

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

LEONARDO TOZARINI MELLO

RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES: TRADIÇÃO E SECULARIZAÇÃO NO BRASIL

MESTRADO EM DIREITO

São Paulo
2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

LEONARDO TOZARINI MELLO

**RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES: TRADIÇÃO E SECULARIZAÇÃO NO
BRASIL**

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Direito sob orientação do Professor Dr. Gabriel Benedito Issaac Chalita.

São Paulo
2022

LEONARDO TOZARINI MELLO

**RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES: TRADIÇÃO E SECULARIZAÇÃO NO
BRASIL**

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Direito sob orientação do Professor Dr. Gabriel Benedito Issaac Chalita.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

Analisar-se-ão, através presente estudo, as relações jurídico-familiares, pelo que se entende relações juridicamente regulamentadas entre pais, filhos e cônjuges especialmente quanto aos temas: casamento, envolvendo suas implicações, deveres inerentes e dissolução; pátrio poder; relações patrimoniais entre membros da família; e relações sucessórias, tanto hereditárias, quanto testamentárias. O objetivo do presente estudo é duplo: primeiro, intenciona demonstrar que as relações jurídico-familiares, como todos os institutos juridicamente estabelecidos ou regulados, são produções humanas que seguem os valores dominantes de certo tempo, modificando-se conforme as necessidades mais urgentes impõe-se; segundo, busca avaliar se a proteção constitucionalmente destinada à família e os direitos individuais consagrados como fundamentais na Constituição Federal do Brasil de 1988 são atendidos pela forma como se encontram regulamentadas as relações jurídico-familiares. Para tanto, realiza-se uma pesquisa bibliográfica e documental. Os temas abordados são enfrentados sempre a partir da circunstância em que se inserem, para compreensão da evolução em seu tratamento. O ponto de início do trabalho é a tradição Greco-Romana. Após, o influxo Judaico-Cristão nesta tradição é estudado. Por fim, trata-se do processo de secularização e relações jurídico-familiares no Brasil, partindo da forma como a tradição é recebida e como o processo de secularização modifica as relações completamente.

Palavras-chave: família, tradição, secularização, casamento, pátrio poder, direito romano, direito brasileiro.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the legal relationships regarding the family, by what is understood legally regulated relationships between parents, children, and spouses, especially regarding the themes: marriage, involving its implications, inherent duties and dissolution; paternal power; patrimonial relationships between family members; and succession law. There are two objectives in the present study: first, it intends to demonstrate that the legal relationships regarding the family, like all legally established or regulated institutes, are human productions that follow the dominant values of a certain time, changing according to the most urgent needs are imposed; second, it seeks to assess whether the protection constitutionally intended for the family and individual rights enshrined as fundamental in the Brazilian Federal Constitution of 1988 are met by the way in which legal relationships regarding the family are regulated. Therefore, a bibliographic and documentary research is carried out. The topics addressed are always faced from the circumstances in which they are inserted, in order to understand the evolution of their treatment. The starting point of the work is the Greco-Roman tradition. Afterwards, the Judeo-Christian influx in this tradition is studied. Finally, it deals with the process of secularization and legal-family relations in Brazil, starting from the way in which tradition is received and how the process of secularization changes these relations completely.

Keywords: family, tradition, secularization, marriage, paternal power, Roman law, Brazilian law.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC – Antes da Era Comum

CJ. – Codex Justinianus

Cl. – Colossenses

Co. – Coríntios

CTh. – Codex Theodosianus

EC – Era Comum

Ec. – Eclesiastes

Ef. – Efésios

Ex. – Êxodo.

Gl. – Gálatas

Gn. – Gênesis

Jo. – João

Js. – Josué

Lv. – Levíticos

Lc. – Lucas

Mc. – Marcos

Mt. – Mateus

Pe. – Pedro

Rm. – Romanos

Tm. – Timóteo

Ts. – Tessalonicenses

Sl. – Salmos

*“Pour avoir mal observé les institutions de la cité
ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez
nous. On s’est fait illusion sur la liberté chez les
anciens, et pour cela seul la liberté chez les
modernes a été mise en péril.”*

Numa Denis Fustel de Coulanges.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 BASES EPISTEMOLÓGICAS	12
1.1 O conhecimento humano e seus limites.....	12
1.2 A teia das relações humanas	29
1.3 A construção da realidade.....	38
1.4 O paradigma transcendental	47
1.5 A proteção jurídica do mundo humano	57
2 A TRADIÇÃO GRECO-ROMANA E AS RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES..	65
2.1 Paradigma transcendental e aspectos gerais do mundo da cultura	65
2.2 Aspectos preliminares comuns das relações familiares Greco-Romanas	74
2.3 A evolução das relações jurídico-familiares na Atenas Clássica, peculiaridades de Esparta e a idealização de Platão	79
2.4 A evolução das relações jurídico-familiares na Roma Antiga: da monarquia ao auge do Império Romano Ocidental.....	93
3 INFLUXO JUDAICO-CRISTÃO NA TRADIÇÃO GRECO-ROMANA.....	115
3.1 A evolução do paradigma transcendental e reorganização do mundo da cultura	115
3.2 As novas disposições morais quanto às relações familiares e suas fundamentações.....	129
3.3 As mudanças nas relações jurídico-familiares no crepúsculo do Império Romano do Ocidente	136
3.4 Cai a Cidade Eterna... ergue-se a Cidade de Deus: a idealização de Agostinho de Hipona, dificuldades no mundo pagão da Gália medieval e síntese em Tomás de Aquino	144
4 SECULARIZAÇÃO E AS RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES NO BRASIL...	164
4.1 A revolução do paradigma transcendental.....	167
4.2 As consequências da revolução paradigmática secular	183
4.3 As relações jurídico-familiares no Brasil	196
4.3.1 Introdução da tradição, particularidades e mudanças dos períodos colonial e imperial	196
4.3.2 Proclamação da República, o Código Civil de 1916 e as primeiras consequências do processo de secularização no século XX	210
4.3.3 A Constituição Federal de 1988, o segundo Código Civil brasileiro, avanço do processo de secularização e suas consequências	225
CONCLUSÃO.....	242
REFERÊNCIAS	249

INTRODUÇÃO

A família é o agrupamento humano mais básico e íntimo que intermedeia o primeiro contato de um indivíduo com o mundo, fornecendo a lente de leitura inicial dos fenômenos percebidos. Em razão de sua importância, está frequentemente em voga e, invariavelmente, é alvo de idealizações, ainda que paradoxais. Chega a ser considerada como a base da sociedade ou até instituição divina, em algumas elucubrações. No discurso político brasileiro, a frequentemente aventada construção *família tradicional brasileira* bem exemplifica a situação, que responde, de certo modo, à própria mutação que o conceito e conteúdo passam a partir da era Moderna. Há uma falsa sensação de que a família é uma instituição eterna, com um modelo imutável, uma instituição sacra, um ídolo que pode ser maculado.

O objeto de estudo são as relações jurídico-familiares, entendidas como relações juridicamente regulamentadas entre cônjuges, ascendentes e descendentes especialmente quanto aos seguintes temas: casamento, envolvendo suas implicações, deveres inerentes e dissolução; pátrio poder; relações patrimoniais internas da família; e relações sucessórias, tanto hereditárias, quanto testamentárias.

O primeiro intuito do presente trabalho é a dessacralização do conceito jurídico da família e suas relações, que se pretende realizar através do estudo da evolução do tratamento jurídico de sua origem na tradição Greco-Romana, abordando as peculiaridades do sistema, passando pelas mudanças decorrentes do influxo Judaico-Cristão nesta tradição e, então, observando as modificações em razão do processo de secularização no Brasil, sem olvidar de algumas idealizações realizadas nos dois primeiros momentos citados, pela influência exercida.

A importância do presente trabalho reside na possibilidade de compreender como as relações jurídico-familiares estão ligadas ao pensamento dominante, possibilitando determinar se, hodiernamente, no Brasil, os valores compreendidos como mais urgentes pela Constituição Federal de 1988 são atendidos na regulamentação da família e seus temas imediatamente decorrentes.

Assim, o objetivo do presente estudo é duplo: primeiro, intenciona demonstrar que a família e as relações jurídicas estabelecidas em razão dela, como todos os institutos juridicamente estabelecidos ou regulados, são produções humanas que seguem os valores dominantes de certo tempo, modificando-se conforme as necessidades mais urgentes impõe-se; segundo, busca avaliar se a proteção constitucionalmente destinada à família e os direitos

individuais consagrados como fundamentais na Constituição Federal de 1988 são atendidos pela forma como se encontram regulamentadas as relações jurídico-familiares.

Metodologicamente, o presente trabalho é realizado com base em pesquisa bibliográfica e documental, com enfoque na legislação de cada momento em análise. Os temas abordados são enfrentados sempre a partir da circunstância em que se inserem, para compreensão da evolução em seu tratamento. Há de se destacar, ainda, que é adotada a tradução de Márcia Sá Cavalcante da palavra alemã *Dasein* por Presença¹, com a inicial maiúscula.

Para o desenvolvimento do estudo, parte-se da ideia de que tudo depende da circunstância em que determinado objeto de interesse está inserido. Como põe Martin Heidegger, “não existe a possibilidade de se ver as coisas puramente sem pressuposição alguma... Tudo de que temos experiência e interrogamos, vemos e interrogamos dentre de *determinada perspectiva*”². A própria realidade é fruto de uma incessante e permanente construção humana, nem sempre estável e apoiada em conhecimentos verificáveis, ou quando apoiada passível de tornar-se incompatível com o advento de novas evidências. É preciso, portanto, ir além do que se põe em frente para análise, compreendendo a perspectiva adotada através de seu fundamento e da circunstância em que se insere. Quando a questão da perspectiva é encoberta, toma-se por verdade absoluta um quadro momentâneo. Assim, partir-se-á das ideias em direção às ações e, então, legislação posta quanto às relações jurídico-familiares, reconstruindo o quadro completo sempre dentro de seu horizonte, para que se possa compreender e comparar, da forma mais segura possível, as diferenças registradas.

Quanto à divisão, é realizada da seguinte forma: um capítulo inaugural para lançar as bases epistemológicas do estudo com três capítulos subsequentes tratando da tradição Greco-Romana, influxo Judaico-Cristão nesta tradição e, finalmente, a secularização e relações jurídico-familiares no Brasil.

O capítulo inaugural trata de temas imprescindíveis para a compreensão geral da dissertação, trazendo não só conceitos, mas especialmente o que se toma por base. Trata-se do fundamento do presente estudo, englobando a evolução do pensamento a respeito do conhecimento, a forma como a vida humana é desenvolvida em comunidade, a construção

¹ Cf. CAVALCANTE, Márcia Sá. **A perplexidade da presença**. In: HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 15-32.

² HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 263. Grifos do autor.

daquilo que se chama realidade e construindo o conceito de paradigma transcendental que é, em apertada síntese, a crença que lastreia e fornece a chave de leitura para os fenômenos percebidos, além de tratar do modo como o sistema jurídico é erigido para proteger os valores mais urgentes.

O segundo capítulo inicia com a busca por elementos do paradigma transcendental do mundo Greco-Romano – berço da tradição Ocidental, na qual o Brasil está inserido – e mundo da cultura estabelecido. Isto feito, parte-se para a análise das relações familiares pré-políticas comuns aos povos Greco-Romanos. Então, com a superação da vida tribal para a vida cidadina, é analisada a evolução das relações jurídico-familiares na Atenas e Esparta do período Clássico, assim como a idealização de Platão a respeito da família. Por fim, a evolução das relações jurídico-familiares da Roma Antiga, que abrangem o período monárquico ao imperial até o século III EC, quando o sistema citadino resta completamente desfigurado.

No terceiro capítulo, o influxo Judaico-Cristão na tradição Greco-Romana é tratado. Primeiro, estuda-se a evolução no paradigma transcendental e a consequente reorganização do mundo da cultura. Então, as novas disposições no campo da moral são analisadas. Em sequência, as mudanças nas relações jurídico-familiares do crepúsculo do Império Romano do Ocidente são tratadas. Por fim, no último tópico três pontos de interesse são abordados: primeiro, a importante idealização de Agostinho de Hipona a respeito da família é analisada; segundo, as dificuldades enfrentadas pela Igreja Católica para impor as suas prescrições a respeito da família na Gália Medieval; terceiro, a fundamental síntese realizada por Tomás de Aquino do sistema aristotélico com o sistema católico.

No quarto e derradeiro capítulo, o processo de secularização e as relações jurídico-familiares no Brasil são estudados. Quanto à secularização, primeiro analisa-se como o processo é realizado e, isto feito, as consequências da secularização são extraídas, retirando a sanção religiosa dos assuntos humanos e importando em uma revolução no campo dos costumes. Quanto às relações jurídico-familiares no Brasil, divide-se em três momentos: primeiro, a introdução e modificação da tradição do período colonial até o fim do imperial, quando é possível notar a forma como a tradição é recebida no país e os reflexos nas relações jurídico-familiares; segundo, a secularização formal e suas primeiras consequências, partindo da Primeira República à Constituição Federal de 1988; terceiro, a continuação das consequências do processo de secularização, partindo da Constituição Federal de 1988 até o presente momento, quando mais consequências são materializadas nas relações jurídico-familiares no Brasil.

1 BASES EPISTEMOLÓGICAS

1.1 O conhecimento humano e seus limites

Diante dos fenômenos do mundo que o circunda, o homem é conduzido ao espanto (*to thaumazein, θαυμάζειν*) – motor da filosofia conforme Platão³ e Aristóteles⁴ – que se inicia, segundo Martin Heidegger, “com a questão sobre o que quer dizer e como tudo isso pode acontecer”⁵. Surge daí a necessidade de compreender os convidativos fenômenos captados, decompô-los em seus menores detalhes. Immanuel Kant observa, contudo, o peculiar destino da razão humana: ser atormentada por questões irrecusáveis, mas irrespondíveis pelos limites de suas faculdades⁶, o que não impede o gênio humano de ir além de seus limites, conjecturar causas e efeitos, origens e finalidades, atribuir significados, ainda que inverificáveis.

Como e o que é possível conhecer? A solução para o questionamento é fundamental para qualquer compreensão das ideias e ações humanas em um dado período. É preciso, inicialmente, percorrer o caminho do pensamento filosófico da tradição ocidental, cujo ponto de partida formal é Platão, capazes de reunir pensamentos anteriores e propiciar um novo começo. De início, Platão concilia o pensamento de Heráclito – para quem tudo flui⁷ –, com Parmênides – para quem a imutabilidade é a regra⁸ – através da teoria dos dois mundos: um no qual tudo realmente é devir, o mundo sensível; outro no qual tudo é imutável, o mundo inteligível, das coisas em si mesmas, localizado além da abóboda celeste, sem constituir um lugar físico⁹. Karl Popper, peculiarmente, entende que Platão concebe a existência de três mundos: material, de onde advém os sentidos; da mente, que interpreta os sentidos do mundo material; e das Ideias/Formas, equivalente ao mundo inteligível, soberano, divino e eterno¹⁰.

³ PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 155c-d, p. 212.

⁴ ARISTOTLE. **Metaphysics**. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016, 982b, p. 5.

⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 229.

⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, AVIII, p. 17.

⁷ PLATÃO. **Crátilo**. In: Idem. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 402a, p. 127.

⁸ Idem. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 152e, p. 206-207.

⁹ Idem. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, 247c, p. 61; PLATO. **The Symposium**. Translated by M. C. Howatson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 211b, p. 49.

¹⁰ POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, p. 152 e p. 155.

No sistema de Platão, o mundo sensível é mera sombra do mundo das Ideias/Formas e parte-se do pressuposto de que o objeto revela-se ao observador, suspeitando-se dos sentidos. O papel do mundo sensível é, como apresenta Werner Jaeger, “simplesmente despertar na alma a recordação da essência das coisas, contempladas ‘da eternidade’”¹¹. A rememoração é a forma pela qual se pode aprender algo¹². A própria ideia central do processo maiêutico socrático – não produzir conhecimento, mas auxiliar pessoas, através de questionamentos, no processo de saber se o pensamento externado é verdadeiro ou falso¹³ – é ligada à ideia de que conhecimento é rememoração, partindo o processo das múltiplas sensações para chegar à recordação das verdades eternas experimentadas pela alma¹⁴. É certo que unicamente o espírito do filósofo possui os meios de acesso às verdades¹⁵, mas todos podem rememorar com o método maiêutico socrático, até um escravo¹⁶, já que a verdade das coisas está gravada na imortal alma¹⁷.

Isto não implica, todavia, que a verdade está no Ser. É a impressão da forma ideal dos objetos que está gravada na alma e deve ser rememorada pela participação das aparências nas suas essências, de modo que o belo assim é por participar da ideia de belo¹⁸. A máxima de Protágoras de que a medida das coisas é o homem leva à conclusão – tanto no diálogo Teeteto, quanto no Crátilo – de que, no pensamento de Protágoras, as coisas aparecem para cada pessoa de um modo específico, inexistindo essência permanente¹⁹. Tal conclusão é desconstruída pela elaboração da equivalência entre aparência e percepção, no Teeteto, que resulta na presunção de equivalência na forma como cada indivíduo percebe algo dado²⁰; no Crátilo, retoma-se a ideia de essência natural da coisa²¹.

Note-se, ainda, o que verdadeiramente importa é a forma ideal de um objeto que, diferentemente dos fenômenos dos objetos observados no mundo material, é permanente;

¹¹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 715.

¹² PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, 81d, p. 53.

¹³ Idem. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 150c, p. 202.

¹⁴ Idem. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, 249b-c, p. 65.

¹⁵ Ibidem, 249c, p. 65.

¹⁶ Idem. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, 82a e s., p. 53 e s..

¹⁷ Ibidem, 86b, p. 67.

¹⁸ PLATO. **Phaedo**. Translated by David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1977, 100c, p. 52.

¹⁹ PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 152a, p. 205; Idem. **Crátilo**. In: Idem. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 385e-386a, p. 105.

²⁰ Idem. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 152c, p. 206.

²¹ Idem. **Crátilo**. In: Idem. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 386d-e, p. 106.

somente o que é permanente pode ser conhecido, aliás, o conhecimento só é possível por existir o imutável²². Os que conhecem apenas representações das múltiplas formas do ideal no mundo material não tem conhecimento verdadeiro, podendo apenas opinar, não conhecer²³. A fonte do conhecimento verdadeiro encontra-se no mundo das Formas/Ideias, onde as almas podem contemplar realidades verdadeiras, as essências das coisas, que se opõe ao conhecimento do mundo material, das aparências, sujeito a modificações²⁴. Assim, a desconfiança quanto aos sentidos ganha forma. Ao captar apenas sombras, coisas transitórias construídas somente mirando em uma ideia permanente, os sentidos não alcançam o mundo ideal, verdadeiro; exceção feita, claro, ao filósofo²⁵.

A correspondência do mundo sensível e mundo inteligível, conseqüentemente, não é perfeita. Um exemplo geométrico, típico do pensamento platônico, é a forma pura de um quadrado, existente no mundo das Ideias/Formas e quando captada pelos sentidos no mundo material é uma sombra de seu ideal: seu traçado não é absolutamente reto; seus lados, podem não ser milimetricamente iguais, assim como os ângulos internos. Apreende-se, inobstante, que esta reprodução da forma vista é um quadrado. Daí parte da imperfeição do mundo dos sentidos. Com isto em mente, é possível partir para o golpe final ao conhecimento pelos sentidos: o mito da caverna. Antes de tratar do mito em si, Platão prepara o terreno, especialmente na questão: “e quanto a alguém que acredita em coisas belas, mas não no próprio belo... Não será um sonho – esteja alguém adormecido ou acordado – pensar que uma semelhança não é uma semelhança, mas a própria coisa com que se assemelha?”²⁶. Ora, a semelhança aqui é a manifestação da coisa bela no mundo material; como corolário de sua existência, para Platão, é evidente que deva existir uma forma ideal da qual tinha sido criada esta forma de beleza observada.

O mito da caverna, em apertado resumo, toma como ponto de partida o fato de que uma série de indivíduos, amarrados de modo que não possam se mexer, encontrando-se assim desde sempre, enxergam objetos que julgam ser reais, mas, não passam de sombras de artefatos manipulados, na realidade; um dos sujeitos é liberto e obrigado a contemplar diretamente a luz, que o incomoda inicialmente, aos poucos acostumando-se; o liberto, então, se obrigado a retornar ao seu antigo cativeiro não enxergaria mais as sombras como reais ao mesmo tempo

²² PLATÃO. **Crátilo**. In: Idem. Teeteto-Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 440a-b, p. 176.

²³ Idem. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 479e, p. 275.

²⁴ Idem. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, 247c-e, p. 61-62.

²⁵ Idem. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 475c-e, p. 266-267.

²⁶ Ibidem, 476c, p. 268.

que não conseguiria convencer seus companheiros deste fato²⁷. O golpe fatal nos sentidos é dado aqui. A realidade captada como um todo torna-se precária ante a existência de um mundo superior, da qual ela é mera sombra. A sombra, segundo Martin Heidegger, é o que se descobre ao homem na caverna, que a percebe como realidade e encobre a realidade fora²⁸, é ao que o homem tem acesso por meio de seus sentidos; já a caverna, “simboliza o homem vivendo debaixo da abóboda celeste. Nós estamos, de certo modo, numa caverna... As sombras são as coisas com que lidamos”²⁹. Há, por conseguinte, um limite intransponível.

Por outro lado, há uma forma pela qual o desencobrimento é possível a todos. Trata-se de aspecto basilar da teoria platônica e que muito influenciará o pensamento ocidental. Esta forma é a revelação. Na teoria platônica, diz Martin Heidegger, cabe ao filósofo fazê-la: “alguém que saiu da caverna, adaptou-se à luz e, então, retornou à caverna como libertador dos presos. *Este* filósofo se expõe ao destino de morrer, da morte da caverna pela mão dos habitantes da caverna que detêm poder de mando e decisão”³⁰. Este filósofo é o Sócrates de Platão, mas poderia, com algumas adaptações, ser o Jesus Cristo do apóstolo Paulo. De fato, o filósofo-libertador poderia ser qualquer um: a possibilidade de um indivíduo que, diferentemente dos demais, é capaz de captar a verdadeira essência por trás das sombras acompanhará, permanentemente, o pensamento ocidental, com manifestações contemporâneas, inclusive. O liberto é um discípulo, um continuador do libertador, que aceita seus ensinamentos.

Assim, para Platão, o conhecimento humano imediato é precário; o verdadeiro conhecimento é de difícil acesso e, por mais que esteja gravado na alma de todos, é preciso de um grande parteiro, o filósofo libertador, que possui uma melhor lembrança das verdades eternas do mundo das Formas/Ideias e pode conduzir todos pelo doloroso processo de desencobrimento das verdades, ou melhor, pelo processo de parto das verdades. Ocorre que, imaginando encaminhar a humanidade para fora da caverna ao propor a teoria das ideias, atribuindo aos sentidos poder de captar apenas simulacros e postulando a existência de verdades eternas, imutáveis e acessíveis a determinados indivíduos, endereçou-a para uma caverna ainda maior, na qual a negação da realidade possui primazia. Por outro lado, fica claro com a obra de

²⁷ PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 514a-517b, p. 323-327.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 141-142 e 192.

²⁹ Ibidem, p. 154.

³⁰ Ibidem, p. 190. Grifos do autor.

Platão que não apenas o que é captado pelos sentidos, mas também o que é fabricado pelas elucubrações do espírito compõe e influi no conhecimento humano.

Aristóteles, discípulo de Platão, rechaça o posicionamento de seu mestre quanto ao mundo de Formas/Ideias suprassensível³¹, defendendo a inseparabilidade da coisa e sua substância das Ideias³². Assim, não há pluralidade de mundos, apenas este em que se vive, único, solitário, completo, eterno e indestrutível, afinal, é constituído por toda matéria, de modo a impossibilitar a existência de outro³³. Quanto à beleza, torna-a depende puramente da dimensão e ordem³⁴, características fenomênicas, não de uma participação do objeto na ideia do belo. Ainda, em sua argumentação, vai ao âmago da tese platônica ao questionar e concluir pela impossibilidade de dissociação de números e grandezas³⁵. Mantém, contudo, a ideia platônica de uma substância imóvel, inalterável, eterna e separada das coisas³⁶, o motor primeiro responsável pelo mundo.

Quanto ao modo pelo qual algo pode ser conhecido, Aristóteles defende que o conhecimento é dado por impressão daquilo que se está captando, através dos sentidos, como uma cera que recebe a imagem da impressão sem reter o objeto que realizou a transferência³⁷, ou seja, é o objeto que imprime no homem o conhecimento. Consequentemente, o conhecimento humano segue regulado pelos objetos que pode eventualmente conhecer.

O retorno aristotélico à natureza e aos sentidos, no entanto, não é a tônica do período subsequente. Plotino retoma Platão, primando o aspecto místico e defendendo um maior desprendimento dos assuntos terrestres³⁸. Transfere a transcendência do mundo das Formas/Ideias platônico para a consciência divina³⁹, mantendo a relação quanto ao

³¹ ARISTOTLE. **Metaphysics**. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016, 1040a-1041a5, p. 129-131.

³² Ibidem, 1080a35, p. 223.

³³ Idem. **On the heavens**. Translated by W. K. C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1986, 276a18, 277b27, 278b1-10 e 279a10-15, p. 69, 83, 87 e 91.

³⁴ ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, 1560b35, p. 51.

³⁵ ARISTOTLE. **Metaphysics**. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016, 1085b35, p. 235.

³⁶ Ibidem, 1073a1-13, p. 207; Idem. **On the heavens**. Translated by W. K. C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1986, 279a25-279b, p. 93.

³⁷ ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, 424a15-25, p. 96.

³⁸ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 272.

³⁹ POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, p. 125.

conhecimento e sentidos. Plutarco, mais a frente, com o seu dualismo, amplia o abismo entre o mundo inteligível e o sensível, conectando-os por figuras intermediárias⁴⁰.

O platonismo, ainda, exerce forte influência no pensamento cristão, especialmente sobre os Pais da Igreja Católica⁴¹. Agostinho de Hipona, um dos mais importantes, é uma figura central. Seu pensamento filosófico é resumido, por Martin Heidegger, como “um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles”⁴². O pensamento de Agostinho de Hipona dirige-se contra os sentidos do corpo, exige uma purificação, a fim de sair das trevas em direção à luz⁴³, bem como contra a razão pura, pois a condição humana não permite alcançar a verdade somente através da razão⁴⁴. A verdade, imutável e perfeita⁴⁵, reside em Deus e o único meio de acesso é a fé nele, através da palavra do Cristo⁴⁶; a fé guia até a verdade. Com esta fundação, há caminho aberto para a instituição da verdade como dogma que, uma vez enunciado, vale por si, fechando-se a porta à experiência sensível.

Quando o aristotelismo retorna, com seu apelo à natureza e sentidos, é como servo da revelação da Igreja Católica e sua verdade metafísica na forma de Tomás de Aquino, para o qual a verdade, apesar de ser uma relação no intelecto, comporta imutabilidade em Deus enquanto é mutável no humano⁴⁷, que conhece as coisas pela sensibilidade⁴⁸. Há, ainda, a inalcançabilidade do conhecimento absoluto de Deus para a razão humana – apesar de alguns elementos racionalmente cognoscíveis capazes de levar à conclusão da sua existência⁴⁹ –, concluindo pela necessidade de submissão do homem ao ente divino, identificado este com a verdade⁵⁰. Deste modo, o suposto retorno à razão representa outro mergulho em uma profunda caverna, pela previsão de acesso à verdade e certeza divina pela fé, cuja confirmação advém de

⁴⁰ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 270-271.

⁴¹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 880, nota 39a.

⁴² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 143.

⁴³ AGOSTINHO DE HIPONA. **Soliloquios**. In: Idem. *Soliloquios; A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti; Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998, XIV.24-25, p. 47-48.

⁴⁴ Idem. **Confissões**. In: Idem. *Confissões; De Magistro*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina; Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973, VI.5, p. 113-114.

⁴⁵ Ibidem, VI.4, p. 113.

⁴⁶ Ibidem, VII.18, p. 143.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 1, parte I (questões 1-43)**. Tradução de Aldo Vanuchi et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, ST.I.q.16.a.8, p. 372.

⁴⁸ Idem. **Suma Teológica, volume 2, parte I (questões 44-119)**. Tradução de Aldo Vanuchi et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.I.q.87.a.1, p. 553-555.

⁴⁹ Idem. **Suma contra os gentios, volume I**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDUPUCRS e Edições EST, 1990, I.8, p. 37-44.

⁵⁰ Ibidem, I.3.3 e I.60-61, p. 22 e 110-112; Idem. **Suma contra os gentios, volume II**. Tradução de Odilão Moura Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.118.1-2, p. 601.

milagres e especialmente da grande conversão de infiéis à doutrina cristã da Igreja Católica⁵¹. Ou seja, há uma autojustificação com lastro em eventos naturalmente inverificáveis e sucesso na conquista de corações e mentes. Assim, mesmo que o conhecimento seja dado pela sensibilidade, esta não pode superar, nem contradizer a verdade imutável emanada por Deus, restando como um apelo racional com claras limitações.

A modificação completa no pensamento é preparada por René Descartes e Galileu Galilei⁵². Enquanto este, na astronomia, descobre uma série de fenômenos que contrariavam posições da Igreja Católica tidas como verdades absolutas, aquele altera o campo do pensamento.

Para Martin Heidegger, René Descartes é responsável por emancipar a filosofia domínio medieval da teologia⁵³; já Hannah Arendt, sublinha que ele foi capaz de captar a perda de certezas da era Moderna em seu *cogito ergo sum*⁵⁴. Ao transferir de Deus para o indivíduo o fundamento de conhecimento seguro, conduz o homem para dentro de si. Neste sentido, Martin Heidegger diz:

*Ao levar os homens a duvidar, Descartes os conduz a si mesmos, cada um a seu eu, como a realidade que, em última instância é indubitável e, com isso, torna-se o fundamento e a cidadela de todo questionamento e de toda questão. Como eu, o homem desloca-se para o centro da filosofia; o “sujeito” e a subjetividade alcançam uma precedência diante do objeto e da objetividade.*⁵⁵

A respeito disto, Maurice Merleau-Ponty aponta que a primeira verdade do *cogito*, o *eu penso*, deve ser entendida sob a condição de que *eu sou para mim no mundo*⁵⁶. Sob essa condição, o homem é necessariamente alçado ao centro.

Da centralização do pensamento no homem, importantes alterações operam segundo Martin Heidegger e Hannah Arendt: primeiro e mais importante, o objeto torna-se incerto e o ser do sujeito alçado a certo⁵⁷; segundo, a dúvida toma a posição previamente ocupada pelo

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios, volume I**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDUPUCRS e Edições EST, 1990, I.4.6 e 6.2, p. 25 e 27.

⁵² QUESADA, Miguel-Angel Ladero. **Catolicidade e latinidade**. In: DUBY, Georges. A civilização Latina: dos tempos antigos ao mundo moderno. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Dom Quixote, 1989, p. 140.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 51.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 64.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **Op. cit.**, p. 52. Aspas do autor, grifos nossos.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 546.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **Op. cit.**, p. 52.

espanto, impulsionando e articulando o pensamento⁵⁸; terceiro, a possibilidade de alcançar a verdade – antes, na tradição ocidental, desencoberta por si mesma –, agora é posta em questão, sendo a realidade circundante colocada em dúvida ao passo que a dúvida quanto ao mundo dos sentidos é reforçada⁵⁹.

Ante toda esta perda de certezas, repousa na dúvida cartesiana a convicção de uma única verdade na certeza do *eu*: “but immediately afterward I noticed that, while I wanted thus to think that everything was false, it necessarily had to be the case that I, who was thinking this, was something.”⁶⁰ [mas imediatamente após notar que, embora quisesse pensar que tudo era falso, necessariamente era preciso que eu, que estava pensando, fosse algo]. Arthur Schopenhauer, com base nessa construção, afirma toda certeza como intermediada pela consciência de si⁶¹. Martin Heidegger, neste ponto, lança luz ao processo da dúvida, indicando o ato de duvidar como inafastável e, por ser originado necessariamente de um sujeito pensante, este é dado como certo⁶². Realça, no entanto, que a inversão completa de posições sujeito-objeto não é realizada, porquanto transforma-se o sujeito pensante em algo já declarado, o “eu como coisa”⁶³.

Em René Descartes, a desconfiança absoluta da experiência sensível, justifica-se pela verificação de enganos através dos sentidos e, portanto, ser imprudente continuar a seguir o que engana⁶⁴. A desconfiança encerra o sujeito dentro de si, como visto, e não permite uma fuga para um mundo ideal existente fora do sujeito, pois a certeza reside precisamente no *Eu pensante*.

