hambledon Press, 1982.

LOMBARDÍA, Pedro. *Lições de Direito Canônico: Introdução, Direito Constitucional, Parte Geral*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2008.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. 3. ed. São Paulo: Atlas S.A., 2009.

LOSANO, Mário Giuseppe. *Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Trad. Marcela Verjão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LYNCH, Maria Antonieta. Da cláusula *rebus sic stantibus* à onerosidade excessiva. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 46, n. 184, p. 7-19, out./dez. 2009. Disponível em: <<http://goo.gl/LLpKM3>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

LYON, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum, 2010.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, Religião e Secularização*. Porto Alegre: editora fi, 2015.

MARCOLINO, Venício. O decreto de 1059 sobre a eleição do papa. *Revista Didaskália*, Lisboa, v. 6, fasc. 1, p. 65-94, 1976. Disponível em: <<https://goo.gl/C2pYZx>>. Último acesso em 25 jan. 2018.

MARÍAS, Julián. *História de la Filosofía*. 32. ed. Madri: Revista de Occidente, 1980.

MARTINS, Ives Gandra; MENDES, Gilmar Ferreira; NASCIMENTO, Carlos Valder do (coord.). *Tratado de Direito Constitucional*, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Saraiva, versão digital, 2012.

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 1999.

MATE, Reyes (Org.). *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 2005.

MAYOS, Gonçal. *Hegel: Vida, obra e pensamento*. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta de Agostini, 2008.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MAYOS, Gonçal. *La Il-lustració*. Barcelona: Editorial UOC, 2006.

MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Barcelona: UOC, 2007.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012.

MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. Trad. Eduardo L. Suárez. Ciudad de México: Fonodo de Cultura Económica, 1980.

MICHAUD, Joseph-François. *História das Cruzadas*, v. I a VII. Trad. Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas: 1956.

MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS. *Peças Sacras Desaparecidas*. Disponível em: <<http://patrimoniocultural.blog.br/pecas-sacras-desaparecidas/>>. Último acesso em: 24 jan. 2018.

MIRANDA, Mario de França (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002.

MOLINA, Ángel Gordo. En torno al concepto de “Reforma Gregoriana”. In: *Temas de Historia*, Santiago de Chile, a. I, n. 1, p. 263-270, Mai. 2003. Disponível em: <<https://goo.gl/qWLgLM>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito: Sobre o Problema do Conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MORALES Y ALONSO, Juan Pedro. *Libro isagógico: prolegómenos de la ciencia canónica y historia externa de la misma*. Granada: Imp. y lib. de D. José Lopez Guevara, 1880.

MORRISON, Karl F. (Org.). *The Investiture Controversy: Issues, Ideals, and Results*. New York: Hold, Rinehart and Winston, 1971.

OESTREICH, Thomas. The Personality and Character of Gregory VII in Recent Historical Research. *The Catholic Historical Review*, Washington, v. 7, n. 1, p. 35-43, apr. 1921. Disponível em: <<https://goo.gl/UuCbMj>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades de; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2016.

PAULO VI. *Constituição Apostólica "Lumen Gentium", sobre a Igreja*. Cidade do Vaticano: 21 de novembro de 1964. Disponível em: <<https://goo.gl/xEebP6>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano: Partes introdutória e geral*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Haddad-editor, 1960.

PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de Direito Civil*. 16. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

PERNOUD, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*. Trad. Antônio Manuel de Almeida Gonçalves. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1997.

PERRY, Marvin. *Civilização Ocidental: Uma história concisa*. Trad. Waltensir Dutra e Silvana Vieira. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2015.

PIO XI. *Litteræ Encyclicæ Lux Veritatis*. ROMA 1931. Disponível em: <<https://goo.gl/6oez6U>>. Último acesso em: 26 jan. 2018.

