

ees

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO E A IGREJA

HOMENAGEM A JOSÉ ANTUNES

VOLUME 22, 2001

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

RELIGIÃO E ORDEM SOCIAL

Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*

1. Actualmente, a relação entre o Estado e a Igreja é urna temática importante para todos os que estudam o fenómeno político. Essa importancia advém, antes de mais nada, da circunstância de as instituições religiosas deterem, nos tempos que correm, uma considerável capacidade política, revelando-se capazes de influenciar, quotidianamente, a interaeração social. No entanto, não há dúvida de que o motivo mais substantivo para a importância da temática Estado/Igreja se prende com o facto de o *poder*, enquanto forma de condicionar o comportamento das pessoas, envolver quase sempre um elemento religioso[^]). A presença do religioso sempre marcou, desde tempos

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa,

p) Cf. Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974 (citamos pela versão espanhola, Barcelona, 1979, p. 157 ss.). Veja-se, também, as considerações de Michel Foucault acerca desta temática, em especial em "Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 9, été 1968, pp. 9-40; "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", in H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, 1984, pp. 297-321; "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, vol. 41, 1986, pp. 5-36. Importa também consultar o ensaio que Antonio Serrano González dedicou à temática do poder e aos seus elementos religiosos, intitulado "Poder sub specie Legis y Poder Pastoral", in R. Máiz (org.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, 1987, pp. 115-135.

ancestrais, o exercício da autoridade, e essa situação perdura nos nossos dias, apesar de, desde 1976, a *Constituição da República Portuguesa* sublinhar o carácter laico do sistema político, não estabelecendo nenhuma relação directa entre, por um lado, os direitos e as liberdades mais fundamentais dos cidadãos, e, por outro, as questões de crença⁽²⁾. Dito de outra forma, no quadro constitucional em que vivemos todos os indivíduos, independentemente do seu credo religioso, têm os mesmos direitos e gozam do direito de liberdade religiosa, tanto individual como colectivo⁽³⁾.

Contudo, a actual situação constitucional, caracterizada pela delimitação estrita entre o poder profano e o poder religioso, é extremamente recente, pouco tendo a ver com o que se passou durante o

(2) Cf. *Constituição da República Portuguesa Anotada*, 3ª edição revista e anotada por J. J. Gomes Canotilho & Vital Moreira, Coimbra, 1993, Parte I, Título II, Cap. I, Artº. 41^º (Liberdade de consciência, de religião e de culto) (p. 241 ss.). Como notam J. J. G. Canotilho e V. Moreira, *oh. cit.*, 1993, p. 242 ss., este preceito reconhece não um mas sim três direitos distintos: a liberdade de consciência; a liberdade de religião; e a liberdade de culto. A actual *Constituição da República Portuguesa* proíbe toda a discriminação ou privilégio por motivos religiosos, consagrando também o direito à própria reserva pessoal das convicções religiosas. Segundo G. Canotilho e V. Moreira, "deste modo, as convicções e a prática religiosa assumem um estatuto de *foro íntimo* das pessoas, indevassável e totalmente indiferente ao estatuto social, profissional ou político dos cidadãos." (p. 243). Importa ver, também na *Constituição da República Portuguesa*, o Artigo 13- (Princípio da igualdade): "1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei; 2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, *religião*, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social." [itálico meu]. Para um enquadramento mais geral sobre esta matéria, *vide*, de Maurizio Fioravanti, *Appunti di Storia delle Costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Turim, 1995.

(3) Como recentemente assinalou Jónatas Mendes Machado, na *Constituição Portuguesa de 1976* é dado assento às seguintes finalidades: a garantia da liberdade religiosa individual; a possibilidade da autodeterminação confessional; o princípio da autonomia estadual perante as diversas confissões religiosas; e a garantia institucional do princípio da igualdade entre as diversas religiões - *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusiva. Dos Direitos da Verdade aos Direitos dos Cidadãos*, Coimbra, 1996, p. 346 ss.

período oitocentista⁽⁴⁾, e muito menos com o quadro que vigorou antes do século XIX. De facto, para além de não contar com uma Constituição no sentido actual do termo - ou seja, um texto portador das normas mais fundamentais, texto esse que funda e estrutura o viver colectivo -, o ordenamento sócio-político do tempo anterior a Oitocentos não revelava nenhuma intenção laicizante, bem pelo contrário. Como terei oportunidade de demonstrar, os seus fundamentos eram eminentemente católicos, e, até ao final do século XVIII, o poder, naquilo que tinha de mais essencial, apresentava uma fortíssima significação cristã⁽⁵⁾. Além disso, a Igreja possuía meios extremamente eficazes para exercer o controlo social, e os poderes profanos então em presença contavam com a sociedade eclesiástica e com os seus mecanismos de disciplinamento. Por fim, a liberdade religiosa era praticamente inexistente, e a influência da Igreja na vida comunitária era muitíssimo forte⁽⁶⁾.

(4) Na linha dos trabalhos de J. J. G. Canotilho, J. Machado lembrou que a cultura constitucional do século XIX português tinha como adquirido que o catolicismo era a religião oficial do reino: "A veneração da religião católica constituía o primeiro dos deveres de cidadania, seguido do amor à pátria, da obediência à Constituição e à Lei e do respeito às autoridades públicas." - *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusiva...*, cit., p. 111. A permanência de tais concepções garantiu, para a Igreja Católica, uma situação de claro privilégio face às demais confissões religiosas, traduzida em apoios de vária ordem da parte do Estado. Algo de muito semelhante se passava em Espanha, como refere o malgrado Francisco Tomás y Valiente em *Manual de Historia del Derecho Español*, 4ª ed., Madrid, 1983, Parte V, Cap. XXXIV - Estado e Iglesia: Derecho Concordatario, p. 613 ss. Compare-se com a situação em Portugal, estudada por Vítor Parreira Neto em *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal, 1832-1911*, Lisboa, 1998.

(5) Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonha, 1992.

(6) Para uma visão geral sobre este tema, veja-se, de Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turim, 1996; acerca do contexto medieval português, importa ver o trabalho de José Antunes, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV. Juristas e teólogos*, tese de doutoramento em História, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 1995, e, também, a investigação de Maria de Lurdes Rosa; para o Portugal dos séculos XVI e XVII, cf. *maxime* o estudo de José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, Lisboa, 1997; e, de Federico Palomo, *Poder y Disciplinamento en la diócesis de Évora. El episcopado de D. Teotónio de*

Em face do que acabei de afirmar, não deixa de surpreender que tenham sido poucos aqueles que investigaram, de um modo sistemático, este fundo católico da política, tal como ela era concebida e praticada no mundo anterior às revoluções liberais⁽⁷⁾. Do meu ponto de vista, o estudo da dinâmica política da época moderna obriga a considerar, sempre, os seus fundamentos católicos, pois ao olvidar essa dimensão religiosa do político corre-se o risco de passar ao largo daquele que era um dos elementos mais estruturantes do quadro constitucional que perdurou até ao século de Setecentos.

Nesse sentido, ao longo deste artigo apresentarei uma caracterização sumária desses tempos em que a lógica organizadora do corpo social possuía uma fortíssima componente religiosa. Tendo em conta o espaço de que disponho, será, eventualmente, uma caracterização que pecará pelo excessivo esquematismo, se bem que procure insistir naquelas questões que, no meu entender, eram as mais substantivas para a ordem social e política do período anterior aos últimos dois séculos. No centro das atenções estarão, pos consequente, os fundamentos da ordem social do Antigo Regime, e no decorrer deste artigo verificaremos o quão central era o lugar aí ocupado pela crença religiosa católica.

A fim de avaliar o peso do Catolicismo nas concepções sócio-políticas vigentes entre os séculos XVI e XVIII, optei por analisar os

Bragança (1578-1602), Memoria del Programa de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, 1994 (policopiado); igualmente de F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes, Los jesuítas de Evora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Florença, Instituto Universitário Europeu, 2000.

(7) Os principais estudos acerca da presença do religioso no contexto português de Quinhentos e de Seiscentos pertencem a José Adriano de Carvalho e a Maria de Lurdes Correia Fernandes, no campo da história da espiritualidade, e a Antonio M. Hespanha, no terreno da história do direito e da história institucional e política. Mais recentemente, os trabalhos de Francisco Bethencourt e de José Pedro Paiva têm revelado alguns dos mais salientes aspectos institucionais da Igreja da época moderna. Em *O Poder dos Afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, tese de doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000, procurei elucidar algumas questões relacionadas com este enquadramento católico da política quinhentista e seiscentista.

mais representativos textos coetâneos que se reportam às bases em que assentava a ordem comunitária. Dito de outra forma, examinei os escritos que se referiam à força ordenadora que instituía um quadro normativo de princípios e de regras, quadro esse capaz de legitimar uma ordem de domínio e de regular a interacção entre as pessoas e grupos. Interessou-me, portanto, a força que se revelava capaz de garantir, de um modo estável, um vasto e complexo conjunto de direitos e de deveres. No quadro dessa análise, privilegiei os textos que discorriam acerca da força ordenadora que dava forma ao corpo social, e que reconheciam nessa força o poder para definir o conteúdo, a extensão e o modo de proceder das várias partes da comunidade. Adiante veremos que tais livros tinham em comum o facto de aludirem a um impulso que se revelava capaz de estabelecer regras e medidas, de prescrever formas e procedimentos, sendo também capaz de criar instituições e de definir padrões de conduta. Em suma, a minha preocupação centrou-se em identificar a força ordenadora que emanava do consenso de fundo da comunidade acerca dos princípios, dos valores e das ideias mais estruturantes, consenso esse que, afinal, possuía uma estreita relação com um determinado conceito de humanidade, mas também com os fins que a colectividade humana estabelecia para a vida em comunidade.

Como teremos oportunidade de verificar, desta incursão na literatura que discutia os temas atrás enunciados - que é apropriado apelar de //constitucionais//⁽⁸⁾ - resultará a constatação de que tanto o conceito de humanidade como as metas e os fins que a colectividade se propõe cumprir, são realidades cronológica e historicamente situadas, variando no tempo e no espaço. Veremos que os conceitos que informam o discurso actual sobre a interacção social e sua ordem são produtos históricos, possuindo uma peculiar marcação cronológica e espacial, relacionando-se estreitamente com o meio que os gera e que neles se revê. Tais categorias e tais conceitos, por serem historicamente situados, exigem do estudioso actual um cuidado redobrado,

⁽⁸⁾ Acerca da problemática constitucional nos séculos XVI e XVII é fundamental a consulta do estudo de A. M. Hespanha, "Qu'est-ce Que la 'Constitution' dans les Monarchies Ibériques de l'Epoque Moderne?", *Themis*, Revista da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, ano I, n.º 2, 2000, pp. 5-18.

uma vez que a grelha catégorial produzida pela sociedade de hoje corre o risco de não ser pertinente para descrever a paisagem política de outros tempos e de outros espaços, caracterizados, afinal, por apresentarem um horizonte conceptual completamente diferente do nosso. Foi minha preocupação, por conseguinte, evitar a anacrónica projecção de categorias actuais num mundo passado⁽⁹⁾. Como tal, o primeiro passo deste trabalho consistiu em explicitar as principais características do quadro constitucional em que hoje vivemos, a fim de tornar mais visíveis as diferenças, mas também as continuidades, entre o actual sistema político e aquele que perdurou até ao final do século de Setecentos.

2. Nas páginas que se vão seguir identificar-se-á, de um modo sucinto, a força ordenadora que dá forma e que confere coesão ao actual sistema político. Assim, a respeito do ordenamento sócio-político actual, de um modo muito esquemático pode-se começar por dizer que a sua força normativa assenta em três "pilares" verdadeiramente estruturantes: a *racionalidade*, o *voluntarismo* e a *igualdade*. De facto, o universo sócio-político de hoje é regulado, fundamentalmente, por formas *racionais* de organização, é um *locus* onde a objectividade e a previsibilidade desempenham um papel de primeira importância, quer na interacção entre as pessoas, quer na actuação governativa e administrativa. Além disso, é um mundo que assenta numa presunção de *voluntarismo* dos seres humanos, quer dizer, um mundo que tem como adquirida a noção de que as pessoas detêm uma natural capacidade de auto-organização, e que a colectividade humana pode e deve organizar-se do modo que mais lhe convém e da forma mais adequada para a consecução das metas que se propõe alcançar⁽¹⁰⁾. Aos homens é portanto reconhecido um *poder constituinte*, detêm a capacidade de se associar da forma que mais convém à concretização dos seus interesses, gozando também da capacidade de instituir um quadro normativo dotado de princípios e de regras com

⁽⁹⁾ Gianfrancesco Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma, 1999, p. 165 ss.