A relevante novidade no pensamento de René Descartes é um curioso exercício mental: supondo a existência de um gênio maligno, enganador, que insere em seu pensamento as ponderações sobre o mundo circundante, inobstante falsas⁶⁵; conclui-se como a única certeza a própria existência decorrente do pensamento, unicamente a cada vez que a existência é

⁵⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 339.

⁵⁹ Ibidem, p. 342-343.

⁶⁰ DESCARTES, Rene. **Discourse on method**. In: Idem. Discourse on method and Meditations on first philosophy. Translated by Donald A. Cress. 4. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1998, p. 18.

⁶¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 39.

⁶² HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 52 e 55-56.

⁶³ Ibidem, p. 57-58.

⁶⁴ DESCARTES, René. **Meditations on first philosophy**. In: Idem. Discourse on method and Meditations on first philosophy. Translated by Donald A. Cress. 4. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1998, p. 60.

⁶⁵ Ibidem, p. 62-63.

enunciada mentalmente, o gênio maligno não poderia falsear a certeza de si possuída pelo *Eu pensante*, que enquanto é, existe necessariamente⁶⁶. Por mais que arremate pela existência de um Deus – sem tomá-lo como enganador⁶⁷ –, entendido como a origem de todas as coisas, inclusive do *Eu pensante*⁶⁸, o exercício mental de um gênio enganador, por si só, é extremamente poderoso. A partir do momento que se postula um sujeito existente mesmo diante de um gênio maligno e a desconfiança absoluta dos sentidos, tomar dos sentidos ou de algo fora de si o fundamento do conhecimento torna-se problemático, pois está fora do novo centro de certeza.

Em Galileu Galilei, Hannah Arendt encontra em a superação do problema do pensamento abstrato e dos sentidos, porquanto o telescópio modifica completamente as ideias a respeito do mundo, implicando que “a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra aparecem como. São, e que somente na interferência na aparência, na eliminação das aparências, pode-se conservar a esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento”⁶⁹. Com isso, o homem passa a ser fundamental no desencobrimento do que está contido no objeto e Immanuel Kant, com base nisso, promoverá a revolução na forma de pensar na Crítica da Razão Pura, quando retoma a questão sobre o que é possível conhecer:

até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, na tarefa da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento...⁷⁰

Acreditando estar em situação similar à Nicolau Copérnico – daí revolução copernicana –, propõe uma virada de premissa: alterar a forma pela qual se pode conhecer algo, passando o objeto a ser regulado pela faculdade intuitiva do sujeito⁷¹. Note-se, não é o sujeito que é tomado como um objeto seguro para conhecimento, mas ponto de partida, enquanto sujeito, para conhecimento; não é nele que o objeto, tal como visto com Aristóteles, imprime sua imagem; nem, como em Platão, revela suas características ao observador; é o sujeito que

⁶⁶ DESCARTES, René. **Meditations on first philosophy**. In: Idem. Discourse on method and Meditations on first philosophy. Translated by Donald A. Cress. 4. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1998, p. 64.

⁶⁷ Ibidem, p. 71.

⁶⁸ Ibidem, p. 76.

⁶⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 340.

⁷⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, BXVI, p. 29.

⁷¹ Ibidem, BXVI-BXVII e BXXII, p. 30 e 33.

impõe ao objeto seus conhecimentos *à priori*⁷², desencobrando-o de múltiplas formas. Ao buscar uma solução para o embaraço metafísico – não ter respostas para relações de causalidade observadas na experiência vulgar⁷³ –, precisou inverter a origem do conhecimento da direção objeto-sujeito para sujeito-objeto. Impende, a este respeito, observar que David Hume, cuja obra muito influenciou Immanuel Kant, pontuou previamente a tendência humana para conceber os seres à própria imagem e conferir a objetos qualidades familiares aos homens⁷⁴, sem, contudo, fugir da noção que o conhecimento humano trabalha a partir dos objetos dados pelos sentidos⁷⁵, golpeando as formas ideais de Platão, sem dar o passo além de Immanuel Kant dos conhecimentos *à priori*, as formas de conhecimento livres de sensibilidade.

A revolução copernicana de Immanuel Kant implica, fundamentalmente, em outra inversão: a realidade circundante deixa de se impor ao homem, devendo agora moldar-se à sua razão; não é o objeto que se descobre, mas o homem que descobre o que lhe é possível no seu representar. A partir desta revolução, como diz Karl Popper: “o experimentador não deve aguardar que a natureza decida revelar seus segredos – é preciso questioná-la, propor-lhe indagações à luz de nossas dúvidas, conjecturas, teorias, idéias [sic] e inspirações”⁷⁶. O conhecimento passivo, assim, é impossível; é preciso vasculhar o fenômeno do objeto para encontrar algo.

Partindo da premissa de que todos são dotados, em comum, de razão, o projeto kantiano – de orientação única e exclusiva pela pura razão humana⁷⁷ – postula que cada sujeito deve guiar-se por si próprio, a fim de superar a menoridade em que a humanidade se encontra⁷⁸. Prescinde-se do filósofo-libertador, do sacerdote capaz de traduzir as vontades dos deuses e de Deus mesmo. A razão faz o grande parto do conhecimento, será a “pedra de toque da verdade”⁷⁹. O conhecimento, a partir da virada, passa a ser limitado aos fenômenos dos objetos:

⁷² KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, BXVII-BXVIII, p. 30.

⁷³ Ibidem, BXV, p. 29.

⁷⁴ HUME, David. **História natural da religião**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 36.

⁷⁵ Idem. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 35-36.

⁷⁶ POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p. 208.

⁷⁷ KANT, Immanuel. **Que significa orientar-se no pensamento**. In: Idem. Textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 47.

⁷⁸ Idem. **Resposta a pergunta: Que é “Esclarecimento”?**. In: Idem. Textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 63-71.

⁷⁹ Idem. **Que significa orientar-se no pensamento**. In: Idem. Textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 61.

mesmo que pudéssemos elevar nossa intuição ao grau mais elevado de clareza, nós *não chegaríamos com isso mais perto da constituição dos objetos em si mesmos*. Pois só conheceríamos de maneira completa o nosso modo de intuir, i. e., a nossa sensibilidade, e esta, por seu turno, novamente sob as condições do espaço e do tempo que são originariamente inerentes ao sujeito; mesmo que tivéssemos o mais iluminado conhecimento do fenômeno de um objeto, nós *não saberíamos jamais o que ele possa ser em si mesmo*.⁸⁰

Como é preciso que o sujeito desencubra o objeto, não é possível chegar ao seu âmago; não é o objeto que revela seus segredos, mas o sujeito que testa a sua hipótese e conjectura no objeto, confirmando, ou não, a sua tese. Como apenas representações de relações são obtidas através do que é captado exteriormente – “eu não posso, portanto, perceber de fato as coisas externas, mas apenas inferir a sua existência a partir de minha percepção interna”⁸¹ –, só se pode extrair a relação que sujeito estabelece com o objeto, dentro da experiência possível, nada além, nada sobre o objeto em si⁸²; o que não impede, claro, o compartilhamento do que o sujeito descobre do objeto com outros. Para exemplificar, quando se faz a aferição de calor emanado por certo objeto, através do termômetro, apenas relações de temperatura podem ser extraídas desta inquirição; até a descoberta da radioatividade e do meio de medi-la, essa característica permanecia encoberta. Um exemplo mais recente, capaz de exprimir o exposto, é a célula-tronco, descoberta e apontada como promissora para a medicina contemporânea pela capacidade de transformar-se em qualquer tipo celular do corpo humano, podendo auxiliar na regeneração celular de tecidos danificados; sua capacidade de auxiliar no tratamento de câncer ou doenças degenerativas está encoberta, no sentido de poder inexistir ou ainda não ter sido descoberta.

Originando-se o conhecimento necessariamente do mundo exterior, os sentidos são a via de acesso imprescindível: “todo nosso conhecimento parte dos sentidos, sobe então para o entendimento e termina na razão, além da qual não há nada de mais elevado, em nós, que permitisse trabalhar o conteúdo da intuição...”⁸³. Sem os sentidos, não há acesso ao objeto, de modo que há uma complementariedade: a razão deve ser capaz de elaborar, articulada com a unidade de consciência, sobre o que é dado pelos sentidos e então determinar o objeto⁸⁴. Daí a

⁸⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B60, p. 87. Grifos nossos.

⁸¹ Ibidem, A368, p. 331.

⁸² Ibidem, B67, p. 91; Idem. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, A163, p. 143.

⁸³ Idem. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B355, p. 278.

⁸⁴ Ibidem, B313-314 e B406, p. 255 e 306.

formulação “sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos cegas”⁸⁵.

Immanuel Kant defende a possibilidade de existência de coisas apenas pensadas pelo entendimento, inteligíveis, a coisa em si ou númeno⁸⁶; em sentido negativo, trata-se de um objeto não dado pela intuição sensível, em sentido positivo, uma forma absoluta de intuir, não competente ao homem, cuja possibilidade não é passível de discernimento⁸⁷. O númeno é precisamente aquilo que não é captado pelos sentidos, mas suposto pela razão, não sendo contraditório, pois o conhecimento não se limita ao fenômeno, já que não é possível confirmar a sensibilidade como única forma intuição⁸⁸. O númeno é usado como conceito limite negativo, a fim de delimitar as fronteiras entre o cognoscível e incognoscível a partir da sensibilidade⁸⁹. Volta-se, assim, ao tormento da razão humana, bem resumido por Hannah Arendt:

a razão, a capacidade especulativa do homem, transcende as faculdades cognitivas de seu intelecto: somente o que aparece e, no modo do parece-me, é dado à experiência e pode ser conhecimento; mas os pensamentos também “são”, e algumas coisas-pensamento, a que Kant chama “ideias”, embora nunca dadas à experiência e portanto incognoscíveis, tais como Deus, a liberdade e a imortalidade, são para nós, no sentido enfático de que a razão não pode se impedir de pensá-las e que elas são de grande interesse para os homens e para a vida do espírito.⁹⁰

Ao postular o númeno como conceito negativo, Immanuel Kant possibilita afastar do debate sobre o mundo circundante, em nome da certeza, toda e qualquer coisa não dada pela sensibilidade, ou seja, mesmo que o fundamento do mundo sensível possa ser suprassensível, não se trata de uma questão para o conhecimento humano: é possível que uma causa inteligível fundamente os fenômenos⁹¹; pode ser que exista algo além do mundo que contenha o fundamento da ordem mundana mas, quanto a isto, é possível apenas pensar como objeto na

⁸⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B75, p. 96-97.

⁸⁶ Ibidem, B306, p. 251; Idem. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, A106, p. 92-93.

⁸⁷ Idem. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B307, p. 251-252.

⁸⁸ Ibidem, B310, p. 253.

⁸⁹ Ibidem, B310-311, p. 253.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 57. Aspas da autora.

⁹¹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B565, p. 431.

ideia, não na realidade⁹². Há, assim, uma delimitação do espaço para o conhecimento restrito aos fenômenos.

Arthur Schopenhauer, com um menor hermetismo se comparado à Immanuel Kant, vai direto ao ponto: a vastidão que circunda o sujeito é reconstituída mentalmente e conhecida como sua representação; é para o sujeito que pode existir um objeto⁹³. É através do representar que se acessa o objeto como ele aparece, nunca sua essência⁹⁴. Isto não implica na inexistência objetiva do mundo, que se mantém empiricamente real⁹⁵, mas no fato de que o conhecimento humano é fadado a perseguir apenas aparências, nunca alcançar a coisa em si, por estar envolto pelo véu de Maya⁹⁶; ou seja, o conhecimento de algo é sempre limitado à aparência, nunca à essência da coisa em comento⁹⁷.

Sendo o conhecimento dirigido às aparências, cuja essência é mostrar-se, o desencobrimento nunca pode ser puro e absoluto, cada aparência, ao mesmo tempo que é mostrada, encobre-se, tanto na forma do desconhecido, como na forma do subtraído, como salienta Martin Heidegger⁹⁸. No primeiro caso, o encoberto é desconhecido, mas pode vir a ser conhecido em algum momento; no outro, imaginava-se certa característica que o desencobrimento do objeto revela inexistir. No ensaio *A questão da técnica*, Martin Heidegger trata, entre outras coisas, do desencobrimento do rio Reno como uma reserva de energias pelo uso das técnicas de geração de energia hidrelétrica, o que não impede, todavia, o desencobrimento pela agência de turismo como objeto de visitaçã⁹⁹. Cada desencobrimento traz à luz uma vigência do objeto, enquanto encobre outros aspectos; sem encobrimento, não há desencobrimento¹⁰⁰.

⁹² KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B723-B725, p. 521.

⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 3-5.

⁹⁴ Idem. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 234.

⁹⁵ Ibidem, p. 23.

⁹⁶ Idem. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 486.

⁹⁷ Idem. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 765. Grifo do autor.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 196-197.

⁹⁹ Idem. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 20.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 195.

Como é o sujeito que inicia o contato com o objeto, o ângulo de observação influencia fundamentalmente no que será descoberto. A este respeito, Maurice Merleau-Ponty indica que “a coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que eles são o encadeamento de nossas perspectivas, mas transcendem todas as perspectivas porque este encadeamento é temporal e inacabado”¹⁰¹, bem como pontua que antes de algo ser um fato, é necessariamente um pensamento do sujeito¹⁰².

A partir de Kant, o cognoscível passa a ser identificado com os fenômenos captados pelos sentidos, que captam os estímulos, e traduzidos no cérebro, ao receber os impulsos nervosos. Didaticamente, Maurice Merleau-Ponty exemplifica o modo de conhecer tratando da sensação da cor vermelha, que é sentida como uma manifestação de algo que possui essa coloração¹⁰³. A cor vermelha, classificada pela ciência hodierna, é uma onda do espectro eletromagnético, com frequência e comprimento determinados, visível ao olho humano – ou sentida pelo observador, como diz Martin Heidegger¹⁰⁴ –. Algumas espécies de animais são capazes de enxergar uma maior gama de ondas, outros uma menor; mesmo dentro de uma mesma espécie, é possível variação: o ser humano com protanopia, um tipo de deficiência visual, não consegue sentir a onda do espectro correspondente ao vermelho do modo como um sujeito com olho saudável sentiria. Logo, como é o sujeito que inquirir com seus sentidos o objeto, as mensagens do mundo objetivo precisam ser decifradas internamente, o mundo exterior precisa ser constituído pelo indivíduo, como apresenta Maurice Merleau-Ponty¹⁰⁵. O conceito vermelho é uma construção a partir de uma sensação; pode causar diferentes percepções a depender do observador, ainda que possuam as mesmas condições físicas. Sendo uma construção, é preciso aprender a ver o mundo circundante¹⁰⁶. O daltônico pode aprender que há uma cor vermelha, apesar de ser incapaz de senti-la tal qual pessoas sem essa condição.

O grande problema do acesso ao mundo pelos sentidos é a sua inerente suscetibilidade à ilusão. Um graveto parcialmente mergulhado em um rio aparenta estar deformado; se retirado da água, no entanto, mostrar-se-á sem a deformidade. Para essa sensação, os sentidos em

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 447.

¹⁰² Ibidem, p. 500.

¹⁰³ Ibidem, p. 7. Grifos do autor.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 158.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 28 e 31.

¹⁰⁶ Idem. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 18.

conjunto não chegam à resposta. Sob este aspecto, os sentidos podem ser compreendidos como prisões, estabelecendo um limite máximo para medição do mundo, ou nas palavras de Friedrich Nietzsche “minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço, eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, ..., a que não posso escapar”¹⁰⁷; afinal não há qualquer via pura de acesso ao mundo em que se está, o acesso é restrito ao próprio modo de conhecer e raciocinar individual, inexistindo apreensão fenomênica fora dos sentidos¹⁰⁸. Atualmente, voltando ao exemplo do graveto, compreende-se que a suposta deformidade ocorre por conta da refração da luz, sabe-se que os objetos refletem a luz, seja solar ou artificial, e em função de uma variação de densidade no caminho percorrido entre a posição do objeto observado e o olho do agente observador – que capta somente a luz, não os desvios decorrentes das mudanças de densidade dos meios percorridos – uma ilusão é percebida.

A ilusão, como explica Maurice Merleau-Ponty, “engana justamente fazendo-se passar por uma percepção autêntica, em que a significação nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar”¹⁰⁹; sendo a percepção uma possibilidade gerada no espírito para fins de explicação da realidade captada pela sensibilidade¹¹⁰. A razão, aqui, aquilata os dados sensíveis captados. Arthur Schopenhauer julgava ser consequência da presença da faculdade de razão em todos, conjugada com o fato de poucos possuírem a faculdade de juízo, a frequente exposição de indivíduos a desilusões que, por mais absurdas, ainda assim, vitimava-os¹¹¹. Contudo, é meramente a condição da forma como a vida humana desenvolve-se que permite a percepção de ilusões como verdades e, às vezes, adjetivadas como naturais, imutáveis, autoevidentes e até sagradas.

Mesmo a partir da união dos sentidos com a razão, o conhecimento dos fenômenos do mundo circundante não é completo, quanto mais definitivo. O desencobrimento dos fenômenos por cada sujeito não necessariamente abrange todos os aspectos do objeto analisado, levando, portanto, a percepções subjetivas do mundo circundante que, por sua vez, produz, em abundância, erros e semblâncias, sendo as últimas, segundo Hannah Arendt, ligadas à condição

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §117, p. 84.

¹⁰⁸ Ibidem, §117, p. 85.

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 45.

¹¹⁰ Ibidem, p. 61-62.

¹¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 82.

de sujeito na condição espaço-temporal terrestre¹¹². Por habitar certo espaço em determinado período temporal, a Presença é adstrita aos seus sentidos, técnicas, ferramentas e conhecimentos acumulados, os quais podem estar lastreados em ilusões e sustenta-las ou serem inaptos para refutar determinadas proposições ilusoriamente assumidas como verdadeiras. Deste modo, a complementariedade sentidos e razão elabora unicamente uma representação interna do mundo circundante, que engloba outros indivíduos, podendo não ser coincidente com a representação levantada por estes, e ainda ser falseada com o advento de novas formas de abordagem do fenômeno observado. Como pondera Maurice Merleau-Ponty, “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada.”¹¹³.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel tenta superar a ideia de que o conhecimento dos fenômenos do mundo é incompleto. Diferentemente de Immanuel Kant, entende que a coisa em si é cognoscível, pois coincide com o fenômeno, inexistindo qualquer ocultação, ou encobrimento do interior de algo pelo seu fenômeno¹¹⁴: “o objeto é porque *Eu* sei dele”¹¹⁵. A razão deve ser capaz de abarcar todo o real: “*o que é real é racional e o que é racional é real*”¹¹⁶. Entendendo a coisa em si como uma concessão à metafísica, quer unificar o mundo sensivelmente percebido com a sua representação racional. Há uma presunção, característica da época, de que a razão seria suficiente para desvendar objetivamente o mundo circundante na sua totalidade; pensando, com isso, fugir da metafísica, adentrou uma caverna tão funda quanto o mundo das Ideias/Formas de Platão. A identificação, realizada pelos estudos Sigmund Freud, de convicções internas que superam a própria razão, abalam este pensamento narrado: se nem o conteúdo mais imediato à razão é absolutamente cognoscível, algo externo não pode ser absolutamente cognoscível.

Maurice Merleau-Ponty, apesar de apontar igualmente para a preexistência do objeto¹¹⁷, traz um último ponto a ser aqui destacado para objetar o posicionamento hegeliano;

¹¹² ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 54-55.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 3.

¹¹⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, §165, p. 130.

¹¹⁵ Ibidem, §100, p. 86. Grifo do autor.

¹¹⁶ Idem. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVI. Grifos do autor.

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 56.

segundo o autor, a coisa, algo com propriedades estáveis¹¹⁸, jamais pode ser em si, separada daquele que a percebe, pois é uma articulação deste com a coisa aparente¹¹⁹. As propriedades, ou melhor, características de um dado objeto são o que a Presença põe nele.

Friedrich Nietzsche também nega a existência da coisa em si, reportando-se à inexistência de qualquer relação que não envolva o ser, de modo que a coisa em si e um conhecimento em si seriam logicamente impossíveis¹²⁰. No entanto, mesmo sem a Presença, as coisas existem e as descrições realizadas mostram-se, frequentemente, incompletas: o quark, não o átomo, por exemplo, é a menor partícula de uma molécula e não há nada garantindo ser este o ponto mínimo das partículas. Para fins de traçar um limite ao conhecimento humano, a identificação da coisa em si com o fenômeno é prejudicial, pois encobre o fato do objeto, cujo fenômeno é captado, poder adquirir formas diversas a depender do modo como foi apreendido. *Ser e aparecer* não podem ser confundidos, muito menos unificados; enquanto este depende da Presença, aquele existe por si; suprimida a Presença, apenas a aparência esvai-se: existiu um planeta Terra antes do primeiro humano conhecer o seu fenômeno e nomeá-lo. Já o conhecimento de algo em si não pode existir, pois está fora da relação sujeito-objeto.

A tradição ocidental de pensamento atravessou um longo caminho na busca por um ponto de apoio para um conhecimento seguro. Mais recentemente, com as descobertas da física quântica, na qual a determinística da física newtoniana não é aplicável, há um novo abalo quanto ao seguramente conhecido. Na mecânica quântica, há uma sobreposição de estados: a mesma partícula pode encontrar-se em todos os estados possíveis; apenas no momento de medição, ou seja, da observação, determina-se o estado e a sobreposição deixa de existir¹²¹. O experimento mental do gato de Erwin Schrödinger é exemplar: um gato é preso, por uma hora, em uma caixa na qual há um equipamento capaz de destruir um frasco que contém veneno; o equipamento é acionado se um átomo de uma substância radioativa decair, matando o gato¹²²; isso leva ao paradoxo do gato simultaneamente vivo e morto, pois a superposição de estados só é superada no momento da observação; o átomo decaiu e não decaiu, *ao mesmo tempo*, nas fórmulas quânticas. O experimento pode cumprir duplo papel: demonstrar o quão pouco é

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 401.

¹¹⁹ Ibidem, p. 429.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 625, p. 334.

¹²¹ PESSOA JR., Osvaldo. O problema da medição em mecânica quântica: um exame atualizado. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)**, Campinas, v. 2, n. 2, pp. 177-217, jul-dez 1992, p. 182.

¹²² TRIMMER, John D. The present situation in quantum mechanics: a translation of Schrödinger's "cat paradox" paper. **Proceedings of the American Philosophical Society**, Newark, v. 124, n. 5, pp. 323-338, Oct 1980, p. 328.

seguramente conhecido sobre o universo circundante; e reforçar o papel da medição, que finda a superposição no momento da observação, realizada, em assuntos humanos, pelo sujeito.

O conhecimento humano, por conseguinte, é um castelo de cartas mental, ao qual se reputa maior firmeza quanto mais há adesão e confirmação da teoria apresentada. O mais alto grau de conhecimento hodierno é aquele lastreado cientificamente. A ciência Moderna, contudo, trabalha com afirmações comprovadas empiricamente e sujeitas à demolição em face de novas evidências. Logo, o limite máximo do horizonte humano é a conjectura que, como salienta Karl Popper, antecipando uma série de eventos com base em regularidades constatadas, aplica regras previamente descobertas em uma relação dada e aplica-as antecipadamente em eventos similares, variando o grau de confiabilidade conforme a experimentação permite concluir que os eventos similares antecipados realmente são regidos pela conjectura proposta¹²³. A conjectura, como apresenta Miguel Reale, é o ir além do conceitualmente verificável, é uma complementação ao dado comprovado por uma experiência, através de raciocínios mentais, na busca por uma solução plausível¹²⁴. Não obstante, as regularidades observadas podem ser desconstruídas; a explicação, por exemplo, da forma como o olho capta as ondas visíveis pode ser substituída por uma nova teoria. A limitação decorre da inacessibilidade do objeto em si e, mais importante ainda, da inexistência de fatos em si, mas interpretações sobre estes, como aponta Friedrich Nietzsche¹²⁵.

1.2 A teia das relações humanas

Superada a observação do conhecimento humano e seus limites, é preciso partir para uma observação das relações humanas, o que engloba tanto o agir, quanto suas consequências. Preliminarmente, vive-se em sociedade: a humanidade sempre se uniu em grupos e agora, cada vez mais, interconecta-se, reduzindo as distâncias do planeta e criando ágoras virtuais. Indivíduos, ou mesmo grupos, afastados por qualquer motivo da comunidade, seja em sentido internacional ou nacional, são afetados pelas ações de outros, bem como suas ações afetam a vida terrestre como um todo, mesmo que indiretamente. Por outro lado, a fragilidade humana e a forma pela qual se desenvolve a vida levam a duas importantes necessidades: proteção e nutrição, sendo esta última é tanto corporal – o aleitamento materno, por exemplo, nos

¹²³ POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 306.

¹²⁴ REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 177-179.

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 481, p. 267.

primeiros momentos da vida – quanto espiritual – o ensino da fala, também no primeiro período de vida –. Assim, mesmo o indivíduo que se isola da sociedade, em algum momento anterior, esteve inserido em um meio social, a este respeito, Peter Berger e Thomas Luckmann concluem: “é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento”¹²⁶.

Martin Heidegger aduz que o mundo é compartilhado por todos nele lançados, cujo encontro simultâneo é dado de diversas formas¹²⁷. Mesmo quem se isola é ainda afetado, ainda que indiretamente, por outras pessoas e grupos estranhos ao seu fechamento. A situação fática do compartilhamento mundano é a base que possibilita associação e vida social, seja qual for o objetivo. Aristóteles, apresentando o homem como um animal político, cujo sinal distintivo dos demais animais gregários é o discurso, postula que a associação humana visa a autopreservação e a manutenção deste estado associativo ocorre no interesse de assegurar a deleitabilidade da vida¹²⁸. Mesmo Thomas Hobbes, para quem a vida na companhia de outros é vazia de prazer em si, concede que a necessidade de segurança, da qual decorre contentamento pelo fim do estado de guerra, impõe a vida social¹²⁹.

Sem a intervenção humana, a vida social, apesar de uma suposta naturalidade, não pode ser estabelecida, muito menos continuada. É criada através da ação e do discurso, centrados em torno de interesses comuns aos indivíduos de determinado grupo, erigindo um espaço intangível, mas real, dentro do espaço físico: a teia de relações humanas, na qual cada sujeito pode desvelar-se enquanto único, como interpreta Hannah Arendt¹³⁰.

Nesta teia de relações, a vida humana desenvolver-se-á; cada indivíduo pode ser observado como uma pequena aranha, interconectando-se a outras, aproveitando, ou buscando remodelar, teias previamente existentes ao mesmo tempo que tece novas. Na teia, ainda, mais de um polo pode ser ocupado, um juiz, por exemplo, pode ser, ao mesmo tempo, pai, filho e professor, exercendo diferentes funções e estabelecendo conexões com interesses e objetos diversos que não necessariamente intercomunicam-se. Neste sentido, há uma fluidez que, inobstante, é limitável por convenções sociais ou biológicas. Voltando ao exemplo do juiz,

¹²⁶ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 73.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, §26, p. 175-176.

¹²⁸ ARISTOTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l.]: Vega, 1998, 1252b, 1253a1-15 e 1280a, p. 53-55 e 217.

¹²⁹ HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**. Londres: Andrew Crooke, 1651, cap. XIII e XVII, p. 77 e 103.

¹³⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 226-227 e 245.

apesar de poder ocupar a posição de pai, sê-lo-ia impossível assumir a posição de pai de seu pai.

De cada aranha emanam ações que geram consequências nem sempre previstas. Uma das mais significativas características da vida social, como ressalta Karl Popper, é a inexatidão dos resultados previstos¹³¹. Por conta da preexistência das relações humanas – que compõe a teia principal – com vontades e interesses diversos e por vezes conflitantes, a ação pode não atingir o seu objetivo, de modo que o sujeito é somente ator da ação, nunca autor, justamente pela falta de controle dos resultados do que inicia¹³². Já Sólon, a este respeito, aponta que “o perigo é inerente a todos os atos e feitos, ninguém sabe como vai terminar aquilo que começou”¹³³. Neste sentido, nota Hannah Arendt que o intuito de Immanuel Kant, com a *Crítica da Razão Pura*, de liberar espaço para a fé, não foi alcançado e o que ganhou terreno foi o pensamento¹³⁴.

A contingência quanto ao resultado das ações humanas – já presente no pensamento de Aristóteles¹³⁵ –, bem como compreensão da ação na forma originalmente intencionada, afeta a relação de causa e efeito. No terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura, Immanuel Kant introduz uma importante observação sobre a causalidade:

se eu agora (por exemplo) levanto-me de minha cadeira de maneira inteiramente livre, e sem a influência necessariamente determinante das causas da natureza, começa então, com esse acontecimento e suas consequências naturais ao infinito, uma série absolutamente nova – ainda que esse acontecimento seja apenas, segundo o tempo, a continuação de uma série precedente.¹³⁶

Neste exemplo, de plano, chama atenção o fato de a liberdade humana para iniciar não ser limitada pela natureza e, mesmo iniciando algo absolutamente novo – o que Immanuel Kant classifica como “liberdade em sentido cosmológico... começar um estado *por si mesmo*”¹³⁷ –, ainda assim inserir-se em um contínuo. Como bem nota Hannah Arendt, interpretando o

¹³¹ POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p. 150.

¹³² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 228

¹³³ SÓLON *apud* ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 187.

¹³⁴ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 29.

¹³⁵ ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, 433a30, p. 128.

¹³⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B478, p. 382.

¹³⁷ *Ibidem*, B561, p. 429. Grifos do autor.

posicionamento citado, “todo ato, no momento em que entra no mundo, cai em uma rede de causas, aparecendo assim em uma sequência de ocorrências explicáveis somente no contexto da causalidade”¹³⁸. Há liberdade, claro, mas a ação e sua recepção dependem do contexto englobante.

Na *Crítica da Razão Prática*, mantendo a essência, o excerto supra-apresentado é reformulado para focar a ação humana, provocada pelos pensamentos criados pela mente do próprio indivíduo, fruto de circunstâncias atuais ou conjecturais futuras sobre o útil e agradável¹³⁹. Ou seja, mesmo inserindo-se em um contexto, ainda que puramente natural, o homem não apenas considera o que lhe é imediatamente dado. Juntando isso à forma pela qual se conhece o mundo circundante, compreende-se a capacidade de irromper com o algo novo e livre das causalidades, o que Hannah Arendt chama de faculdade de produzir um milagre, intrínseca à capacidade de agir¹⁴⁰, e Miguel Reale trata como um poder distintivo humano, que permite, inclusive, a criação do mundo da cultura sobre o mundo físico¹⁴¹.

O que Miguel Reale chama de mundo da cultura é a conexão comum, enquanto apenas conexão, de todos as aranhas em uma dada teia das relações humanas. É o espaço intangível em que é possível o desvelamento individual; é o que permite a construção de um mundo comum. No mundo da cultura, para o retrocitado autor, estão positivados os valores¹⁴²: “é o mundo das intencionalidades objetivadas”¹⁴³. É nele que o gênio humano criativo cristaliza-se, servindo de início para as futuras gerações. A cultura é como uma âncora, mantendo as relações humanas em condição estável ante a súbita tempestade em mar aberto; para José Ortega y Gasset, a função da cultura é justamente garantir segurança em face de momentos de agitação, sem substituir a espontaneidade humana¹⁴⁴; enquanto para Zygmund Bauman, deve estabelecer uma ordem¹⁴⁵. Ora, ordem e segurança são conceitos complementares; não é possível segurança

¹³⁸ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 431.

¹³⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, A172 e B830, p. 129 e 583.

¹⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968, p. 169; Idem. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 220.

¹⁴¹ REALE, Miguel. **Introdução à filosofia**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 173 e 180.

¹⁴² Ibidem, p. 180.

¹⁴³ Idem. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 81.

¹⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. Tradução de Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019, p. 88.

¹⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 164.

ante ao caos, quanto mais um estado caótico garantidor de alguma segurança. Portanto, a cultura é capaz de estabilizar as relações humanas na teia.

Quem, senão os próprios membros da teia, criaria os valores que fundamentam o mundo da cultura? Através de seu Zaratustra, Friedrich Nietzsche é categórico: “os homens deram a si mesmo todo seu bem e mal... valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar”¹⁴⁶; em outra obra, conclui: os homens construíram um mundo que pudessem habitar, jogando luz no respectivo motivo, a autoconservação¹⁴⁷. Neste sentido, há um dos mais fundamentais postulados Hans Jonas: “o homem é o criador da sua vida enquanto humana”¹⁴⁸; é criador por erigir um mundo da cultura através das interações humanas na teia, estabelecendo regras, costumes, tradições e um abrigo em face do mundo natural circundante; é, igualmente, criador por alterar disposições previamente dadas de um mundo da cultura. Impende assinalar, a criação da teia de relações humanas e mundo da cultura não é um ato isolado; Peter Berger e Thomas Luckmann, em construção similar a supracitada de Hans Jonas, entendem que é em conjunto que os homens criam seu *habitat* humano, sua vida humana¹⁴⁹. Não poderia ser diferente, pois a ação e discurso dependem da existência dos outros; sem inter-relação, não há propriamente vida humana. Como resultado, erige-se um mundo comum, uma civilização que, como observa Sigmund Freud, é a “soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.”¹⁵⁰.