POSTAN, M.M; COLEMAN, D. C.; MATHIAS, P. M. (coord.). *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 4: the economy of expanding Europe in the sixteenth and seventeenth centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RAMOS, Marcelo Maciel. *Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental: dos gregos aos cristãos*. São Paulo: Alameda, 2012.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REALE, Miguel. *O Direito Como Experiência: introdução à epistemologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1992.

REINA, Victor de. *Eclesiología y Derecho Canónico: notas metodológicas*. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 19, n. 56, p. 341-366, 1964. Disponível em <<https://goo.gl/nfbDEv>>. Último acesso em: 26 jan. 2018.

REINA, Victor de. *La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica*. *Ius Canonicum*, v. IX, n. I, p. 179-220, 1969. Disponível em: <<https://goo.gl/r52CtG>>. Último acesso em: 26 jan. 2018.

RILEY-SMITH, Jonathan. *The Crusades: A History*. 3. ed. New York: Boomsbury Academic, 2014.

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio de História da Igreja*, vol. 2: a Idade Média. Petrópolis: Vozes, 1940.

ROZIÈRE, Marie Louis Thomas Eugène de. Recherches sur le liber diurnus des pontifes romains. *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, v. 14, p. 97-145, 1868. Disponível em <<https://goo.gl/xN1t3W>>. Acesso em 05 dez. 2017.

ROZIÈRE, Marie Louis Thomas Eugène de. Recherches sur le liber diurnus des pontifes romains . Chapitre III: cause de la suppression du liber diurnus. *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, v. 14, p. 367-420, 1868. Disponível em <<https://goo.gl/ThUnsM>>. Acesso em 05 dez. 2017.

RUST, Leandro Duarte. “*Colunas de São Pedro*”: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. O Império da Voz: apontamentos sobre o exercício do poder pontifício durante a “era gregoriana”. *Revista Saeculum*, João Pessoa, n. 21, p. 149-159, jul./dez. 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/XRTTM2>>. Último acesso em 19 jan. 2018.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristiana Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *Revista História da historiografia*, Ouro Preto, n. 03, p. 135-152, Set. 2009.

SALDANHA, Nelson. *Da teologia a metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. 2.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SALDANHA, Nelson. *Legalismo e ciência do direito*. São Paulo: Atlas, 1977.

SALDANHA, Nelson. *O Estado moderno e o constitucionalismo*. São Paulo: Bushatsky, 1976.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como máximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla Iuris*. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, v.34, n. 34, p. 77-85, 1994.

SALGADO, Joaquim Carlos. Experiência da Consciência Jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, a. XIX, n. 1, 2001. Disponível em: <http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/2001/01/-sumario?next=3>. Acesso em 05 jan. 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente, ou a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho*, São Paulo, n. 9, 54 f., 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/MvxXEp>>. Último acesso em: 19 jan. 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 2, 1998. Disponível em: <<http://bit.ly/2dcWI8U>>. Último acesso em: 19 jan. 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, FCH/FUMEC, 2008.

SALGADO, Karine. O direito tardo medieval: entre o *ius commune* e o *ius proprium*. *Revista da Faculdade Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, p. 243-264, jan./jun. 2010.

SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.

SANTOS, José Henrique dos. *O Trabalho do Negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS, Mário Ferreira. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Sociais*, vol. II: Lógica e Dialética. 4. ed. [S.l.]: Logos, 1954.

SANTOS, Vinícius dos. A Razão Realizada? Notas sobre a Filosofia da História de Hegel. *Revista Aufklärung*, João Pessoa, v. 3, n. 2, p. 113-134, out. 2016. Disponível em <<https://goo.gl/YqGTVP>>. Último acesso em 19 jan. 2018.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1997.