⁽¹⁰⁾ Veja-se, *in genere*, Bartolomé Cia vero, *Happy Constitution. Cultura y lengua Constitucionales*, Madrid, 1997, e em especial "Principio Constitucional. El Individuo en Estado", pp. 11-40.

a pretensão de validade exclusiva⁽ⁿ⁾. E no que à *igualdade* diz respeito, vivemos num mundo que tem na igualdade entre todas as pessoas um dos seus valores mais caros, repousando sobre a ideia de que só o consentimento voluntário entre iguais pode legitimar o ordenamento político, criando a *societas*^(u).

Por outro lado, nos dias de hoje a *Constituição*, enquanto texto escrito que fixa as normas mais preeminentes, é tida como o mais fundamental instrumento jurídico para a organização da vida colectiva e para a resolução da conflitualidade inerente à interacção social. Na sua qualidade de lei fundamental, a *Constituição* assume, portanto, uma função estruturadora do corpo social, sendo através dela que se procura alcançar aquilo que costuma ser designado por *paz social*. Além disso, no quadro desse sistema regulado pelo texto constitucional, a pessoa individual, o indivíduo, é tomado como o elemento central da vida política, como o sujeito de direito⁽¹³⁾. O texto constitucional fala de pessoas individualmente consideradas, que têm interesses e necessidades iguais, as quais são fundamentalmente objectivas, terrenas e, também elas, individuais. O sistema persegue, portanto, finalidades que pertencem ao mundo objectivo e material, e que se prendem com a satisfação das necessidades específicas de cada uma das pessoas. É, portanto, à luz de um entendimento antropológico centrado no indivíduo que são definidos os direitos relativos à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade. Para além de se

⁽ⁿ⁾ Cf. as considerações de J. J. G. Canotilho e de V. Moreira acerca da força normativa da *Constituição da República Portuguesa*, em *Fundamentos da Constituição*, Coimbra, 1991, p. 43 ss.; veja-se, também de J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 3ª ed., Coimbra, 1998, p. 63 ss.

⁽¹²⁾ Ao ponto de a igualdade estar presente, explicitamente, em dois dos princípios gerais da *Constituição da República Portuguesa*, a saber, a *universalidade* e a *igualdade* - Artigo 12^o (Princípio da universalidade): "1. Todos os cidadãos gozam dos direitos e estão sujeitos aos deveres consignados na Constituição. [...] Artigo 13^o (Princípio da igualdade):

1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei.
2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social".

⁽¹³⁾ Acerca da centralidade do indivíduo no ordenamento sócio-político dos últimos duzentos anos, é fundamental a consulta de *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia*, Madrid, 1991, de Bartolomé Clavero.

reportarem às pessoas individualmente consideradas, os direitos e as liberdades são em grande medida garantidos por formas externas de disciplina: antes de mais o texto constitucional; para além dele, as diversas leis e os contratos; por fim, a Constituição consagra, também, a tutela jurídica desses direitos.

A par do texto constitucional, e em estreita articulação com ele, o sistema político actual é também caracterizado pela presença de uma instituição verdadeiramente fulcral: o Estado. Formação histórica surgida no século XIX, o Estado tem ocupado um lugar central no universo político dos últimos dois séculos. Nos nossos dias, esta instituição é tida como uma "pessoa colectiva" abstracta, pertença da sociedade, situada acima da sociedade e que tem como principal atributo o facto de ser titular do poder soberano. A articulação entre o Estado e o texto constitucional é, como se sabe, muito estreita, desde logo porque é a Constituição que consagra a organização separada - em relação à sociedade - dos órgãos estaduais de poder político (governo e administração). O Estado apresenta-se, assim, como uma entidade soberana que exerce a sua autoridade sobre uma sociedade cuja unidade matricial é, como se referiu, o indivíduo. Vimos igualmente que à colectividade dos indivíduos - em regra designada por "Nação" - é reconhecido um *poder constituinte*, quer dizer, os indivíduos, associados voluntária e livremente, detêm a capacidade de constituir a sociedade, na qual o Estado, enquanto entidade soberana, concede e garante a cada um deles - os cidadãos - direitos e liberdades iguais.

Para além deste importante aspecto, o Estado actual, no decurso da sua actuação, tem na *igualdade* um dos principais objectivos políticos, e na *racionalidade* um dos mais eminentes critérios de actuação. A sua finalidade consiste, essencialmente, em conferir ordem e previsibilidade às relações sociais, para além de procurar levar a cabo a distribuição dos recursos públicos com base num critério de igualdade, confiando essas tarefas à certeza do direito e à segurança jurídica. Por acréscimo, fomenta a confiança através de um trabalho de vigilância do cumprimento da lei e dos contratos, instrumentos jurídicos que conferem ordem e previsibilidade à interacção entre as pessoas⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁴⁾ Acerca da previsibilidade e da confiança enquanto elementos indispensáveis à interacção social, veja-se, de Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein*

Além de fixar o funcionamento dos órgãos estaduais, a Constituição contém importantes dados caracterizadores da lei produzida pelo Estado. De facto, a *lei* é aí definida, em termos formais, como uma norma jurídica escrita, como um acto normativo específico e exclusivo do Estado e dos seus órgãos, acto normativo esse que interfere com a propriedade e com a liberdade dos indivíduos-cidadãos. Em termos normativos, a Constituição atribui ao Estado o imperativo de produzir uma lei geral, aplicável a todos da mesma forma. A lei é um texto normativo portador de princípios abstractos e, em princípio, válidos para todos, independentemente do género, etnia, credo, estado civil ou estatuto social. Como se pode verificar, a lei estadual reflecte, também ela, princípios gerais e racionalizadores de organização, promovendo a igualdade de tratamento normativo, assim como a igualdade de oportunidades. Entre as principais características da actual norma legislativa destaca-se o facto de ela ser, pelo menos em teoria, geral, objectiva, abstracta e descomprometida, quer dizer, é um preceito normativo de carácter generalizante e que trata todos os indivíduos, todos os cidadãos, da mesma forma⁽¹⁵⁾.

É oportuno lembrar que, nas últimas décadas, o sistema político tem evoluído no sentido de fazer com que a lei, enquanto acto normativo escrito, cubra a maior parte das relações sociais, instaurando uma situação de //juridificação// de quase todos os aspectos da vida em sociedade. Essa linha evolutiva revela que fazemos parte de um mundo onde a lei é encarada como a principal ferramenta organizativa da interacção social, e onde o contrato é visto como o mais eficaz instrumento de associação, já que obriga, da mesma maneira, as partes contratantes, garantindo, desse modo, que as pessoas observam os compromissos assumidos. O cada vez mais vasto conjunto de leis forma um *corpus* normativo que cobre a maior parte das relações sociais, representando a materialização de um esforço organizador regido por critérios racionalizadores, esforço esse que tem como meta estabelecer, tão claramente quanto possível, os direitos, os deveres e

Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität, 2ª ed. alargada, Estugarda, 1973.

⁽¹⁵⁾ Sobre este ponto, veja-se as questões levantadas por Maria Lúcia Amaral Pinto Correia em *Responsabilidade de Estado e Dever de Indemnizar do Legislador*, Coimbra, 1998, p. 276 ss.

as obrigações dos cidadãos, fixando, com todo o rigor que está ao alcance do legislador, o âmbito, a duração e os limites dessas obrigações.

Em sintonia com o espírito que preside à concepção das leis, esta preocupação racionalizadora, para além de abranger quase todos os sectores da interacção social, chega mesmo a modelar os círculos governativos. Na verdade, e como assinalou recentemente Maria Lúcia Pinto Correia, por via do direito instituiu-se normas e limites jurídicos a todas as formas de domínio, ao ponto de, nos nossos dias, uma parte muito substancial da actuação política ser governada por regras codificadas, o que significa que até os meios de governo se encontram "juridificados". De acordo com a mesma Maria Lúcia P. Correia, o objectivo deste dispositivo constitucional é construir uma comunidade política aperfeiçoada, liberta da imprevisibilidade inerente às relações de poder inter-subjectivas e só ordenada através da previsibilidade e da racionalidade das relações entabuladas nos termos das prescrições gerais e abstractas da lei. Em suma, a finalidade é alcançar um *government of law, and not of men*⁽¹⁶⁾.

Quanto ao carácter da sua actuação e às metas que se propõe atingir, o Estado denota uma intenção marcadamente centralizadora, porquanto reivindica o monopólio exclusivo da produção de normas que visam organizar o espaço público, definindo as regras de participação rotativa no governo (através do sufrágio) e de representação dos interesses dos indivíduos. Para realizar tais desideratos, o Estado conta, entre outras coisas, com o trabalho desempenhado pela burocracia, com a qual mantém uma relação contratual que fixa, com rigor e objectividade, o âmbito e o alcance dos serviços por ela prestados. O espírito racionalizador a que atrás fiz alusão também está presente no mundo burocrático, pois, através do contrato de trabalho, os funcionários veem definido, com todo o rigor, os limites e a duração das tarefas que têm de executar, assim como o montante da remuneração que auferem em troca desse trabalho. Como se vê, no seio dessa burocracia as relações entre os funcionários são, tanto

(16) M. L. P. Correia, *Responsabilidade de Estado e Dever de Indemnizar do Legislador..cit.*, p. 309 ss.

quanto possível, racionalizadas, para além de se pretenderem afectiva e religiosamente desinvestidas⁽¹⁷⁾.

Na linha da mesma finalidade de impor regras ao exercício do domínio político, a lei fundamental institui, igualmente, uma situação de separação dos poderes legislativo, executivo e judicial, uma solução que visa instaurar um sistema de limitação, de controlo e de responsabilização dos diversos órgãos estaduais. Sinal da racionalização que preside ao desenho do aparelho estadual, a separação dos poderes é, nos nossos dias, um dos princípios constitucionais mais frequentemente invocados, a ele se confiando uma parte da importante missão de garantia e de protecção que o Estado dispensa aos cidadãos.

No que respeita à função judicativa, também aí é sensível uma preocupação racionalizadora. De facto, os órgãos estaduais arrogam-se do monopólio da capacidade para julgar delitos, para ditar sentenças e para castigar. Aliás, a Constituição declara expressamente que a faculdade de praticar justiça é uma função estadual irrenunciável e um dos mais essenciais ramos do serviço público; declara, também, e para lá desse aspecto, que a soberania não é delegável, e que somente os órgãos consagrados pela Constituição podem exercer legitimamente a soberania; por acréscimo, impõe a unidade jurisdicional e proclama a igualdade perante o direito. Quanto aos magistrados, o sistema espera que os juizes julguem os conflitos de forma distanciada, imparcial e objectiva, e que, tanto quanto possível, apliquem a lei independentemente das circunstâncias específicas dos casos que conhecem. Importa não esquecer que, actualmente, os magistrados estão privados da margem de arbítrio de que desfrutaram durante muito tempo, pois o Estado restringiu seriamente a sua autoridade para modular, corrigir ou desviar-se das normas legais fixadas nos códigos. Porém, e como contrapartida para esta cedência da magistratura, o Estado garante-lhe a independência na sua actuação, estabelecendo e tutelando a separação dos poderes legislativo e judicial.

(17) Acerca desta temática, e para o contexto português numa perspectiva histórica, os trabalhos de José Subtil são incontornáveis: "Os poderes do centro", in A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 157-193; e *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, Lisboa, 1996.

Vivemos, pois, sob o que é habitualmente designado por *Estado de Direito*, um ambiente constitucional caracterizado não só por confiar à certeza do Direito a ordenação mais fundamental da sociedade, mas também, e como apontam Gomes Canotilho e Vital Moreira, por consagrar a protecção jurídica dos cidadãos contra as diversas modalidades de prepotência, de arbítrio e de injustiça⁽¹⁸⁾. Nesse sentido, e segundo os mesmos constitucionalistas, aos cidadãos é conferido o direito de exigirem do Estado a garantia da sua liberdade, da sua igualdade e da sua segurança, quer dizer, o direito de protecção dos direitos fundamentais das pessoas.