A relação estabelecida entre o mundo da cultura e o indivíduo é de influência recíproca. O mundo da cultura, uma vez posto, dá noções de certo e errado, bem e mal, limitando as possibilidades de ação. Os indivíduos, não sendo meros computadores, nos quais os parâmetros são postos e absolutamente seguidos, com relações de causas e efeitos exatas, também influem alterando as disposições do mundo da cultura. Neles há a impressão dos valores, tarefa primordial da formação – que ultrapassa a educação formal –, mas o livre arbítrio humano faculta a divergência, afastamento e alteração do que é previamente ensinado.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2018, p. 56.

¹⁴⁷ Idem. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §121, p. 135.

¹⁴⁸ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 25.

¹⁴⁹ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 70 e 72-73.

¹⁵⁰ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. In: Idem. Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias a psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 48-49.

Enquanto a ação é provocada livremente por representações internas, mas estas decorrem de uma interpretação subjetiva de estímulos captados pelos sentidos, a formação individual, essencialmente realizada com base nos valores do mundo da cultura, para interpretação dos estímulos revela-se fundamental. A formação individual é sempre dada em um meio específico, preestabelecido com seus costumes, regras e ideais próprios, da família à comunidade; não implica, necessariamente, em modelação absoluta, de modo que o mundo da cultura sempre está sujeito a alterações.

O espírito livre – liberto da tradição, cujo pensamento diverge do seu meio e tempo¹⁵¹ – é sobretudo quem gera alterações no mundo da cultura, quem tece novas teias em substituição às velhas. Zaratustra é um espírito livre, veio para alterar os postulados da virtude estabelecida, definidora do bem e mal¹⁵². Neste sentido, Sócrates e Jesus de Nazaré também são espíritos livres em seus respectivos tempos. Ocorre que o espírito livre é a exceção e o espírito cativo, que age conforme o hábito, adotando o seu meio sem questionamentos racionais, a regra¹⁵³; é a aranha que preserva as teias preestabelecidas, sem questionar suas características; é o sujeito que segue as normas e valores prescritos pelo mundo da cultura: “o que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta”¹⁵⁴.

O espírito cativo segue as regras estabelecidas do mundo da cultura, que podem ser as mais diversas possíveis. Arthur Schopenhauer infere a possibilidade de habituar qualquer pessoa a qualquer costume, bem como implantar noções morais e de crença, até mesmo a defesa do inacreditável¹⁵⁵; e Nietzsche, similarmente, atribuindo maior peso à transformação do homem em um animal confiável, indica: “com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem realmente foi *tornado* confiável”¹⁵⁶. Precisamente este ponto será retomado ao tratar da posição e função do direito. Agora, o que deve ser notado é o interesse do mundo da cultura em formar e manter os membros de uma teia de relações humanas dentro dos parâmetros estabelecidos, garantindo a segurança decorrente da convivência passiva,

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §225, p. 143-144.

¹⁵² Idem. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2018, p. 91.

¹⁵³ Idem. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §225-226, p. 143-144.

¹⁵⁴ Ibidem, §228, p. 146.

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 82-83.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009, II, §2, p. 44. Grifo do autor.

utilizando-se tanto da formação educativa, quanto da coerção, com a finalidade de dominar a dupla obscuridade inerente aos assuntos humanos, indicada por Hannah Arendt como a inconfiabilidade do autodomínio e impossibilidade de controlar o resultado das ações iniciadas¹⁵⁷.

Logo, a influência do mundo da cultura tende a ser dominante e sem a adesão das demais aranhas a uma nova teia, a novos ditames de um reimaginado e reconstruído mundo da cultura, mudança alguma pode ser feita. A diferença entre o louco e o profeta reside, conforme Gianni Vattimo, precisamente no fato deste último ser capaz de fundar uma comunidade¹⁵⁸; as proposições deste são aceitas por um número suficiente de sujeitos que, põe em marcha alterações propostas, ou até abandonam a teia em que estavam inseridas, possibilitando uma alteração drástica no mundo da cultura ou então o estabelecimento de uma nova teia de relações humanas com a criação de um novo mundo da cultura. O louco, por outro lado, não necessariamente é esquecido em razão de seu fracasso de mobilizar no momento alguma mudança substancial. Suas ideias, uma vez no mundo, podem encontrar continuadores no incerto futuro e suas propostas, então, materializadas. Sua doutrina, igualmente, pode ser deturpada, a vida e ideias de Friedrich Nietzsche – e sua deturpação pelo nazismo –, bem como a de Jesus de Nazaré – e sua deturpação pelo apóstolo Paulo –, muito podem contar sobre os papéis de louco e profeta, assim como modificação de ideias formuladas e comunicadas. Na parte final do mito da caverna, também há a dicotomia louco e profeta: da perspectiva dos membros da caverna, o filósofo-libertador é um louco, que causará sofrimento aos membros da caverna em nome de sua fantasia e se for pego no processo de libertação, será morto pelas mãos dos cativos; da perspectiva dos libertos, é um profeta que os desperta para a verdade, o filósofo-libertador, ao apresentar um novo mundo, o mundo das Ideias/Formas, do qual a vida na caverna é meramente uma sombra, justifica toda dor e sofrimento dos libertos no processo de ascensão.

Finalmente, a grande importância prática de observar a teia de relações humanas e mundo da cultura reside na sua necessidade para compreensão das ações de cada sujeito. Tanto a teia de relações humanas, quanto o mundo da cultura, formam a circunstância na qual a Presença está lançada. A circunstância é resultado da implicação recíproca entre mundo da cultura e seus membros, influenciando também nele e na teia de relações humanas. Antes da

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 302.

¹⁵⁸ VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 29.

invenção do telescópio, importantes proposições sobre o movimento de astros celestiais eram impassíveis de comprovação mediante o uso da visão. Muito além do mero teste de proposições, a inacessibilidade aos objetos por questões políticas pode ser constatada em um dado momento e local; no Brasil, há menos de 100 anos, por exemplo, as mulheres não tinham o direito ao voto e, à época do império, a educação feminina era restringida e com currículo diferente da masculina¹⁵⁹. Logo, as circunstâncias técnicas e políticas, ao mesmo tempo que fornecem bases, impõem barreiras.

José Ortega y Gasset, na sua mais célebre formulação, aduz: “Eu sou eu e minha circunstância, e se eu não a salvo não me salvo eu”¹⁶⁰. O primeiro momento da formulação – *eu e minha circunstância* – é precisamente a supracitada base e barreira, o palco com seus limites impostos pelo mundo da cultura. Sem o contexto de formação do sujeito, o *eu*, não é possível compreendê-lo de forma adequada, segundo Peter Berger e Thomas Luckmann¹⁶¹. Como o aprendizado, base da formação individual, mirando os valores do mundo da cultura, fornece a chave de interpretação dos fenômenos pelo sujeito, torna-se imprescindível o cotejamento da circunstância, do contexto, em que o *eu* está inserido para compreensão de suas ações e pensamentos, que englobam a representação para si de seus pares, as outras individualidades. A *circunstância*, para José Ortega y Gasset, representa coisas mudas que rodeiam as pessoas, que permitem a comunicação do sujeito com o universo¹⁶². É sobre a circunstância que a teia de relações humanas é estabelecida e pelas interações dos membros um mundo dos valores pode surgir, sustentando, ou tentando modificar, a circunstância. Trata-se de um ciclo contínuo de causa e efeito recíprocos, sujeitos as mais diversas mudanças.

O segundo momento da afirmação – *se não salvo a circunstância em que estou inserido, não me salvo* – revela a outra face da moeda. José Ortega y Gasset desenvolve sucintamente a questão como propósito da cultura salvar os fenômenos, buscando o sentido do que rodeia o sujeito¹⁶³. Inobstante, não parece adequado atribuir ao mundo cultura a possibilidade de salvar o sujeito, pois, em última instância, agir é próprio do sujeito; o mundo

¹⁵⁹ BRASIL. **Lei de 15 de outubro de 1827**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1827. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38398-15-outubro-1827-566692-publicacaooriginal-90222-pl.html>, acesso em 8 de janeiro de 2022, artigo 12.

¹⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. Tradução de Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019, p. 32.

¹⁶¹ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 72.

¹⁶² ORTEGA Y GASSET, José. **Op. cit.**, p. 26.

¹⁶³ Ibidem, p. 32.

da cultura apenas pressiona o agir humano que, assim, salva-o. A este respeito, Maurice Merleau-Ponty defende:

minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim... essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar.¹⁶⁴

Por mais que o sujeito receba a chave de leitura dos fenômenos do mundo da cultura, ainda assim, partindo da liberdade intrínseca do pensamento, precisa representar os fenômenos. A inter-relação do sujeito com o mundo leva, segundo Martin Heidegger, a uma representação do real partindo do próprio ser do sujeito¹⁶⁵. O mundo circundante, retomando Maurice Merleau-Ponty, é o que o sujeito percebe e através dele é possível acessar os objetos e o mundo particular dos outros¹⁶⁶; a representação do que circunda o sujeito é amarrada ao mundo que deu as estruturas basilares, as chaves de leitura¹⁶⁷. Já Georg Wilhelm Friedrich Hegel nota o papel imprescindível da circunstância, indicando que se fossem outras, o sujeito também seria¹⁶⁸.

Se o mundo erigido pelo sujeito, através da representação, aproveitando-se do preexistente, desfaz-se, seu contato com o mundo circundante e demais sujeitos esvai-se. Porém, o mundo em que se insere certo sujeito não é o único possível, é apenas o que se vive e tem contato direto, como explica Mircea Eliade¹⁶⁹; e o homem, como defende Fiódor Dostoiévski é capaz de negar todos os sentidos e evidências apresentadas em nome de sua própria lógica¹⁷⁰. Cada teia de relações humanas erige o seu mundo da cultura que interage com a circunstância em um movimento de implicações recíprocas contínuas. Anthony Giddens observa que o mundo apresentado pela família, logo no começo da vida, tende a tornar-se a única forma de ser possível do mundo circundante, sendo a repetição deste padrão uma forma

¹⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 3-4.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 97.

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 24 e 42.

¹⁶⁷ Idem. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 438.

¹⁶⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, §306, p. 218.

¹⁶⁹ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 44.

¹⁷⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 36.

de proteção ante a realidades estranhas¹⁷¹. Portanto, salvar a circunstância para se salvar, é representar os fenômenos de modo que o contato com o mundo da cultura e, por consequência, a teia das relações humanas em que se está inserido, não sejam rompidos.

Assim é a intrincada teia das relações humanas, criadora de um mundo da cultura que, ao mesmo tempo, fornece a sua base de sustentação e suas vias de contato preliminar com o mundo circundante. Além disso, em conjunto, a teia das relações humanas e o mundo da cultura sustentam e alteram a circunstância em que determinado sujeito formar-se-á, viverá e defenderá manutenção ou reforma. Só é possível um mundo comum, pois os homens são capazes de compartilhar suas impressões sobre fenômenos, estabelecer relações e cristalizar os valores que constroem entre si.

1.3 A construção da realidade

Cumprir analisar mais atentamente a criação da realidade, que fornece as bases do mundo comum, sem o qual não haveria uma vida social, quanto mais mundo da cultura. Observar-se-á a base designada de realidade, na qual a teia das relações humanas é estabelecida, bem como a objetivação das interpretações subjetivas do mundo em que se inserem os homens.

Como previamente observado, a vida é dada em um mundo preexistente. Maurice Merleau-Ponty, neste sentido, entende “que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos”¹⁷². Em sentido similar, Zygmunt Bauman chama atenção para a pré-fabricação do mundo em que se está inserido, alertando que significações e conceitos não podem ser criados *ex nihilo*¹⁷³. O que hoje é tomado como certo foi a dúvida – ou eventualmente o ridículo – de outrora, podendo ser falso no futuro; aproveita-se do desencobrimento realizado no passado, seja ele criador de ilusões ou conhecimentos seguros, no presente.

Referiu-se anteriormente que o conhecimento desencoberto pelo sujeito, ao confirmar uma tese no fenômeno do objeto, pode ser compartilhado. Isso é feito através do discurso, criador da teia de relações humanas, que permite a um sujeito afetar e ser afetado por outros e

¹⁷¹ GIDDENS, Anthony. **A vida em uma sociedade pós-tradicional**. In: BECK, Ulrich et al. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 114.

¹⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 342.

¹⁷³ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 17.

suas interpretações de fenômenos. O discurso é estabelecido através da linguagem, um sistema de sons e gestos com significados e regras, o qual fornece uma objetivação do conhecimento intersubjetivo do mundo circundante, de modo que o vocabulário também estabelece a teia das relações humanas, segundo Peter Berger e Thomas Luckmann¹⁷⁴. É pelo vocabulário que os nomes são postos, a função destes, conforme o sistema platônico, é de “instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las”¹⁷⁵; devendo a instituição do nome respeitar uma suposta natureza das coisas nomeadas¹⁷⁶. A instituição do nome, contudo, não pode respeitar a natureza das coisas, pois os homens, nomeadores, não ultrapassam as manifestações fenomênicas do objeto nomeado. A construção de Shakespeare – mesmo que a rosa assim não chamasse, outro perfume não poderia ter¹⁷⁷ – exemplifica bem o exposto: independentemente da forma como se nomeia a flor, o odor será o mesmo, a palavra rosa só avoca o aroma da flor pela conexão do nome atribuído e a sensação captada. A cada articulação oral em um discurso deste nome, gerando a mesma – ou similar – percepção em cada indivíduo, é possível ultrapassar os limites do mundo privado individual e testemunhar um mundo único, afinal, diante do mesmo nome, representante de um fenômeno, têm-se a mesma sensação, como salienta Maurice Merleau-Ponty¹⁷⁸.

Cria-se, em torno do nome, uma representação do que o fenômeno de alguma coisa é. Não se pode olvidar, entretanto, que a linguagem é uma ferramenta utilizada tanto para descrever, quanto transcender, o que se descobriu mediante o observado. O discurso, através da linguagem, possibilita o compartilhamento do conhecimento e especulação acerca de determinada coisa, conduzindo à construção da realidade do mundo comum. É pelo compartilhamento do conhecimento que é possível erigir uma tradição, a qual, para Karl Popper, é imprescindível para a existência de uma vida social¹⁷⁹. Nesta linha, Peter Berger e Thomas Luckmann indicam que a tradição é recebida como realidade pelas gerações supervenientes que, mantendo-se na realidade socialmente construída, aceitam-na¹⁸⁰.

¹⁷⁴ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 38.

¹⁷⁵ PLATÃO. **Crátilo**. In: Idem. Teeteto-Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 388c, p. 109.

¹⁷⁶ Ibidem, 389d-390a e 390d-e, p. 111 e 112.

¹⁷⁷ SHAKESPEARE, William. **Romeo and Juliet**. Edited by G. Blakemore Evans. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ato II, cena II, 43-44, p. 107.

¹⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 24-25.

¹⁷⁹ POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p. 156.

¹⁸⁰ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Op. cit.**, p. 85 e 157.

O conceito de realidade guarda estreita relação com o conceito de verdade e certeza, pois quando se diz realidade, imagina-se, imediatamente, o mundo de coisas presentes independentemente do pensamento. A partir da era Moderna, nota Martin Heidegger, a ideia de realidade é significada no sentido do que é certo, em detrimento da noção de vigência do vigente, do desencoberto que assim é continuamente¹⁸¹ – noção esta que o autor de *Ser e Tempo* entende ser adequada ao sentido de verdade¹⁸² –. Observa, outrossim, que no irromper do século XX, a noção de verdade como desencobrimento torna-se inacessível, restando somente a verdade como correção, concordância de sentença com a coisa¹⁸³ – já presente no pensamento platônico: “sendo assim, a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são”¹⁸⁴ –. Logo, conjugando estes pontos, a realidade passa a ser assegurada por uma verdade objetiva.

Há, contudo, um problema, pois a verdade objetiva de um objeto é inalcançável, já que a cognoscibilidade permanece no subjetivo, na interpretação de fenômenos. Hannah Arendt soluciona o problema lançado ao afirmar a existência de apenas uma *sensação* de realidade a partir da percepção do sujeito do mundo exterior, o *parece-me*, pelo uso dos sentidos, conjugado com a existência de pares do sujeito na mesma circunstância que, apesar de perceberem de outras perspectivas o mesmo objeto, estão de acordo acerca daquele *parece-me*¹⁸⁵. Isso, ainda, é reforçado pela existência de coisas construídas por mãos humanas que ultrapassam a presença dos construtores¹⁸⁶. O fundamental aqui é a sensação, que demarca a subjetividade da realidade. Afinal, como a autora defende, é somente pelo fato de ser comum e apreendido por diversas perspectivas, que há possibilidade de aferição de realidade¹⁸⁷; e divergindo do posicionamento de René Descartes, pontua: “nosso sentido de inequívoca realidade é tão ligado a presença do outro que nunca podemos ter certeza de algo que apenas nós sabemos, e ninguém mais.”¹⁸⁸.

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 43-44.

¹⁸² Idem. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, §44, p. 289 e 291.

¹⁸³ Idem. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 132.

¹⁸⁴ PLATÃO. **Crátilo**. In: Idem. *Teeteto-Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 385b, p. 104.

¹⁸⁵ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 67.

¹⁸⁶ Idem. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 117.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 258; Idem. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 37.

¹⁸⁸ Idem. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 136-137.

Sobre isso, Maurice Merleau-Ponty indica que o mundo é erigido sempre por todos que agem e percebem outro agir, que representam e são representados¹⁸⁹. No mesmo sentido, Peter Berger e Thomas Luckmann apontam que a realidade é formada pela intersubjetividade, pela presença de outros seres que confirmam a realidade daquilo que se está a perceber, a sentir¹⁹⁰.

O mundo existe para além do próprio sujeito que o percebe e representa, existe e aparece para os outros, ou nas palavras de Martin Heidegger: “o mundo é sempre compartilhado com outros. O mundo da Presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros”¹⁹¹. Ademais, é preexistente e, enquanto tal, independentemente de qualquer ser cognoscente: “que a realidade se funda ontologicamente no ser da presença, isso não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a presença”¹⁹².

Logo, o que se diz real é assim em razão da Presença, do ser dos sujeitos lançados no mundo sempre com a companhia dos outros. Isso só é possível, claro, pois o mundo tem existência independente, é um grande palco para o aparecimento dos indivíduos. A realidade é fundada, portanto, na intersubjetividade da Presença, haja vista a inacessibilidade do mundo preexistente além de sua aparição fenomênica captada subjetivamente pelos diversos sujeitos lançados ao mundo. Uma passagem de *Ser e Tempo* pode auxiliar:

Antes das leis de Newton serem descobertas, elas não eram “verdadeiras”; daí não se segue, porém, que fossem falsas nem que seriam falsas se, do ponto de vista ôntico, nenhuma descoberta fosse mais possível... As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à presença.¹⁹³

Verdadeiro e falso, real e irreal, não podem ser acessados sem o intermédio da Presença, pois são categorias mentais dos sujeitos: “não se dá, nem se pode dar *verdade em si e por si*, mas que toda verdade *se dá e acontece* no mais íntimo debate com o *encobrimento*, no sentido de *deslocar e encobrir*”¹⁹⁴. Isso não significa que antes da declaração não sejam vigentes; são vigentes na prática da relação de causa e efeito, mas encobertos para os sujeitos.

¹⁸⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 453.

¹⁹⁰ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 39.

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, §26, p. 175. Grifos do autor.

¹⁹² Ibidem, §43, p. 281.

¹⁹³ Ibidem, §44, p. 298. Aspas do autor.

¹⁹⁴ Idem. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 192-193. Grifos do autor.

Isaac Newton propôs leis para explicar fenômenos do mundo circundante. Antes, outras explicações eram tomadas como verdadeiras, mas, na prática, tanto no século XXI, quanto no XIII, um objeto solto no planeta Terra em uma altura determinada é atraído em direção ao solo tal como descrito por Isaac Newton. Hoje, com a teoria da relatividade de Albert Einstein, algumas proposições e explicações da física newtoniana mostram-se incorretas em certas circunstâncias. Logo, é fundada na Presença, e para a Presença, que pode existir alguma verdade. O homem é um animal que se ancora na ideia de verdade, seja qual for seu conteúdo.

A este respeito, Friedrich Nietzsche resume: “muitos pensamentos vieram ao mundo como erros e fantasias, mas tornaram-se verdades porque depois os homens lhes conferiram um substrato real.”¹⁹⁵. São os homens, baseados no que revelam a partir dos fenômenos dos objetos, os construtores da realidade, sentida quando presentes as aparências caracterizadoras. A novidade, quando disruptiva, é recebida como erro ou fantasia, podendo tornar-se verdade através de novo status dado pelos demais observadores, que agora tomam a fantasia de outrora como realidade.

A realidade, conseqüentemente, é algo que existe enquanto tal, mas seu ser-em-si objetivo é fechado aos sujeitos. O limite imposto pela cognoscibilidade e o caráter fenomênico do mundo impõe que a realidade seja uma construção contínua a partir da objetivação de interpretações de fenômenos confirmadas pelas perspectivas da Presença, ou seja, objetivação de um saber intersubjetivo. Assim, a máxima objetivação possível não deixa de ser uma afirmação do que aparenta ser vigente. Conforme Maurice Merleau-Ponty, “a realidade não é uma aparência privilegiada que permaneceria sob as outras, ela é a armação de relações às quais todas as aparências satisfazem.”¹⁹⁶. Por ser construção, o que se diz realidade não pode ser qualificado absoluto, pois é apenas consoante o conhecimento vigente objetivado, o que abre espaço para realidades plurais.

Toda construção começa por uma base. Na eterna busca de alicerce para a realidade do mundo comum, duas perguntas nunca foram caladas no espírito humano: como o mundo veio a ser e como a Presença está lançada nele? Como apresenta Mircea Eliade, desde o paleolítico, mitos cosmogônicos e de origem são registrados¹⁹⁷; são relatos exemplares

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017, §190, p. 75.

¹⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 403.

¹⁹⁷ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 37.

sagrados, fornecedores da base para a realidade e vitais para a civilização¹⁹⁸. Os mitos contam as origens de determinado mundo da cultura, e, conseqüentemente, da circunstância em que a Presença está lançada. Mais que isso, para Mircea Eliade, ajudam “o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos”¹⁹⁹; nos mitos há sempre algo que permite superar os limites da condição humana, especialmente os limites da cognoscibilidade com a suposta revelação de um conhecimento absoluto.

A superação dos limites da cognoscibilidade traz consigo, todavia, um sério risco notado por Arthur Schopenhauer, o obscurecimento da realidade:

o espírito humano, não contente o bastante com as preocupações, ansiedades e cuidados que lhe são postos pelo mundo real, criou ainda para si um mundo imaginário na figura de milhões de superstições, as mais variadas, ocupando-se com ele das mais diferentes maneiras... Demônios, deuses e santos são criados pelos humanos segundo sua própria imagem e semelhança... Seu culto entrelaça-se em toda parte com a realidade, até o ponto de obscurecê-la: quaisquer acontecimentos da vida são considerados como intervenções daqueles seres.²⁰⁰

Depositando a fundamentação dos acontecimentos mundanos em algo supramundano, modificam-se as noções de causa e efeito, bem como o papel dos membros da teia de relações humanas na construção do mundo da cultura e da circunstância em que se inserem. A realidade mundana, a partir deste obscurecimento, encobre-se enquanto uma construção humana. Peter Berger e Thomas Luckmann, utilizando de um termo marxiano ampliado por Georg Lukács, *reificação*, explanam este encobrimento da construção da realidade pelos homens: “a reificação é uma modalidade da consciência ou, mais precisamente, uma modalidade da objetivação pelo homem do mundo humano.”²⁰¹. É a transformação de uma construção humana em coisa, seja inumana ou super-humana: “é a apreensão dos produtos da atividade humana como se fossem algo diferente dos produtos humanos, *como se* fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina.”²⁰².

O processo de reificação, segundo Hannah Arendt, é necessário para remediar a frivolidade da ação, discurso e pensamento que, sem a sua transformação em coisa mundana,

¹⁹⁸ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 7, 16, 23; Idem. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 84-85.

¹⁹⁹ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 130.

²⁰⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 374-375.

²⁰¹ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 119.

²⁰² Ibidem, p. 118. Grifos dos autores.

não podem por si criar algo; é preciso reificar a ação de um herói como *feito*, passível de transmissão e lembrança, para construção de um mundo comum pelos homens²⁰³. A história da guerra de Tróia é um exemplo da futilidade da ação e discurso: não fossem imortalizadas nos cantos da *Ilíada* como feitos e eventos, toda a ação e discurso dos grandes heróis da guerra pereceriam²⁰⁴. Eis a tarefa da História para Heródoto, salvar os feitos humanos do esquecimento²⁰⁵.

Sem a reificação, a construção do mundo comum seria altamente instável; a ação e o discurso, caso não sejam materializados, esvaem-se. Isso não é novidade, como um velho provérbio Romano – *verba volant, scripta manent* [palavras voam, o escrito fica] – atesta. Se o discurso não se objetifica, seja como documento, poema, canto, dentre outras possibilidades, seu destino é o esquecimento. O mundo intersubjetivamente erigido seria insanavelmente frágil, sem qualquer possibilidade de produzir alguma segurança, se não promovesse a reificação da ação e discurso que o originam. A reificação fornece a firmeza para a apreensão do mundo construído como realidade, permite excluir o elemento instável humano.

A fim de aclarar o exposto, fornecer-se-á duas aplicações para ilustração. Primeiramente, a linguagem é uma forma de reificação; como visto, a rosa poderia não ter este nome e manteria suas qualidades intrínsecas; mas, uma vez que seu nome foi objetivado, chamá-la de cravo, apesar de não alterar qualquer característica sua, é um erro, pois é pela linguagem que se comunica sobre o mundo comum. O homem é um animal cuja comunicação por sinais é extremamente refinada, como põe Peter Berger e Thomas Luckmann: “a linguagem marca as *coordenadas* de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação”²⁰⁶. Se a linguagem não fosse reificada, cada sujeito poderia nomear a seu bel prazer os objetos do mundo circundante e a teia de relações humanas restaria dilacerada, transformar-se-ia em uma Torre de Babel. A segunda aplicação é a da lei que, consoante Miguel Reale, “uma vez promulgada pelo legislador, passa a ter vida própria, liberta das intenções iniciais daqueles que a elaboraram”²⁰⁷; a lei promulgada objetiva-se, expõe-se para apreensão dos operadores do direito e demais sujeitos leigos, existe enquanto tal, dentro de um

²⁰³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 116-117.

²⁰⁴ Ibidem, p. 244.

²⁰⁵ Idem. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968, p. 41.

²⁰⁶ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 38. Grifos nossos.

²⁰⁷ REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 103-104.

ordenamento jurídico e não apenas como criação intersubjetiva de um grupo que pode alterá-la à gosto. Existe e impõe-se até ao indivíduo que a desconhece, pelos meios coercitivos do ordenamento em que se insere. O seu respeito ou desprezo pelos destinatários é assunto de eficácia, não existência. Uma vez promulgada, os comandos jurídicos são reificados.

Apesar da imprescindibilidade para a vida humana, a reificação encaminha também para o supramencionado obscurecimento da realidade. Peter Berger e Thomas Luckmann, como notado, abordam este aspecto e inferem que importa na sensação de um mundo desumanizado, estranho ao homem, levando ao paradoxo de produzir uma realidade que nega ao homem sua posição de produtor²⁰⁸. Os assuntos humanos passam a ser fruto da obra dos pais fundadores mitológicos, divindades e até reprodução da suposta ordem natural das coisas.

Antes da elaboração e desenvolvimento do conceito de reificação como apresentado, Fustel de Coulanges já entendia que, para o estabelecimento social, especialmente na forma de sociedade civil, era preciso algo com imperiosidade superior ao mundo material, a crença em algo, da qual os homens são escravos:

Cette chose-là, c'est une *croyance*. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous ; elle ne nous quitte ; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons ; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons.²⁰⁹

[Esta coisa é uma *crença*. Não há algo com mais poder sobre a alma. Uma crença é obra do nosso espírito, mas nós não somos livres para modificá-la a nosso gosto. É nossa criação, mas não sabemos disso. É humana, mas acreditamos ser proveniente de deus. É efeito de nosso poder e é mais forte que nós. Ela está em nós; nunca nos deixa; fala conosco sempre. Se demanda obediência, obedecemos; se nos dá deveres, submetemo-nos.].

A crença, conforme Friedrich Nietzsche, é “considering-something-true”²¹⁰ [considerar-algo-verdadeiro]. Conforme exploração de seu pensamento por Martin Heidegger, crer importa em reter-se em um verdadeiro, tomando-o como apoio e conservar esta posição, sendo o verdadeiro o elemento de firmeza, ponto limítrofe que separa o questionável do inquestionável²¹¹; importa em tomar algo como sendo de determinado modo, não por

²⁰⁸ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 118-119.

²⁰⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 163. Grifos nossos.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 15, p. 14.

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 270 e 272.

meramente concordar com a doutrina proveniente de alguma autoridade, mas por tomar a representação, a cada aparição, deste determinado modo²¹². Friedrich Nietzsche chama atenção para a imperiosidade de retomar na representação o verdadeiro, independentemente de sua fonte, não bastando a enunciação por algum ente com força ascendente. A crença, mesmo reificada, é uma operação puramente mental humana que atribui à verdade seu status, ou seja, para ser verdade é preciso uma atribuição apontando isso. No pensamento de Ludwig Feuerbach há uma construção neste sentido: “para o cristão só a existência do Deus *cristão* é uma certeza, para o pagão só a do Deus *pagão*”²¹³, em cada operação a certeza de existência assim é em razão daquele que atribui a qualidade da certeza, sendo o mesmo válido para a verdade, restando ultimamente na crença em algo a valoração. Portanto, a Presença descobre a verdade mantendo-a vigente.

A reificação, ao atribuir a ente inumano uma criação humana, tende a conferir maior autoridade – na proposição de Arendt: algo vigente que confere validade por si, prescindindo de qualquer forma de coerção ou persuasão²¹⁴ – à crença, por afastá-la da contingência inerente às escolhas da Presença. Quando a construção da realidade é atribuída a entes estranhos, o papel da humanidade é encoberto em favor do seu desencobrimento como algo dado. O obscurecimento de uma realidade é sempre operado com o desencobrimento de outra; como observa Maurice Merleau-Ponty, “a desilusão só é a perda de uma evidência porque é a aquisição de *outra evidência*”²¹⁵, independentemente de sua verificabilidade, frise-se.

No mito da caverna de Platão, as sombras são tomadas por realidade pelos cativos até que o filósofo-libertador evidencie a falsidade. A circunstância dos cativos não permite imaginar que a caverna é constituída por sombras e o liberto que eventualmente regressar não será capaz de reinserir-se naquela teia de relações, antes será tomado por louco. Deixando a realidade de ser comum, os pontos de contato que estabelecem a teia de relações são rompidos: onde há sensação de realidade para os presos, há sombra para os libertos. O mito da caverna permite observar a autoridade exercida pela realidade do mundo comum sobre os membros: ao fim, quando é revelado o destino do filósofo-libertador apanhado no processo de libertação,

²¹² HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 361.

²¹³ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 30. Grifos do autor.

²¹⁴ ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968, p. 92-93 e 164.

²¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 50. Grifos do autor.

qual seja, a morte pelas mãos dos cativos, a autoridade da realidade aparece. Atentar contra a realidade construída e reificada é um risco. E, para proteger a circunstância em que se está inserido, a exclusão do que atrapalha a apreensão dos fenômenos é uma solução frequentemente adotada nos assuntos humanos.

Romper com a realidade estabelecida não é tarefa simples, apesar de sempre existirem pessoas e grupos que revolucionaram nos mais diversos campos do conhecimento humano. Os pitagóricos, postulando que a Terra era uma estrela que girava em torno de um centro de fogo²¹⁶, não possuíam um telescópio, nem satélites, para comprovar a sua tese. Assim, o estado atual do conhecimento pode muito bem ser tema central de uma peça de comédia nos próximos séculos em função da extravagância do erro quanto a relação de causa e efeito representados, ou como põe Friedrich Nietzsche: “that nothing formerly held true is true – What was formerly despised as unholy, forbidden, contemptible, fateful – all these flowers grow today along the lovely paths of truth”²¹⁷ [nada previamente tomado por verdadeiro é verdadeiro – o que era desprezado como profano, proibido, desprezível, fatídico – todas essas flores crescem hoje ao longo dos lindos caminhos da verdade]; o real de hoje foi o falso de ontem e poderá tornar a ser falso no futuro. Agora, mister notar, a incerteza impele a mudança da realidade posta; enquanto esta, a seu turno, busca justificar-se por criar condições para uma estabilidade social.