SCHMITT, Carl. Ética de Estado y Estado pluralista. Trad. Clara Ramas San Miguel. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, v. 44, p. 21-34, 2011. Disponível em: <<https://goo.gl/m99dr8>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. *Romanticismo político*. Trad. Luis A. Rossi e Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

SESBOÜÉ, Bernard; GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis Ferrer; LÉCRIVAIN, Philippe (Orgs.). *História dos Dogmas*, t. II: O homem e sua salvação. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

SHERMAN, Chalers P. Brief History of Imperial Roman Canon Law. *California Law Review*, Berkeley, v. 7, n. 2, p. 93-104, jan. 1919. Disponível em: <<https://goo.gl/cMxs5Q>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

SIMMS, Brendam. *Europa: a luta pela supremacia de 1453 aos nossos dias*. Trad. Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2015.

SOUZA NETO, César Cardoso. *Reforma gibelina: O Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura*. 2017. 552 f. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2017.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. (org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, Juiz de Fora, v. 2. n. 2., p. 34-57, 2011.

SPINOZA, Benedictus. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editoria, 1988.

STARK, Rodney. *How the West Won: The Neglected History of the Triumph of Modernity*. Delaware: Wilmington, 2014.

STEIN, Peter. *Regulae Iuris: from Juristic Rules to Legal Maxims*. Edinburgh: the University Press, 1966.

STEPHENS, Christopher W. B. *Canon Law and Episcopal Authority: The Canons of Antioch and Serdica*. London: Oxford University Press, 2015.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TAVARES, Osvaldo Hamilton. A influência do Direito Canônico no Código Civil Brasileiro. *Revista Justitia*, São Paulo, vol. 47, n. 132, p. 49-56, out./dez. 1985. Disponível em: <<http://goo.gl/Yy5kGe>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Bacarolla, 2008.

TORRES-DULCE, Miguel Ángel. *Cánones y Leyes de la Iglesia: Nociones de Derecho Canónico*. Madrid: Palabra, 2017.

TOYNBEE, Arnold. *A História e a Religião*. Trad. Laura Schlaepfer. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

TRUCCO, Onelio. Schmitt: Identidad y representación como principios políticos. *Revista Identidades*, Comodoro Rivadavia, n. 2, a. 2, p. 24-29, jun. 2012. Disponível em <<https://goo.gl/mmhGc6>>. Último acesso em: 25 jan. 2018.

ULLMANN, Walter. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. 2. ed. London: Routledge, 2003.

ULLMANN, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. New York: Routledge, 2010.

ULWENCREUTZ, Lars. *The Royal Families in Europe V: A brief history of the ruling houses during the last 2000 years from the house of La Tour D'Auvergne to the house of Zähringen*. Ulwencreutz Media, 2013.

VAN CAENEGEM, Raoul Charles. *Uma introdução histórica ao direito privado*. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VAN DE WIEL, Constant. *History of Canon Law*. Louvain: Peeters Press, 1991.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, v. I. 4a. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, v. II. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética Filosófica 2*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e razão moderna. *In: Revista Síntese*, v. 22, n. 68, 53-84, 1995.

VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. Ciudad del México: UNAM, 1962.

VIEIRA, Leonardo Alves. Hegel e a História Mundial. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 69-83, mar. 2006. Disponível em <<https://goo.gl/QGRMj6>>. Último acesso em 18 jan. 2018.

VILLELA, João Baptista. *Direito, coerção & responsabilidade*: por uma ordem social não-violenta. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 1982.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Trad. José Viegas Filho. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1982.

WELZEL, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho*: derecho natural y justicia material. 2.ed. Madrid: Aguillar, 1974.

WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. 2. ed. Trad. Antônio Manuel Botelho Hespanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

WILLIAMS, Schafer. The Pseudo-Isidorian Problem Today. *Speculum*, Chicago, v. 29, n. 4, p. 702-707, Out. 1954. Disponível em: <<https://goo.gl/yqM6zR>>. Último acesso em: 27 jan. 2018.

ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. *In: Revista Interações*: cultura e comunidade, Belo Horizonte, v.3, n.4, 2008.