A respeito da temática Estado/Igreja, que aqui nos ocupa, o que importa reter desta sumaríssima caracterização é o facto de, no actual sistema político, os elementos religiosos estarem fundamentalmente ausentes, tanto dos grandes princípios como no que toca à forma e ao conteúdo da actuação estadual. Em vez disso, o aspecto mais saliente dos órgãos do Estado é o seu carácter laico e secularizado. Quanto à crença religiosa, ela é classificada como algo que pertence à esfera privada do indivíduo, uma classificação de extrema importância, não só porque faz com que a confissão religiosa de cada um seja algo que escape à capacidade de intervenção dos órgãos do Estado, mas sobretudo porque retira às várias confissões religiosas as suas pretensões a desempenhar um papel mais estruturante no espaço público.

Para lá deste importante aspecto, cumpre sublinhar que a Igreja Católica, enquanto estrutura institucional, se encontra claramente separada do actual sistema político, o qual assenta num quadro constitucional cuja matriz é eminentemente profana, e que se auto-representa como essencialmente laico⁽¹⁹⁾. E verdade que, nos últimos duzentos anos, têm surgido formas estaduais que não postulam uma separação tão nítida entre o ordenamento político e o ordenamento religioso, tirando partido, por exemplo, da religião e da sua

(18) *Constituição da República Portuguesa Anotada*, 3ª ed. rev. e anot. por J. J. G. Canotilho & V. Moreira, Coimbra, 1993, p. 63.

(19) *Constituição da República Portuguesa Anotada*, 3ª ed. rev. e anot. por J. J. G. Canotilho & V. Moreira, Coimbra, 1993, Título II - Direitos, liberdades e garantias, Capítulo I - Direitos, liberdades e garantias pessoais, Art. 41º (Liberdade de consciência, de religião e de culto), n.º 4: As igrejas e outras comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto.

capacidade para gerar consenso e obediência⁽²⁰⁾. Porém, não é menos certo que o quadro constitucional português tem enveredado num sentido secularizador, ao ponto de, nos nossos dias, a separação entre as funções do Estado e aquilo que respeita à Igreja - pelo menos nos termos da lei fundamental - ser um dado praticamente adquirido.

Em síntese, actualmente encontramos-nos integrados num sistema que, no tocante aos princípios constitucionais, procura traçar uma linha de separação tão clara quanto possível entre os mecanismos estaduais e os mecanismos religiosos de organização social. O actual sistema político caracteriza-se pelo empenho em instaurar uma distinção nítida entre, por um lado, o que pertence à esfera de regulação do Estado, e, por outro, aquilo que concerne à sociedade eclesíastica e às suas instâncias reguladoras. Além disso, o sistema político actual caracteriza-se igualmente pela afirmação da supremacia do Estado face às demais entidades interventoras na sociedade - incluindo os órgãos ligados às várias confissões religiosas -, cuja esfera de intervenção procura, tanto quanto possível, restringir. As autoridades estaduais esforçam-se por estabelecer, em bases secularizadas, os fundamentos em que assenta a interacção social, e a afirmação do carácter laico do Estado constitui um dos mais fortes traços identitários do universo político em que vivemos.

3. No entanto, as coisas nem sempre se passaram desta maneira, e tempos houve em que o panorama foi bem diferente, em particular no que toca às bases em que assentava o sistema político.

De facto, basta folhear os textos anteriores ao século XVIII que apresentam as leituras mais sistemáticas do ordenamento político vigente para verificar que a maior parte dos elementos fundamentais do actual sistema sócio-político que atrás enumerei - incluindo o texto constitucional e, também, o Estado - estão ausentes das concepções constitucionais vigentes no final do século XVI e ao longo de toda a centúria de Seiscentos⁽²¹⁾. Na ausência do Estado, a Igreja

⁽²⁰⁾ J. Machado, *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusiva...*, cit., p. 104 ss. e 305 ss.

⁽²¹⁾ Paolo Grossi, "Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico*, vol. 25, 1996, pp. 267-284.

Católica, a par da Coroa, é a instituição com uma presença mais forte. Além disso, ao invés de uma separação nítida e clara entre o que pertence à Coroa e aquilo que toca às autoridades eclesiásticas, surpreendemos uma flagrante sobreposição entre o poder profano e o poder religioso. Nas obras que continham conselhos e advertências para o príncipe, por exemplo, ao aludirem às expectativas que os vassallos tinham a respeito da acção que deveria ser desempenhada pelo monarca, os seus autores reflectem um entendimento da realeza onde o religioso e o político surgem lado a lado, chegando mesmo a interpenetrar-se. E isso o que sucede nos escritos de Lourenço de Cáceres⁽²²⁾, de Jerónimo Osório⁽²³⁾, de Baltazar Limpo⁽²⁴⁾, de António Carvalho de Parada⁽²⁵⁾, de Francisco Velasco de Gouveia⁽²⁶⁾, de António de Sousa de Macedo⁽²⁷⁾, de Francisco Manuel de Melo⁽²⁸⁾, de Luís de Abreu e Mello⁽²⁹⁾, do jesuíta André Pinto Ramires⁽³⁰⁾, do beneditino João dos Prazeres⁽³¹⁾, de Manuel dos

(22) Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*, Lisboa, 1996.

(23) Nair Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e o De regis Institutione et Disciplina, de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1989.

(24) Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David, de seu inimigo Saul...*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1642.

(25) António Carvalho de Parada, *Arte de regnar ao potentissimo rey D. Juan IVnosso señor restaurador da liberdade portuguesa...*, Bucellas, 1643.

(26) Francisco Velasco de Gouveia, *Iusta aclamação do Serenissimo Rey de Portugal Dom Ioão o IV. Tratado Analytico Dividido em tres partes...*, Lisboa, Lourenço de Anveres, 1644.

(27) António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado. Exemplar de Principes No governo dos gloriosissimos Reys de Portugal. Ao Serenissimo Principe Dom Theodosio nosso Senhor...*, Haia, Samuel Brown, 1651.

(28) Francisco Manuel de Melo, *Aula Política, Cúria Militar. Epístola Declamatória ao Serenissimo Príncipe D. Theodozio: & Política Militar...*, Lisboa, Mathias Pereira da Sylva, 1720.

(29) Luís de Abreu e Mello, *Avizos pera o Paço...*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1659.

(30) André Pinto Ramires, S. J., *Utriusque Principum Politices Parallela Iustae, et iniquae. Ad Caput Decimumquartum Isaiæ Prophetæ. Tomus Unicus...*, Lyon, Her. De P. Prost, P. Borde, L. Arnaud, 1648.

(31) João dos Prazeres, O.S.B., *Abecedario real e régia instrução de principes lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...*, Lisboa, 1692.

Anjos⁽³²⁾ ou de Sebastião Pacheco Varela⁽³³⁾, para citar apenas alguns dos casos mais marcantes.

Como seria de esperar, a presença do elemento religioso é igualmente forte nos tratados moralizantes e de finalidade edificante, nos quais são apresentadas detalhadas reflexões acerca do modo como as pessoas se deviam relacionar umas com as outras, enumerando os deveres e as obrigações morais que pesavam sobre os membros da comunidade, a finalidade da vida em grupo, etc. Entre as figuras seiscentistas que assinaram os exemplares mais representativos deste género literário contam-se, sem dúvida, o agostinho Tomé de Jesus⁽³⁴⁾, Diogo Paiva de Andrada⁽³⁵⁾, Manuel Monteiro de Campos⁽³⁶⁾, Manuel Severim de Faria⁽³⁷⁾, António de Pinho da Costa⁽³⁸⁾, Cristóvão Godinho⁽³⁹⁾, Diogo Henriques de Vilhegas⁽⁴⁰⁾, Manuel de Faria e

(32) Manuel dos Anjos, O.F.M., *Politica Predicavel, e Doutrina Moral do bom governo do mundo, Offerecida ao Serenissimo Principe de Portugal Dom Ioam Nosso Senhor, &tc...*, Lisboa, 1693.

(33) Sebastião Pacheco Varela, *Numero Vocal Exemplar, Catholico e Politico, Propostos no Mayor dos Santos O Glorioso S. Joam Baptista para Imitaçam do Mayor entre os Principes o Sertenissimo Dom Joam V*, Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1702.

(34) Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1602); e *Trabalhos de Iesu. Segunda Parte. Que passou desde o Orto de Geth Semani, até sua morte, que sao os trabalhos de sua sacratissima payxao...*, Lisboa, Vicente Alvarez, 1609.

(35) Diogo de Paiva de Andrada, *Casamento Perfeito* (1630), edição consultada: Fidelino de Figueiredo, Lisboa, Sá da Costa, 2.ª ed., 1982.

(36) Manoel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres...*, Lisboa, António Alvarez, 1642.

(37) Manuel Severim de Faria, *Promptuario Espiritual, E Exemplar de Virtodes Em que breuemente se explicão as materias mais importantes para a saluação das almas. Com varios exemplos de doutrina, & edificação. E a meditação de Deos pellas excellendas das creaturas...*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651.

(38) António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655.

(39) António Pereira da Fonseca, aliás, Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...*, Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657.

(40) Diogo Henriques de Vilhegas, *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno étlico, económico y politico. Dirigido al Señor Principe D. Pedro el Felice...*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1672.

Sousa⁽⁴¹⁾, Francisco da Silva⁽⁴²⁾, Martim Afonso de Miranda⁽⁴³⁾, ou António de Sousa de Macedo⁽⁴⁴⁾.

A marca do elemento religioso é ainda mais acentuada na literatura assinada por teólogos e por canonistas. De facto, na análise de questões tão substantivas como a origem e a finalidade do poder, o papel da Igreja na manutenção da ordem social, os limites morais à actuação do rei, as qualidades dos clérigos, ou, ainda, os limites entre o foro secular e o foro eclesiástico, os autores dessas obras aludem constantemente à crença católica e à sua presença na matriz de organização social⁽⁴⁵⁾. E estas alusões à religião são tanto mais importantes quanto se trata do *corpus* literário que apresenta as reflexões mais sistemáticas acerca da articulação entre o rei e os diversos corpos do reino, fornecendo detalhadas informações sobre o regime a que essa articulação então obedecia. Dos muitos teólogos e canonistas que produziram obras que se enquadram nesta categoria, é obrigatória a referência aos inicianos Francisco Suárez⁽⁴⁶⁾,

(41) Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras, Divinas, y Humanas Flores...*, Madrid, Viúva de Cosme Delgado, 1624.

(42) Francisco da Silva, *Opusculo da Infanda E Puericia dos Principes, E Senhores. No qual, alem de hum curioso discurso sobre o nascimento, & solemne Baptisto do Infante Serenissimo Dom Afonso, em documentos breues tirados da doutrina de muitos Sanctos, & Doutores Catholicos, como também dos Philosophos antigos, se comprehende sua boa criação na idade mais tenra, exornado tudo com proeitosas humanidades...*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644.

(43) Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos...*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622-24; e *Segunda Parte do Tempo de Agora, e Doutrina para Principes...*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1624.

(44) António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave ou Maria triumphante. Theatro da erudiçam, e da philosophia christam. Em que se representam os dous estados do mundo: cahido em Eva, e levantado em Ave...*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1676; também de António de Sousa de Macedo, *Dominio sobre a Fortuna, e Tribunal da Razão. Em que se examinam as felicidades, & se beatifica a vida no Patrocinio da Virgem Mãe da Graça...*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1682.

(45) Para uma panorâmica sobre esta literatura, *vide*, de Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982.

(46) Francisco Suárez, S.J., *Metaphisicarum Disputationum, in Quibus et Universa Naturalis Theologiae Ordinate traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur...*, Salamanca, Juan & Andres

Fernando Rebelo⁽⁴⁷⁾ e Baptista Fragoso⁽⁴⁸⁾, mas também a Agostinho Barbosa⁽⁴⁹⁾, António de Natividade⁽⁵⁰⁾ ou Francisco de Santo Agostinho de Macedo⁽⁵¹⁾. Quanto à literatura jurídica, a presença do catolicismo é também marcante, nomeadamente nas obras do já citado António de Sousa de Macedo⁽⁵²⁾, ou em tratados de Álvaro Vaz, Pedro Barbosa, Jorge de Cabedo⁽⁵³⁾, Gabriel Pereira de Castro⁽⁵⁴⁾, João Pinto Ribeiro, Domingos Antunes de Portugal⁽⁵⁵⁾ ou Manuel Álvares Pegas⁽⁵⁶⁾.