Finalmente, por ser construção, o que se diz realidade não pode ser qualificado como absoluto, pois é apenas consoante o conhecimento vigente construído, mormente quando se trata de assuntos humanos. Isso abre espaço para realidades plurais coexistentes, notadamente quando relações de causa e efeito repousam sobre apontamentos válidos até prova em contrário. Mesmo indiretamente, a valorização do pluralismo cultural, nota característica do crepúsculo do século XX e aurora do século XXI, retoma a ideia de desencobrimento na forma de interpretação subjetiva. No entanto, até a aceitação de realidades conflitantes possui padrões de tolerância. Em face disso, a reificação reforça-se como um processo inafastável dos assuntos humanos, especialmente por conferir uma maior estabilidade, ao cristalizar com o verniz da objetividade, ou seja, supostamente libertar de uma decisão arbitrária escolhas previamente realizadas justamente pela Presença, garantindo ao mundo da cultura autoridade em grau maior.

1.4 O paradigma transcendental

²¹⁶ ARISTOTLE. **On the heavens**. Translated by W. K. C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1986, 293a15-25, p. 217.

²¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 459, p. 252.

O mundo circundante e sua realidade, enquanto construção humana, retira seu fundamento e validade do paradigma transcendental. Através dele, traça-se a linha do questionável e inquestionável, bem como legitimam-se os valores do mundo da cultura.

A importância deste último ponto reside no papel desempenhado pelo conceito de verdade para a vida humana. Como põe Friedrich Nietzsche: “truth is the kind of error without which a certain species of life could not live. The value for *life* is ultimately decisive.”²¹⁸ [verdade é um tipo de erro sem o qual determinada espécie não viveria. O valor para a *vida* é decisivo em última instância]. Como visto, a Presença, com toda a sua limitação de acesso aos fenômenos dos objetos, é quem declara verdade e falsidade; o fator decisivo é o valor que advém da escolha de uma opção. Quando a verdade é declarada, não há garantia de correção, mas apenas compatibilidade com os resultados provenientes de instrumentos e do estado atual do desenvolvimento do conhecimento de causas e efeitos, os quais, inobstante, não necessariamente são definitivos. Nenhuma interpretação é livre de erros, mas ainda assim transforma-se em verdade, para fins de estabilidade. Neste sentido, há importante observação de Nietzsche:

The *valuation* "I believe that this and that is so" as the *essence* of "truth". In valuations are expressed conditions of preservation and growth. All our organs of knowledge and our senses are developed only with regard to conditions of preservation and growth. Trust in reason and its categories, in dialectic, therefore the valuation of logic, proves only their usefulness for life, proved by experience – *not* that something is true.

That a great deal of *belief* must be present; that judgments may be ventured; that doubt concerning all essential values is *lacking* – that is the precondition of every living thing and its life. Therefore, what is needed is that something must be held to be true – *not* that something is true.

"The *real* and the *apparent* world" – I have traced this antithesis back to *value* relations. We have projected the conditions of *our* preservation as predicates of being in general. Because we have to be stable in our beliefs if we are to prosper, we have made the "real" world a world not of change and becoming, but one of being.²¹⁹

[A *apreciação* “eu acredito que isto e aquilo sejam assim” como a *essência* da “verdade”. Em ponderações estão expressas condições de preservação e crescimento. Todos os nossos órgãos do conhecimento e sentidos são desenvolvidos somente no que concerne às condições de preservação e crescimento. A confiança na razão e suas categorias, na dialética, portanto a valorização da lógica, provam apenas sua utilidade para a vida, pela experiência - *não* que algo seja verdadeiro.

Que muitas *crenças* devam estar presentes; que julgamentos possam ser arriscados; que esteja *faltando* dúvida quanto aos valores essenciais – esta é a

²¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 493, p. 272. Grifos do autor.

²¹⁹ Ibidem, n. 507, p. 275-276. Aspas e grifos do autor.

precondição de tudo que está vivo e de sua vida. Portanto, é preciso tomar algo como verdadeiro – *não* que algo seja verdadeiro.

“O mundo *verdadeiro* e o *aparente*” – eu rastreei esta oposição até as relações de *valor*. Projetamos condições de *nossa* preservação como predicados do ser em geral. Porque temos de ser estáveis em nossas crenças se quisermos prosperar, fizemos do mundo “real” um mundo não de mudança e transformação, mas um mundo que é.].

Em um primeiro momento, observa-se a verdade como transformadora do mundo do devir em mundo dado, estável. A verdade não possui qualidade intrínseca, seu valor é para a Presença, tanto em termos de utilidade (primeiro parágrafo), quanto necessidade (segundo parágrafo).

Nota-se, outrossim, o porquê da existência de um conceito de verdade, se não passa de um erro cristalizado: o fornecimento deste mundo dado, estável, basilar para a conservação da vida humana como tal e seus empreendimentos; a vida no mundo da eterna mudança não é possível, é imperiosa a existência de um ponto de amparo, a crença em um ponto inicial a partir do qual todo o resto pode ser explicado, valorado e construído. Como toda valoração é realizada pela Presença é preciso que haja parâmetros de julgamento objetivo sobre a verdade.

Ainda sobre o supracitado fragmento, há uma necessidade de crença em algum ponto inicial para traçar a linha do dubitável, possibilitando uma estabilidade ao pontuar a verdade; sem um consenso inicial, objetos comuns, não há teia de relações, nem mundo da cultura. Neste sentido, em uma interessante conversa com o poeta Rabindranath Tagore, Einstein postulou pela existência da verdade como independente do homem, mas foi incapaz de provar sua teoria, apontando-a, ao fim, como uma crença sua²²⁰. O papel do paradigma transcendental é justamente estabelecer o ponto inicial, a pedra angular na qual se lastreia a verdade e realidade; sobre a qual uma teia de relações humanas é formada e erige-se o mundo da cultura. Nas sociedades pré-modernas, nota Anthony Giddens, a verdade formular, que afasta outras possíveis interpretações, imposta pela tradição, proporciona estabilidade²²¹.

Finalmente, o excerto não trata de uma negação de relações empiricamente observáveis, trata-se de negar o caráter de verdade para a descrição do movimento. Uma pedra solta a cinco metros do solo cai. A explicação para a queda, seja qual for, vontade divina,

²²⁰ GHOSE, Partha (editor). **Einstein, Tagore and the Nature of Reality**. New York: Routledge, 2016, p. 222.

²²¹ GIDDENS, Anthony. **A vida em uma sociedade pós-tradicional**. In: BECK, Ulrich et al. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 119.

gravidade newtoniana ou distorção espaço-tempo de Einstein, é uma interpretação do fenômeno que se mostra mais ou menos correta para a Presença em seu espaço-tempo delimitado.

Estabelecida a premissa e aventado o papel do paradigma transcendental, é preciso construir o conceito, iniciando pela ideia de *paradigma*. O termo é influência direta de Thomas Kuhn que o usou para identificar noções aceitas e compartilhadas por determinada comunidade científica, apenas entre si, que servem de ponto de partida, tal como foi a Física de Aristóteles e Química de Lavoisier, para estudos mais aprofundados sobre o tema, desenvolvendo as bases e resolvendo os problemas postos, bem como modelo ou padrão para solução exemplar de problemas aceitos pela comunidade, como uma fórmula²²².

Sendo a realidade do mundo comum uma construção cujo material não é necessariamente limitado ao fenômeno captado pela Presença, mas à interpretação dada à representação deste fenômeno, capaz de transcender os limites da cognoscibilidade, o grau de contingência é inimaginável. Sem crença metodológica e teórica, salienta Thomas Kuhn, os mesmos fenômenos podem ser interpretados e descritos de forma diversa²²³: um raio pode ser assimilado como a ira de um Deus, colisão de nuvens, ou uma descarga elétrica de uma nuvem para o solo; o que determina qual postulado é correto, em determinado espaço-tempo, é o paradigma adotado. Com base no paradigma, são respondidas as demais questões existentes e supervenientes. No campo científico, em determinada investigação, o paradigma limita o campo de fenômenos acessíveis²²⁴; no sentido geral, limita as possibilidades de interpretação do que é percebido pelos sentidos.

Thomas Kuhn observou, ademais, que “os paradigmas adquirem seu *status* porque são mais bem sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientistas reconhece como graves.”²²⁵. Se é operada uma substituição, ao invés de *grupo de cientistas*, a *Presença*, chega-se ao paradigma da realidade do mundo comum. Não é por acaso, ou obra divina, que o Cristianismo da Igreja Católica Romana tornou-se paradigmático na tradição ocidental ao sobreviver à queda do Império Romano Ocidental, muito menos que as descobertas da Modernidade substituíram-no por uma crença no progresso e ideia de valor

²²² KUHN, Thomas S. **A tensão essencial: estudos selecionados sobre tradição e mudança científica**. Tradução de Marcelo Amaral Penna-Forte. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 312-313 e 316; Idem. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 29-30 e 43.

²²³ Idem. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 37.

²²⁴ Ibidem, p. 87.

²²⁵ Ibidem, p. 44. Grifos do autor.

intrínseco do homem. Diante da circunstância, a Presença demanda soluções para os problemas tomados como mais urgentes em cada momento e, se a resposta obtida pelo paradigma é insatisfatória, a sua substituição pode ser operada.

O paradigma, na aplicação aqui pretendida, é a teoria sobre a realidade construída que fornece bases sólidas de concordância, proporcionando um ponto de partida. Pode estar reificado, adquirindo maior rigidez, ou não. A sua grande importância advém do fornecimento de um consenso para a Presença, que explora o mundo circundante com esta base em mente. O paradigma põe ordem no caos – estado natural de absoluta e desconfortável plenitude, sem valoração moral posta, o que Friedrich Nietzsche classifica como mundo sem demarcação de início ou fim, potencialidade em estado puro, cuja única barreira é a inexistência²²⁶ –. É ancorado no paradigma, que as criações humanas podem ser empreendidas. Karl Popper, neste sentido, confere às teorias científicas o poder de ordenar o caos circundante, sendo estas construções o equivalente científico da tradição, condição *sine qua non* da vida social, por dotá-la de alguma ordem e regularidade²²⁷.

Seguindo a tradição, qualquer ação, discurso e pensamento retoma o ponto de partida do paradigma, o que lhe confere autoridade. Isso implica, conseqüentemente, em um imenso poder àquele que erige o paradigma, pois lança as bases da realidade comum. Carl Schmitt, na linha inaugural da *Teologia Política*, aponta: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção.”²²⁸, ou seja, quem impõe uma ordem a um estado que se assemelha, mas não se identifica, a um estado de caos anárquico²²⁹. O postulado remete a teoria geral do Estado e direito que, por ora, relegar-se-á ao segundo plano para focar no aspecto mais geral. Decidindo sobre o estado de exceção e instituindo uma nova ordem, livre das amarras anteriores, o soberano institui um novo paradigma: “o soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão”²³⁰. Em última instância, é o paradigma que determina se o que foi proposto amolda-se aos seus ditames: a depender do paradigma adotado, o raio não possui qualquer significação metafísica, excluindo este tipo de interpretação no ato de significar seu fenômeno. E precisamente o fato de decidir o normal e anormal, que deve ser excluído, permite dizer algo a respeito do paradigma.

²²⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 1067, p. 550.

²²⁷ POPPER, Karl Raimund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p. 156.

²²⁸ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

²²⁹ Ibidem, p. 13.

²³⁰ Ibidem, p. 14.

O supracitado postulado de Carl Schmitt permite observar, ainda, a troca de paradigma, momento de revolução quanto a realidade do mundo comum. Como põe Thomas Kuhn, “quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo”²³¹. Como observado, o estado de exceção não é necessariamente um absoluto caos anárquico. O estado de exceção é o momento em que o paradigma anterior deixou de responder adequadamente aos problemas que lhe são postos. É neste momento de insuficiência que se instaura uma crise e começa a busca por novas teorias substitutivas ao paradigma²³². Como o paradigma apenas mostra-se mais apto que as teorias concorrentes²³³ e, nos momentos de crise, perde essa aparência, surge a possibilidade de substituição que, todavia, não é o único resultado possível, pois o paradigma pode ser reafirmado ao solucionar, com outra abordagem, o problema constatado²³⁴. O que um novo paradigma traz, conforme interpretação de Zygmunt Bauman, é a normalidade que o anterior deixou de proporcionar²³⁵; e isso, certamente, pode ser alcançado com a readequação do paradigma vigente.

A possibilidade de substituição gerada pela crise da insuficiência paradigmática deve sempre ser relacionada com outras teorias existentes e emergentes. O paradigma, seja qual for a crise, só é substituído quando há uma solução possível. Consoante Maurice Merleau-Ponty, “quando uma ilusão se dissipa, quando uma aparência irrompe de repente, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma por sua conta a função ontológica da primeira”²³⁶; e isto, pois “só posso fugir do ser para o ser... não ponho em dúvida tal percepção senão em nome de uma percepção mais verdadeira que a corrigiria”²³⁷. Há sempre, para Thomas Kuhn, ao menos uma antecipação da possível solução para a crise paradigmática, sendo que qualquer solução não precisa, necessariamente, revolucionar todos os aspectos anteriormente postos²³⁸.

Por outro lado, na linha de Karl Popper, não se fala em uma substituição de paradigma, mas modificação, pois todo conhecimento toma por base um conhecimento anterior adquirido que é alterado – o que inclui sua rejeição – para a construção de uma nova teoria, que trará

²³¹ KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 145.

²³² Ibidem, p. 95.

²³³ Ibidem, p. 38.

²³⁴ Ibidem, p. 115.

²³⁵ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 165.

²³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 50.

²³⁷ Idem. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 483.

²³⁸ KUHN, Thomas S. **Op. cit.**, p. 103 e 129.

consigo, como subproduto inesperado, novos problemas²³⁹, reiniciando o ciclo de crise e adaptação. Como neste ponto a ideia de paradigma é desligada de seu fundo científico, o posicionamento de Karl Popper mostra-se mais razoável, haja vista que, mesmo nas grandes revoluções históricas, resquícios do sistema anterior prosseguiram válidos e até camuflaram-se com novas denominações.

Impende, agora, observar o segundo termo do conceito, o *transcendental*, influência direta de Immanuel Kant. Em sua doutrina, os fenômenos e a experiência possível, “não sendo em si coisas, têm de possuir um objeto *transcendental* por fundamento que os determine como meras representações”²⁴⁰; só é transcendental, note-se, a *possibilidade* do conhecimento e seu *uso*, não todo o conhecimento *a priori* sobre objetos²⁴¹. Há necessidade de um fundamento não fenomênico para o fenômeno, a chamada causa inteligível²⁴², ou seja, é imperiosa a existência de algo *a priori* do qual o fenômeno é representação: o transcendental “não aponta para o que ultrapassa toda a experiência, mas para o que certamente a precede (*a priori*), com o único fim de tornar possível o conhecimento experimental”²⁴³. Assim, o transcendental é anterior a qualquer conhecimento empírico, permitindo-o.

O transcendental, qualificando o paradigma, remete justamente ao modo como este possibilita a construção da realidade do mundo comum, a saber, preexistindo, servindo de anteparo e fornecendo a chave de leitura para todos os fenômenos, importando isso em delimitação das possibilidades: um paradigma transcendental, inadmitindo a existência de uma entidade celestial divina que, enfurecida, manifesta-se através de raios, utilizará outra forma de explicação para o fenômeno captado do raio. Seja qual for o paradigma transcendental, qualquer alteração ou abalo implicará em questionamento do sistema como um todo. Por outro lado, a qualidade transcendental implica na reificação do paradigma; é preciso que exista por si – livre de seus idealizadores, mesmo que faça referências diretas a eles e ancorem parte de sua validade na imagem deles –, a fim de servir como pedra de toque para o edifício da realidade do mundo comum.

²³⁹ POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, p. 76 e 157; Idem. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972, p. 181.

²⁴⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B566, p. 432. Grifo nosso.

²⁴¹ Ibidem, B25 e B80-81, p. 60 e 99-100.

²⁴² Ibidem, B565, p. 431.

²⁴³ Idem. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, A204, p. 175-176.

O paradigma transcendental, portanto, é a teoria que fornece as bases legítimas para todas as criações da Presença, especialmente a realidade do mundo comum, e para o desenvolvimento normal da sociedade. Impende notar, uma teoria não é verificável, como observou Karl Popper²⁴⁴; mesmo se fosse, atribuir verdade ou falsidade é, como visto, de competência da Presença. Precisamente neste ponto reside a importância do paradigma transcendental: a inverificabilidade da teoria, mormente nos assuntos humanos, quando lastreada sobretudo em observações contingentes sobre fenômenos, é superada por uma crença capaz de afastar as outras teorias igualmente inverificáveis. A este respeito, como pondera Zygmunt Bauman, algumas crenças são aprovadas a ponto de rejeitar todas as alternativas e contrariedades, pela sensação de confiabilidade e segurança que geram²⁴⁵. A crença em um paradigma transcendental permite construir a realidade do mundo comum ao rechaçar as demais possibilidades que o mesmo fenômeno possibilita.

Como observou Fustel de Coulanges: “l’homme peut bien dompter la nature, mais il est assujetti à sa pensée”²⁴⁶ [o homem pode muito bem domar a natureza, mas está sujeito ao seu próprio pensamento]. Isto pois o domínio da natureza é feito através de apontamentos sobre relações de causa e efeito, bem como construção de ferramentas e utensílios, garantindo clara vantagem empírica de testagem: a impossibilidade de algum humano andar sobre o mar é facilmente constatada através de uma tentativa. O pensamento, por outro lado, é tão próprio e imediatamente sentido que não aparenta ter um fundamento além do próprio arbítrio do sujeito pensante. No entanto, há toda a construção de mundo anterior a este pensamento. Ademais, a sujeição ao próprio pensamento passa despercebida, pois o acesso ao mundo ocorre através dele, criando as representações, que normalmente atendem ao paradigma transcendental do mundo da cultura em que está inserido. O paradigma transcendental permite a criação de uma visão de mundo [*Weltanschauung*], pois esta é, nas palavras de Freud:

uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido... Acreditando numa visão de mundo, podemos nos sentir seguros na vida, saber

²⁴⁴ POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 275-276.

²⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 142.

²⁴⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 163.

a que devemos aspirar e como alocar de maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses.²⁴⁷

A visão de mundo, remetendo-se à hipótese geral (paradigma transcendental), gera segurança, pode ser compartilhada e persuade, pois faz a mediação da Presença com o seu redor. O limite é o paradigma transcendental: tudo que por meio dele for aceito, cabe como visão de mundo.

A este respeito, Ronald Dworkin observa a inexistência de um padrão universalmente aceito para os raciocínios morais e valorativos, em oposição à argumentação científica e operações matemáticas²⁴⁸. No caso destas, é possível remeter-se ao estudo empírico de fenômenos que confirmam os postulados, onde quer que seja: a água é formada pelos mesmos elementos químicos em qualquer canto do planeta Terra e a soma aritmética deve seguir regras básicas que, se alteradas, desconfiguram a operação. Diferente é a condição da moral e dos valores, cuja importância e até existência está ligada à teia de relações humanas e mundo da cultura, bastando considerar o grande número de religiões, leis e, mesmo dentro de uma mesma comunidade, costumes divergentes. É preciso construir, socialmente, os raciocínios morais e valorativos. Em um exemplo mais prático, se mais da metade dos países do globo terrestre proibisse o consumo de bebidas alcoólicas, isso não torna a proibição certa ou errada em si.

Para compreender o mundo da cultura e seus valores, assim como a teia de relações humanas em determinado espaço-tempo, o paradigma transcendental deve ser reconstruído através das relações estabelecidas, pois não é autoevidente. Sem sua devida compreensão, há risco de tratar anacronicamente eventos históricos, aplicando categorias inexistentes aos acontecimentos de certo período. Fustel de Coulanges, a este respeito, alerta que as idealizações sobre o mundo Greco-Romano, em razão das equivocadas interpretações, geraram problemas ao mundo Moderno, pois o homem, sempre em processo de mudança, buscou governar-se com base em ideias não mais capazes de sujeitá-lo²⁴⁹. A ideia de democracia da Antiguidade Clássica, por exemplo, não é a mesma do século XXI; a escravidão daquele período não se fundamenta sobre os mesmos motivos e finalidades que a escravidão neocolonial; e a instituição da família guarda profundas diferenças quanto a fundamentação e finalidade.

²⁴⁷ FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias à psicanálise: acerca de uma visão de mundo**. In: Idem. Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 322.

²⁴⁸ DWORKIN, Ronald. **Religião sem Deus**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 17

²⁴⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 2-3.

Em última instância, o paradigma transcendental é criação humana. No entanto, como é reificado e a realidade do mundo comum repousa sobre seu fundamento, torna-se mais difícil qualquer mudança. Reforça essa dificuldade o fato do espírito livre, como observado anteriormente, não ser a regra em uma teia de relações humanas, na qual se espera um reforço, pelo espírito cativo, dos valores do mundo da cultura, repetindo-os mais e mais. A alteração e substituição do paradigma transcendental nunca é abrupta, há sempre uma preparação, mais ou menos acelerada, mesmo nos momentos de maior crise quanto às mais urgentes questões. É preciso, sempre, adesão da Presença e isso demanda tempo. Em oposição, os valores do mundo da cultura podem facilmente ser invertidos e revertidos. Como exemplo, recorre-se à observação feita por Hannah Arendt sobre a inversão na Alemanha Nazista de um caro mandamento da moralidade ocidental, a saber, *não matarás*, e sua simples reversão com o colapso do regime²⁵⁰.

O paradigma transcendental é um sistema de crença do tipo religioso, pois fundamenta-se em si próprio e, pela crença nele, valida-se o que se segue. Sigmund Freud define a ideia religiosa como proposição sobre fatos e condições experimentados interna e externamente que não são fruto da descoberta individual e exigem uma crença; entende sua valorização em função de fornecer informações sobre o que mais importa e interessa na vida²⁵¹; identifica, ainda, a religião com uma ilusão derivada de desejos humanos, não sendo necessariamente um erro²⁵²; mas a qualifica como uma neurose obsessiva universal humana²⁵³. Com o conceito de neurose, Sigmund Freud replica seus estudos sobre os traumas de infância que reverberam em adultos, colocando a origem das ideias religiosas em tempos pré-históricos com ecos presentes²⁵⁴, sendo fundamental notar que o neurótico vive em um mundo cuja mola propulsora é a própria neurose e a concordância com o mundo exterior algo secundário²⁵⁵. Mesmo em detrimento de observações empíricas exteriores, a explicação religiosa tem proeminência, estabelecendo uma perene ligação do presente com o passado. Hannah Arendt,

²⁵⁰ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 200.

²⁵¹ FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. In: Idem. Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 259.

²⁵² Ibidem, p. 266-268.

²⁵³ Ibidem, p. 284; Idem. **Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939[1934-1938])**. In: Idem. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 79 e 82-83.

²⁵⁴ Idem. **Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939[1934-1938])**. In: Ibidem, p. 113-114.

²⁵⁵ Idem. **Totem e tabu**. In: Idem. Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 137-139.

neste sentido, entende por religião justamente uma ligação com o passado²⁵⁶. A ideia religiosa, reforce-se, tem seus dogmas, pontos em que apenas a fé, ou a crença pela crença, pode solucionar. Logo, a religiosidade do paradigma transcendental reside no fato do não questionamento dos elementos paradigmáticos possibilitar toda uma estrutura para as demais construções, funcionando como anteparo, porquanto é o ponto de partida necessário e válido até deixar de corresponder às necessidades mais urgentes da Presença, quando as demais construções desmoronam ou encontram anteparo em um novo paradigma transcendental mais adequado.

Não se confunde, entretanto, o paradigma transcendental com um sistema de crenças *específico*, seja científico ou mitológico. O sistema de crenças, qualquer que seja sua forma, em determinado espaço-tempo e em certas relações, pode assumir a forma de um paradigma transcendental. Retomando o ponto inaugural deste tópico, a necessidade de uma verdade é garantida pelo paradigma transcendental que dá vigência ao desencoberto de forma contínua, garantindo a sensação de realidade e sua verdade. Consequentemente não é um sistema de crença em si, mas a posição que a crença toma em determinado espaço-tempo. Ademais, não é uma observação feita *a posteriori*, mas algo existente e vigente em determinado período. Pode não ser claro para a Presença que retira toda a fundamentação de sua vida, mas ali está, cobrando obediência e garantindo um mundo da cultura. Tal qual a construção de uma cadeira, realizada através de uma ideia, o mundo e seus fenômenos são permanentemente retomados e interpretados conforme o paradigma transcendental.

1.5 A proteção jurídica do mundo humano

Derradeiramente, é preciso observar a forma pela qual o mundo construído para a vida humana é protegido. Mircea Eliade apresenta: “visto que ‘nosso mundo’ é um Cosmos, qualquer ataque exterior ameaça transformá-lo em ‘Caos’”²⁵⁷. Conforme os estudos de Pierre Commelin, bem antes do reinado de Zeus (Júpiter, na tradição Romana), o estado primordial do Caos, matéria indescritível e divindade rudimentar, arranhou-se, foi posto em ordem²⁵⁸. O caos – suprimido seu aspecto divino e, portanto, o nome em maiúsculo – nada é senão a

²⁵⁶ ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The Viking Press, 1968, p. 121.

²⁵⁷ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 46. Aspas do autor.

²⁵⁸ COMMELIN, Pierre. **Mitologia grega e romana**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 3 e 17.

irregularidade em absoluto quanto à apreensão dos fenômenos. O mundo humano é, por excelência, a instauração de uma ordem na relação naturalmente caótica estabelecida pelo homem com o mundo circundante.

Como visto, ancorado em um paradigma transcendental, o mundo da cultura é erigido e são estabelecidas as interpretações legítimas de fenômenos e os desencobrimentos vigentes. O mundo da cultura, ao fim, ante a ausência de padrão aplicável para valores morais, é lastreado religiosamente no paradigma transcendental. Sigmund Freud entende que a cultura é edificada sobre valores religiosos que impedem o julgamento individual de seguir seus instintos egoístas²⁵⁹. Essa posição é encontrada também em Immanuel Kant que vê a finalidade prática da religião – “*conhecimento de nossos deveres enquanto comando divinos*”²⁶⁰ – como um dever para consigo capaz de aumentar a fecundidade moral²⁶¹. Não é possível provar o valor transcendental da vida humana por dados empíricos e mesmo o status de pessoa humana já foi negado a seres tão humanos quanto seus opressores; o valor da vida humana, tão evidente e importante contemporaneamente, precisa ser interpretado conforme a ordem instaurada. E isso é válido para toda construção que dependa de algum valor derivado das relações humanas.

Mircea Eliade indica a destruição de uma cidade como regressão a um estado caótico e observa a utilização contemporâneo das mesmas ideias quando há alguma ameaça sentida por uma civilização²⁶². O uso contemporâneo pode ser observado em diversos momentos; o então presidente dos Estados Unidos da América, George W. Bush, por exemplo, em discurso de resposta aos ataques de 11 de setembro disse: “they hate *our freedoms* – *our* freedom of religion, *our* freedom of speech, *our* freedom to vote and assemble and disagree with each other.”²⁶³ [eles odeiam *nossas liberdades* – *nossa* liberdade religiosa, *nossa* liberdade de expressão, *nossa* liberdade para votar, reunir e discordar uns com os outros.], note-se, não é qualquer liberdade, mas a liberdade de um mundo da cultura específico, identificada pela partícula *nossa*. Por outro lado, não apenas o reforço, mas a subversão do mundo comum é possível; na história do Brasil,

²⁵⁹ FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. In: Idem. Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 272.

²⁶⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 378. Grifos do autor.

²⁶¹ Idem. **Metafísica costumes**. Tradução de Célia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 256-257.

²⁶² ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 47-48.

²⁶³ ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Presidente (2001-2009: George W. Bush). **Address to a Joint Session of Congress and the American People**. Washington, D.C, 20 de set. de 2001. Disponível em: <https://avalon.law.yale.edu/sept11/president_025.asp>. Acesso em: 18 de dezembro de 2021. Grifos nossos.

reivindicações de proteção do mundo humano, do modo próprio de vida, por duas vezes em face de uma suposta ameaça comunista, fundamentaram a subversão do mundo da cultura: primeiro, o plano Cohen, em 1937, para justificar a imposição do Estado Novo de Getúlio Vargas; depois, em 1964, com o golpe de Estado do Regime Militar, justificava-se em sentido similar. Ademais, há de se lembrar as proposições de proteção à família e pátria, em voga com certa frequência para justificar mudanças bruscas ou repressões.

Nestes exemplos contemporâneos, elementos externos a um mundo da cultura são apresentados como ameaças e uma resposta é formulada, visando repeli-los. Juridicamente, Estados se organizam para responder à ataques externos. Já na República Romana, quando em perigo iminente em face de guerra ou distúrbios internos, instituía-se uma ditadura, dando poderes supremos ao ditador, com a finalidade de manter um firme poder militar nos tempos de insegurança, conforme Schmitt²⁶⁴; as hodiernas figuras do estado de defesa e sítio, presentes na Constituição Federal do Brasil, guardam certa correlação com a instituição Romana, visando, igualmente, a proteção do mundo comum ante alguma ameaça externa ou distúrbio.

Não apenas ameaças externas ou grandes distúrbios internos demonstram-se como potenciais comprometedores do mundo comum erigido. A cristalização de valores no mundo da cultura visa uma estabilização: tornar previsível o efeito de uma causa em relações humanas. A legitimação que o retorno aos ditames derivados do paradigma transcendental oferece é extremamente atrativa para isto. O homem, contudo, nunca se aquieta apenas com a satisfação de necessidades fisiológicas e seu pensamento é capaz de transcender relações de causa e efeito materiais; a liberdade intrínseca permite-lhe irromper com o novo, produzir um milagre ao contrariar todas as probabilidades e isso é inevitável, porquanto constitutivo da vida humana. É sinal de esperança e, ao mesmo tempo, uma fatalidade, em razão da insegurança quanto ao futuro. O mundo construído pela vida humana, com a finalidade de prover sua segurança ante os infortúnios naturais e garantir alguma estabilidade, sem um instrumento para garantir e perpetuar essa criação cai por terra.

A insegurança quanto ao futuro, intrínseca à liberdade da vida humana, encontra, segundo Hannah Arendt, na faculdade de prometer um remédio, costurando-se pactos e estabelecendo ilhas de segurança no oceano de incertezas que é o futuro²⁶⁵. Não apenas pactos

²⁶⁴ SCHMITT, Carl. **Dictatorship**. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 1-2.

²⁶⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 293 e 302.

formais, mas também as leis estabelecem um padrão de comportamento para assegurar o futuro. A este respeito, Friedrich Nietzsche aponta a tendência humana de estabelecer seus meios para viver como padrão de vida e, deste modo, impô-los como uma lei, excluindo as demais possibilidades ao definir a forma aceita para a vida²⁶⁶. Estabelecendo a forma de vida eleita como padrão, o mundo humano organiza a relação caótica: as múltiplas possibilidades de estabelecer um grupo social familiar são drasticamente reduzidas quando são legitimadas e protegidas apenas aquelas formadas por casais heterossexuais e filhos legítimos. Surge sempre uma organização específica, as *nossas* liberdades e formas de comportamento, *nossos* costumes, todos em detrimento de outras ideias possíveis.

As regras de conduta limitadoras da ação individual e imposições de modelos para a vida são anteriores ao estabelecimento da primeira forma de cidade. O tabu, um embrião de sistema legislativo, explorado por Sigmund Freud, instituía uma série de mandamentos válidos por si²⁶⁷; e a *thémistes*, espécie justiça familiar dos *génos* gregos²⁶⁸ – o *génos* ou *gens* nada é senão a própria família compreendendo a única ou mais linhagens em torno do culto comum de um antepassado²⁶⁹ –, são bons exemplos de controle da liberdade prévios a um contrato social instituidor de um governo e mundo civil político. É digno de nota, aliás, que o legislador platônico apresentado nas Leis, a saber, membros escolhidos de cada clã [*génos*], em local que congregue diversos, tem por tarefa levantar os costumes específicos na busca dos melhores para reger a nascente comunidade²⁷⁰, originando as leis a partir dos costumes dos clãs.

A instituição da cidade antiga permite suprimir as diferenças naturais dos homens, tais quais status e poder financeiro de suas diversas origens, tornando-os iguais através da isonomia, ou seja, forjando-se uma igualdade artificial, a fictícia igualdade do cidadão, como põe Hannah Arendt²⁷¹. Onde há iguais, não deve existir imposição da vontade pela força. Fora da *pólis* grega, prossegue a autora, inexistia necessidade de justificar qualquer tipo de violência,

²⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 354, p. 194-195.

²⁶⁷ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. In: Idem. Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 42-43.

²⁶⁸ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 6.

²⁶⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 133-134.

²⁷⁰ PLATÃO. **As leis**. In: Idem. As leis e epinomis. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021, 681c-d, p. 126-127.

²⁷¹ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 58-59.

aproveitando isto aos fortes e sobrando o lamento aos fracos²⁷², enquanto na *pólis* a resolução das querelas, é realizada “mediante palavras e persuasão, e não força e violência”²⁷³. Neste sentido, Antony Andrewes indica que já no período arcaico de Atenas, a violência era considerada uma ofensa à cidade²⁷⁴.

A igualdade formal, entretanto, não suprime a desigualdade natural e o surgimento da *pólis* não exterminou a violência dos assuntos humanos. A comunidade humana, consoante Sigmund Freud, reúne apenas poder superior, materializado no direito, em relação aos seus membros isoladamente considerados, garantindo a inviolabilidade do tratamento isonômico através da ideia de justiça²⁷⁵. Thomas Hobbes, que curiosamente considera os valores de justiça e piedade naturais, alerta para a necessidade de um poder capaz de obrigar a observância de qualquer pacto, materializando a ideia em uma famosa passagem: “covenants, without the sword, are but words and of no strength to secure a man at all.”²⁷⁶ [pactos, sem a espada, são apenas palavras e sem força para garantir a segurança do homem]. Essa necessidade reverbera em uma carta de 1932, escrita por Albert Einstein a Sigmund Freud, sublinhando o fato de um tribunal impotente para impor sua decisão vê-la anulada por constrangimentos extrajudiciais, concluindo pela concomitância do direito com o poder²⁷⁷. Sigmund Freud, em resposta, reforça seu supracitado pensamento e prevê o destino da Liga das Nações, a saber, falhar em sua principal função de impedir futuras guerras, pois faltar-lhe-ia poderio próprio²⁷⁸.

Não é possível, portanto, a qualquer forma de organização política que congregue pessoas distintas de forma isonômica renunciar ao uso da violência. Através do direito, chancela-se o uso da violência para proteção dos valores de um mundo da cultura. Max Weber, neste sentido, indica o *sucesso* na monopolização do domínio da violência em determinado território como a marca do Estado Moderno²⁷⁹. A violência passa a ser classificada como legítima e ilegítima, a depender da chancela de um julgador destacado para dirimir os conflitos

²⁷² ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 37.

²⁷³ Idem. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 32.

²⁷⁴ ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 200.

²⁷⁵ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. In: Idem. Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias a psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 56-57.

²⁷⁶ HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**. Londres: Andrew Crooke, 1651, cap. XVII, p. 103.

²⁷⁷ EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. **Why war?**. Translated by Stuart Gilbert. [s.l]: International institute of intellectual co-operation – League of Nations, 1933, p. 14-15.

²⁷⁸ Ibidem, p. 28-29 e 36-37.

²⁷⁹ WEBER, Max. **Politics as a Vocation**. In: Idem. The vocation lectures. Translated by Rodney Livingstone. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004, p. 33.

emergentes. A instituição do Estado, conforme John Locke, torna-o julgador das querelas de seus membros, que renunciam ao seu julgamento privado e uso da própria força, em favor das regras objetivadas pelas quais o Estado emite o julgamento²⁸⁰. Neste sentido, Frederick Schauer encontra no direito um meio de demover os sujeitos do julgamento individual, mesmo que este aparente uma maior congruência com o pensamento subjetivo de certo e errado, o que é feito, consequentemente, em prol do julgamento cristalizado no mundo da cultura e expresso normativamente para receber proteção jurídica²⁸¹. Assim, remedeiam-se os grandes riscos decorrentes dos diversos julgamentos possíveis de cada sujeito, bem como é posto um limite à vingança.

O direito atua sobre a teia de relações humanas, auxiliando na organização, estabilizando as relações e resolvendo conflitos emergentes a partir da elaboração de comandos materializados através da emissão de julgamentos sobre ocorrências factuais. Estes julgamentos tomam por base os valores da cultura, os quais são, em parte, objetivados na forma das leis, as quais, por sua vez, são resultado político, parte constitutiva do mundo humano erigido. Como põe Luís Recaséns Siches, o direito destina-se a realizar valores²⁸², sendo constituído, consoante Miguel Reale, a partir do momento em que “determinadas *valorações dos fatos sociais* culminam numa integração de *natureza normativa*.”²⁸³. Prossegue o autor identificando na norma o meio de expressão do jurista sobre o que deve ou não ser feito visando a proteção de um valor²⁸⁴. Mesmo que o Poder Judiciário não seja, na consagrada expressão de Montesquieu, mera “bouche qui prononce les paroles de la loi”²⁸⁵ [boca que expressa as palavras lei], é na lei que se cristalizam com maior estabilidade as normas jurídicas.

A experiência da Grécia pré-filosófica, como aduz Hannah Arendt, tratava a legislação estabelecida “como limites estabelecidos pelos homens para si mesmos... protegiam o espaço vital que cada um tinha o direito de chamar de seu e eram prezadas como estabilizadoras da condição humana”²⁸⁶, evidenciando o caráter estabilizador do direito desde suas formas rudimentares na tradição ocidental. Focando no aspecto de organizar e estabilizar as relações

²⁸⁰ LOCKE, John. **Dois tratados do governo civil**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2015, II, §87, p. 289.

²⁸¹ SCHAUER, Frederick. **The force of law**. London: Harvard University Press, 2015, p. 93, 128 e 166.

²⁸² SICHES, Luís Recaséns *apud* REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 42.

²⁸³ REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 103. Grifos do autor.

²⁸⁴ Ibidem 1994, p. 125.

²⁸⁵ MONTESQUIEU. **Espirit des lois**. Paris: Libraried de Firmin Didot Frères, 1844, XI.6, p. 134.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah. **A grande tradição**. In: Idem. *Pensar sem corrímão: compreender 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 80.

da teia, a experiência jurídica, nos termos de Miguel Reale, pode ser vista como “um processo de *objetivação e discriminação de modelos* de organização e conduta”²⁸⁷. O estabelecimento de um arcabouço jurídico para proteção de um mundo da cultura visa assegurar as relações e posições dos membros de uma teia de relações, permitindo uma maior previsibilidade quanto ao agir de outrem. Niklas Luhmann, neste sentido, aduz a função do sistema do direito, em sua totalidade, como operacionalização para assegurar expectativas normativas preestabelecidas – gerando, assim, estabilidade –, atuando como um sistema imunológico social, ao apresentar soluções que diminuem os riscos e estão prontas para uso futuro²⁸⁸. Já Talcott Parsons vê o direito como mitigador de elementos conflitantes, auxiliando no convívio social, mormente pois toda relação social – na sociedade Moderna – pode ser alvo de regulamentação²⁸⁹.

Quando as expectativas sociais não são cumpridas e há desgarramento dos padrões estabelecidos, têm-se um ataque à ordem estabelecida. Este tipo de ataque encontra invariavelmente resposta na forma da violência legitimada pelo direito, que permite a resistência dos valores objetivados e repressão da tentativa de mudança. Sigmund Freud aponta para uma necessidade humana de constatar elementos de beleza, ordem e limpeza na civilização, sendo imperioso notar que o elemento da ordem, originário das observações astronômicas, compele à repetição²⁹⁰. Zygmunt Bauman, com clara influência freudiana, deduz que “cada época e cada cultura tem um certo modelo de pureza e um certo padrão ideal a serem mantidos intactos e incólumes às disparidades”²⁹¹. Devem ser repetidos aqueles padrões que instauraram a ordem na vida, pois sua negação perturba a ordem e ameaça um retorno ao estado caótico. Já Montesquieu indicava como limite para as concessões do legislador aos novos anseios do povo a sua não contrariedade com o governo estabelecido²⁹². Reforça-se, assim, que a tutela jurídica protege um mundo da cultura erigido.

Nunca faltaram, entretanto, desafiantes ao mundo da cultura, seus modelos de pureza e padrões idealizados: Sócrates foi um destes e sentiu o peso da impiedade ao tragar a cicuta; Jesus de Nazaré foi coroado com espinhos; os hereges pagaram por suas ideias nas fogueiras

²⁸⁷ REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 61. Grifos do autor.

²⁸⁸ LUHMANN, Niklas. **O direito da sociedade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 195 e 763-765.

²⁸⁹ PARSONS, Talcott. **The law and social control**. In: EVAN, William M. *Law and Sociology - Exploratory Essays*. Nova York: Free Press of Glencoe, 1962, p. 57-58.

²⁹⁰ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. In: Idem. *Obras completas volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 53-54.

²⁹¹ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 16.

²⁹² MONTESQUIEU. **Espirit des lois**. Paris: Librarié de Firmin Didot Frères, 1844, XIX.5, p. 252.

da inquisição; no Brasil, Tiradentes foi enforcado, assim como Vladimir Herzog. Frise-se, entretanto, que não é qualquer ataque ao mundo da cultura que desencadeia a reação do direito; a ordem estável gerada é até certo ponto maleável e acomoda certa mutabilidade, atingindo um equilíbrio marcado por relatividade e instabilidade, decorrentes da própria vida social humana²⁹³. O grande ponto é o quanto há de desvio dos padrões, bem como seu impacto na estabilidade fabricada. Determinadas infrações, na prática, nem consideradas são, enquanto outras recebem atenção redobrada, a depender das necessidades e anseios da Presença.

Finalmente, como o direito é parte do mundo da cultura e, a relação deste com a teia de relações humanas é de implicação recíproca, valores não reproduzidos em determinada comunidade podem ser induzidos através do direito para regê-la em direção ao ideal que se propõe, funcionando o direito como instrumento de mudança nas relações estabelecidas na teia: a busca por um meio ambiente mais limpo levou à edição de leis proibindo o uso de copos plásticos descartáveis em cidades brasileiras como São Paulo²⁹⁴; visando assegurar o direito à saúde, no Brasil, proibiu-se o consumo de cigarros em ambientes fechados²⁹⁵; mais recentemente, a Argentina legalizou e regulamentou a prática do aborto, em nome dos valores da saúde pública e direitos humanos²⁹⁶. Sendo parte do mundo da cultura, o direito intercomunica-se com a teia das relações humanas com a peculiaridade intrínseca de regular as relações estabelecidas com poder coercitivo.

²⁹³ REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 99-100 e 106.

²⁹⁴ BRASIL. São Paulo. **Lei n. 17.261 de 13 de janeiro de 2020**. São Paulo: [s.n.], 2020. Disponível em <<https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-17261-de-13-de-janeiro-de-2020>>, acesso em 6 de janeiro de 2022.

²⁹⁵ BRASIL. **Lei n. 9.294 de 15 de julho de 1996**. Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19294.htm>, acesso em 6 de janeiro de 2022.

²⁹⁶ ARGENTINA. **Ley 27.610**. Buenos Aires: [s.n.], 2021. Disponível em <<https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/239807/20210115>>, acesso em 6 de janeiro de 2022.

2 A TRADIÇÃO GRECO-ROMANA E AS RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES

A tradição de pensamento jurídico e filosófico brasileiro encontra seu ponto de partida na Antiguidade Greco-Romana. Enquanto os povos da Hélade legaram o pensamento filosófico, os Romanos estabeleceram as fundações da tradição jurídica. Os povos da Hélade nunca formaram um Estado propriamente dito, mas a herança de Atenas e Esparta é imprescindível para compreender como as relações familiares desenvolveram-se na transição da vida tribal para cidadina. Já as relações em Roma, do período monárquico ao auge do império, permitem notar a construção de uma série de institutos jurídicos que envolvem o direito aplicável hodiernamente, ainda que seu conteúdo tenha sofrido drástica modificação. Neste capítulo, primeiro o paradigma transcendental da Antiguidade Clássica será corporificado através da análise de elementos gerais do mundo da cultura Clássico; então, os elementos básicos comuns das relações familiares Greco-Romanas postas; depois, peculiaridades da evolução das relações em Atenas e Esparta serão observadas; por fim, as relações em Roma.

2.1 Paradigma transcendental e aspectos gerais do mundo da cultura

A Antiguidade Clássica, apesar de legar diversas instituições e conceitos ao mundo Moderno, nunca pôde, nem poderá, ser retomada, justamente por conta de seu paradigma transcendental. As grandes especulações sobre a origem do universo e elementos, os oráculos e áugures, os sacrifícios e, especialmente, as relações familiares só podem ser verdadeiramente compreendidas a partir da reconstrução do pensamento daquele tempo. Para a reconstrução do paradigma transcendental é preciso observar primeiro as crenças.

Inicialmente, alerta Jean-Pierre Vernant, “as religiões antigas não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras”²⁹⁷. As necessidades da Presença eram outras. As crenças da Antiguidade respondem seus problemas e quase todos são mundanos: guerras, fome, desejos carnis e os mistérios dos fenômenos naturais são os grandes temas. Não há um Deus universal: cada cidade, povo, tribo e família tem suas próprias divindades e explicações para a origem do universo. O povo Grego deste período, prossegue Jean-Pierre Vernant, não separa o natural do sobrenatural, nem o religioso do social, muito menos conhecia alguma forma de revelação inaugural e profetas, a

²⁹⁷ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 3.

religião é constatada nos costumes humanos provenientes dos ancestrais e se manifesta na natureza²⁹⁸. Werner Jaeger, neste sentido, aponta que “todos tornam o seu deus responsável pelos bens e males que acontecem”²⁹⁹ e, assim, a crença que não se separa do mundo natural confirma o *status quo*, a ordem estabelecida, legitimando as posições sociais existentes³⁰⁰.

Sobre as origens culturais, diz Mircea Eliade: “a cultura e religião helênicas são o resultado da simbiose entre o substrato mediterrâneo e os conquistadores indo-europeus... Homero e Hesíodo são as primeiras fases da síntese helênica.”³⁰¹. Quanto ao povo Romano, segundo Pierre Grimal, é fruto de uma lenta síntese também entre mediterrâneos e indo-europeus³⁰². Isso possibilita a análise dos elementos comuns originários de crença. Os indo-europeus possuem como principais características, conforme Mircea Eliade, a estrutura notadamente patriarcal, nomadismo e organização militar focada em conquistas; quanto a suas crenças, atribuem a sua divindade celeste o atributo de pai, cultuam o fogo e possuem rituais para consagrar espaços em que se instalavam³⁰³.

Igualmente, há elementos organizacionais comuns básicos que permitem falar em uma ideia familiar primitiva lastreada na crença comum. Essa família, conforme Fustel de Coulanges, supera a mera associação natural, é agrupamento religioso, cujo culto concentra-se em torno dos ancestrais e do lar³⁰⁴, ou seja, dos *seus* mortos e do *seu* fogo sagrado, *sua* lareira. É importante tratar brevemente sobre estes cultos.

Primeiro, os antepassados. Não é possível tratar sobre o culto aos antepassados sem um breve comentário acerca da relação estabelecida entre o homem e a morte. Arthur Schopenhauer aponta uma aproximação incessante dos homens com a morte, sendo essa a razão para a existência do pensamento filosófico e religioso³⁰⁵: “a morte é o gênio inspirador, a musa da filosofia”³⁰⁶. Em sentido próximo, Fustel de Coulanges aponta a morte como o primeiro

²⁹⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 5-7 e 13.

²⁹⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 79.

³⁰⁰ Ibidem, p. 8.

³⁰¹ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 132.

³⁰² GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 15.

³⁰³ ELIADE, Mircea. **Op. cit.**, p. 185-187.

³⁰⁴ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 43-44.

³⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 555.

³⁰⁶ Idem. **As dores do mundo**. Tradução de José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014, p. 83.

grande mistério desencadeador o pensamento religioso e metafísico³⁰⁷. Mircea Eliade traça as primeiras sepulturas descobertas ao período musteriano (entre 70.000 e 50.000 AEC)³⁰⁸, o que revela preocupação com os restos mortais. O homem primitivo testemunhou a morte de seus pares sem qualquer conhecimento sobre o evento e erigiu todo um sistema mental através de elucubrações para lidar com o inevitável acontecimento, bem como a angústia decorrente da repetição do evento e aparição dos mortos em sonhos. Não há, na crença indo-europeia, o pensamento de que a morte fosse um fim; tratava-se de uma simples mudança³⁰⁹. Seguindo Heródoto, os egípcios foram o primeiro povo a elaborar um sistema teórico de metempsicose, apontando que alguns pensadores gregos, sem citá-los, adotaram a teoria³¹⁰ – Carlos Schrader relata que estes gregos eram órficos e pitagóricos³¹¹ e o sistema platônico apresenta alguns elementos neste sentido –. Na crença originária Greco-Romana, que por muito perdurou, a alma permanecia junto do corpo encerrado no sepulcro e deveriam ser observados os ritos para que o morto não atormentasse os vivos³¹².

Assim, chega-se ao culto dos antepassados. Os mortos eram considerados sagrados, independentemente da forma como levaram sua vida³¹³. Para manter a paz com seus mortos e garantir a sua ajuda nos assuntos humanos, sacrifícios e oferendas eram realizados no túmulo; caso contrário, tornavam-se um problema para os vivos³¹⁴. Cabia, assim, aos descendentes, e somente a estes, a execução dos ritos fúnebres, sendo de responsabilidade do *pater*, primogênito vivo imediato dos antepassados, a prática dos ritos para satisfazer os mortos; o morto sem descendentes não recebe oferendas e acreditava-se estar fadado ao sofrimento eterno³¹⁵. Os ritos variavam conforme as famílias e os cultos sempre privados e secretos; somente o *pater*, o sacerdote da religião, tinha acesso aos segredos e detalhes dos ritos, sendo o único capaz de transmiti-los ao primogênito, perpetuando o culto³¹⁶.

³⁰⁷ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 20-21.

³⁰⁸ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 22.

³⁰⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 7.

³¹⁰ HERÓDOTO. **História: livro II Euterpe**. Traducción de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1977, p. 414-415.

³¹¹ SCHRADER, Carlos. In: *Ibidem*, p. 415, nota de rodapé 441.

³¹² FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 8-9 e 11.

³¹³ *Ibidem*, p. 16.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 18-19.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 33-35.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 37-40.

Além de sacerdote do culto e chefe do clã, o *pater* é a representação viva dos antepassados cultuados, em torno dele reúnem-se os demais membros da família³¹⁷. Estabelecia-se, deste modo, um ciclo perpétuo de troca entre os vivos e os seus antepassados, uma relação de dependência que envolve a sensação de proteção extra-humana para a vida e garantia de atendimento de imaginadas necessidades *post mortem*; a negligência quanto à prática dos atos era considerada grave impiedade que sujeitava o *pater* e, por consequência, os demais membros de sua família, a uma vida sem a proteção dos antepassados³¹⁸. Na *Iliada*, é atestada a importância dos ritos fúnebres no mais alto grau, especificamente no evento, e desdobramentos, da morte de Heitor: primeiro, antes do derradeiro combate com Aquiles tenta pactuar sobre a entrega do corpo do perdedor, sendo-lhe negado qualquer acordo³¹⁹; já derrotado, Heitor suplica pela devolução do corpo para que sejam cumpridos os ritos fúnebres, prometendo, inclusive, pagamento em ouro, mas Aquiles é irredutível³²⁰; apenas quando o rei Príamo vai a Aquiles, lança-se aos joelhos do algoz de seu filho e roga-lhe pela devolução do corpo de Heitor, argumentando sobre o pai do pélide, que este finalmente cedeu, devolvendo o corpo inanimado e concedendo o tempo pedido para realização dos ritos fúnebres³²¹. Na *Antígona*, de Sófocles, reverbera ainda a preocupação com os ritos fúnebres: Antígona, apesar do risco da pena morte decorrente da proibição expressa do rei Creonte, decide realizar os ritos fúnebres de seu irmão Polinice³²².

Quanto ao fogo, não se trata do fenômeno químico em si, mas de uma divindade, um fogo puro gerado e mantido seguindo um rito com material específico³²³. O fogo sagrado, ou o lar, é uma divindade extremamente importante, que cuida da sua família e a quem se ofereciam sacrifícios após grandes conquistas ou recorria-se em caso de grande perigo; sua extinção era a morte de uma divindade e o sinal do fim da família³²⁴. Há uma intrínseca ligação observável inclusive quanto a questões de propriedade do solo, diz Fustel de Coulanges: “la famille est attachée au foyer, le foyer l’est au sol; ... Là doit être sa demeure permanente, qu’elle ne songera

³¹⁷ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 6.

³¹⁸ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 35-36.

³¹⁹ HOMERO. **Iliada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, XXII.255-267, p. 607-608.

³²⁰ Ibidem, XXII.337-345, p. 610.

³²¹ Ibidem, XXIV.485-600 e XXIV.660-670, p. 668-672 e 674-675.

³²² SOPHOCLES. **Antigone**. Translated by Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001, 21-83, p. 2-4.

³²³ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 21-22 e 29.

³²⁴ Ibidem, p. 21-24.

pas à quitter”³²⁵ [a família é ligada ao lar, e o lar ao solo; ... Ali deve ser o seu domicílio permanente, que não pensará em deixar]. O verdadeiro proprietário deste solo não é o *pater*, mas a família, aquele é mero representante desta a família e seu direito é garantido pela divindade doméstica que o fogo sagrado representa³²⁶. Por outro lado, a refeição era ato com conotação religiosa, pois presidida pela divindade do fogo que prepara o alimento, cabendo-lhe parte da refeição e bebida³²⁷. Como explica Mircea Eliade, o homem moderno perde o sentido religioso de alguns atos fisiológicos, com regras de etiqueta social para convivência, afastando a compreensão da alimentação sacramental do homem religioso antigo³²⁸.

Ambas as crenças, dos antepassados e do fogo sagrado, são interligadas³²⁹, especialmente quando observadas as relações de propriedade privada: tanto o fogo sagrado, quanto os antepassados enterrados, garantem a propriedade eterna do espaço de terra em que o primeiro foi ascendido e os segundos enterrados³³⁰. A interligação é esperada, pois cada família tem o seu fogo sagrado e os seus mortos. Mais tarde, a cidade também terá o seu fogo sagrado e seus mortos ilustres.

Antes de tratar da cidade, duas formas religiosas devem ser abordadas: os deuses da natureza e o tabu. Adentrando no primeiro, os antepassados inserem-se já em um Cosmos, cuja origem e fenômenos necessitam de explicações. Olhando ao redor, o homem primitivo encontrava divindade em todas as coisas e tinha o costume de atribuir qualidades humanas a coisas e animais. Na natureza, não encontrou apenas esplendor, os campos floreiros podem ser belos, mas a forte tempestade imprime medo no homem e impele-o a buscar abrigo. David Hume entende que o homem primitivo era extremamente necessitado e oprimido pelas condições precárias de vida, aduzindo como justificativa para o primeiro sistema religioso a preocupação com os eventos práticos da vida à luz dos sentimentos de medo e esperança³³¹. Já Friedrich Nietzsche indica a existência de temores inerentes a existência que foram remediados pelos entes extra-humanos criados³³².

³²⁵ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 70.

³²⁶ Ibidem, p. 73.

³²⁷ Ibidem, p. 24-25.

³²⁸ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 20.

³²⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 31.

³³⁰ Ibidem, p. 70, 75-77 e 81.

³³¹ HUME, David. **História natural da religião**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 26 e 31.

³³² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, cap. 3, p. 36.

Assim, o homem primitivo elaborou suas crenças relacionadas também aos fenômenos naturais e estes sobreviveram, com alterações, principalmente pelo papel dos poetas Homero e Hesíodo. Preliminarmente, está a se tratar dos deuses olímpicos – com correspondentes no Capitólio Romano – que possuem a mesma origem dos homens³³³ e tomam parte nos seus assuntos. Três são os principais deuses, Zeus (Júpiter), Poseidon (Netuno) e Hades (Plutão), a eles cabem respectivamente os céus, mares e inferno, sendo a terra o domínio comum³³⁴. Nenhum deles criou o universo e Zeus adquire o status de governante dos mortais e imortais após libertar seus irmãos, aprisionados dentro do pai Cronos, e receber como recompensa o raio³³⁵. No politeísmo, entretanto, não há espaço para onipotência e Zeus, o mais poderoso dos deuses e representação da autoridade, não é onipotente, temendo, inclusive, a deusa Noite³³⁶. A guerra de Tróia, conforme a narração da *Ilíada*, é uma guerra também entre os deuses, o que reflete a visão do mundo Antigo de uma falta de unidade no mundo da natureza.

Zeus, representação da autoridade, é “pai dos homens e dos deuses”³³⁷, apesar os outros deuses citados serem seus irmãos. Segundo Jean-Pierre Vernant, inexistente incongruência, porquanto o título de pai é relacionado à autoridade de Zeus, tal qual um *pater* sobre sua família³³⁸. Além disso, seus relacionamentos são um ponto importante: casa-se por diversas vezes, além de ter relacionamentos extraconjugais, estabelecendo, ao fim, Hera como esposa³³⁹. Mircea Eliade significa estes vários casamentos e relações como forma do culto de Zeus tomar para si os cultos de divindades locais pré-helênicas, em um processo de simbiose, no qual estas divindades não são suprimidas totalmente, pois integradas ao culto olímpico³⁴⁰. Já Jean-Pierre Vernant aponta a relação de Zeus e Hera como modelo exemplar de casamento regular, que produz uma legítima descendência, servindo para a organização da sociedade³⁴¹.

Quanto a outra forma de crença, o tabu, os povos indo-europeus conheceram-na. A motivação para seu cumprimento é a guarda ante a ira dos *demônios*, segundo Sigmund

³³³ HESIOD. **Works and days**. In: Idem. *Theogony, works and days, testimonia*. Translated by Glenn W. Most. Cambridge; London: Harvard University Press, 2006, v. 107-108, p. 95.

³³⁴ HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, XV.190-193, p. 436-437.

³³⁵ HESIOD. **Theogony**. In: Idem. *Op. cit.*, v. 501-506, p. 43.

³³⁶ HOMERO. **Op. cit.**, XIV.259-260, p. 421.

³³⁷ Ibidem, I.544, p. 128.

³³⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 33.

³³⁹ HESIOD. **Theogony**. In: Idem. *Op. cit.*, v. 886-923, p. 75-77.

³⁴⁰ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 241.

³⁴¹ VERNANT, Jean-Pierre. **Op. cit.**, p. 32-33.

Freud³⁴². Não se está a tratar, aqui, da demonologia cristã que opõe santo e demônio e veio a compor o ideário Moderno. O demônio é derivação de *daímôn*, (*δαίμων*), um tipo de divindade. Em Hesíodo, os homens da Idade de Ouro foram tornados *daímônes* (*δαίμονες*), passando a estabelecer uma comunicação entre os homens e os deuses³⁴³. Platão, no *Banquete*, apresenta a posição de Hesíodo através de Diotima³⁴⁴; já na *Apologia*, coloca na boca de Sócrates a ideia como uma divindade que o acompanha desde sempre para impedir alguma ação³⁴⁵ e reforça a posição na *República*, apontando a escolha do demônio pela alma para ajudar no cumprimento de seu destino³⁴⁶. Nas famosas meditações, o Imperador Romano Marco Aurélio, já no século II EC, menciona a necessidade de manter o *daímôn* em pureza, no controle das dores e prazeres³⁴⁷. Sob o nome de gênio, Pierre Commelin tratou do *daímôn*, expondo sua existência de forma benigna e maligna, na tradição Greco-Romana³⁴⁸.

Encobrendo-se o fundamento demoníaco, conforme Sigmund Freud, o tabu passa a valer por si e nele está o embrião do costume, tradição e primeiras leis³⁴⁹. Como visto, a partir do momento em que se reifica algo, ganhando existência independente, sua origem e fundamentos tendem a ser esquecidos. Assim, o medo do *daímôn* esconde-se por trás do costume familiar, passado de geração em geração, tornando-se um costume firme e, então, lei. Neste sentido, Fustel de Coulanges sintetiza que a família não recebeu sua lei do legislador da cidade, antes impôs suas normas à cidade³⁵⁰.

Mas como famílias com costumes diversos e ancestrais diferentes estabeleceram um ponto de contato, considerando que os ritos, e a religião da família, centrada no fogo sagrado e ancestrais, era estritamente privada e não admitia estranhos? A relação inicial entre os clãs

³⁴² FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. In: Idem. Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 42 e 51.

³⁴³ HESIOD. **Works and days**. In: Idem. Theogony, works and days, testimonia. Translated by Glenn W. Most. Cambridge; London: Harvard University Press, 2006, v. 109-126, p. 96-97.

³⁴⁴ PLATO. **The Symposium**. Translated by M. C. Howatson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 202e-203a, p. 39.

³⁴⁵ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. In: Idem. Êtífron, Apologia de Sócrates, Críton. Tradução de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 1993, 31c-d, p. 87-88.

³⁴⁶ Idem. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 496c e 621e, p. 296-297 e 494.

³⁴⁷ MARCUS AURELIUS ANTONINUS. **The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, together with his speeches and sayings**. Translated by C. R. Hainess. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1916, II.17 e III.16, p. 40-41 e 64-65.

³⁴⁸ COMMELIN, Pierre. **Mitologia grega e romana**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 175.

³⁴⁹ FREUD, Sigmund. **Op. cit.**, p. 51.

³⁵⁰ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 101.

vizinhos, como aduz Gustave Glotz, era de guerra, marcado pelo roubo de animais e mulheres – o roubo destas, adiante-se, terá um papel importante nos primórdios de Roma – e a vingança – talvez o tema de maior constância da história humana – sempre seguia, de alguma forma, os ataques sofridos³⁵¹. Enquanto existiam apenas como famílias apartadas, o estado de guerra não encontrava limites. A solução para o impasse, segundo Fustel de Coulanges, é resultado do pensamento religioso: formaram-se alianças entre clãs com o estabelecimento de um culto comum, com altar, fogo sagrado e culto de divindade próprios, sem prejuízo do culto do familiar; essas alianças formam a fratria (ou cúria), que dispunha de um chefe para cumprimento dos ritos religiosos, uma forma de tribunal e emitia decretos para regular as relações entre as partes³⁵². Há, com isso, algo superior ao clã, capaz de pôr limite às vinganças e regular o modo de convivência e da união de fratrias, chega-se à tribo, também com seu culto próprio, chefe, tribunal e decretos³⁵³.

Deve-se voltar à cola religiosa que juntou famílias distintas e, eventualmente, rivais. Há de se notar que, originalmente, como cada família elaborava seus deuses, existiram muitos com referência ao Sol e mesmo Zeus possuía características díspares, segundo Fustel de Coulanges³⁵⁴. Entretanto, enquanto os antepassados são encerrados em túmulos e peculiares a cada família, o estrondoso raio, a vastidão dos mares e a exuberância dos bosques são fenômenos abertos à Presença, são apercebidos, em linhas gerais, de igual forma. O que é comum à Presença, como visto, serve para a construção da teia de relações humanas. Deste modo, não é estranho o fato de que os deuses ligados à natureza, com características e estabelecimento de relações humanas são compartilhados, enquanto o culto exclusivo da família é protegido dos outros. Eventualmente, as famílias notaram o culto comum de uma mesma divindade, cujo nome e alguma característica menor eventualmente variava, representativa de determinado fenômeno natural e, então, estabelecendo um culto comum através de um templo com fogo sagrado, foi possível a transcender a unidade familiar até a formação originária da cidade.

Há doravante um espaço público comum a diferentes famílias, com diferentes chefes. A *pólis* que originalmente indicava apenas a acrópole, denomina a cidade antiga como um todo

³⁵¹ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 6.

³⁵² FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 144-146.

³⁵³ Ibidem, p. 147.

³⁵⁴ Ibidem, p. 151-152.

justamente porque foi capaz de dar unidade ao território e aos seus habitantes³⁵⁵. O rei dos primeiros tempos é o sacerdote do culto municipal e sua autoridade decorre desta qualidade³⁵⁶. Gustave Glotz adjetiva este rei com o termo feudal, pois seu poder é equivalente ao seu domínio e sua soberania patriarcal³⁵⁷. Agora, o exercício do poder real depende da anuência dos chefes dos clãs, formando um conselho, chamado na Grécia de *Boulé*³⁵⁸ e em Roma, Senado.

Com o passar do tempo, as cidades fortaleceram-se, arrogando poder de decidir sobre relações privadas que antes competiam exclusivamente ao *pater*. Isso levará, conforme Werner Jaeger, ao surgimento de novas e diferentes formas para a vida, através das leis das cidades³⁵⁹. A cidade, que se forma através dos modelos da família, suprime os poderes desta e, principalmente, do *pater* na medida em que cresce. A liberdade e o individualismo servem de combustível, consoante Gustave Glotz, para as reformas que muito atraem figuras relegadas ao segundo plano nos clãs³⁶⁰. A expansão da condição de cidadão para além dos chefes de família, ou seja, a introdução de novos personagens tão formalmente iguais, quanto naturalmente diferentes, é um passo sem volta para a diminuição do poder das famílias. Os ares da cidade possibilitam novos anseios e pensamentos, suas crenças sobrepõe-se.