Renaut, 1597; *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore In decem Libros distributus...*, Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1612; *Defensio fidei Catholicae adversus anglicanae sectae errores De legibus...*, Coimbra, Gomes de Loureiro, 1613.

(47) Fernando Rebelo, S.J., *Opus de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...*, Lyon, H. Cardon, 1608.

(48) Baptista Fragoso, S.J., *Regiminen Reipublicae Christianae, ex Sacra Theologia, Et ex utroque Iure, ad utrumque Forum coalescentis. Tomus Primus...*, 1641. Edição consultada: Lyon, L. Anisson, 1667.

(49) Agostinho Barbosa, *Tractatus Varii: I. De Axiomatibus Juris usufrequentibus...*, Lyon, L. Arnaud - P. Borde, 1678, (1ª ed. 1644).

(50) Antonio de Natividade, O.S.A., *Stromata Oeconomica Totius Sapientiae Stamine Texta sive De regimine Domus, Opuscula nullius non Litteraturae elaborata impendio...*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1653.

(51) Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale documentorum tredecim quae sunt totidem Lectiones super Textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum De Amicitia Cum duplici pia Appendicula, et Indice Librorum...*, Pádua, J. De Cardorinis, 1675.

(52) António de Sousa de Macedo, *Perfectus Doctor, in quacunque scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili. Summorum Auctorum circinis, lineis, coloribus, & penicillis figuratus...*, Londres, Richard Hearn, década de 1640.

(53) Jorge de Cabedo, *Practicarum observationum, sive decisiones Supremi Senatus Regni Lusitaniae, 1602-1604*, (Offenbach, 1610); e, também de J. de Cabedo, *Liber de patronatibus ecclesiarum Regiae Coronae Regni Lusitaniae*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1602.

(54) Gabriel Pereira de Castro, *De manu regia tractatus prima pars, in quo omnium Legum regiarum... in causis Ecclesiasticis...*, Lisboa, Pedro Craesbeek, 1622.

(55) Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, Lisboa, 1673.

(56) Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus, & Actionibus, & defensionibus civilibus, & criminalibus, saecularibus, & Ecclesiasticis, ad utriusque fori ludida spectantibus...*, Lisboa, 1692.

A historiografia coetânea, por seu turno, está em perfeita consonância com esta visão "cristianizada" da ordem social e do poder político, transmitindo diversas imagens de uma política fortemente impregnada e condicionada por valores católicos, desde as origens mais remotas do reino de Portugal até aos mais recentes tempos de Quinhentos e de Seiscentos. Entre os muitos exemplos que poderiam ser referenciados, recorde-se os vários volumes da *Monarchia Lusitana*⁽⁵⁷⁾, mas também a obra maior de D. Luís de Meneses, conde da Ericeira, *História de Portugal Restaurado...* (Lisboa, 1679-1698), ou, ainda, o livro do beneditino João dos Prazeres, *O Príncipe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em empresas politicas, e moraes...* (Lisboa, 1682-83).

Basta um rápido contacto com todos estes textos para se verificar que as preocupações e os fins que norteiam a actual vida em sociedade estão em grande medida ausentes desses livros, da época que os produziu e das pessoas que os escreveram. De facto, no que respeita às questões fundamentais do viver colectivo, deparamos com um mundo que, em muitos aspectos, se encontra, literalmente, nos antípodas do nosso, para além de sermos confrontados, igualmente, com um conceito antropológico bem peculiar. Os livros atrás citados transmitem a imagem de um homem que se pensava a si mesmo em termos absolutamente diferentes do que se passa nos dias de hoje, e que, ao invés de procurar traçar uma linha nítida entre o que era profano e o que dizia respeito ao religioso, comunga de uma visão do mundo onde o Catolicismo se encontrava quase sempre presente. É essa, de facto, a impressão com que ficamos ao folhear os livros coetâneos que abordam aqueles que são os temas mais decisivos em termos constitucionais, a saber: o princípio e o fim da humanidade e da colectividade por ela formada; a ordem que preside à organização comunitária; o comércio entre as várias partes da comunidade; e, finalmente, os critérios de hierarquização que ordenam as diversas partes da comunidade.

⁽⁵⁷⁾ Frei Bernardo de Brito, *Monarchia Lusytana...; parte primeira que contem as historias de Portugal desde a criação do mundo te o nascimento de nosso snor Iesu Christo...*, Alcobaça, Alexandre de Siqueira e Antonio Alvarez, 1597; e *Segunda parte da monarchia lusytana...: historias de Portugal desde o nacimento de... Iesu Christo... ao Conde dom Henrique...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609.

4. Da análise do *corpus* atrás citado, a impressão mais imediata e marcante é, como acabei de dizer, a de uma extrema alteridade em relação à mundividência actual. A par da impressionante presença do elemento religioso, chama também a atenção o facto de esses textos, quando discorrem sobre a matriz organizativa da vida colectiva, falarem não propriamente em *racionalidade* ou em *igualdade* - como sucede nos nossos dias - mas sim em *amor* e em *diferença*. Na verdade, em vez de encómios à eficácia organizadora da razão, no discurso sobre a ordem comunitária as alusões ao amor estão constantemente presentes, e o poder unitivo dos afectos é apresentado como algo de intrínseco à natureza das coisas⁽⁵⁸⁾. Quanto à natural igualdade entre os indivíduos, esse é um princípio que está praticamente ausente, sendo substituído por frequentíssimas alusões às *diferenças* decorrentes da vontade divina, reflectida na natureza das coisas.

No que concerne ao tema do *princípio e do fim da vida em comunidade*, tais textos insistem na *voluntas* criadora de Deus⁽⁵⁹⁾ - e não na vontade do homem -, falando insistentemente numa criação amorosa e numa figura humana que participa de Deus, uma participação que condiciona muitíssimo a sua existência terrena. Além disso, sustentam que ao ser humano está reservado um fim escatológico, e veem na aliança entre o amor e a razão a melhor forma de atingir esse fim. Na linha do proposto por Tomás de Aquino, o amor, aliado à razão, deveria trabalhar e tudo fazer no sentido de conhecer esse fim transcendental⁽⁶⁰⁾.

Remetendo constantemente para Aristoteles, para o apóstolo Paulo, para Agostinho de Hipona e, também, para Tomás de Aquino, tais textos falam de um homem naturalmente colaborativo, de um homem que coloca o bem do todo, a *symbiosis*, acima do bem indivi-

⁽⁵⁸⁾ Ullrich Langer, *Perfect friendship. Studies in literature and moral philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genebra, Droz, 1994. Consulte-se, também, de Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

⁽⁵⁹⁾ Cf. Anthony Pagden & Jeremy Lawrance, "Introduction" a Francisco de Vitoria, *Political Writings*, Cambridge, 1991, p. XV ss.; e A. M. Hespanha, & A. Xavier, "A Representação da Sociedade e do Poder", in A. M. Hespanha (org.), *O Antigo Regime (1621-1834)*, Lisboa, 1993, pp. 121-144.

⁽⁶⁰⁾ David M. Gallagher, "Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas", *Medieval Studies*, vol. 58, 1996, pp. 1-47; e Paulo Gaspar, *O conhecimento afectivo em São Tomás*, Braga, 1960.

dual. Para lá desse aspecto, são textos que transmitem concepções morais eminentemente comunitárias, onde o "bem comum"/familiar se encontra muito acima do bem próprio/individual⁽⁶¹⁾, encarando o homem como um ser naturalmente benevolente, e sustentando que o aprofundar da natural benevolência do homem seria suficiente para manter o colectivo humano em boa ordem e para o conduzir até ao seu fim escatológico. Por outro lado, do ser humano esses textos realçam, sobretudo, a sua faceta anímica, já que ele é visto, fundamentalmente, como uma criatura cuja dimensão mais importante é a sua parte espiritual, por ser objecto de uma promessa de imortalidade⁽⁶²⁾. Em face disso, ao descreverem as relações sociais, os autores desses textos concedem um evidente primado do nível anímico da existência⁽⁶³⁾, encarando a Teologia como o saber mais competente para conduzir os homens, um saber que se interessa, sobretudo, pelos dados interiores do comportamento humano, privilegiando o impulso interior - a *intensio*, a "tensão de espírito" de que falava Séneca - em detrimento da expressão exterior, visível e objectiva do comportamento. Além disso, falam, insistentemente, num *telos*, num destino salvífico para o conjunto dos homens, vindo no amor, coadjuvado pela razão, o principal meio para conhecer e alcançar esse *telos*.

No que respeita às autoridades constituídas - religiosas e seculares, prelados e reis -, os textos que atrás referi conferem ao seu programa governativo objectivos religiosos e escatológicos, apresentando frequentemente a figura de Jesus Cristo como o supremo modelo de todo e qualquer governante. Todos são unânimes em atribuir a Deus a origem do poder político, e ao discorrerem sobre a finalidade, sobre o *telos* da dinâmica comunitária, tais livros apontam,

(61) Acerca do lugar do individualismo nas concepções morais anteriores ao século XVIII, veja-se, de Paul Zweig, *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism*, Princeton, 1980 (1ª edição: 1968).

(62) Paul O'Callaghan, "Per una teologia della persona" comunicação apresentada no 19º *Incontro di docenti universitari "Umano, non umano"*, Castello di Urzio, 5-7 Julho de 1998, texto disponível na Internet em: www.fondazionerui.it/storici/ocal70.html

(63) Nicoletta de Luca, *Anima est plus quam corpus*, Milão, 1984; Bartolomé Clavero, "Almas y cuerpos. Sujetos del Derecho en la Edad Moderna", in *Studi in Memoria di Giovanni Tarello*, vol. I, Milão, 1990, pp. 153-171.

claramente, para o "bem comum", um conceito que, no quadro dessa visão do mundo e do homem, possuía óbvias ressonâncias transcendentais⁽⁶⁴⁾).

Quanto à noção de *ordem*, é também possível identificar a presença de um olhar amoroso e eminentemente católico sobre o modo como a comunidade concebia a sua organização. Assim, fala-se insistentemente em laços naturalmente afectivos entre as pessoas, sendo a família - e não a pessoa individual - apresentada como a célula unitária onde pontifica o *pater familias*, como a matriz da ordem, como uma modalidade de organização de carácter natural, indisponível⁽⁶⁵⁾ e com fortes ressonâncias religiosas⁽⁶⁶⁾. Para além de a comunidade doméstica ser muito mais visível do que as pessoas individualmente concebidas⁽⁶⁷⁾, nesses textos a família é retratada como uma forma de associação directamente estruturada pela vontade divina, assentando, por isso mesmo, numa constituição não-escrita e totalmente indisponível para a vontade dos homens. Essa constituição impõe, fundamentalmente, deveres e obrigações morais⁽⁶⁸⁾.

Quando discorrem sobre o universo extra-familiar, tais textos encaram o conjunto da comunidade como um aglomerado de famí-

(64) Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicitate celeste*, Bolonha, 1991.

(65) Veja-se, *in genere*, A. M. Hespanha, *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político. Portugal, Século XVII*, Coimbra, 1995. Acerca da temática da família, é fundamental a consulta do estudo de A. M. Hespanha, "Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna", *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124), 1993, (4-5), pp. 951-973.

(66) Cf. Giovanni Lobrano, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas*, Milão, 1984, p. 25 ss. São também fundamentais os trabalhos de Daniela Frigo, em especial *Il Padre di Famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella tradizione dell' "Economica" tra Cinque e Seicento*, Roma, 1985, maxime p. 75 ss.; também de D. Frigo, "'Disciplina Rei Familiariae'. A Economia como modelo administrativo de Ancien Régime", *Pénélope. Fazer e desfazer a história*, vol. 6, 1991, pp. 47-62.

(67) Compare-se com Natalie Z. Davis, "Boundaries and the sense of Self in Sixteenth-Century France", in Thomas Heller *et al.* (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, 1986, pp. 53-63.