Diante do apresentado, é possível corporificar o paradigma transcendental comum ao início dos povos Greco-Romanos e que se manteve vigente durante o regime da Cidade Antiga. Os grandes questionamentos podem ser respondidos com ajuda do extra-humano: deuses da natureza – com características tipicamente humanas e poderes sobrenaturais – e antepassados são responsáveis pelo mundo e condição da vida humana. O mundo da cultura é estabelecido sobre o culto familiar e a autoridade do *pater* é limitada unicamente pelas regras do culto, das quais é o único sacerdote e intérprete. O valor atribuído a cada indivíduo deriva da posição ocupada na engrenagem da família e sociedade, existindo uma forte ideia de desigualdade natural que inferioriza a esposa e os filhos ante ao *pater*. Em uma teia de relações humanas lastreada em um paradigma transcendental que repousa sobre crenças que conferem a cada indivíduo um papel determinado, a subversão não só é um ataque impiedoso, mas uma tentativa de subverter o Cosmos posto.

³⁵⁵ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 9-10.

³⁵⁶ Ibidem, p. 35; FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 219-221, 223 e 225.

³⁵⁷ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 37.

³⁵⁸ Ibidem, p. 39.

³⁵⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 142.

³⁶⁰ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 4.

2.2 Aspectos preliminares comuns das relações familiares Greco-Romanas

Antes da Cidade Antiga existir e, depois de sua fundação, reunir poder suficiente para interferir nos assuntos privados, as famílias autorregulavam suas relações. Os povos da Hélade e do Lácio, com origens comuns, tinham um sistema peculiar de organização familiar.

Inicialmente, a família, como define Fustel de Coulanges, é “un groupe de personnes auxquelles la religion permettait d’invoquer le même foyer et d’offrir le repas funèbre aux mêmes ancêtres.”³⁶¹ [um grupo de pessoas, permitidas pela religião, que invocam o mesmo fogo e oferecer a refeição fúnebre aos mesmos ancestrais.]. Este grupo está sob a autoridade paterna e incluem-se os escravos e clientes – sujeitos livres que vivem sob a proteção de um clã –. A reunião dos ramos de uma família em torno do ancestral comum, sacerdote do culto, a quem cabe as decisões a respeito da família, é denominada clã.

O parentesco é estabelecido apenas do lado masculino, ligado ao culto do antepassado comum; era chamado de agnação pelos jurisconsultos Romanos³⁶². Tratando de Roma – mas o mesmo aplica-se às cidades gregas –, Rudolph Sohm aponta que não é o laço sanguíneo, mas a sujeição ao mesmo *pater*, o elemento determinante do parentesco; como corolário, indica a flexibilidade das relações, pois, diferentemente da imutabilidade da relação sanguínea, a sujeição ao poder paterno pode ser suprimida ou rearranjada³⁶³.

Para a formação de uma família, o casamento é o ato necessário. Trata-se de uma cerimônia privada, sagrada e realizada em dois momentos: primeiro a mulher deixa a religião de seu pai, então ingressa na de seu marido, quando este compartilha os seus deuses, ensina-lhe os ritos de sacrifício necessários e ambos fazem uma refeição diante do fogo sagrado; não é possível, concomitantemente, sacrificar a mais de uma lareira³⁶⁴.

A condição da mulher é de dependência absoluta: antes de casar-se, pertence ao pai, se este morre, passa ao parente homem mais próximo do pai ou terceiro indicado; casada, ao marido e se este morre, aos filhos, parentes ou terceiro indicado pelo marido³⁶⁵. Participam do culto sempre por intermédio de algum homem, seja seu pai ou marido. As filhas, apesar de saírem do culto, não perdem contato com a família, pois, conforme Walter Kirkpatrick Lacey,

³⁶¹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 44.

³⁶² Ibidem, p. 63-65.

³⁶³ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §24 e §78, p. 124 e 356.

³⁶⁴ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 44-51.

³⁶⁵ Ibidem, p. 103.

havia um interesse recíproco entre família e filha mesmo após o casamento e um poderoso sogro era capaz de oferecer garantias à condição da vida da filha casada³⁶⁶. Impende observar que, apesar da condição de total dependência, as mulheres não são absolutamente excluídas das funções públicas, Dionísio de Halicarnasso aponta tanto em Roma, quanto nas cidades da Hélade, a existência de cultos públicos realizados pelas mulheres sem a presença do marido³⁶⁷.

A finalidade do casamento, originalmente e por longo tempo, segundo Fustel de Coulanges, é a perpetuação do culto através da prole, não a felicidade ou relação de amor das partes³⁶⁸. Prossegue o autor retirando duas implicações fundamentais da finalidade: primeiro, é preciso gerar ao menos um descendente homem para continuar os sacrifícios ao fogo sagrado e oferecer o banquete aos antepassados; segundo, o celibato é uma forma de impiedade, pois põe em risco a continuidade da família, implicando descumprimento de dever³⁶⁹. Plutarco, tratando de Licurgo, atesta o primeiro aspecto: “he left an only son, Antiorus, on whose death without issue, the family became extinct.”³⁷⁰ [deixou um único filho, Antiorus, cuja morte sem descendência, extinguiu a família]. Em geral, salienta Walter Kirkpatrick Lacey:

Every Greek family looked backwards and forwards all the time. It looked backwards to its supposed first founder, and shared a religious worship with others with a similar belief; it also looked forwards to its own continuance, and to the preservation for as many future generations as possible of the cult of the family which the living members practised in the interest of the dead³⁷¹. [Toda família grega olhava para trás e adiante o tempo todo. Olhava para trás ao seu suposto fundador, e compartilhava um culto religioso com outros de crença similar; olhava também adiante para sua própria continuação, e para preservar por tantas futuras gerações quanto possível o culto da família que os vivos praticavam no interesse dos mortos].

Além do culto doméstico, há outro detalhe de ordem prática ineludível, as condições de vida do mundo Greco-Romano são extremamente adversas: pestes, catástrofes, intempéries e agressões de outras famílias são situações ordinárias. Quanto às agressões, são extremamente comuns, porquanto não se vê em outra pessoa um igual, mas uma ameaça. Gustave Glotz aponta que a autossuficiência de uma família, ou seja, sua existência sem subordinação a qualquer

³⁶⁶ LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 40 e 42.

³⁶⁷ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960, II.22, p. 371

³⁶⁸ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 56.

³⁶⁹ Ibidem, p. 52-56.

³⁷⁰ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XXXI, p. 303.

³⁷¹ LACEY, Walter Kirkpatrick. **Op. cit.**, p. 15.

outra, depende dos vínculos de solidariedade estabelecidos entre seus membros³⁷². É preciso de uma grande família, assim como estabelecer acordos com outras, para suportar os infortúnios e riscos cotidianos e articular contingente humano suficiente para resistir investidas de outras famílias, vingar seus mortos, recuperar os bens e lançar-se em alguma conquista. A respeito das alianças entre famílias, um bom exemplo remonta do fim do período da República Romana, quando a aliança entre Júlio Cesar e Pompeu Magno tinha por elo garantidor da harmonia, segundo Plutarco, a filha daquele, Júlia, dada em casamento a este para selar a aliança; com a morte desta, durante o parto, o elo de concórdia e harmonia, naquele período desarranjado de Roma, desfez-se³⁷³. Assim, duas são as finalidades do casamento: a perpetuação do culto através da prole e o estabelecimento de alianças.

Ante aos riscos imediatamente observados, ainda que somente o primeiro filho homem seja o responsável pelo culto, é preciso de um contingente de reserva. Na Antiguidade, como aponta Miguel Reale, “nunca se chegou a reconhecer inequivocamente o homem como pessoa”³⁷⁴; é a função exercida na família e, posteriormente, na cidade, que diz o valor de cada qual. A pessoa é altamente substituível e pode servir de moeda de troca; neste sentido atesta a possibilidade de adoção, para selar a paz, do algoz de um membro do clã, ou a celebração de um casamento entre este mesmo algoz e outro membro do clã vitimado, conforme aponta Gustave Glotz³⁷⁵.

Os filhos, resultado esperado do casamento, não são admitidos na família automaticamente com o nascimento, há um rito religioso a ser cumprido para introdução dos filhos nascidos à religião doméstica³⁷⁶. Além do filho bastardo ser excluído, por regra, o mero fato de ter nascido do casamento não garante a posição de filho legítimo; o rito de introdução do filho é um abismo que separa o genitor do pai. Caso haja alguma impossibilidade para gerar filhos, recorre-se à adoção, com a consequente iniciação de um estranho no culto familiar. Antes de alguém ser adotado, é preciso ser emancipado, ou seja, desligado de seu culto originário³⁷⁷. Diferentemente da fratria, os filhos bastardos e rejeitados pelo *pater* chegam a ser admitidos na

³⁷² GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 5.

³⁷³ PLUTARCH. **Plutarch's lives VII: Demosthenes and Cicero; Alexander and Caesar**. Translated by Bernardotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1963, Caesar – XXIII, p. 501.

³⁷⁴ REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 26.

³⁷⁵ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 7

³⁷⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 58-59.

³⁷⁷ Ibidem, p. 59-62.

cidade, como cidadãos, a depender da cidadania dos pais³⁷⁸, quer dizer, pela relação sanguínea, independentemente da legitimidade e vontade do *pater*.

A autoridade original do *pater* é algo a ser pontuado. Seu único limite são as regras do culto. Por ser sacerdote da religião familiar, é quem conhece e interpreta as leis deixadas pelos antepassados, assim como decide as querelas apresentadas. Quanto à sua mulher, possui autoridade para repudiá-la, apontar-lhe um tutor³⁷⁹ e mesmo liberá-la de sua autoridade. Quanto ao poder de liberá-la, pode-se indicar o exemplo de Ulisses que, não sabendo se voltaria da guerra de Tróia, possibilita à sua esposa, Penélope, após o filho atingir a puberdade, deixar o lar e casar-se novamente com quem desejar³⁸⁰. Quanto aos filhos, o *pater* pode enfeitá-los após o nascimento, não os iniciando no culto e, conseqüentemente, excluindo-os da família; casá-los, cedendo a filha a terceiro e escolhendo a esposa do filho; indicar-lhes tutor em caso de morte, mesmo com a mãe viva; e, ainda, vender o poder laboral do filho³⁸¹. Ambos, filhos e esposa, não possuem qualquer patrimônio próprio e não podem ir, quando for criado, ao tribunal da cidade; estão sujeitos unicamente ao julgamento do *pater*, que decide sobre sua vida e morte³⁸².

A condição de filho, da qual nada difere na prática da esposa, é bem resumida em uma passagem de Fustel de Coulanges: “la nature fait au fils une majorité: la religion ne lui en accorde pas... les fils restent liés au foyer du père et par conséquent soumis à son autorité; tant qu’il vit, ils sont mineurs.”³⁸³ [a natureza concede ao filho maioridade: a religião não... os filhos permanecem conectados ao lar paterno e, portanto, sujeitos à sua autoridade; enquanto ele viver, os filhos são menores.]. Ao tempo de Aristóteles, as relações familiares seguem estranhas à justiça da cidade, mas a questão da menoridade dos filhos mostra-se mitigada, com o pertencimento dos filhos pelos pais apenas enquanto considerados menores³⁸⁴.

Uma última palavra deve ser dada a respeito da justiça familiar: suas leis são tão sagradas e secretas quanto os ritos da religião passadas de pai para filho. Apenas o *pater* pode interpretar e ministrar a justiça familiar, pois é o único a saber os seus preceitos. Este modelo

³⁷⁸ MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 68.

³⁷⁹ Ibidem, p. 108-109.

³⁸⁰ HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, XVIII.259-270, p. 435.

³⁸¹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 108-111.

³⁸² Ibidem, p. 109-112.

³⁸³ Ibidem, p. 104-105.

³⁸⁴ ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009, 1134b7-18, p. 92.

será repetido na origem das cidades, cujas leis serão de conhecimento originalmente exclusivo dos sacerdotes, que se confundem com os responsáveis pelo direito. Giambattista Vico, a respeito das leis sagradas, aponta que o segredo dirigia-se ao povo, enquanto os nobres podiam manipulá-la, assegurando grande poder na cidade³⁸⁵.

Quanto as relações patrimoniais familiares, é preciso ater-se em alguns aspectos. Primeiro, o patrimônio, assim como condição de chefe de família, é passado ao filho primogênito independentemente de sua vontade ou do *pater*, porquanto se impõe como preceito da religião e resulta na inexistência de um direito de testar nos primeiros momentos do direito primitivo, pois o *pater* é apenas um depositário, enquanto vivo, da propriedade e posição de sacerdote³⁸⁶. A família é tratada como *ser constante e imortal*, que fixa à Presença deveres, especialmente quanto à propriedade, afinal, se há propriedade, é em função da crença antiga. Segundo, como o patrimônio é transmitido para o continuador da religião familiar, as filhas desligando-se do culto com o casamento, assim como os filhos emancipados e bastardos, não herdam³⁸⁷. Essa relação patrimonial favorece a posição dos homens e concentração de renda nas mãos do primogênito, fortalecendo seu poder, forçando os demais irmãos à orbitá-lo por necessidade. Não obstante, tanto na Hélade, quanto no Lácio, o direito de primogenitura, aos poucos, deixou de existir, em favor da divisão patrimonial entre os filhos, ocorrendo em cada cidade de forma e modos distintos³⁸⁸.

A mudança na organização social, saindo das relações de parentesco para a associação na cidade, é fortemente influenciada pela guerra, conforme Anthony Andrewes³⁸⁹. De fato, a guerra demanda um contingente populacional maior, de preferência desligado de um clã para maior controle e treinamento homogêneo, impondo-se uma organização central que independe de qualquer laço além da cidadania. Ademais, constantes deslocamentos para longe do local em que se está estabelecido, ou seja, uma distância dos familiares, leva a um enfraquecimento do vínculo solidário familiar. Ainda, o estabelecimento de relações de solidariedade locais, em detrimento das relações familiares, corrobora com o enfraquecimento da família, cujo resultado será agora estudado dentro de cada circunstância.

³⁸⁵ VICO, Giambattista. **The New Science**. Translated from the third edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca: Cornell University Press; London: Geoffrey Cumberlege, 1948, § 952-953, p. 316.

³⁸⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 85 e 94-95..

³⁸⁷ Ibidem, p. 86-87 e 93.

³⁸⁸ Ibidem, p. 326-327.

³⁸⁹ ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 89-90.

2.3 A evolução das relações jurídico-familiares na Atenas Clássica, peculiaridades de Esparta e a idealização de Platão

Na Antiguidade, nunca houve uma Grécia enquanto Estado propriamente dito. Os povos da Hélade eram um conjunto de cidades com autonomia política, cujos costumes e língua guardavam características notadamente comuns a ponto de uni-los, eventualmente, para combater invasores, chamados genericamente de bárbaros. Cada *pólis* guardou sua autonomia e contribuiu de algum modo com aquilo que é chamado de herança helênica. Enquanto Atenas é o modelo de democracia retomado constantemente, Esparta, notadamente guerreira, é o exemplo de hierarquia, disciplina e controle estatal.

Preliminarmente, é preciso observar que a evolução do tratamento das relações jurídico-familiares guarda relação com a perda do monopólio da família na educação dos filhos. Como indica Werner Jaeger, “a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade”³⁹⁰; quando a comunidade deixa de ser limitada ao clã e o interesse maior passa a ser do Estado, há uma mudança fundamental no mundo da cultura. Mesmo quando a educação é feita por pessoas não ligadas ao Estado – como Aristóteles aponta ser o caso na maior parte das cidades³⁹¹ – a simples perda do monopólio familiar já é suficiente para mudar mentes e corações. A própria ideia de tornar o cidadão bom como tarefa do legislador, forte no pensamento de Aristóteles³⁹², indica a modelagem do indivíduo pela Cidade, conforme seus interesses e ideias, que entram em rota de colisão com os clãs.

Antes de adentrar na evolução que a transição do clã para a Cidade Antiga causa nas relações jurídico-familiares, o aspecto geral da lei para o Grego Antigo deve ser observado.

No começo, relata Antony Andrewes, a lei e o julgamento são decisões do rei lastreadas na autoridade de Zeus e os aristocratas, quando sucedem ao rei, mantém a fundamentação, sendo certo que o costume possui maior peso e a falta de leis escritas implica em instabilidade³⁹³. É claro que o poder da decisão real encontra limite na religião e aceitação de seus comandos pelos chefes dos clãs, reunidos em conselho. Ademais, a estes chefes de clã é delegada, segundo Gustave Glotz, a atribuição de resolver os conflitos entre membros dos

³⁹⁰ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 12.

³⁹¹ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1337a5-6, p. 557.

³⁹² Ibidem, 1333a, p. 537; ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009, 1103b3-6 e 1180b23-25, p. 23 e 201.

³⁹³ ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 194-195.

diferentes clãs que compõe a cidade, pois conhecem as leis da cidade e estão habituados a resolver as querelas internas de seus clãs³⁹⁴. É importante apenas reforçar que não há obrigatoriedade, nos primeiros tempos da cidade, de qualquer indivíduo recorrer aos membros do conselho para resolver sua querela, podem preferir a vingança privada, ou transacionar diretamente com seus ofensores; entretanto, se for de interesse de ambas as partes, podem levar o conflito ao conselho para decisão³⁹⁵.

As primeiras leis postas não foram obra do gênio dos primeiros legisladores, ponderando questões de justiça, mas materialização dos costumes dos clãs³⁹⁶. Em sentido similar, Werner Jaeger indica que as leis atribuídas à Zeus – bem como a outras divindades, como ressalta Fustel de Coulanges³⁹⁷ – eram criadas sem embaraços, com base no costume³⁹⁸. O fato da lei receber uma origem divina impõe sua irrevogabilidade, pois o advento de nova lei, por si, é incapaz de revogar a anterior, que apenas deixa de ser seguida em razão da nova vontade divina³⁹⁹. Há, contudo, o *nómos*, a legislação não proveniente de uma revelação divina, fruto da necessidade de ordenar alguma relação estritamente sentida como humana, referente à justiça distributiva; nada tendo de sagrada, é sujeita a revogação por legislação futura e ligada ao legislador que a institui⁴⁰⁰.

O surgimento da lei pública e escrita é resultado de um turbulento período de revoltas que irrompe e corrobora com a transferência do poder do *pater* para a cidade. Por conta da agitação decorrente de revoltas e relevante derramamento de sangue, houve interesse da parte dos chefes dos clãs em salvar nas leis os seus costumes e privilégios⁴⁰¹. Em uma primeira leitura, a obtenção de disposição pública atestando privilégios na forma legal pode parecer uma vitória, haja vista a circunstância. Com o tempo, no entanto, o poder dos chefes dos clãs é esvaziado, especialmente pelo estabelecimento de uma relação direta entre cidade e cidadão, não mais regida pelas *thémistes* – as formas legais ligadas ao culto familiar e, acima de tudo, secretas – mas leis públicas, restando prejudicadas interpretações e aplicações da lei conforme os interesses do momento. Ademais, a solidariedade familiar perde boa parte da razão de ser

³⁹⁴ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 41.

³⁹⁵ Ibidem, p. 42.

³⁹⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 238-239.

³⁹⁷ Ibidem, p. 240.

³⁹⁸ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 134.

³⁹⁹ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 113; FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 241.

⁴⁰⁰ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 113-114.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 87-88.

pela revogação estatal do direito de vingança e transações privadas, bem como pela repressão eficaz da violência e instituição da responsabilidade individual que exonera o clã por ofensa de um membro⁴⁰². A materialização da lei, ao evitar manipulações, por fim, estabiliza com maior efetividade as instáveis relações, impedindo drásticas mudanças para acomodar interesses pontuais. Como sintetiza Werner Jaeger, “o direito escrito era direito igual para todos... podem continuar a ser os nobres, e não homens do povo, os juizes. Mas estão submetidos no futuro, nas suas decisões, às normas estabelecidas”⁴⁰³.

No contexto dos distúrbios que os chefes dos clãs tentam resolver, um elemento fundamental deve ser destacado: o direito de primogenitura é um ponto de conflito e as vantagens que confere ao primogênito são questionadas. Conforme Gustave Glotz, os primeiros golpes contra o regime dos clãs são dados pelos demais filhos legítimos e bastardos⁴⁰⁴. Aqueles sob a tutela do primogênito, estes excluídos da família, revoltam-se contra as condições impostas pelo culto dos antepassados. Segundo Fustel de Coulanges, a revolta é tanta em algumas cidades que há emprego de armas no destronamento dos primogênitos⁴⁰⁵. O aproveitamento e manipulação das revoltas populares pelos filhos menos privilegiados no culto familiar é outro duro golpe no controle da cidade pelos clãs.

Feitas as ponderações, é possível analisar a modificação da circunstância e o seu reflexo nas relações jurídico-familiares. Começando por Atenas, Drácon e Sólon são responsáveis por reduzir o poder dos clãs: aquele, primeiro compilador, destaca-se por adaptar o sistema legal existente, introduzindo grandes punições⁴⁰⁶. Sólon, cujo período é marcado por grave crise econômica, altera toda a lei codificada por Drácon, exceto quanto ao homicídio⁴⁰⁷; proclama a liberdade de todos os cidadãos atenienses⁴⁰⁸; possibilita a venda de propriedade⁴⁰⁹;

⁴⁰² GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 88-89.

⁴⁰³ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 134.

⁴⁰⁴ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 91.

⁴⁰⁵ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 327.

⁴⁰⁶ ARISTOTLE. **The Athenian constitution**. In: Idem. *The Athenian constitution; The Eudemian Ethics; On virtues and vices*. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd; Cambridge: Harvard University Press, 1935, XLI, p. 115; ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1274b15, p. 179.

⁴⁰⁷ ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 195; MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 42-43.

⁴⁰⁸ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 101.

⁴⁰⁹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 81.

e introduz o direito de testar, mesmo que sob condição de não ter filhos⁴¹⁰. Para Gustave Glotz, é no século V AEC que a responsabilidade familiar desaparece, indicando que, em seu crepúsculo, as graves sanções de morte e proscrição não mais atingem os filhos do culpado⁴¹¹, o que individualiza ainda mais as relações. Ao fim, Anthony Andrewes aponta que a única função mantida pelos clãs foi a indicação de sacerdotes para os importantes cultos das cidades, sendo Clístenes quem afasta definitivamente o clã do poder político, ao mudar a base da cidadania do parentesco para a localidade⁴¹². É certo, inobstante, que o prestígio da família de origem mantém-se relevante para os candidatos a cargos de magistratura, mas nota-se o surgimento de pensamentos como do sofista Antífonte, que pregam pela igualdade material e absoluta indiferença quanto à origem das pessoas⁴¹³.

A citada reforma de Clístenes, substituindo as tribos com laços familiares por laços territoriais e possibilitando a cidadania independentemente da família, no século V AEC, é um grande salto. Péricles, em 451 AEC, leva adiante as mudanças tornando a condição de cidadão dependente não só da cidadania paterna, como também da materna⁴¹⁴. Esta restrição de Péricles é uma clara demonstração de poder da *pólis*: não é o culto familiar que importa, mas a cidadania de ambos os pais.

Adentrando nas relações jurídico-familiares, já foi indicado que a família é formada através do casamento que implicava na saída da mulher de seu culto paterno para entrada no culto do marido. O consentimento da mulher não é requerido, a lei obriga unicamente o acordo, testemunhado, entre o homem interessado no casamento e o responsável pela mulher, normalmente o pai, dispensando, inclusive, a presença da noiva⁴¹⁵. A idade para o casamento é estabelecida em torno dos trinta anos para os homens e dezesseis para as mulheres⁴¹⁶. Além disso, inexistente vedação para o casamento entre parentes próximos, como meios-irmãos, primos

⁴¹⁰ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon - XXI, p. 461-463.

⁴¹¹ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 107 e 211.

⁴¹² ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 88 e 92.

⁴¹³ GLOTZ, Gustave. **Op. cit.**, p. 179 e p. 212.

⁴¹⁴ ANDREWES, Antony. **Op. cit.**, p. 93-94; MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 67.

⁴¹⁵ LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 105; MACDOWELL, Douglas M. **Op. cit.**, p. 86.

⁴¹⁶ LACEY, Walter Kirkpatrick. **Op. cit.**, p. 106-107.

e tios com sobrinhos, sendo essas uniões comuns quando na família há apenas a filha – nessa condição, chamada *epikleros* (*ἐπίκληρος*) – para herdar⁴¹⁷.

Celebrado o casamento, é esperado o surgimento de filhos; o celibato chega a ser proibido ao cidadão ateniense⁴¹⁸. Com o tempo, dois fatores em Atenas levam a um mesmo fim: condições mais duras de vida em face de problemas econômicos e a segurança gerada pelas instituições, resultando na inversão do tamanho da família. Excluídas as famílias aristocráticas, a pequena família passa por menos dificuldades em comparação com a grande. Na Atenas democrática, deixa de ser imperiosa uma família com membros suficientes para proteger a casa e vingar a família, afinal, há tribunais e leis públicas que garantem a sensação de segurança. Por outro lado, o excesso de pessoas em uma família, em períodos de crise econômica, é um problema e, para fins de limitação existiam de métodos de esterilização ginecológicos, além da prática do aborto⁴¹⁹. Neste sentido, acreditando que é Sócrates quem realmente fala no Teeteto – e considerando que sua mãe realmente era parteira, logo, tinha conhecimento relevante sobre o ofício –, é possível inferir que as parteiras podem provocar um aborto durante o parto⁴²⁰. Aristóteles, por fim, concorda com a necessidade de evitar o excedente populacional, usando-se, inclusive, da via do aborto⁴²¹. Deste modo, quando se recorda que a entrada do filho na família depende da decisão do *pater*, não simplesmente do laço sanguíneo, assim como a necessidade de prole forte e saudável, o aborto e infanticídio não se mostram problemáticos.

Já o adultério é visto como uma forma de desordem e violência pública⁴²². Em razão disso, justifica-se a autorização para cometimento de homicídio contra o adúltero, pego durante o ato, nas leis de Sólon⁴²³, assim como a possibilidade de leva-lo à julgamento, no qual a pena de morte é aplicada⁴²⁴. Registre-se que só há punição para o homem que comete adultério com mulher casada. A punição para a adúltera é o banimento social que pode ser acompanhado de

⁴¹⁷ LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 106.

⁴¹⁸ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 281.

⁴¹⁹ LACEY, Walter Kirkpatrick. **Op. cit.**, p. 166.

⁴²⁰ PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 149d, p. 201.

⁴²¹ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1335b23-26, p. 551.

⁴²² COHEN, David. **Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens**. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 124.

⁴²³ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon – XXIII, p. 467.

⁴²⁴ COHEN, David. **Op. cit.**, p. 113.

violência física e moral desde que sem mutilação ou morte⁴²⁵. Ademais, é dever do marido divorciar-se da adúltera, apesar de não ser uma obrigação normalmente cumprida, segundo Walter Kirkpatrick Lacey⁴²⁶. A despeito das penas cominadas, não há qualquer impedimento legal para novo casamento da mulher adúltera⁴²⁷.

O foco da criminalização do adultério é o controle da esposa e pureza da filiação, pois enquanto a fidelidade do marido é desnecessária, a fidelidade mulher é essencial e sua virgindade antes do casamento altamente valorizada⁴²⁸. Quanto ao primeiro ponto levantado, cabe lembrar que, embora a bigamia seja proibida, não era vedado ao homem ter uma concubina (*pallake*) morando em sua própria casa, existindo uma diferenciação legal entre aquelas que geram servos (normalmente, escravas) e filhos livres bastardos (normalmente, estrangeiras, mas há possibilidade de ser uma filha de um cidadão dada como presente)⁴²⁹. Além disso, há de ser notado que o estupro de uma mulher livre é punido apenas com multa⁴³⁰. Sob o pretexto de manter a honra da família, a condição da mulher foi mantida em uma situação de inferioridade e, como se isso não bastasse, foi associada, segundo David Cohen, ao que há de pior na imaginação humana⁴³¹.

Acerca do divórcio, não é particularmente difícil e está à disposição de ambas as partes. Walter Kirkpatrick Lacey apresenta que o único problema é a devolução do dote à esposa⁴³². Douglas MacDowell, todavia, aponta um duplo padrão: enquanto ao marido basta rechaçar a esposa, esta precisa notificar o arconte, que pode lhe negar o pedido, e ainda o seu pai pode recuperá-la, desde que não tenha resultado prole do casamento⁴³³. A parte final indica um forte arrefecimento da crença quanto ao culto dos antepassados.

Na relação estabelecida entre pai e filho, a cidade de Atenas interfere em pontos importantes. Inicialmente, proíbe o pai de matá-lo, mas não veda o abandono⁴³⁴, o qual, registre-

⁴²⁵ LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 69.

⁴²⁶ Ibidem, p. 115.

⁴²⁷ COHEN, David. **Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens**. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 225.

⁴²⁸ Ibidem, p. 103; MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 88.

⁴²⁹ MACDOWELL, Douglas M. **Op. cit.**, p. 89-90.

⁴³⁰ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon – XXIII, p. 467.

⁴³¹ COHEN, David. **Op. cit.**, p. 144-145.

⁴³² LACEY, Walter Kirkpatrick. **Op. cit.**, p. 108-109.

⁴³³ MACDOWELL, Douglas M. **Op. cit.**, p. 88.

⁴³⁴ Ibidem, p. 91.

se, não é necessariamente uma sentença de morte, apesar de ser o resultado mais provável, junto com a servidão. Segundo Sexto Empírico, a legislação de Sólon ainda concedia ao *pater* poder capital sobre o filho⁴³⁵, sendo posterior a proibição.

Além disso, aos cidadãos homens apenas, a lei ateniense concede a maioria negada pela religião familiar: aos dezoito anos tornam-se independentes do *pater*, apesar da ligação mantida com a casa paterna⁴³⁶. Ainda que a maioria tenha sido negada às filhas atenienses, se virgens, não poderiam ser vendidas⁴³⁷. Fustel de Coulanges aponta que inexistia lei interferindo na forma como um pai trata seu filho e entende ser provável que a proteção quanto à filha valesse igualmente para o filho⁴³⁸. Considerando que a única virgindade relevante, neste quadro, é a feminina, assim como a venda do filho ter por conteúdo seu poder laboral, a inferência retrocitada não parece completamente acurada.

Ao passo que o *pater* ainda pode revogar formalmente um reconhecimento de paternidade, acreditando que o filho não é seu, foi aberta a via para o filho obter o reconhecimento através dos tribunais⁴³⁹. Além disso, acreditando no relato de Platão, Êutifron acusa publicamente o próprio pai de homicídio, afirmando tratar-se a questão de justiça ou injustiça, não parentesco das partes envolvidas, mas ciente de que a acusação está fora do padrão de comportamento esperado⁴⁴⁰. O importante a reter deste ponto é justamente a possibilidade aberta pela cidade ao filho de suplantar a negativa paterna de reconhecimento de sua condição – que passa a ser lastreada não só na decisão do *pater*, mas também no sangue – e acusar o *pater* de crime cometido contra um estranho à família. As regras morais da cidade começam a sobrepor-se às regras derivadas da moral familiar. Isso só é possível pela implantação de um sistema público de educação que, segundo Fustel de Coulanges, molda as crianças conforme o interesse em aproveitá-las futuramente⁴⁴¹.

Um último ponto a respeito dos filhos deve ser observado, a lei passa a impor aos legítimos deveres a cumprir, estejam os pais vivos ou mortos, incluindo suporte financeiro,

⁴³⁵ SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014, III.211, p. 176-177.

⁴³⁶ MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 91.

⁴³⁷ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon – XXIII, p. 467.

⁴³⁸ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 410.

⁴³⁹ MACDOWELL, Douglas M. **Op. cit.**, p. 91.

⁴⁴⁰ PLATÃO. **Êutifron**. In: Idem. Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton. Tradução de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 1993, 4a-e, p. 33-35.

⁴⁴¹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 283-284 e nota 2 da página 284.

desde que tenham sido ensinados alguma ocupação pelos pais e não tenham sido prostituídos⁴⁴². A lei de Sólon libera os bastardos do supracitado dever com o fundamento de que somente o casamento visa a obtenção de filiação legítima, enquanto as outras formas de relacionamento têm como interesse simplesmente o prazer⁴⁴³. Resta claro, com as disposições, que as antigas crenças puderam ser materializadas na lei, mas sua força é reduzida, porquanto condições ao seu exercício foram impostas.

Em relação a propriedade, a lei de Sólon permite a sua venda, apesar disso acarretar na perda dos direitos de cidadania ao vendedor⁴⁴⁴. Há, indubitavelmente, uma quebra quanto aos antigos pensamentos, ao possibilitar a venda da propriedade. No entanto, o ato ainda é valorado de forma tão negativa que acarreta na perda dos direitos de cidadania. Impondo-se as necessidades práticas, decorrentes da grave crise do período, a velha crença encontrou na lei da cidade um último respiro, indicando sua perda de força. Além disso, a mulher pode ser proprietária e, apesar de não poder administrar seus bens, em caso de divórcio, deve ser restituída⁴⁴⁵, indicando a incomunicabilidade dos bens dos esposos. A restituição, em realidade, retorna os bens à família original da esposa, pois normalmente consistiam no dote⁴⁴⁶. Com relação aos filhos, em função do supracitado dever de suportarem financeiramente os pais, Fustel de Coulanges aduz a possibilidade de serem proprietários⁴⁴⁷.

Quanto às relações sucessórias, Gustave Glotz afirma que, ao fim do século V AEC, somente a cidade de Atenas reconhece a liberdade de testamento⁴⁴⁸. É a lei de Sólon que o permite, condicionando-o à inexistência de filiação, o que, segundo Plutarco, favorece os laços de amizade em detrimento do parentesco, tornando o homem o verdadeiro senhor de sua propriedade⁴⁴⁹. O primogênito, na citada legislação, ainda goza de certo privilégio, mas o direito de herdar absolutamente tudo desapareceu; quando há mais de um filho, os irmãos dividem entre si a herança⁴⁵⁰. Isso gera um problema quanto ao parcelamento do território.

⁴⁴² MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 92.

⁴⁴³ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon – XXII, p. 467.

⁴⁴⁴ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 81.

⁴⁴⁵ LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 174.

⁴⁴⁶ MACDOWELL, Douglas M. **Op. cit.**, p. 87-88.

⁴⁴⁷ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 410.

⁴⁴⁸ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 214.

⁴⁴⁹ PLUTARCH. **Op. cit.**, Solon – XXI, p. 461-463

⁴⁵⁰ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. Cit.**, p. 326 e 408.

Enquanto os grandes proprietários adicionavam propriedades pela possibilidade criada da venda, os camponeses sofriam com uma pequena e divisível propriedade⁴⁵¹. Já o casal, fora do escopo do testamento, não herda entre si⁴⁵², o que reforça a separação patrimonial.

Quando a família não possuía herdeiros homens, a filha ficava na peculiar situação de *epikleros*, uma herdeira sem poderes sobre a administração herança. Cabia-lhe o patrimônio herdado até o momento em que seu filho pudesse herdar e, normalmente, casava com algum parente próximo de seu pai, ou marido, que tinha, inclusive, o direito de requerer este casamento, ainda que a herdeira já estivesse casada⁴⁵³. Por óbvio, a herdeira de famílias com pouco patrimônio corria o risco de ficar sem casamento e, assim, extinguir-se-ia a lareira familiar; para evitar isto, a lei ateniense obriga o parente mais próximo do pai herdeira a casar-se com ela ou arranjar-lhe um casamento⁴⁵⁴. Sobre o tema, Plutarco nota o interesse de alguns em desposar uma herdeira por conta da administração da propriedade, a ponto de não gerar descendência, o que era entendido como *violar a natureza*; para coibir isso, indica que Sólon possibilitou à herdeira que se casa mas não obtém filhos, desposar outrem, desde que dentro da linhagem da sua família, protegendo o interesse da cidade e família⁴⁵⁵. A figura da *epikleros*, portanto, é instituída – ou meramente declarada, se já era costume – com a finalidade de manter a distribuição da herança na linha masculina, dentro da família. Em suma, funcionava como ponte para o herdeiro masculino em linha reta do *pater*.

Observada a evolução das relações jurídico-familiares em Atenas, é preciso olhar para as peculiaridades de Esparta. Quando os dóricos estabeleceram-se, a organização em clãs já havia sido substituída por um sistema de guerreiros sob a autoridade real, apesar de traços do regime de clãs, como a inalienabilidade da propriedade e o direito de primogenitura, estarem presentes⁴⁵⁶. A autoridade real é constituída pelo peculiar sistema baseado em dois reis hereditários, com título independente e proveniente de distintas famílias, cujo poder é limitado e assegurado enquanto obedecessem às leis existentes pelos éforos⁴⁵⁷. Fustel de Coulanges e Gustave Glotz indicam que os reis somente mantiveram a autoridade quanto às questões

⁴⁵¹ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 83.

⁴⁵² MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978, p. 99.

⁴⁵³ Ibidem, p. 95-96.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 96.

⁴⁵⁵ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Solon – XX, p. 457-459.

⁴⁵⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 447-448.

⁴⁵⁷ ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971, p. 191.

religiosas, cabendo aos éforos a execução das leis civis⁴⁵⁸; já Werner Jaeger aponta o eforato como detento de maior autoridade, o que reduziu o poder político da realeza⁴⁵⁹.

Adentrando nas relações jurídico-familiares, Plutarco narra uma forma de casamento na qual a mulher é deixada em um ambiente escuro quando apta para obtenção de filiação no qual se relaciona com um homem até que haja procriação, quando se casam⁴⁶⁰. A forma relatada mostra-se mais como um antigo ritual cuja ideia é preservada para indicar que a relação de casamento é estabelecida menos no interesse das partes que da cidade. Licurgo, conforme Xenofonte, impôs que o casamento deve ser realizado no auge dos noivos, para geração de filhos melhores⁴⁶¹, de sorte que a idade para as mulheres deve ter sido até menor que em Atenas. Além disso, Walter Kirkpatrick Lacey aponta a obrigatoriedade do casamento e proibição de casamento com estrangeira e o celibato, sendo este punido com a perda parcial de direitos⁴⁶²; segundo Fustel de Coulanges, a perda era total⁴⁶³.

Quanto ao adultério, segundo Plutarco, inexistia em Esparta⁴⁶⁴. Em se tratando de um povo guerreiro, cujos homens passam mais tempo aquartelados e em missões distantes, bem como a união matrimonial ser realizada no interesse da cidade, qualquer preocupação com o adultério perde a razão de ser ante a necessidade de sustentar um incremento populacional capaz de fornecer homens para o exército. Ademais, prossegue Plutarco e corrobora Xenofonte, compartilhar a esposa, com homens dignos, para geração de filhos é uma honra e obter filhos com a mulher de outrem é possível desde que haja consentimento do marido, caso contrário, a relação é ilícita⁴⁶⁵.

⁴⁵⁸ GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988, p. 77; FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 305-306.

⁴⁵⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 111.

⁴⁶⁰ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XV, p. 259-261.

⁴⁶¹ XENOPHON. **Spartan constitution**. In: LIPKA, Michael. Xenophon's Spartan constitution: introduction, text, commentary. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002, I.6-7, p. 65-67.

⁴⁶² LACEY, Walter Kirkpatrick. **The family in classical Greece**. London and Tonbridge: Thames and Hudson, 1968, p. 197.

⁴⁶³ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 55.

⁴⁶⁴ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XV, p. 253-255.

⁴⁶⁵ Ibidem, Lycurgus – XV, p. 251 e 253; Idem. **Plutarch's lives V: Agesilaus and Pompey; Pelopidas and Marcellus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1965, Agesilaus – III, p. 5; XENOPHON. **Op. cit.**, I.7-9, p. 67.

Sobre a condição da mulher em Esparta, Platão classifica-a como licenciosa⁴⁶⁶ e Aristóteles segue na mesma linha: “vivem sem freio, entregues a toda espécie de excesso e de indolência”⁴⁶⁷, adicionando que nem Licurgo foi capaz de sujeitá-las à lei⁴⁶⁸. Plutarco, ao contrário, além de veementemente rechaçar a interpretação de Aristóteles, indica que o casamento é realizado no interesse físico e político, ou seja, para gerar os melhores guerreiros à cidade, concluindo inexistir licenciosidade em compartilhar a esposa, a fim de que os melhores procriem, tal qual os animais⁴⁶⁹. Ademais, considerada a desnecessidade de consentimento no compartilhamento, a sujeição ao marido está claramente presente.

Pelo exposto, o divórcio em Esparta não é exatamente relevante. Sabe-se, porém, que dois reis precisaram repudiar suas esposas por esterilidade⁴⁷⁰. Considerando a necessidade de perpetuar a linhagem, que se origina dos deuses, não faz sentido a introdução real de terceiro para a continuação de sua dinastia, pois o vínculo divino não estaria presente. Por outro lado, à população em geral, basta alguém que cumpra com os deveres do culto dos antepassados.

Entrando na relação entre pais e filhos, nota-se a inexistência de uma situação de domínio, os filhos são propriedade comum da cidade e todos os cidadãos possuem autoridade sobre as crianças espartanas⁴⁷¹. Apesar disso, o pai tem o poder de escolher com quem casa a filha, se não o faz em vida, o direito de escolha recai para o tutor da herança⁴⁷². À cidade cabe a decisão sobre a aptidão do filho de um cidadão ser criado e tornar-se cidadão espartano, sendo isso realizado pelos anciãos, com base em atributos físicos da criança: se aprovada, o pai é ordenado a criá-la; reprovada, a morte é o destino⁴⁷³. Assim como em Atenas, o pai pode não reconhecer o filho⁴⁷⁴, mas a decisão dos anciãos, sobre a vida ou morte do filho, é definitiva,

⁴⁶⁶ PLATÃO. **As leis**. In: Idem. *As leis e epinomis*. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021, 637c, p. 70.

⁴⁶⁷ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1269b20, p. 153.

⁴⁶⁸ Ibidem, 1270a5-10, p. 155.

⁴⁶⁹ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XIV e XV, p. 253 e 245.

⁴⁷⁰ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 57.

⁴⁷¹ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XV, p. 253; XENOPHON. **Spartan constitution**. In: LIPKA, Michael. *Xenophon's Spartan constitution: introduction, text, commentary*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002, VI.1-3, p. 77.

⁴⁷² ARISTÓTELES. **Op. cit.**, 1270a26-28, p. 155.

⁴⁷³ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Lycurgus – XVI, p. 255.

⁴⁷⁴ Idem. **Plutarch's lives V: Agesilaus and Pompey; Pelopidas and Marcellus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1965, Agesilaus – III, p. 7.

reduzindo-se drasticamente o poder paterno. Aristóteles, registre-se, é partidário da proibição espartana de criar crianças com problemas de formação física⁴⁷⁵.

A preocupação ateniense em modelar as crianças através da educação é superior em Esparta, onde há um responsável pela educação passada pelos pedagogos na cidade⁴⁷⁶, possibilitando maior controle sobre o ensino, que visa a consagração individual à cidade⁴⁷⁷.

Com relação à propriedade e sucessão, a compra e venda é vedada, mas pode ser transmitida livremente por doação e herança⁴⁷⁸. Todavia, isso não é fruto dos velhos costumes, mas fator de necessidade de controle sobre os lotes. As mulheres, em Esparta, conforme Aristóteles, são proprietárias de mais da metade dos lotes, por heranças⁴⁷⁹, ou seja, são mulheres na condição de *epikleros*. Por fim, o direito de primogenitura, segundo Fustel de Coulanges, só acaba com o triunfo democrático⁴⁸⁰.

Feitas as observações a respeito das peculiaridades de Esparta, observar-se-á a visão de Platão a respeito das relações familiares, especialmente pela importância de seus escritos, com forte influência sobre os pais da Igreja Católica, e crítica das relações estabelecidas na Atenas de seu tempo, com predileção pelo modelo espartano.

Na *República*, Platão busca erigir a cidade ideal, através das palavras de seu Sócrates. O primeiro ponto a ser mencionado sobre a família é a partilha de esposas, casamento e filhos, conforme o princípio pitagórico segundo o qual os amigos tudo têm em comum⁴⁸¹. Há casamento, mas sua razão não é servir à perpetuação do culto dos antepassados através da filiação; serve para coibir a indisciplina, devendo ser tão sagrado quanto possível, pois a finalidade é a obtenção da melhor prole, seguindo o modelo dos animais, no auge da idade⁴⁸² (para as mulheres, a partir dos vinte até os quarenta anos e, para os homens, a partir da demonstração de vigor físico até os cinquenta e cinco anos⁴⁸³). Além de estar no auge da idade,

⁴⁷⁵ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1335b19-20, p. 551.

⁴⁷⁶ XENOPHON. **Spartan constitution**. In: LIPKA, Michael. *Xenophon's Spartan constitution: introduction, text, commentary*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002, II.2, p. 67

⁴⁷⁷ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 120-121.

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998, 1270a20, p. 155.

⁴⁷⁹ Ibidem, 1270a23-25, p. 155.

⁴⁸⁰ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 326.

⁴⁸¹ PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 423e-424a, p. 185.

⁴⁸² Ibidem, 458d-459e, p. 238-240.

⁴⁸³ Ibidem, 460e, p. 242.

deve o casal pedir a permissão do governante⁴⁸⁴, afinal, é quem pode atestar a qualidade da união e permitir a procriação.

Enquanto em Esparta é possível conhecer as relações de parentesco, estabelece-se na cidade ideal de Platão uma comunidade de posse em comum das mulheres, que não vivem exclusivamente com algum homem a despeito do casamento, e filiação obtida pela impossibilidade de identificar relações de parentesco⁴⁸⁵. É curioso notar, entretanto, a existência de uma preocupação com incesto, sendo estabelecidas vedações de relações sexuais que tomam por base a filiação convencional conforme o mês de noivado dos pais, mas é possível intercuro sexual entre irmãos⁴⁸⁶.

Quanto aos filhos, pertencem ao Estado e, com o nascimento, os melhores são tomados para criação, enquanto os defeituosos descartados⁴⁸⁷, ou seja, dentro da proposta de cidade ideal, não há espaço para pátrio poder, nem desvio quanto ao ideal de perfeição, sendo plenamente aceitável eliminar o que nele não se encaixa. Para implantar o seu Estado ideal, Platão entende ser necessário começar pela educação das crianças, de modo que a sua tomada é feita até os dez anos, para eliminar os hábitos provenientes dos pais, reeducando-as conforme os costumes estabelecidos pela lei, por pessoas destacadas para a função⁴⁸⁸.

A respeito da propriedade e relações sucessórias, em face da vedação quanto a acumulação de propriedade além do necessário⁴⁸⁹, assim como ser praticamente impossível indicar as relações de parentesco, a propriedade e herança não são um ponto de interesse.

Nas *Leis*, Platão reforça alguns posicionamentos, mas altera sua ideia original. O Estado comunitário, no qual todos vivem como amigos, compartilhando tudo quanto for possível, é ainda considerado como o primeiro em excelência, alvo ideal que guia a busca da melhor legislação possível⁴⁹⁰. O casamento deve ser contraído na idade ideal, já citada na República, sob pena de multa, e precisa visar o bem do Estado, ou seja, obter a melhor prole possível, sendo prescrito o divórcio quando não for possível obter prole do relacionamento⁴⁹¹.

⁴⁸⁴ PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 461b, p. 242.

⁴⁸⁵ Ibidem, 457c-d, p. 236.

⁴⁸⁶ Ibidem, 461b-e, p. 242-243.

⁴⁸⁷ Ibidem, 460c, p. 241.

⁴⁸⁸ Ibidem, 460b-c e 541a, p. 241 e 366.

⁴⁸⁹ Ibidem, 416d, p. 176.

⁴⁹⁰ Idem. **As leis**. In: Idem. *As leis e epinomis*. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021, 739b-e, p. 198-199.

⁴⁹¹ Ibidem, 721b-c, 773b, 773e-774a, 783d-e e 784b, p. 179, 236, 237 e 250.

Tendo em mente o fornecimento dos melhores filhos para a cidade, Platão sugere a existência de lei para limitar relações sexuais, proibindo aquelas que não envolvam a reprodução, veda o adultério e, dentro deste tópico, alude à proibição de exterminar outrem⁴⁹², que pode ser entendida como proibição do pai matar o filho já vivo, não sendo uma proibição ligada ao aborto, já que há previsão para uso de método contraceptivo *lato sensu*, em caso de alta fertilidade⁴⁹³. Enquanto na *República*, Platão recomenda a eliminação daqueles que não se encaixam nos ideais de perfeição, nas *Leis* parece estar superada esta ideia, com a reintrodução e preocupação com o adultério.

Quanto a relação entre pais e filhos, apesar de abrandar o seu posicionamento, Platão ainda entende que os filhos pertencem mais à Cidade que aos pais⁴⁹⁴, em uma relação de autoridade paterna mitigada, pois exercida em prol da Cidade. Há, ainda, a preocupação em impor dois importantes limites ao reintroduzido poder paterno: primeiro, não é possível dar a filha em casamento livremente; segundo, apenas um filho homem deve ficar na família, os demais devem ser dados em doação às famílias que não possuem filhos homens⁴⁹⁵. Logo, apesar de atenuar as proposições da *República*, as relações de pátrio poder ainda são abertamente contrárias aos costumes.

Quanto à propriedade e relações sucessórias, nota-se uma pequena virada no pensamento de Platão. Agora considera interessante o controle de uma porção da propriedade pela família – tomada como um todo, incluindo antepassados e membros futuros, com o indivíduo em segundo plano⁴⁹⁶ – em razão dos cuidados despendidos, mas deve ser considerada propriedade comum de toda a cidade⁴⁹⁷, ou seja, há apenas a introdução de direito de posse de terra estatal pela família. Da possibilidade de possuir uma porção de terra estatal, somada a necessidade de manter igual o número de lotes e, portanto, de famílias, Platão defende o direito de apenas um filho herdar a posse da família, como continuador do pai no culto familiar e da cidade⁴⁹⁸. Não se trata, contudo, de defesa do direito de primogenitura, porquanto cabe ao pai a escolha do filho herdeiro⁴⁹⁹. Apenas quando um pai possui filhos que não puderam ser adotados por outras famílias, comporta-se uma repartição de bens excedentes, à sua escolha,

⁴⁹² PLATÃO. *As leis*. In: Idem. *As leis e epinomis*. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021, 838e-839b, p. 316.

⁴⁹³ Ibidem 2021, 740d, p. 200.

⁴⁹⁴ Ibidem, 804d, p. 275.

⁴⁹⁵ Ibidem, 740c, p. 200.

⁴⁹⁶ Ibidem, 923b, p. 424.

⁴⁹⁷ Ibidem, 740a, p. 199.

⁴⁹⁸ Ibidem, 740b-c, p. 199-200.

⁴⁹⁹ Ibidem, 923c, p. 424.

entre os filhos, sem incluir o lote da família e bens que o guarnecem⁵⁰⁰. Por fim, na falta de filho homem, herda a filha, através de quem o pai escolher para ela como marido⁵⁰¹.

Sobre os apontamentos a respeito da família ideal em Platão, é notável uma mistura de velhos preceitos misturada à novos elementos, como a herança da casa da família a um único filho, sem divisão, cabendo a escolha ao pai. Por outro lado, é fundamental observar a onipotência da Cidade ideal platônica, capaz de interferir até nas mais privadas relações do casamento, para impor seus interesses. No lugar do culto dos antepassados, o culto da Cidade é posto.

Quando observadas as relações jurídico-familiares de Atenas e Esparta, nota-se como as demandas da Presença diferiam nas Cidades e, em dado momento, as respostas de Atenas eram insuficientes a ponto de fomentar as ideias de Platão. As necessidades da Cidade nitidamente sobrepueram-se às da família: um filho pode ser morto por ordem da Cidade de Esparta, em razão de uma deformidade física, sem qualquer consulta ao pai; o filho autorizado a viver pela Cidade está, ainda, sob autoridade de todos os cidadãos, não apenas de seu pai; em Atenas, o pai é proibido de matar o filho. O fortalecimento da Cidade coincide também com a divisão da herança entre os irmãos que, enfraquecendo a unidade do clã ao dividi-lo, reduziu seu poder para contrapor-se a qualquer decisão da Cidade. Relações anteriormente decididas em última instância pelo *pater*, com as secretas fórmulas religiosas hereditárias, são resolvidas pela cidade, que toma o lugar da família quanto à proteção individual, cobrando o alinhamento dos cidadãos com os novos preceitos. A citada proteção individual limita-se ao cidadão, pois a Cidade Antiga nunca se preocupou propriamente com a salvaguarda do estrangeiro.

Finalmente, a mulher, ainda que em Esparta possua maior liberdade, nunca foi considerada cidadã plena, bastando retomar a forma como herda em Atenas e Esparta e a desnecessidade de seu consentimento para casamento. Nem Platão, que prescreve uma educação ao menos equivalente, questionou o aspecto patrimonial. Sua função é notadamente adstrita à casa da família, o mundo privado da luz e liberdade pública.

2.4 A evolução das relações jurídico-familiares na Roma Antiga: da monarquia ao auge do Império Romano Ocidental

⁵⁰⁰ PLATÃO. *As leis*. In: Idem. *As leis e epinomis*. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021, 923d, p. 424-425.

⁵⁰¹ Ibidem, 923e e 924c-925b, p. 425 e 426.

Roma, a Cidade Eterna, não há cidade com maior importância para os rumos da história humana, sua organização, conquistas e sistema jurídico são frequentemente retomados. O período destacado como Roma Antiga refere-se ao tempo em que as antigas crenças estavam firmes e foram substituídas pelo regime citadino, abrangendo, assim o período da fundação até o século III EC, quando há uma alteração substancial no paradigma transcendental. Sua história, desde os primórdios, é intrinsecamente ligada às relações familiares e, por este motivo, iniciar-se-á o presente tópico tratando de três grandes eventos ligados ao fundador Rômulo: o assassinato de seu irmão, o rapto das sabinas e a sua morte.

A fundação de Roma tem como primeiro ato um fratricídio, direto – ou indireto, considerando uma das versões em que um companheiro de Rômulo, Céleres, desfere o golpe fatal⁵⁰² –, conforme reza a lenda, de Remo, irmão de Rômulo, proferindo este, consoante Tito Lívio, após o ato, as seguintes palavras: “assim acontecerá no futuro a quem saltar sobre minhas muralhas”⁵⁰³. Roma não é fundada por uma família, o único traço familiar, como visto, é extirpado antes mesmo do desenrolar do primeiro ato e a supremacia da cidade impõe-se. Neste sentido, Mircea Eliade indica que o povoamento original de Roma foi realizado “banidos e vagabundos do Lácio”⁵⁰⁴. Um populacho, na narrativa de Tito Lívio, que misturava homens livres e escravos, na esperança de um futuro melhor e, dentre eles, os cem mais importantes – conjugando a narrativa de Tito Lívio com a de Plutarco – tornaram-se senadores, ganhando o título de pais⁵⁰⁵. Assim, no primeiro ato, não é a família, mas a ideia de um novo começo, personificada no fundador Rômulo, que origina a Cidade.

Neste sentido, há de se considerar também que, desde o começo, Rômulo atribui valor isonômico à vida dos cidadãos Romanos, equiparando todo homicídio ao parricídio, sem atribuir punição específica para este⁵⁰⁶. Com esta disposição, estendendo a gravidade do ato máximo contra a família e sua religião a todo cidadão, o prestígio do pater é diluído no isonômico prestígio do cidadão. Conforme Dionísio de Halicarnasso, a justificativa do fundador repousa na consideração dos valores de justiça e moderação como fundamentais para o sucesso de uma Cidade e, instituídos estes valores, violações entre cidadãos são desencorajadas,

⁵⁰² PLUTARCH. *Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Romulus – X, p. 117.

⁵⁰³ TITO LÍVIO. *História de Roma (ab urbe condita), volume 1*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapê, 1989, I.7, p. 28.

⁵⁰⁴ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 105.

⁵⁰⁵ TITO LÍVIO. *Op. cit.*, I.8, p. 31; PLUTARCH. *Op. cit.*, Romulus – XIII, p. 123-125.

⁵⁰⁶ PLUTARCH. *Op. cit.*, Romulus – XXII, p. 163.

reinando a harmonia⁵⁰⁷. Com isso em mente, pode-se concluir que a isonomia quanto ao valor da vida dos cidadãos é uma manobra com o interesse político para fomento de harmonia e promoção da cidadania Romana.

No segundo ato, o rapto das Sabinas, a família aparece. Preliminarmente, a respeito do acontecimento, é fundamental notar algo recorrente na história de Roma: os pactos com outros povos; Roma, em seus primórdios, é a cidade da mistura de povos da Antiguidade. Neste período, o casamento é o principal meio de celebrar um pacto e, para fortalecer a recém-criada Cidade, bem como possibilitar um futuro, seu fundador ordena o rapto de Sabinas para dar em casamento a guerreiros, resultando em uma guerra entre Romanos e Sabinos que, ao fim, por intercessão das Sabinas raptadas, finda através de um pacto entre os beligerantes, com o compartilhamento de culto e, portanto, união dos povos⁵⁰⁸. Pierre Grimal interpreta que o rapto das Sabinas garantiu-lhes, ao menos moralmente, uma nova posição, de companheira e aliada, protegida pelo pacto religioso que salva a Cidade de um banho de sangue e estabelece o primeiro acordo, não sendo mera propriedade do marido⁵⁰⁹. Por outro lado, há de se notar que o populacho, em sua maioria, desprovido de esposas, do qual Plutarco não esperava coesão⁵¹⁰, começa a ganhar forma de um conjunto de famílias. É somente com a morte do rei Sabino, Tácio, com quem Rômulo dividia o reinado após o pacto, que o governo Cidade Eterna passa a lastrear sua autoridade também na autoridade dos pais⁵¹¹. Assim, é estabelecida a aristocracia Romana que recebe um papel, consoante Pierre Grimal, originalmente inexistente⁵¹².

O último ato ligado a Rômulo é sua sucessão. O rei não deixa herdeiro para continuar sua obra e, com sua morte, o Senado, em vão, tenta prescindir da figura de um rei para governar⁵¹³; não sendo possível, o sistema monárquico é reintroduzido e sobrevive até Tarquínio Soberbo, quando um escândalo familiar marca o estopim do fim da monarquia para instauração da República (509 AEC): o estupro de Lucrecia, filha de um nobre cidadão,

⁵⁰⁷ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960, II.18 e II.24, p. 361 e 379.

⁵⁰⁸ CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic**. In: Idem. *On the Republic and On the Laws*. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, II.12-14, p. 66; TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 1**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paupapé, 1989, I.9 e I.13, p. 31-33 e 37-38.

⁵⁰⁹ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 18-20.

⁵¹⁰ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Romulus – XIIIV, p. 127-129.

⁵¹¹ CICERO, Marcus Tullius. **Op. cit.**, II.14, p. 67.

⁵¹² GRIMAL, Pierre. **Op. cit.**, p. 35.

⁵¹³ CICERO, Marcus Tullius. **Op. cit.**, II.23, p. 69.

perpetrado pelo filho do rei⁵¹⁴. O fim do reinado de Rômulo marca a ascensão da aristocracia efetivamente ao primeiro plano dos assuntos públicos, através do Senado. Por outro lado, a ausência de um herdeiro direto de Rômulo instiga a emergência de herdeiros espirituais que desejam repetir a obra do grande fundador. A repetição do ato fundador tomada e a retomada do passado são importantes elementos de estabilização do mundo da cultura Romano. Neste sentido, Cícero busca antes mesmo dos atos de Rômulo as origens das instituições Romanas⁵¹⁵.

Antes de adentrar no período das leis públicas, escritas e válidas para patrícios e plebeus, observar-se-ão as mudanças promulgadas por ordens ou legislações monárquicas quanto às relações jurídico-familiares dos patrícios.

Primeiro, sobre as relações entre esposos, Rômulo mantém o costume que proíbe as mulheres de tomarem iniciativa no divórcio e limita as possibilidades para o homem repudiar sua esposa ao adultério, uso de venenos ou troca de filhos⁵¹⁶. Todos os motivos ligam-se à filiação, pois o adultério arrisca a sua legitimidade e o uso de venenos, conforme Pierre Grimal, trata da ingestão de substâncias tóxicas capazes de provocar o aborto⁵¹⁷, revelando a proibição de prática abortiva pela mãe. Observar-se-ia, ademais, uma suposta mitigação no poder do *pater*, pela introdução de motivos para repudiar sua esposa sob pena de perder parte de sua propriedade; sabendo, contudo, que o *pater* é o único juiz da mulher nos primeiros tempos, basta um pretexto para impor-lhe a pena capital, sem precisar renunciar nem sequer a uma moeda ou envolver a cidade na relação. Quanto à proibição da esposa tomar iniciativa no divórcio, por fim, é justificada por Cícero como interesse dos antepassados em dar maior estabilidade ao casamento⁵¹⁸, o que, confiando em Dionísio de Halicarnasso, foi atingido, pois não houve divórcio no período monárquico⁵¹⁹.

O pátrio poder manteve-se absoluto sobre os membros da família. O *pater* mantém decisão final sobre a vida da parentela e poder total sobre relações financeiras dos filhos, mesmo

⁵¹⁴ CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic**. In: Idem. On the Republic and On the Laws. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, II.46-47, p. 77-78; TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 1**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapé, 1989, I.9 e I.58 e 60, p. 98-99 e 101-102.

⁵¹⁵ CICERO, Marcus Tullius. **Op. cit.**, V.1, p. 111.

⁵¹⁶ PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967, Romulus – XXII, p. 161-163.

⁵¹⁷ GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 79.

⁵¹⁸ CICERO, Marcus Tullius. **Op. cit.**, VI.10, p. 116.

⁵¹⁹ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960, II.25, p. 385.

se adultos e engajados na vida pública⁵²⁰. Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, impõe uma primeira limitação ao proibir a venda dos filhos já casados⁵²¹.

Tratando da propriedade, em linhas gerais, mantém-se os velhos costumes: o que eventualmente possa pertencer à mulher é administrado pelo marido – enquanto casados – e os filhos são propriedade do pater⁵²². Rômulo possibilita à mulher – provavelmente através de seu pai, ou irmão, e após divórcio – acionar o marido não só quando entende o divórcio sem motivo legítimo, como também por uso indevido de sua propriedade, apesar de não regular a devolução do dote, segundo Dionísio de Halicarnasso⁵²³. Neste ponto, a possibilidade de acionar o marido por mau uso da propriedade, somada ao fato de que o dote pertence a mulher e nisso consiste, basicamente, sua propriedade, leva a concluir pela desnecessidade de regulamentação.

Quanto à sucessão, Dionísio de Halicarnasso avança a possibilidade, decorrente da lei de Rômulo, da mulher herdar os bens de seu marido se morre sem testamento, herdando em proporções iguais se há filhos⁵²⁴. No entanto, o apontamento parece mais uma inferência de transposição da forma como a herança era dividida em seu tempo (metade final do século I AEC) a uma descrição dos primeiros momentos da cidade Romana. Ter-se-ia desferido um grande golpe nos clãs, dividindo o patrimônio e tirando do continuador do culto para transferir à mulher, o que segmentaria a propriedade a ponto de quebrar a unidade necessária para fortalecimento da aristocracia. Quanto ao testamento, Fustel de Coulanges infere que, durante a monarquia, o direito do *pater* elaborá-lo era extremamente complicado, sendo possível apenas quando morria sem filhos ou agnados e cumpridas formalidades, dentre as quais a publicidade e autorização do povo nas cúrias, sob os olhares do chefe do culto religioso citadino⁵²⁵.

O direito de primogenitura é um ponto controverso. Ante a inexistência de uma lei escrita a este respeito, Paul Veyne e Fustel de Coulanges divergem: o primeiro, entende que o direito nunca existiu⁵²⁶; o segundo, calcado nos costumes comuns dos povos indo-europeus, no modo como o clã conseguia fazer orbitar diversas pessoas em torno da figura do *pater* e de uma

⁵²⁰ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960, II.26, p. 387.

⁵²¹ Ibidem, II.27, p. 393.

⁵²² FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 109-110.

⁵²³ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **Op. cit.**, II.25, p. 381.

⁵²⁴ Ibidem, II.25, p. 383.

⁵²⁵ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 96-97.

⁵²⁶ VEYNE, Paul. **O Império Romano**. In: Idem (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 40.

análise filológica do termo consorte, aplicado a parentes de grau distante que viviam na mesma propriedade, conclui pela existência do direito, alertando para um desaparecimento mais rápido⁵²⁷. Neste ponto, a considerar a origem e expansão de Roma, é mais factível a existência do costume que, com o tempo, foi perdendo força sem a intervenção dos reis. A expansão Romana, fomentada por conquistas militares, reduz a briga por lotes de terra entre os membros do clã mais afastados do primogênito, diferentemente do observado em Atenas, que regulou a questão da herança, quebrando o direito de primogenitura, após a revolta dos outros filhos. Esta interpretação permite, igualmente, justificar a maior coesão da aristocracia formada em Roma.