(68) Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona...*, *cit.*, 1984.

lias, o que significa que o modelo familiar de organização também influenciava a zona extra-doméstica⁽⁶⁹⁾, conferindo à moral um âmbito de regulação muitíssimo alargado⁽⁷⁰⁾. A respeito da figura do chefe dessa comunidade modelada segundo uma família, tanto o prelado como o príncipe secular são apresentados ora como um pai, ora como um pastor, duas figuras que apontam, nitidamente, para um senhorio marcadamente afectivo, e para o qual, como assinalai, Jesus Cristo era constantemente proposto como modelo⁽⁷¹⁾. No quadro desse governo paternal e pastoral, existem não propriamente "cidadãos", mas "fiéis" e "vassalões", vocábulos que apontam para uma ligação fortemente personalizada entre o senhor e o seu servidor, uma relação no seio da qual predomina a informalidade, a personalização, a proximidade e o comprometimento⁽⁷²⁾. Para além desta faceta personalizada, trata-se de um governante eminentemente afectuoso, que pode e deve proceder por meios extraordinários, praticando o *favor* e a *gratia*⁽⁷³⁾ sempre que tal pareça

(69) Cf. A. M. Hespanha, "Carne de urna só carne...", *cit.*, pp. 951-973; e, também de A. M. Hespanha, "A Família", in A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, 1993, pp. 273-286.

(70) Acerca da moral enquanto enquadramento normativo mais preeminente, veja-se, de Michel Villey, "Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius", *XVIe Colloque International de Tours. Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 201-215; também de M. Villey, "Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin", in AA. VV., *L'Etat Moderne: le Droit, L'Espace et les formes de l'État*, Paris, C.N.R.S., 1990, pp. 17-24. Para o contexto português de Seiscentos, *vide*, de Pedro Calafate, "Ética, Política e Razão de Estado em António Vieira", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 53, 1997, pp. 384-385.

⁷¹Cf. Maria de Lurdes Correia Fernandes, "Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no 'Leal Conselheiro' do Rei D. Duarte", *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Porto, IIª série, vol. 1, 1984, pp. 133-194; Giuseppe Papagno, "La Virtuosa Bemfeitoria", in C. Mozzarelli (org.), *"Famiglie" del Principe e Famiglia Aristocratica*, Roma, 1988, pp. 181-211; para um enquadramento mais geral, Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, 1995.

(72) Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwort der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt, 1990.

(73) Os vocábulos *favor* e *gratia* surgem frequentemente na documentação coetânea que descreve os processos governativos adoptados por reis e prelados. Assim, *favor* denotava favor, simpatia, afeição, e o verbo *favere*

necessário⁶⁴) - ou seja, é uma figura que privilegia a avaliação afectiva e subjectiva das situações com que se depara. Em caso de conflitos, no quadro deste ordenamento amoroso concede-se muito mais valor à reconciliação amistosa e às formas informais de composição de desavenças, do que às sentenças dos tribunais, caracterizadas pelo seu teor abstracto, geral e neutral⁷⁵). Pela mesma ordem de razões, o perdão e a admoestação amistosa, assim como a clemência e a misericórdia⁷⁶), são muito mais valorizadas do que as sentenças e os castigos ditados pelo tribunal, caracterizados pela sua objectividade, neutralidade e distanciamento⁷⁷). Trata-se, por conseguinte, de

significava "querer bem", apoiar, auxiliar, interessar-se por alguém; já o vocábulo *gratia* tinha o sentido de reconhecimento, agradecimento, benefício, boa vontade, amizade; ao governante *gratus* opunha-se o *ingratus*, quer dizer, aquele cujo comportamento se caracterizava pela *ingratia*, pela ausência de afecto e de gratidão, incapaz de demonstrar afecto por aqueles que o auxiliavam e de os recompensar pelos bons serviços que tinham prestado.

(74) A. M. Hespanha, "Les autres raisons de la politique. L'économie de la grâce", in J.-F. Schaub (org.), *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (15e-20e siècle)*, Paris, 1993, pp. 67-86; Emanuele Conte, "Passioni", *Rechtshistorische Journal*, vol. 17, 1998, pp. 53-59.

(75) A. M. Hespanha, "Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique", *lus commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, vol. 10, 1983, pp. 1-48; A. M. Hespanha, "Da *Iustitia* à *Disciplina*. Textos, poder e política penal no Antigo Regime", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1988, versão portuguesa em *Estudos em Homenagem ao Prof. Eduardo Correia*, Faculdade de Direito de Coimbra; veja-se, também, de Michael Clanchy, "Lei e Amor na Idade Média", in A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*, Lisboa, 1993, p. 144 ss.; e, de Peter Goodrich, "Law in the Courts of Love. Andreas Capellanus and the Judgements of Love", in P. Goodrich, *Law in the Courts of Love. Literature and other minor jurisprudences*, Londres & Nova York, 1996, pp. 29-71.

(76) Cf. Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Porto, 2000.

(77) Para uma perspectiva comparativa, veja-se, de Jesús Vallejo, "Amor de árbitros. Episódio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo", in J.-M. Scholz (org.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, 1994, pp. 211-269; Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers*, Oxford, 1983; J. A. Sharpe, "Such Disagreement betwix Neighbours: Litigation and Human Relations in Early Modern England", in John Bossy (org.), *Disputes and*

uma leitura da vida comunitária marcada pela contiguidade entre graça e justiça, onde a moral e o direito surgem como ordens normativas comunicantes e complementares entre si⁽⁷⁸⁾.

Para lá da problemática da ordem, quase todos os textos quinhentistas e seiscentistas dedicados à vida comunitária concedem bastante destaque à dimensão *comercial* da existência em grupo. Por outras palavras, contêm muitas reflexões acerca da troca de bens e de serviços que é inerente à vida em conjunto, e também aí é visível a forte presença de um entendimento amoroso e fundamentalmente religioso da interação entre as pessoas. São textos que falam da compra e da venda de produtos como uma actividade natural aos homens, sustentando que a comunidade resultara, na sua génese, de um impulso afectivo para a troca de bens entre as famílias, a fim de garantir o seu bem estar material⁽⁷⁹⁾. Além disso, são escritos que, ao falarem da compra e da venda de bens, encaram essa actividade como algo que tinha como meta não propriamente o lucro ou a acumulação sem limites, mas o "bem comum", visando concretizar a comunhão e a partilha, um gesto que possuía evidentes repercussões religiosas⁽⁸⁰⁾.

Settlements. Law and Human Relations in the West, Cambridge, 1983, pp. 167-187; Stephen D. White, "'Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium'. The settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France", *American Journal of Legal History*, vol. 22, 1978, pp. 281-308.

⁽⁷⁸⁾ Vide, em geral, A. M. Hespanha, *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, Madrid, 1993; cf. com A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), "La senda amorosa del derecho. Amor y iustitia en el discurso jurídico moderno", in Carlos Petit (org.), *Las Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, 1997, pp. 23-73; Antonio Serrano González, "La storia politica nelle fauci del lupo", *Scienza & Politica*, vol. 14, 1996, pp. 109-125; acerca deste mesmo tema, veja-se, *in genere*, Harold J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Atlanta, 1993.

⁽⁷⁹⁾ Veja-se, *in genere*, Jose Barrientos Garcia, *Un siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629)*. 1. *Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, 1985.

⁽⁸⁰⁾ Cf. Carlos Petit, "*Mercatorum y ius Mercatorum*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno", in C. Petit (org.), *Del ius Mercatorum al Derecho Mercantil*, Madrid, 1997, pp. 15-70. Rodolfo Savelli, "Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th Century", in V. Piergiovanni (orgs.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, 1987, pp. 39-102.

No que concerne à prestação de serviços, também ela possuía algo de amoroso, pois a comunidade é pensada como um espaço de cooperação e de entreaajuda, entreaajuda essa nascida da natural obrigação do homem de ajudar o seu semelhante. O auxílio ao próximo era portanto visto como um dever natural, intimamente ligado à matriz familiar da vida comunitária⁽⁸¹⁾. Por outro lado, muitos dos textos estabelecem uma relação estreita entre a maior perfeição antropológica e a maior capacidade de ajudar os outros, enaltecendo, quase sempre, a aristocracia, por causa da sua disponibilidade para se entregar a grandes causas e para favorecer o "bem comum". Ao discutirem o problema das trocas e das transacções comerciais, tais escritos realçam, sobretudo, qualidades com óbvias ressonâncias cristológicas, como a generosidade, o desprendimento, a liberalidade, a magnanimidade e a magnificência, ao mesmo tempo que criticam aqueles que se deixam levar pelos sentimentos individualistas, caso da ingratidão, da avareza, da ganância e da inveja⁽⁸²⁾.

O fundo amoroso das relações comerciais manifesta-se, também no tema da restituição - a devolução do que se recebeu por empréstimo, em altura de necessidade - e no modo como esse gesto era equacionado. Como é bem sabido, são numerosíssimos os textos que abordam este tema, e é interessante notar que a maior parte deles defende a restituição em excesso, não propriamente enquanto prestação obrigatória e contratualmente devida, mas sim como expressão do afecto em que assentava o laço entre as duas partes, como resultado da gratidão pela ajuda recebida⁽⁸³⁾. De acordo com tais textos, o

(81) Vide, de Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropologia Católica de la Economía Moderna*, Milão, 1991; também de B. Clavero, "Religion y Derecho. Mentalidades y Paradigmas", *Historia, instituciones, Documentos*, Sevilha, vol. 11, 1985 pp. 1-26; Benjamin Nelson, *The Idea of Usury. From tribal brotherhood to universal otherhood*, 2. ed. alargada, Chicago, 1969.

(82) Cf. R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951; Craig Muldrew, "The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England", *The Historical Journal*, vol. 39, 4, 1996, p. 918 ss.; e, também de C. Muldrew, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Hampshire, 1998.

(83) Cf. Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, 1984; Jacques T. Godbout (e Alain Caillé), *L'esprit du don*, Paris, 1992; e,

montante da restituição deveria ter em conta as características naturais da relação, quer dizer, deveria privilegiar o impulso interior, a *intensão benevolente*⁽⁸⁴⁾, e deveria evitar, a todo o custo, o dinheiro, por causa da sua natureza afectivamente neutra⁽⁸⁵⁾. No que toca à nobreza, tais escritos recomendam que este grupo social cultive sempre relações afectivas e desenvolva qualidades como a liberalidade e a magnificência⁽⁸⁶⁾, ao mesmo tempo que vincam a incompatibilidade entre a aristocracia e os laços contratuais, devido às limitações impostas pelos compromissos contratuais⁽⁸⁷⁾.

Por último, a respeito da temática da posse, o *dominium* surge como uma instituição também ela envolta por uma forte roupagem religiosa⁽⁸⁸⁾. A maior parte dos textos atrás referenciados advoga formas discretas de propriedade, bem como um conceito de posse essencialmente familiar, pouco individualista e voltado para a partilha e para a ajuda dos mais necessitados⁽⁸⁹⁾. Além disso, são escritos que quase sempre privilegiam o valor simbólico do que se possui, enaltecendo a riqueza fundiária - associando-a aos desígnios divinos, à natureza e à honra - e desvalorizando o dinheiro - tido como uma

de Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, 1994.

(84) B. Clavero, *Antidora.cit.*, p. 139 ss.

(85) Cf. A. M. Hespanha, "A Fazenda", in A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, 1993, pp. 203-235.

(86) Veja-se, *maxime*, Nuno Gonçalo Monteiro, "O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei", *Revista de História das Ideias*, Coimbra, vol. 19, 1997, pp. 383-402.

(87) Guy Fitch Lytle, "Friendship and Patronage in Renaissance Europe" in F. W. Kent et al. (orgs.), *Patronage, Art, and Society in Renaissance Italy*, Oxford, 1987, pp. 47-61; Jay M. Smith, *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, 1996.

(88) Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, 1987.

(89) Acerca dos diversos entendimentos da noção de posse, no quadro das sociedades tradicionais, são fundamentais os estudos de Paolo Grossi, em especial 'Un altro modo di possederi': *Vemersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milão, 1977; e, também de P. Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, 1992.

realidade artificial, contrária às intenções divinas e socialmente aviltante⁽⁹⁰⁾). No fundo, transmitem um entendimento da propriedade impregnado por valores cristãos, onde o bem estar do próximo e a estabilidade do grupo em que se está inserido se encontra muito acima da satisfação das necessidades ou dos anseios individuais.

Para além de todos estes temas de grande relevância constitucional, a questão da *hierarquia* estatutária entre as diversas partes da comunidade é também uma questão muito corrente nessa literatura que transmite a imagem de um viver comunitário profundamente enivado de amor e de religião. A problemática da hierarquia é, sem dúvida, mais um tema que denota uma profunda influência do olhar amoroso e católico sobre as relações grupais, pois, como disse, esses textos falam não propriamente em igualdade ou numa sociedade composta por cidadãos onde todos os indivíduos são iguais, mas sim de um mundo estruturado pelo modelo familiar, onde impera uma desigualdade natural entre os vários grupos domésticos. Ao invés de enaltecerem a ideia de igualdade, falam de uma colectividade onde existem certas famílias naturalmente mais perfeitas do que outras, sustentando, para além disso, que a essa maior perfeição natural correspondia uma maior excelência moral. Nesse sentido, considera-se fundamental que cada uma das pessoas reconheça o lugar estatutário que naturalmente lhe pertence - ou seja, o estatuto da família em que nasceu e o lugar que a natureza lhe atribuiu.

Uma vez mais a família é apresentada como a justificação e como a matriz dessa desigualdade, e a cada núcleo doméstico é confiada a missão de reproduzir o estatuto, antes de mais mediante a chamada "criação" amorosa. Assim, através do amor doméstico, os jovens imitam os demais membros da família, um processo que serve, essencialmente, para desenvolver os traços naturais e para vincar as diferenças estatutárias. A leitura amorosa da hierarquia valoriza, portanto, a educação doméstica, postulando a existência de diversos programas de ensino, cada um deles adaptado ao estatuto de cada um dos jovens e ao estatuto da família da qual esse jovem provém. A par disso, todos os textos sublinham que a criação doméstica é especialmente decisiva para os meninos provenientes de famílias

(90) Cf. Bartolomé Yun Casalilla, "La aristocracia castellana en el seiscientos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?", *Revista Internacional de Sociología*, vol. 45, fase. 1, Enero-Marzo 1987, pp. 77-104.

aristocráticas, ou seja, aqueles que participam de uma superioridade natural. De resto, não é raro encontrar nesses textos diversas expressões de desprezo pelas escolas e pela universidade, por ser aí ministrado um saber homogeneizador e afectivamente desinvestido, um ensino que não levava em conta as diferenças naturais entre as pessoas⁽⁹¹⁾.

De acordo com tais textos, a fidelidade às características naturais deveria prosseguir na vida adulta, em particular no caso da aristocracia: os nobres deveriam desenvolver uma relação graciosa e generosa com o saber, materializada na frequência de academias, no colecionismo e numa constante disponibilidade para partilhar o conhecimento. Quanto à obtenção de recursos, também aqui há referências ao amor, à fidelidade, à lealdade e à generosidade: a aristocracia é representada como um grupo com vocação natural para o serviço guerreiro, serviço esse que, graças à sua componente sacrificial, constituía, também, uma prova de amor pelo "bem comum" desse grande conjunto de famílias que era o reino. Tratava-se de uma opção de vida que vincava diferenças hierárquicas, contribuindo para a sua manutenção⁽⁹²⁾.

No que respeita ao laço entre o príncipe e a aristocracia, tais textos retratam-no como uma ligação natural, nascida do afecto e da semelhança entre essas duas entidades, encarando o serviço nobiliárquico prestado ao rei como algo intrinsecamente idêntico ao impulso que movia o amigo a auxiliar o seu companheiro⁽⁹³⁾. Nesse sentido,

⁽⁹¹⁾ Cf. António de Oliveira, "Poder e sociedade nos séculos XVI e XVII", in AA. VV., *Portugal Absolutista*, vol. VII da *Historia de Portugal*, dir. João Medina, Madrid, 1995, p. 17 ss. Maria de Lurdes Correia Fernandes, "Modelos educativos do Barroco em Portugal: a 'Boa Criação' e a 'Polícia Cristã'", in *I Congresso Internacional do Barroco*, Actas, I, Porto, 1991, pp. 311-322; também de Maria de Lurdes C. Fernandes, "Entre a família e a realidade: a vida de João Cardim (1585-1615)", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo V, 1993, pp. 93-120.

⁽⁹²⁾ António Camões Gouveia, "A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista", *Ler História*, vol. 18, 1990, p. 7 ss.

⁽⁹³⁾ Veja-se os fundamentais trabalhos de Antonio Feros acerca desta temática, em especial o excelente *Kingship and favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*, Cambridge, 2000; também de A. Feros, "'Vicedioses, pero humanos': el drama del Rey", *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid,

sublinham a confiança decorrente da afectividade mútua, da semelhança e da comunidade de interesses entre o monarca e a nobreza, apresentando os aristocratas como os melhores amigos do rei e como os melhores governantes, não só por serem naturalmente mais capazes de amar o monarca, mas sobretudo por a sua natureza superior os tomar menos egoístas e mais aptos a amar o "bem comum" do reino. Por fim, em tais escritos a remuneração dos serviços é retratada como um gesto de gratidão, sinal de que entre o rei e a aristocracia existe um laço fundamentalmente moral e afectivo, o qual impõe rigorosos deveres morais de serviço, de fidelidade⁽⁹⁴⁾, de obediência e de gratidão⁽⁹⁵⁾.

5. A descrição que acabou de ser apresentada remete para um universo de relações muito peculiar, bem distante daquele que hoje impera. Remete, também, para um entendimento dos laços afectivos bem distinto do actual, o que indicia que a semântica coetânea do amor é bastante diferente do significado e dos atributos que actualmente atribuímos a esse sentimento. Como verificámos, quando os autores coetâneos falavam em "amor" estavam a denotar algo que é necessariamente muito diverso da acepção que hoje associamos a essa emoção⁽⁹⁶⁾. Hoje, o laço amoroso que une as pessoas é pensado e praticado como um vínculo praticamente desprovido de ressonâncias políticas e religiosas. Ele pertence, fundamentalmente, à esfera

vol. 14, 1993, pp. 103-131; e "Twin Souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain", in G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe, and the Atlantic World*, Cambridge, 1995, pp. 27-47.

⁽⁹⁴⁾ Aurelio Musi, "La fedeltà al re nella prima età moderna (A proposito di un libro di Rosario Villari)", *Scienza & Politica*, vol. 12, 1995, pp. 3-17.

⁽⁹⁵⁾ I. A. A. Thompson, "Castile", in John Miller (org.), *Absolutism in Seventeenth Century Europe*, Londres, 1990, pp. 69-98.

⁽⁹⁶⁾ Acerca da alteridade semântica do amor ao longo da história, veja-se, de Charles Lindholm, "Love and Structure", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n. 3-4, Aug.-Nov. 1998, pp. 243-263; também de C. Lindholm, "Love as an Experience of Transcendence", in W. Jankowiak (org.), *Romantic Passion. A Universal Experience?*, Nova York, 1995, pp. 57-70; consulte-se, igualmente, de Mike Featherstone, "Love and Eroticism. An Introduction", *Theory, Culture & Society*, número especial intitulado *Love and Eroticism*, vol. 15, n. 3-4, Aug.-Nov. 1998, pp. 1-18.

privada, à relação a dois entre marido e mulher, costumando estar associado à satisfação de carências sexuais. Quanto à amizade, também esse laço é entendido como algo que tem a ver com a dimensão privada dos indivíduos, e não propriamente como um laço com implicações públicas ou como o vínculo entre um patrão que compra um serviço, e o funcionário que lhe vende o seu trabalho⁽⁹⁷⁾. Na verdade, no quadro do actual sistema político o afecto e a sua lógica organizativa são tidos como apenas competentes para regular a esfera íntima e privada quer da dupla conjugal, quer dos laços de amizade, deixando-se à capacidade racional a responsabilidade de organizar as relações estabelecidas na esfera pública. De resto, no actual universo político as emoções são até vistas como elementos nocivos para as relações estabelecidas na esfera pública, na qual, como comecei por assinalar, primam a racionalidade, a vontade e a igualdade.

No entanto, quase todos estes atributos do actual conceito de amor estavam ausentes da acepção quinhentista e seiscentista dos laços afectivos. Com efeito, e como acabámos de verificar, no período anterior ao século XVIII o amor pouco ou nada tinha a ver com a sexualidade ou com o ambiente romântico, intimista e privado da vida conjugal a dois⁽⁹⁸⁾. A semântica do amor, longe de apontar para um laço secularizado, apresentava uma poderosa ressonância católica⁽⁹⁹⁾, e os laços afectivos eram vistos não propriamente como elementos desestabilizadores, mas sim como o principal instrumento para organizar as relações entre as pessoas na esfera que, hoje, designaríamos como "pública". De facto, imperava um conceito de amor indelevelmente marcado por uma poderosa significação católica, e esse sentimento era visto como uma emoção organizadora segundo uma lógica ditada pela divindade, referindo-se a direitos e a deveres inscritos na natureza das coisas. Ao invés de ser declarado

⁽⁹⁷⁾ Peter Fenves, "Politics of Friendship - Once Again", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n. 2, 1998-99, pp. 133-155.

⁽⁹⁸⁾ Veja-se, de Ditlev Tamm, "Legal Cultures, Affection and Community", in H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, 1998, pp. 115-120.

⁽⁹⁹⁾ Carlos López-Fé, "El lenguaje afectivo en las 'Meditaciones de la Pasión', de fray Luis de Granada", in *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*, Granada, 1993, pp. 207-230.

como elemento perturbador da ordem pública, o laço amoroso, com os seus atributos religiosos, instaurava as relações que todos consideravam ser as mais sólidas e duradouras, sendo por isso mesmo tido como imprescindível para a fundação, para a manutenção e para a realização da finalidade escatológica da vida comunitária.

A presença deste olhar sobre o amor fazia com que predominasse uma lógica de associação onde, ao invés da razão e da vontade, primava a fidelidade e a obediência aos amorosos desígnios divinos. Dito de outra forma, ao invés da razão e da vontade criadora dos indivíduos, imperava o amor e a vontade de Deus, a única entidade verdadeiramente dotada do *poder constituinte*; em vez do indivíduo como matriz da sociedade, pontificava a família, a comunidade do amor natural; em vez da igualdade e da liberdade individual como princípios fundamentais, imperava um consenso - cimentado por razões católicas - em tomo da diferença e da desigualdade naturalmente ditada; ao invés da vontade *constituente* dos indivíduos, recomendava-se aos homens que obedecessem aos amorosos desígnios divinos, os quais tinham a sua expressão mais nítida na indisponível constituição da família.

No que concerne à razão e à vontade humanas, quando comparadas com a notável abrangência do amor e da sua força coesiva, eram tidas como ferramentas de ordenação muito mais imperfeitas e muito menos abrangentes. Quanto aos mecanismos que geravam previsibilidade às relações entre as pessoas, em vez do recurso a instrumentos criados pelo homem - como o texto constitucional, as leis e os contratos -, depositava-se muito mais confiança no amor e nas suas normas. Uma vez que essas normas eram emanadas directamente da divindade, todos acreditavam que elas teriam força suficiente para fazer com que as pessoas cumprissem, sem restrições, os seus compromissos. No plano governativo, em vez de uma actuação pautada por uma lógica distributiva rigorosamente igualitária, defendia-se uma distribuição afectuosamente desigual, e encorajava-se o governante a dar mais afecto àqueles que demonstrassem nutrir mais amor por ele⁽¹⁰⁰⁾. Ao invés de relações burocráticas racionaliza-

(i^{oo}) A respeito do lugar ocupado pela justiça distributiva no imaginário da realeza Seiscentista, é fundamental o estudo de Beatriz Carceles de Gea, "La 'justicia distributiva' en el siglo XVII (Aproximación político-constitucional)", *Chronica Nova*, vol. 14, 1984-85, pp. 93-122.

das, "juridificadas" e afectivamente "frias", predominavam laços de serviço fortemente personalizados, assentes num poderoso elemento afectivo, e não propriamente num contrato. Em vez de contratos de trabalho que reduziam o serviço a dinheiro e que fixavam rigorosamente as obrigações do funcionário, a sensibilidade da época era muito mais adepta dos laços baseados no afecto recíproco, os quais, através do impulso afectivo, instauravam obrigações de serviço que tinham como principal característica o facto de serem irrestritas, porque ilimitado era também o afecto que animava esse laço. No lugar de contratos de trabalho que estabeleciam, por escrito, o montante pecuniário a receber em troca do serviço prestado, predominavam as relações em que o senhor, em nome da gratidão, desfrutava de uma liberdade para recompensar que era, também ela, irrestrita. Quanto à actividade judicativa, em vez de se recomendar o recurso objectivo a critérios abstractos e neutrais de justiça e de igualdade, enaltecia-se o tratamento personalizado e diferenciado, mediante o perdão, a clemência e a misericórdia, ou seja, leituras "amorosas" e afectivamente comprometidas da actuação dos magistrados⁽¹⁰¹⁾.

Em suma, ao invés de uma ética individualista plasmada num texto constitucional, imperava uma moral voltada para a família e para a comunidade na qual as pessoas estavam naturalmente inseridas. Complementar ao direito, a moral católica era, por conseguinte, o principal instrumento de organização comunitária.

6. A acreditar nos textos analisados, os laços afectivos, com toda a sua ressonância religiosa, eram tidos como a fonte da mais fundamental força coesiva. No entanto, importa salientar que, nesta sondagem à literatura quinhentista e seiscentista que se reporta aos temas "constitucionais", foi possível constatar que a lógica amorosa, e o seu imaginário, não eram a única "linguagem de descrição do social" a marcar presença. Com efeito, os textos coetâneos transmitem

⁽¹⁰¹⁾ Acerca do contraste entre as vias formais e as modalidades informais de composição de conflitos, veja-se, *maxime*, Austin Sarat & Thomas R. Kearns, *Lazo in everyday life*, Ann Arbor, 1993; cf. também, de Keith Wrightson, "Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England", in John Brewer & J. Styles (orgs.), *An ungovernable people. The English and their law in the 17th and 18th centuries*, New Brunswick, 1980, pp. 21-46.

outras leituras dos mesmos temas que atrás referi e que classifiquei como "constitucionais". Neles surgem imagens da vida comunitária onde predomina uma *outra* visão sobre o homem e sobre o espírito que preside à interacção social, um modelo organizativo onde, entre outros aspectos, é desde logo notório que o amor, a família e a religião ocupam um lugar muito menos preponderante. Na verdade, trata-se de um imaginário das relações entre as pessoas marcado pela noção de que os homens detêm a capacidade de se auto-organizar e de decidir voluntariamente os seus fins⁽¹⁰²⁾, naquilo que pode ser considerado como um prenúncio da ideia, hoje absolutamente consensual, de que os cidadãos detêm um *poder constituinte*, o poder de constituir, de criar uma ordem política e social - atributos que, como vimos, no quadro do modelo anteriormente descrito, eram exclusivos da entidade divina.

Para lá deste aspecto, o mundo de Quinhentos e de Seiscentos legou-nos também textos que, ao analisarem as bases em que assentava a interacção entre as pessoas, espelham um entendimento onde a lógica predominante é claramente racional e individualista, e não afectiva, familiar ou comunitária. Em alguns desses textos a igualdade chega mesmo a ser concebida como um ideal a perseguir⁽¹⁰³⁾, e a comunidade pensada como um conjunto composto por pessoas muito mais corpóreas do que anímicas⁽¹⁰⁴⁾, portadoras de direitos iguais e procurando atingir fins que pouco ou nada tinham de transcendental⁽¹⁰⁵⁾. E isso o que sucede nos escritos que discutem temas como a obediência às leis produzidas pela Coroa, a fiscalidade ou os regimes sucessórios. No quadro dessa *outra* imagem da interacção entre as pessoas, a par das alusões à igualdade defende-se que a ordem só poderia ser mantida através do recurso a formas "externas" de disci-

(102) Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milão, 1995.

(103) Jesús Vallejo, "Acerca del fruto del árbol de los jueces. Escenarios de la justicia en la cultura del *ius commune*", *Anuario de Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, número especial intitulado *La Justicia en el Derecho Privado y en el Derecho Público*, voi. 2, 1998, p. 36 ss.

(104) Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações, 1700-1830*, Lisboa, 1997, p. 295 ss.

(105) Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Londres, 1985 (1ª ed. 1981), p. 54 ss.

plina, fundamentalmente as leis e os contratos. Alguns chegam mesmo a defender que o magistrado, no exercício das suas funções, deveria ser objectivo, apegado à lei - cujos atributos mais salientes eram o facto de ser tendencialmente geral, abstracta e igual para todos - e descomprometido em relação às partes⁽¹⁰⁶⁾. Nessa mesma linha, é também possível encontrar textos onde o comércio entre as pessoas é retratado como uma actividade que nada tinha de amoroso ou caritativo, sendo antes pautado pela igualdade de oportunidades e pela distribuição justa, admitindo-se a maximização dos ganhos individuais e, até, o lucro sem restrições morais.

Como vimos, o amor, infinito nas suas intenções, implicava envolvimento, parcialidade, espontaneidade e imprevisibilidade⁽¹⁰⁷⁾. A estes atributos, este *outro* modelo organizativo apunha a igualdade, a generalidade, o descomprometimento, a imparcialidade, o cálculo racional, o interesse individual e a previsibilidade⁽¹⁰⁸⁾. Além disso, outro aspecto marcante deste olhar sobre o mundo e sobre o homem prende-se com o facto de o amor e a razão já não surgirem como aliados, mas sim como instâncias opostas e, até, antagónicas. Com efeito, vinca-se a oposição entre razão e emoção, advogando-se que o afecto deveria estar ausente do sistema político e das suas regras mais fundamentais, pois os sentimentos eram agora tidos como elementos perturbadores do racional ordenamento das relações entre as pessoas⁽¹⁰⁹⁾.

Por outro lado, no quadro desta *outra* imagem da ordem comunitária, a associação política é pensada como algo de artificial, como algo que é forjado pela vontade dos homens, sendo a igualdade abstracta entre todas as partes da colectividade um dos postulados

⁽¹⁰⁶⁾ Benjamín González Alonso, "La Justicia", in *Enciclopedia de Historia de España*, Madrid, 1988, voi 2, p. 400 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ Cf. Hanne Petersen, "The Language of Emotions in the Language of Law...", *cit.*, p. 19.

⁽¹⁰⁸⁾ Koen Raes, "On Love and other Injustices. Love and Law as improbable communications", in H. Petersen (org.), *Love and Lazo in Europe*, Aldershot, 1998, pp. 27-51.

⁽¹⁰⁹⁾ Trata-se daquilo que Zygmunt Bauman apelidou de "indignificação intelectual das paixões", em *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, 1987, p. 53 ss.

mais centrais¹⁰). Por acréscimo, insiste-se não tanto nos *deveres* e nas *obrigações* das pessoas para com uma comunidade cuja constituição fora desenhada pela divindade e da qual cada homem, através da sua inserção familiar, naturalmente fazia parte, mas sim nos *direitos* que assistiam às pessoas - com destaque para a propriedade - e nos meios que deveriam ser criados para proteger as pessoas e garantir os seus direitos^(m). Insiste-se, também, nas vantagens que seriam decorrentes de uma situação em que o poder estivesse mais centralizado, atribuindo-se ao rei a missão de proteger os seus vassallos contra o exercício arbitrário da *potestas* por parte de qualquer uma das autoridades em presença⁽¹¹²⁾. Por fim, no âmbito desse modelo de relações que admite não só o individualismo possessivo⁽¹¹³⁾, mas sobretudo a possibilidade de querer e de projectar uma ordem "nova"⁽ⁿ⁴⁾, é à capacidade racional do ser humano - e não ao amor divino - que se confia a missão criadora e organizadora mais decisiva. E tal sucede porque, neste âmbito, a *razão* é encarada como a ferramenta

(ii^o) cf A. M. Hespanha, "A revolução e os mecanismos do poder", in António Reis (org.), *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, vol. 1, 1990, pp. 107-136; e Pedro Cardim, "Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime", *Nação e Defesa*, 2.- série, vol. 87, Outono 1998, p. 152 ss.

(m) Paolo Grossi, "La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico", in *11 Dominio e le cose...*, cit., p. 648 ss.; acerca do contraste entre *direitos* e *deveres* no quadro das actuais concepções constitucionais, veja-se as considerações tecidas por Gomes Canotilho e Vital Moreira em *Constituição da República Portuguesa Anotada*, 3^a ed. revista e anotada por J. J. Gomes Canotilho & Vital Moreira, Coimbra, 1993, p. 118 ss. (Nota Prévia é Parte I - Direitos e deveres fundamentais). Entre outros aspectos, Canotilho e Moreira assinalam que na *Constituição da República Portuguesa* não existe nenhum preceito que esteja dedicado, de forma específica e exclusiva, a um dever. Em vez disso, os deveres surgem sempre directa ou indirectamente ligados aos direitos fundamentais (p. 118).

(n) Joaquim Gomes Canotilho, *Direito Constitucional...*, cit., p. 67 ss.

(113) Milton L. Myers, *The Sold of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, 1983; António M. Hespanha, "O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal em Portugal", *Análise Social*, vol XVI (61-62), 1980, (1- 2-), pp. 211-236.

(114) Cf. Ana Cristina Nogueira da Silva, *O modelo espacial do Estado Moderno. Projectos portugueses de reorganização territorial nos finais do Antigo Regime*, Lisboa, 1998.

organizativa por excelência, aquela que melhor serve o desiderato da vida em sociedade, sendo a felicidade individual, objectiva e concreta - e não o amor transcendental ou a salvação eterna - aquilo que dá forma à tipologia dos fins últimos do poder político⁽¹¹⁵⁾.

7. No mundo anterior ao século XVIII coexistiram, portanto, duas leituras da vida colectiva bem diferentes uma da outra. Uma delas estava centrada no amor e nas suas repercussões religiosas, enquanto que a outra, de matriz racionalista, voluntarista e igualitária, se encontrava muito mais voltada para o bem-estar individual. No entanto, e a despeito desta coexistência, a verdade é que o modelo organizativo que via nos laços afectivos a principal força de coesão comunitária acabava por ser predominante, bastando olhar para a matriz organizativa imperante nesse tempo para confirmar que os mecanismos amorosos tinham, aí, uma marca muito mais saliente. Em face daquilo que hoje sabemos acerca do mundo de Quinhentos e de Seiscentos, pode dizer-se que foi ao amor, ao afecto familiar, com a sua força ordenadora e com a sua disciplina eivada de elementos católicos⁽¹¹⁶⁾, que se confiou o papel constitucional de maior transcendência, não sendo excessivo atribuir ao amor um verdadeiro *poder constituinte*⁽¹¹⁷⁾. De facto, e como vimos, era o amor que criava a comunidade, e era também dele que emanava a força que instituiu o mais fundamental quadro normativo de princípios e regras pelos quais se regia, a um nível profundo, a colectividade. Do amor emanava a força ordenadora que dava forma ao corpo social, e os laços afectivos definiam o conteúdo, a extensão e o modo de proceder das várias partes da comunidade. A ordem instaurada pelos laços afectivos estabeleceu regras e medidas, prescreveu formas e procedimentos, criou instituições e definiu padrões de conduta. Como consequência, os laços afectivos revelaram-se capazes de garantir, de um modo estável, um vasto e complexo conjunto de direitos e de deveres,

⁽¹¹⁵⁾ António Pedro Barbas Homem, *Lei Fundamental e Lei Constitucional. A Formação do conceito de Constituição. Contributos para uma história do Direito Público*, Relatório apresentado no Curso de Mestrado, Direito Constitucional, Lisboa, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa, 1985, p. 35 ss.

⁽¹¹⁶⁾ B. Clavero, *Antidora...*, cit., p. 157 ss.

⁽¹¹⁷⁾ B. Clavero, "Dictum beati. A proposito della cultura del lignaggio", *Quaderni storici*, vol. 86, a. XXIX, fasc. 2, 1994, pp. 335-363.

cimentados pelas certezas católicas. A dissidência religiosa envolvia, por isso, óbvias implicações políticas, o que fazia com que aqueles que não subscrevessem este ideário acabassem por ser privados dos seus direitos.

Como sugeri por diversas ocasiões, esta extraordinária força ordenadora do amor estava intimamente ligada ao consenso de fundo da comunidade acerca dos seus princípios, dos seus valores e das suas ideias mais estruturantes. Atrás verificámos que esse consenso de fundo tinha essencialmente a ver com um determinado conceito de humanidade, mas também com os fins que a colectividade humana então estabelecia para a vida em comunidade. Acerca destas duas questões, notámos que, antes do século XVIII, elas estavam indelevelmente marcadas por um forte conteúdo amoroso e religioso. Era sobretudo o amor e a moral católica - e não apenas as leis, os contratos e o Direito - aquilo que garantia a *paz social*, pois graças à carga religiosa de que se revestia, o amor, enquanto modalidade "interna" de disciplinamento, era muito mais abrangente do que os instrumentos "externos" de organização.

Da sondagem efectuada ao vasto *corpus* literário que foi indicado ressalta, assim, a visão do amor como força criadora e como forma de conhecimento que dirige e guia tanto o pensamento como a acção humana, ligando as pessoas umas às outras, e encaminhando-as para a finalidade transcendental. Desse modo, o amor criava a comunidade, garantia a sua coesão e conduzia-a para o seu fim salvífico. A acreditar em todos os autores citados, era o amor entre os homens que encerrava a força coesiva responsável pelo essencial da estabilidade comunitária⁽¹¹⁸⁾, sendo aliás bem sintomático que todos os livros referidos enalteçam a solidez dos laços afectivos, e, sobretudo, reconheçam neles uma força coesiva muito mais poderosa do que, por exemplo, aquela que emanava das leis promulgadas pelo rei, ou dos contratos firmados por duas pessoas. Importa não esquecer que as leis régias, para além de cobrirem apenas uma parte das relações comunitárias, tinham então muito menos força do que aquela que caracteriza as leis actualmente produzidas pelo Estado⁽¹¹⁹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ Harare Petersen, "The Language of Emotions in the Language of Law", in H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, 1998, p. 13 ss.

⁽¹¹⁹⁾ Para uma análise do significado da legislação no período medieval, veja-se o estudo de Antonio Barbas Homem, "Introdução Histórica

Quanto aos contratos, como se sabe, gozavam de uma reputação mais do que duvidosa, sendo frequentemente olhados com desconfiança, por serem associados a práticas imorais e ao interesse individualista²⁰). Em contraste, o amor entre os homens, devido à sua ressonância católica, era tido como o laço social mais estruturante, porque julgado como o mais conforme aos desígnios da divindade.

A mais directa manifestação institucional deste entendimento amoroso da dinâmica comunitária era, antes de mais, a família. O modelo organizativo doméstico, fundado numa normatividade amorosa e moral, estava então dotado de uma esfera de actuação muitíssimo ampla, assegurando funções de regulação bastante diversificadas, desde os vários núcleos domésticos até ao governo do conjunto do reino, e estruturando, nos seus elementos mais fundamentais, a ligação entre a realeza e os diversos corpos sociais - algo que se tomava especialmente visível no sistema de relações estabelecido na Corte régia, entre a Casa Real e as demais famílias do reino. Paralelamente, o modelo organizativo da família estruturava os demais meios sociais, como era o caso do mundo eclesiástico, do universo mercantil e do mundo artesanal, condicionando fortemente todas as relações que as pessoas, ao longo da sua vida, estabeleciam umas com as outras.

Como assinalou Bartolomé Clavero, sem esta forte presença do catolicismo teria sido impossível manter, durante tanto tempo, a estabilidade de uma comunidade com as características que acabaram de ser enumeradas¹²¹).

8. Antes de dar por findo este ensaio, não queria deixar de lembrar que hoje vivemos num mundo que pouco tem a ver com esta constelação simultaneamente religiosa, amorosa e familiar que acabei de descrever em traços muito gerais. Em termos constitucionais,

à Teoria da Lei - Época Medieval", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação*, voi. 25, Abr.-Jun. 1999, pp. 7-125.

^(12º) Cf. Italo Bircocchi, "Tra elaborazioni nuove e dottrine tradizionali. Il contratto trino e la 'natura contractus'", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico*, voi. 19, 1990, pp. 243-322; veja-se, também, de Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., in genere.

⁽¹²¹⁾ B. Clavero, *Antidora...*, cit., p. 204 ss.

somos o produto de uma outra civilização, evidentemente muito mais próxima das concepções racionalistas, voluntaristas, igualitárias e individualistas de organização social.

Estamos muito longe, portanto, do ordenamento que imperou na época moderna, de base afectiva e matricialmente marcado pela religião Católica. Esse modelo organizativo simultaneamente amoroso e religioso foi predominante até meados de Setecentos, altura em que começaram a vingar novas concepções acerca do homem e do mundo⁽¹²²⁾, muito mais voltadas para a dimensão corpórea e empírica da existência. Na sequência disso, a partir das revoluções liberais, da afirmação do moderno constitucionalismo e da invenção do Estado, começou a ser edificado um quadro constitucional que assentava na racionalidade e não na afectividade, e que tinha na razão - e não no amor - o principal instrumento de ordenação. A par dos seus traços agnósticos, tratava-se de uma mundividência que encarava os sentimentos como algo de intelectualmente indigno, negando-lhes toda e qualquer capacidade cognitiva ou organizativa e remetendo-os, por isso mesmo, para a esfera da privacidade conjugal, porque tidos como perturbadores dessa vida pública cada vez mais pautada por critérios racionais⁽¹²³⁾. Como é bem sabido, na sequência da afirmação deste olhar racionalista sobre o mundo e sobre o homem, a autoridade estadual levou a cabo um esforço sistemático de expropriação da dimensão política que estava inscrita no amor. Nesse sentido, confiou ao indivíduo e à capacidade racional livremente exercida a responsabilidade de criar uma nova ordem social e política, a qual retirava à família, e também à religião, grande parte da capacidade reguladora de que tinham desfrutado durante um período multissecular. Na sequência disso, os laços amorosos, assim como o credo religioso, acabaram por ser remetidos para o círculo da privacidade⁽¹²⁴⁾.

(122) Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, 1998 (1ª ed. 1993).

(U3) cf. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters...*, cit., p. 53 ss.; vide também, de Niklas Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a codificação da intimidade*, Lisboa, 1991; e, ainda, N. Luhmann, *Religions dogmatics and the evolution of societies*, tradução de Peter Beyer, Nova York, 1984.

(124) Reinhardt Koselleck, "Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit", in Neitard Bulst et al. (orgs.), *Familie zwischen Tradition und Moderne*, Göttingen, 1981, pp. 109-124. De acordo com Jónatas Machado,

Ao mesmo tempo, e depois de muitos séculos em que, no plano constitucional, a distinção entre o que era profano e o que era religioso foi tudo menos clara, a nova ordem do liberalismo político procurou traçar uma linha clara entre esses dois terrenos. Contudo, apesar de todo o esforço despendido pelas revoluções liberais no sentido da destruição da ordem social e política do Antigo Regime, a verdade é que, ainda hoje, é possível surpreender alguns "resquícios" dessa situação de interpenetração entre o ordenamento profano e o enquadramento religioso - por exemplo, em zonas da interação social onde as autoridades seculares continuam a depender, deliberadamente ou não, da capacidade organizativa das diversas igrejas⁽¹²⁵⁾.

Nos dias que correm, a influência de que ainda goza a Igreja Católica - e à qual fiz alusão no início deste ensaio - representa, claramente, uma sobrevivência desses tempos em que a crença religiosa

"a Constituição [Portuguesa de 1976] protege a família *enquanto elemento fundamental da sociedade*. No entanto, a família não é encarada como uma entidade ideal e abstracta, independente dos indivíduos que concretamente a constituem. Ela é vista como uma forma de vida social ao serviço da realização pessoal dos seus membros, sendo constitucionalmente protegida a partir do princípio da igualdade dos cônjuges e dos deveres dos pais de educação e manutenção dos filhos. O texto constitucional não pretendeu adoptar uma concepção essencialista da família, baseado num particular modelo de tipo religioso, patriarcal e hierárquico. Do mesmo modo, não se parte de um arquétipo de unidade física e espiritual da família a manter a todo o custo, no seio da qual o factor religioso assumia um lugar central. Acima de tudo, a família depende, para a sua coesão, dos vínculos afectivos e morais que souber gerar entre todos os seus membros. Uma vez dissolvidos esses vínculos, a unidade da família não pode ser artificialmente sustentada pela ordem jurídica, independentemente das consequências que daí possam derivar para as possibilidades de efectivo desenvolvimento humano de cada um dos seus membros individualmente considerados." - *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitudonal Indusiva...*, dt., p. 260.

⁽¹²⁵⁾ Cf. Vítor Neto, "A emergência do Estado Liberal e as contradições político-eclésiásticas (1832-1848)", *Revista de História*, Porto, 8, 1988 pp. 281-299. J. Machado identifica as zonas do sistema social onde a separação entre as funções do Estado e as atribuições da Igreja Católica continuam a ser menos nítidas: o ensino privado religioso, a assistência religiosa, e certos aspectos do enquadramento administrativo - cf. *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitudonal Indusiva...*, dt., p. 366 ss.

era um dado intrínseco quer a todas as relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras, quer ao poderio político. O mundo de hoje, não obstante, é muito mais dessacralizado, ou pelo menos assim surge desenhado na Constituição de 1976. Como escreveu recentemente Jónatas Mendes Machado, actualmente "a Constituição não entende o Estado como *guardião de um plano da salvação*. Não cabe ao Estado defender uma determinada ortodoxia, colaborar na acção missionária ou proselitista ou combater o pecado. [...] Do elenco de tarefas que a Constituição impõe aos órgãos públicos não consta, nem deve constar, a prossecução de uma finalidade de origem transcendente, religiosa ou moral, mas sim, a par da garantia dos direitos fundamentais, a realização de tarefas de natureza económica, social e cultural, as quais têm como princípio, meio e fim a promoção de uma real e igual liberdade de todos os cidadãos"⁽¹²⁶⁾. Quanto ao Estado, ele rege-se fundamentalmente por valores racionalizadores e igualitários, e ao mesmo tempo que proclama a liberdade religiosa, esforça-se por garantir ou até mesmo por alargar a liberdade individual, fundamentalmente através da restrição da margem de manobra tanto da família como da Igreja.

No entanto, a separação entre o Estado e a Igreja é um processo que, a despeito de todo o esforço que foi despendido, ainda está em curso, tendo conhecido, até, recuos e cedências de parte a parte⁽¹²⁷⁾. Na verdade, e depois de quase dois séculos à sombra de um programa constitucional fundamentalmente racionalizador, nas últimas décadas assistiu-se a um sério questionamento da racionalidade e da sua capacidade para organizar, por si só, a vida pública. No quadro desse questionamento da modernidade racionalista, as formas extremas de voluntarismo e de igualdade também foram alvo de fortes críticas, e algo de semelhante tem sucedido ao Estado, pois, nos últimos anos, esta instituição tem sido acusada de ser incapaz de regular eficazmente a sociedade. A par destas críticas, têm surgido, em número crescente, propostas de regulação que retomam muitos dos

⁽¹²⁶⁾ J. Machado, *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusiva...*, cit., p. 357.

⁽¹²⁷⁾ Jean-Frédéric Schaub, "Le Temps et l'Etat: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime Français", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico*, vol. 25, 1996, pp. 127-181.

princípios e procedimentos típicos do conceito religioso de amor, um movimento que, sem dúvida, acabou por devolver ao afecto uma parte do seu ancestral poder⁽¹²⁸⁾. No que toca à religião, também ela tem regressado à esfera pública, mas agora com a enorme diferença de não ser apenas a Igreja Católica a marcar presença, já que esta se encontra, por fim, e depois de séculos de predomínio, numa situação de - tendencial - igualdade face às demais confissões religiosas.

⁽¹²⁸⁾ Anthony Giddens, *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, 1992; e A. M. Hespanha, "Pré-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir", *Råttshistorika Studier*, vol. XIX, 1993, pp. 49-67.