Superada a observação das mudanças do período monárquico quanto às relações familiares, pode-se prosseguir. Uma importante divisão da sociedade Romana é aquela que separa aristocracia, clientes e plebeus. As revoltas que levam às XII Tábuas são explicadas pelos embates entre a primeira e última classe. A aristocracia é formada pelo *pater* e seus parentes, sendo imperioso retomar: o *pater* é um possuidor de terras; os clientes não possuem um *pater* em linha ascendente, portanto, não possuem um culto próprio, nem direito, ainda que potencial de propriedade sobre um lote de terra, cultuando, por empréstimo, os antepassados do clã ao qual se ligam⁵²⁸. Os clientes ligam-se aos clãs em busca de proteção. Os plebeus, por outro lado, similares aos clientes, diferenciam-se por não possuir a religião familiar nem por empréstimo; são os homens sem lareira: encaixam-se aqui os bastardos e antigos clientes desligados de um clã; não conhecem o casamento, a autoridade parental legitimada pelo culto da família, nem a possibilidade de ser proprietário de um lote de terra, pois justificada no culto familiar; apesar de estarem na cidade, não são considerados cidadãos⁵²⁹. Nem sequer há proteção quanto à sua vida: uma lei introduzida pelo sexto rei, Sêrvio Túlio, que estendia a eles a justiça e protegia-os de investidas dos patrícios, é destruída pelo sucessor, e último rei, Tarquínio Soberbo⁵³⁰.

Os plebeus constituem, de fato, uma população à parte em Roma. O século V AEC é o palco para os embates entre a plebe, desejosa de uma a igualdade de direitos, e os patrícios, em defesa das suas prerrogativas⁵³¹. A primeira revolta plebeia mira o fim da escravidão por

⁵²⁷ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 100 e nota 2 (p. 100-101).

⁵²⁸ Ibidem, p. 290-292.

⁵²⁹ Ibidem, p. 296-299.

⁵³⁰ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume II**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961, IV.43, p. 413.

⁵³¹ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 35.

dívidas⁵³² e resulta na criação de uma magistratura para defender a plebe, os tribunos da plebe⁵³³. Este não foi, contudo, o fim das disputas. Na metade do século V AEC, patrícios e plebeus pactuam novo acordo para findar querelas originadas pela rejeição de propostas dos tribunos, instituindo uma comissão de patrícios, os decênviros, para elaboração de uma legislação, sendo que alguns membros foram à Atenas observar suas leis⁵³⁴. Submetida ao povo e, após emendas, surgem as primeiras dez Tábuas; posteriormente, novos decênviros introduzem as duas últimas Tábuas, gerando uma crise superada com a Lei Canuléia⁵³⁵.

Com a introdução da Lei das XII Tábuas, a “base de todas as leis futuras [em Roma]”⁵³⁶, abandona-se, definitivamente, a forma secreta-sacramental e a decisão do povo, agora, é legalmente válida⁵³⁷, o que, conforme Fustel de Coulanges, demonstra a vontade humana como fonte da lei e, assim, torna-a mutável⁵³⁸. A plebe passa a fazer parte da ideia de povo e os patrícios mantêm-se no Senado; juntos, são Roma: “there is power in the people and authority in the senate”⁵³⁹ [o poder está no povo, a autoridade no senado], diz Cícero. Inaugura-se uma nova era na formação das leis romanas. O povo e o Senado participam: o primeiro, com o poder de mobilização; o segundo, com a observação dos presságios, para obter a importante autorização divina e conferir autoridade à lei. Mister observa que a importância dos presságios remonta à fundação de Roma, quando Rômulo decifra-os para definir onde fundar a Cidade⁵⁴⁰. Estão sempre presentes, conforme Mircea Eliade, precisando de alguém que saiba identificar as múltiplas e, sempre presentes, manifestações de aprovação ou desaprovação divina⁵⁴¹. A Lei das XII Tábuas, assim, estabelecendo a legislação comum a patrícios e plebeus, unifica o povo, apesar de não suprimir, nem impedir, a diferenciação deste com o senado.

O estabelecimento de uma legislação comum para patrícios e plebeus gera algumas dificuldades, especialmente nas relações jurídico-familiares. Estes não conheciam, como já notado, o casamento com fundamentação sagrada no culto dos antepassados, que atribuía

⁵³² TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 1**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapê, 1989, II.23, p. 136.

⁵³³ Ibidem, II.32-33, p. 149-151.

⁵³⁴ Ibidem, III.31 e III.33-34, p. 242-243 e 244-245.

⁵³⁵ Ibidem, III.34, III.37 e IV.6, p. 246, 249 e 308.

⁵³⁶ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 37.

⁵³⁷ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. *Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, XII.5, p. 511.

⁵³⁸ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 399.

⁵³⁹ CICERO, Marcus Tullius. **On the Laws**. In: Idem. *On the Republic and On the Laws*. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, III.28, p. 192.

⁵⁴⁰ TITO LÍVIO. **Op. cit.**, I.6-7, p. 27-28.

⁵⁴¹ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 108-109.

autoridade sobre os filhos legítimos. Para não compartilhar os ritos mais privados dos patrícios, foi preciso introduzir uma forma, a venda ficta, pela qual o plebeu pudesse casar-se e, assim, possuir a autoridade de um *pater* sobre sua família. Na venda ficta, a mulher é transferida ao marido como propriedade⁵⁴², equiparando-se, assim, aos filhos legítimos dos patrícios. A solução adotada não reflete um enfraquecimento da crença, mas mostra o gênio prático e privacidade dos cultos familiares, equiparando, apenas, o pai plebeu ao *pater*.

Através das institutas de Gaio, é possível apontar a existência de três modos diferentes para o casamento: uso (*usu*), confarreação (*farreo*) e coempção (*coemptio*). Os patrícios casam-se, originariamente, por confarreação, pois é permitida apenas aos nascidos de casamentos celebrados anteriormente por este meio, é requisito para desempenhar as funções sacerdotais e a celebração é dada através de um rito de sacrifício na presença de dez testemunhas⁵⁴³. Os dois outros modos podem ser usados pelos plebeus, diferindo quanto à formalidade: na coempção, simula-se uma compra da esposa pelo homem na presença de cinco testemunhas; no uso, a coabitação ininterrupta por um ano, confere ao homem a propriedade da mulher por usucapião; em ambos os casos, a mulher entra na família como uma filha⁵⁴⁴. Além das formas apresentadas, há o casamento livre, instituição do *jus gentium*, o direito aplicável às relações entre Romanos e estrangeiros, bem como às relações dos estrangeiros entre si em territórios submetidos futuramente ao *imperium romanum*, pelo qual é celebrado o casamento informalmente, baseado em consenso, sem a saída da mulher de sua família agnática para entrar na do marido, atribuição de poder de administração do patrimônio a este, nem direitos sucessórios recíprocos; com o desuso das demais, estabeleceu-se como a forma comum ao tempo do Império⁵⁴⁵. Pierre Grimal, neste sentido, indica o desuso da coempção já ao fim da República e manutenção da confarreação apenas em algumas famílias patrícias⁵⁴⁶.

Na décima primeira Tábua, encontra-se a vedação do casamento entre patrícios e plebeus, sabendo-se disso por Cícero, que critica a disposição lembrando a possibilidade de,

⁵⁴² FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 402-403.

⁵⁴³ GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §112, p. 67.

⁵⁴⁴ Ibidem, I, §111 e §113-114, p. 66 e 67; **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. *Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, VI.3 e 4, p. 461 e 463.

⁵⁴⁵ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §79-81, p. 363, 367-368 e 370.

⁵⁴⁶ GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 73 e 76.

em outras cidades, casamento até entre estrangeiros⁵⁴⁷. Esta vedação encontra fundamento no sentimento de preeminência religiosa por parte dos patrícios⁵⁴⁸, bem como uma da tentativa de manutenção de seu poder, justificando-o na necessidade de interpretação dos presságios, o que é duramente criticado por Canulêio, relembrando a história de Roma, sempre aberta a todas as classes, apontando a contradição da possibilidade de um estrangeiro tornar-se patrício, mas não um plebeu e condenando a proibição do casamento entre patrícios e plebeus⁵⁴⁹. Como resultado, advém a Lei Canulêia, permitindo o casamento entre patrícios e plebeus⁵⁵⁰. Sabe-se, entretanto, através de Dião Cássio, que o casamento de senadores e seus filhos com libertas não são permitidos mesmo à época da exortação do casamento pelo Imperador Augusto⁵⁵¹, revelando uma separação do primeiro escalão da aristocracia com o povo em geral.

Há imposição de idade mínima para casamento: catorze anos para os homens e doze anos para as mulheres⁵⁵². Para o noivado, contudo, é provável que inexista qualquer limite, pois aquele citado no Digesto é ligado a idade (sete anos) para as partes entenderem o ato⁵⁵³, mas ao tempo de Modestino (século III EC), responsável pelo excerto, há inovação quanto a exigência de consentimento dos nubentes. Sendo o acordo dos pais suficiente para o noivado, os limites de idade são meros marcos para a validade jurídica do ato. Neste sentido, há de se notar, a opinião dos nubentes, originalmente, não importa, os casamentos são arranjados pelos pais⁵⁵⁴. Não há material das XII Tábuas sobrevivente para apontar alguma alteração neste sentido, mas ao tempo da República, consoante Pierre Grimal, as mulheres, com exceção das noivas de famílias patrícias, cujos casamentos eram acertados ainda na infância, quando incapazes de opinar, adquirem maior liberdade em geral para escolher um noivo, podendo, inclusive, negar um casamento arranjado desde que tenha motivação considerada justa para tanto⁵⁵⁵.

Quanto à bigamia, o casamento simultâneo com mais de uma pessoa, nunca foi permitido em Roma. O celibato – não estar casado ou não ter filhos quando casado e capaz para

⁵⁴⁷ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. *Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, XI.1, p. 505.

⁵⁴⁸ GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 67.

⁵⁴⁹ TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 1**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paupapé, 1989, IV.3-4, p. 304-306.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, IV.6, p. 308.

⁵⁵¹ DIO CASSIUS. **Roman history, volume VI**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955, LIV.16, p. 323; **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 23.2.23 e 23.2.44, p. 202 e 205.

⁵⁵² GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 90.

⁵⁵³ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 23.1.14, p. 199.

⁵⁵⁴ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 89.

⁵⁵⁵ *Idem*. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 91-92.

tal⁵⁵⁶ —, igualmente, não é aceito. Como apresenta Pierre Grimal, apesar de não ser possível forçar a realização do casamento, há pressão social e financeira, com a exclusão de cargos públicos e imposição de multas⁵⁵⁷. Fúrio Camilo, censor nos primórdios da República Romana, por exemplo, utilizou-se da persuasão e ameaça para realizar casamentos entre solteiros e viúvas, conforme Plutarco⁵⁵⁸.

As relações entre pais e filhos, ainda que por adoção ou quando emancipados, são vedadas e classificadas como incestuosas⁵⁵⁹, assim como, o casamento entre tio e sobrinha. Ulpiano aponta outras proibições que existiam ao tempo imperial: casamento do filho com nova noiva do pai e deste com a noiva do filho; casamento com a filha da ex-esposa com novo marido⁵⁶⁰. Estas proibições não denotam inovação alguma, de modo que devem ser válidas mesmo antes do comentário do jurisconsulto, ainda que como determinação moral.

Quanto ao adultério, não sobreviveu material suficiente das XII Tábuas para apontar seguramente alguma mudança quanto às previsões das leis monárquicas e costumes, de modo que deve seguir, até a reforma do Imperador Augusto, como razão para a o marido divorciar-se de sua esposa. Há, contudo, menção de julgamentos públicos, por Tito Lívio, de mulheres publicamente acusadas de desvios morais, cuja pena foi estabelecida no pagamento de multa em 295 AEC e exílio em 213 AEC⁵⁶¹. Estes desvios morais, observado o contexto, podem abarcar o adultério, especialmente quando o caso toma proporções públicas, afinal o marido é o juiz natural da sua esposa, apesar da gradual perda de força da disposição. Além disso, através de Aulio Gélvio, conserva-se um excerto de Catão, o velho, pelo qual se reforça a gritante disparidade entre homem e mulher na República Romana; a esta proíbe-se o adultério sob pena de morte sumária aplicada pelo marido, já o adultério deste não pode ser punido pela mulher⁵⁶². Muito pode ser compreendido sobre como os costumes do fim da República quando se observa

⁵⁵⁶ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §86, p. 384-385.

⁵⁵⁷ GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 98-99.

⁵⁵⁸ PLUTARCH. **Plutarch's lives II: Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1968, Camillus – II, p. 97.

⁵⁵⁹ GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §59, p. 44-45.

⁵⁶⁰ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 23.2.12, p. 200.

⁵⁶¹ TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 2**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paurapé, 1989, X.31, p. 328. TITO LIVIO. **Historia de Roma desde su fundación (ab urbe condita), libros XXI-XXV**. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993, XXV.2, p. 378.

⁵⁶² AULUS GELLIUS. **The Attic Nights, volume II**. Translated by W. Beloe. London: J. Johnson, St. Paul's Church-yard, 1795, XI.23, p. 259.

o episódio do divórcio de Júlio César e sua segunda esposa, Pompeia, Suetônio informa que o Júlio Cesar tinha a reputação marcada por práticas adúlteras, mas se divorciou fundamentado em um fraco rumor sobre uma possível tentativa de adultério⁵⁶³; Plutarco dá mais detalhes do evento e coloca na boca de Júlio César a justificativa: “my wife ought not even to be under suspicion.”⁵⁶⁴ [minha esposa nem deveria estar sob suspeita].

Em relação ao divórcio, permanece como exceção, fundamentada em algum dos motivos já observados, mudando o quadro apenas no século II AEC, quando se torna frequente e gera, segundo Pierre Grimal, instabilidade nas famílias⁵⁶⁵. Sabe-se, através de Cícero, a existência de uma forma a ser seguida para o repúdio – o divórcio compulsório, como explana Eric Herbert Warmington⁵⁶⁶ – nas XII Tábuas⁵⁶⁷. Agora, o mais importante a ser notado é que o casamento não é mantido por coabitação, mas pelo desejo de permanecer casado⁵⁶⁸, o que justifica a facilidade do divórcio.

O poder paterno, em Roma, é imensamente superior às cidades gregas, Rudolph Sohm qualifica-o como absoluto⁵⁶⁹. Na tradução da Lei das XII Tábuas de Sílvio Augusto de Barros Meira, inclui-se a enunciação do já existente e reconhecido poder capital do *pater* sobre os filhos⁵⁷⁰; na edição bilíngue de Eric Herbert Warmington, não. A enunciação, na Lei das XII Tábuas, conferindo o direito capital ao pai não guarda relevância em razão dos costumes e do reconhecimento deste poder já ao tempo da monarquia, como visto anteriormente. Por outro lado, a previsão de obrigatoriedade do pai matar o filho nascido com deformidade⁵⁷¹ é uma inovação: é certo que o costume, e necessidade, de um clã forte sem elos fracos, bem como imaginações com fundamento mitológico, naturalmente poderiam levar à morte de filhos com deformidades; agora, deixa de ser uma escolha do *pater*, é ordem da Cidade.

⁵⁶³ SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, The Deified Julius Caesar, §6 e §52, p. 5 e 26.

⁵⁶⁴ PLUTARCH. **Plutarch's lives VII: Demosthenes and Cicero; Alexander and Caesar**. Translated by Bernardotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1963, Caesar – X, p. 467.

⁵⁶⁵ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 93.

⁵⁶⁶ WARMINGTON, E. H. **Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, p. 442-443, notas b-c.

⁵⁶⁷ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Op. cit., IV.1 e 2, p. 441 e 443

⁵⁶⁸ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 24.1.13, p. 249.

⁵⁶⁹ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §88, p. 389 e 391.

⁵⁷⁰ MEIRA, Sílvio A. B. **A Lei das XII tábuas: fonte do direito público e privado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972, p. 169.

⁵⁷¹ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Op. cit., IV.1, p. 441.

Os exemplos de filhos com a morte determinada pelo pai, segundo Paul Veyne, são encontrados até o tempo do Imperador Augusto, ressaltando que, nestes últimos casos, há forte reprovação social⁵⁷². A exposição dos filhos nascidos e não aceitos, contudo, mantém-se sem quaisquer conotações ou repercussões jurídicas negativas até o século III EC, quando passa a ser equiparado a homicídio⁵⁷³. Ordenar a morte de um filho, no entanto, pode ser um dever moral, gerando repercussão social positiva ao pai. Os interesses de Roma estão acima de tudo, inclusive da família, como atesta Políbio⁵⁷⁴. Como exemplo disso, é possível citar que, em 340 AEC, Manlio Torquato, cônsul à época, ordena a morte de seu filho por descumprir ordem emitida de não engajar em combate com qualquer latino⁵⁷⁵. Neste sentido, o *digesto* conservou uma importante passagem de Úlpio Marcelo que reflete o sentimento:

our ancestors thought there was no need to mourn a man who set out to destroy his country and to kill his parents and children. They all decided that if such a man was killed by his son or father, it was no crime, and the killer should even receive a reward.⁵⁷⁶

[nossos ancestrais achavam que não havia necessidade de lamentar [a morte] de um homem que partiu para destruir seu país e matar seus pais e filhos. Todos decidiram que se tal homem fosse morto por seu filho ou pai, não era crime, e o assassino deveria receber uma recompensa.]

Na batalha pelo domínio do coração e mente do Romano, a cidade venceu o clã e a religião do lar. Ao filho, inclusive, libera-se o parricídio cometido no interesse da cidade; a velha moral e os antigos costumes são completamente transformados, neste ponto, alterando-se o destinatário da lealdade suprema: do *pater* à pátria.

O pátrio poder decorre do casamento civil e não se limita a primeira geração descente, os filhos; lastreado no culto dos antepassados, o ascendente mais velho vivo é quem exerce o poder conferido pela religião. Se há avô vivo, do lado paterno, o neto está sob seu poder e pode ser liberado disso sem que o pai seja, assim como pode ser mantido enquanto o pai é liberado⁵⁷⁷. Contudo, morto o avô, apenas os filhos são liberados, os netos ficam sob o império do seu pai⁵⁷⁸.

⁵⁷² VEYNE, Paul. **O Império Romano**. In: Idem (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 38.

⁵⁷³ CARCOPINO, Jérôme. **Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire**. Translated by E. O. Lorimer. London: George Routledge & Sons, 1941, p. 77.

⁵⁷⁴ POLYBIUS. **The Histories**. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2010, VI.54, p. 410.

⁵⁷⁵ DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1925, p. 389 e nota 1 (p. 388-389).

⁵⁷⁶ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 11.7.35, p. 354.

⁵⁷⁷ Ibidem, 1.7.28, p. 22.

⁵⁷⁸ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §89, p. 394.

e aqui já é possível notar a liberação dos irmãos, que ocorreu de forma mais fluida e sem grandes rupturas.

Além da filiação decorrente do casamento, a adoção submete alguém ao pátrio poder. A relação de parentesco estabelecida entre o adotante e adotado é sempre de agnação – como o velho costume – não incluindo a cognação, como o novo: para o adotado apenas os agnados do adotante e seus filhos, independentemente de sexo biológico, são seus parentes⁵⁷⁹. Um outro aspecto não pode ser olvidado, através de Gaio, sabe-se que as mulheres não adotam e mesmo sob os seus filhos gerados não há qualquer relação de poder⁵⁸⁰. Deste modo, mesmo com o novo costume, não há qualquer alteração na relação de propriedade de um filho, exclusiva do pai. Finalmente, a adoção de um homem que é *pater* por outro arrasta não só todo o seu patrimônio, como também aqueles sob seu poder⁵⁸¹, ou seja, há um novo *pater* naquela família, o adotante.

O poder absoluto do *pater* encontra limites na República Romana com o esvaziamento da prerrogativa do *pater* para casar seus filhos mesmo contra sua vontade e, ao menos, moralmente, é possível indicar repreensão no uso de violência no trato com a mulher e filhos, através da admoestação de Catão, o velho: “the man who struck his wife or child, laid violent hands on the holiest of holy things.”⁵⁸² [o homem que batia em sua esposa ou filho, violentava a mais sagrada de todas as coisas sacras]. No entanto, é preciso apontar que Roma evitou ao máximo interferir diretamente no poder do *pater*, preferindo afetar sua tomada de decisão. Dionísio de Halicarnasso, ao comparar a situação dos pais Romanos com os Atenienses e Espartanos aponta uma sutil diferença, mas capaz de fazer total diferença: enquanto nestas inexistia qualquer controle interno, naquela há censores, que se imiscuem nos assuntos internos da casa família, especialmente sob o pretexto de garantir a correta preparação dos filhos, bem como impedir atos impiedosos destes com pais idosos e injustos do marido contra a esposa⁵⁸³.

Já foi feita menção aos censores quando apresentado o empreendimento de Fúrio Camilo para casar solteiros com viúvas. Pela importância da função nas relações do pai com os

⁵⁷⁹ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1.** Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.7.35, p. 22.

⁵⁸⁰ **GAIUS (GAI). Institutes of Roman Law (Institvtiones).** Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §104, p. 64.

⁵⁸¹ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1.** Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.7.15, p. 21; **GAIUS (GAI).** Op. cit., III, §83, p. 312.

⁵⁸² **PLUTARCH. Plutarch's lives II: Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus.** Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1968, Cato Major – XX, p. 361.

⁵⁸³ **DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. The Roman Antiquities, volume VII.** Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1950, XX.13, p. 423-425.

filhos e esposa, impende tratar das funções dos censores com um pouco mais de atenção. Segundo Tito Lívio, a supervisão e controle dos costumes e normas relacionadas ao modo de vida dos Romanos, tanto pública, quanto privada, são confiados aos censores, que devem dirigir e corrigir os comportamentos do povo como um todo⁵⁸⁴. O censor tinha um vasto poder, sendo-lhes permitido, conforme Plutarco, escrutinar a vida e costumes dos cidadãos mesmo nos mais privados assuntos como o casamento e criação dos filhos⁵⁸⁵. Cabe ao censor guiar o homem, no que concerne as relações familiares, quanto ao correto e incorreto, conforme a moral e costumes vigentes. Cícero, na República, indica que um censor deve ensinar aos homens como conduzir suas esposas⁵⁸⁶. Isso indica uma intermediação: o censor deve passar sempre pelo *pater*. O cargo de censor, por fim, foi típico do período republicano, a centralização do poder na figura dos imperadores reduziu drasticamente qualquer poder do cargo, mesmo quando reinstaurado pelo Imperador Augusto⁵⁸⁷.

Para sair do poder paterno – excetuados os casos de filhos envolvidos no sacerdócio das virgens vestais e flâmine dial, livres em razão do sacerdócio⁵⁸⁸ – a morte do pai ou a emancipação são os únicos modos. Normalmente, a emancipação é decisão exclusiva do pai, mas a Lei das XII Tábuas limita a quantidade de vezes que um filho pode ser vendido a três, sob pena de emancipá-lo⁵⁸⁹. Além disso, quando um filho é dado em adoção, deve ser primeiro emancipado da família em que está inserido, para entrar na adotante⁵⁹⁰.

Com relação ao patrimônio, há uma mudança fundamental: a liberação do lote da casa da família, implicando em maior liberdade e divisão patrimonial. Fustel de Coulanges aduz que a propriedade foi liberada para divisão e aquisição já ao tempo das XII Tábuas, pois esta aponta apenas o túmulo como inalienável⁵⁹¹.

⁵⁸⁴ TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita)**, volume 1. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapé, 1989, IV.8, p. 311; TITO LIVIO. **Historia de Roma desde su fundación (ab urbe condita)**, libros XXXVI-XL. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993, XL.46, p. 412.

⁵⁸⁵ PLUTARCH. **Plutarch's lives II: Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1968, Cato Major – XVI, p. 347.

⁵⁸⁶ CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic**. In: Idem. *On the Republic and On the Laws*. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, IV.6, p. 106.

⁵⁸⁷ SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, The Deified Augustus, §37, p. 63.

⁵⁸⁸ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §89, p. 393.

⁵⁸⁹ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. *Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, IV.2, p. 441-443.

⁵⁹⁰ GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §134, p. 82.

⁵⁹¹ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les intitutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 82; Cf. **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON,

Quanto à sucessão, a Lei das XII Tábuas possibilita de forma mais simples a elaboração de testamento⁵⁹², o que indica, conforme Fustel de Coulanges, considerar “la propriété comme appartenant, non plus à la *gens*, mais à l’individu”⁵⁹³ [a propriedade como pertencente, não mais ao clã, mas ao indivíduo. Trata-se de uma mudança profunda, que impacta o sistema como um todo, apesar de ainda ser limitada a pessoas livres da autoridade de um *pater*⁵⁹⁴, excluindo, assim, os filhos e a esposa, exceto quando é o caso de casamento livre. Supera-se, assim, a limitação original de uso da emancipação e adoção para manipulação patrimonial *post mortem*. Apesar destas mudanças, os velhos costumes não são completamente esquecidos na Lei das XII Tábuas, na falta de um testamento e herdeiros diretos, o agnado mais próximo é chamado para herdar e, na sua falta, o membro mais próximo do clã⁵⁹⁵.

Quanto aos herdeiros, a Lei das XII Tábuas inova também de forma relevante ao tratar como necessários todos aqueles sob a autoridade do *pater*⁵⁹⁶, negando o costume antigo do direito da primogenitura e incluindo filha e esposa. Ainda, os filhos nascidos até dez meses após a morte do pai também participam da sucessão como herdeiros necessários⁵⁹⁷. Sobre a nova posição de herdeira, adquirida pela filha e esposa, deve ser ressaltado que não é tão ampla, pois estão sob tutela vitalícia. Aos cidadãos de primeira classe, aqueles com maior patrimônio, a Lei Vocônia (169 AEC) impede o estabelecimento da filha como única herdeira aos e, se há irmão, o direito da filha e esposa herdar é limitado⁵⁹⁸.

O período republicano finda após a grave turbulência decorrente dos embates bélicos entre Júlio Cesar e Pompeu Magno. Com a vitória do primeiro, há uma concentração de honras

E. H. Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, VI.3 e X.11, p. 461 e 503

⁵⁹² **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938, VI.3, p. 447; Cf. GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, II, §101, p. 176.

⁵⁹³ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les intitutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 401. Grifo do autor.

⁵⁹⁴ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 28.1.6, p. 357.

⁵⁹⁵ **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Op. cit., VI.4-6, p. 449-451.

⁵⁹⁶ GAIUS (GAI). **Op. cit.**, III, §1-3, p. 269-270; **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Op. cit., VI.4, p. 449.

⁵⁹⁷ GAIUS (GAI). **Op. cit.**, III, §4, p. 270; **THE TWELVE TABLES**. In: WARMINGTON, E. H. Op. Cit., IV.4, p. 443.

⁵⁹⁸ FOTT, David. In: CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic and On the Laws**. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, p. 94, nota 19; GAIUS (GAI). **Op. cit.**, II, §226 e §274, p. 237-238 e 260; POSTE, Edward. In: GAIUS (GAI). **Op. cit.**, p. 239-240 e 275; FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **Op. cit.**, p. 88.

e títulos, dignos dos reis, tal qual *pai da pátria*, segundo Suetônio⁵⁹⁹. Concentrando grandes poderes, Júlio Cesar prenuncia a forma de governo do Império Romano. No entanto, o Senado tenta impedir a reversão de uma das mais importantes conquistas da República, a diminuição do poder do governante pela distribuição de funções, com o assassinato de Júlio César que, pela comoção gerada⁶⁰⁰, apenas reforça o problema da instabilidade. A estabilidade é retomada apenas com o governo do Imperador Augusto, responsável por importantes reformas no intuito de estabelecer o melhor regime e firmes fundações para Roma, que sobrevivessem para além de seu tempo⁶⁰¹, emulando o fundador Roma, na condição de sucessor espiritual.

A concentração de grande poder na figura dos imperadores é um fato importante e o poder das famílias aristocráticas é reduzido. No período imperial, importantes mudanças são observadas nas relações jurídico-familiares e, agora, serão apontadas.

De início, o Imperador Augusto institui a primeira restrição de tempo para o noivado, impossibilitando que se prolonguem por mais de dois anos e, assim, impõe a idade mínima para noivado em dez anos para as mulheres⁶⁰². Além disso, apesar do noivado ainda dispensar a presença dos nubentes, Pompônio indica a necessidade da ciência das partes, ou posterior confirmação⁶⁰³. Ainda, o consentimento paterno é tão necessário quanto o consentimento dos noivos⁶⁰⁴ e o poder de coerção mantém-se presente, pois não há como um filho invalidar um casamento baseado em compulsão paterna contrária a seu verdadeiro desejo⁶⁰⁵. Assim, o consentimento das partes, a depender do real poder do *pater*, é irrelevante.

Preocupado com o número de homens solteiros e sem filhos, o próprio Imperador Augusto esforça-se para que casamentos sejam realizados com vistas a obtenção de filhos⁶⁰⁶, estabelecendo vantagens a quem gera mais de três: as mulheres livram-se do poder paternal, seja do marido, seja do pai, adquirindo o *ius liberorum* e os homens garantem vantagens na indicação a cargos públicos⁶⁰⁷. Especificamente a respeito das mulheres, há um

⁵⁹⁹ Suetonius. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, The Deified Julius Caesar, §76, p. 35.

⁶⁰⁰ Cf. Ibidem, The Deified Julius Caesar, §88, p. 41.

⁶⁰¹ Ibidem, The Deified Augustus, §28, p. 57.

⁶⁰² Dio Cassius. **Roman history, volume VI**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955, LIV.16, p. 325.

⁶⁰³ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 23.1.4 e 23.1.5, p. 198.

⁶⁰⁴ Ibidem, 23.2.2, p. 199.

⁶⁰⁵ Ibidem, 23.2.22, p. 202.

⁶⁰⁶ Dio Cassius. **Op. cit.**, LV.2, p. 385.

⁶⁰⁷ Ibidem, LIII.13, p. 223; Walsh, P. G. In: Pliny the Younger. **Complete letters**. Translated by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 305, nota 13.8; Gaius (Gai). **Institutes of Roman Law (Institutiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §145 e §194, p. 88 e 112.

importantíssimo salto, porquanto a liberação do pátrio poder implica uma liberdade inédita. Além das vantagens, o Imperador Augusto também aproveita a ascendência de sua posição, admoestando em um discurso homens solteiros por agirem contra o interesse da cidade e humanidade⁶⁰⁸.

Enquanto o celibato segue valorado negativamente, há alteração quanto ao casamento considerado incestuoso. Em razão do interesse do Imperador Cláudio em casar-se com a filha de Germânico, seu irmão, o casamento de parentes neste grau passa a ser permitido⁶⁰⁹.

O adultério, por sua vez, é alvo de grandes atenções. O tema é englobado pelas reformas do Imperador Augusto, recebendo atenção especial na Lei Júlia sobre Adultério. Adentrando nas mudanças, se a prática de um ato considerado adúltero é autorizada pelo marido, não há atenuação do ato, mas prática de lenocínio, um crime imputado ao marido que lucra sobre o adultério da esposa, ou àquele que não a repudia após o descobrimento de ato adúltero⁶¹⁰. Com isso, tem-se clara a primeira mudança, o adultério transforma-se de um crime contra o marido para crime contra a Cidade, que passa a tutelar a honra do *pater*, permitindo-se, inclusive, a terceiros à relação acusar um adultério testemunhado⁶¹¹. A possibilidade de matar o adúltero pego durante o ato, conferida ao pai e marido, é restringida; ao primeiro, deve matar tanto o adúltero quanto a filha e o ato deve ter acontecido em sua casa ou de seu genro⁶¹²; ao segundo, pode matar o adúltero se ele é um homem que controla prostitutas, escravo ou liberto por algum membro da família, o ato ocorre em sua casa e divorcia-se logo em seguida da esposa⁶¹³, ou seja, suprime-se o direito de matar a esposa adúltera, em um forte golpe no poder do marido que, anteriormente, desconhecia este limite. A condenação por adultério resulta entre a perda de status e morte, além proibição de casar novamente⁶¹⁴. Por fim, a despeito da equiparação das punições aos homens e mulheres, Jérôme Carcopino identifica um duplo padrão no comportamento punido⁶¹⁵.

⁶⁰⁸ DIO CASSIUS. **Roman history, volume VII**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955, LVI.4, p. 11-13.

⁶⁰⁹ SUTONIUS. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, The Deified Claudius, §26, p. 185.

⁶¹⁰ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 4**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 48.5.2, p. 318.

⁶¹¹ Ibidem, 48.5.11 e 15, p. 320 e 323.

⁶¹² Ibidem, 48.5.20-23, p. 324.

⁶¹³ Ibidem, 48.5.24, p. 325.

⁶¹⁴ Ibidem, 48.5.11, p. 321; FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.9.9.9, p. 2299.

⁶¹⁵ CARCOPINO, Jérôme. **Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire**. Translated by E. O. Lorimer. London: George Routledge & Sons, 1941, p. 94.

Em relação ao divórcio, durante o período imperial, Pierre Grimal nota uma maior frequência de iniciativa pelas mulheres⁶¹⁶ e Jérôme Carcopino entende que não são as punições da nova legislação, mas a facilitação do divórcio, a causa para redução do adultério. De todo modo, há agora previsão legal de devolução de dote à esposa em razão de divórcio⁶¹⁷.

Adentrando nas relações entre pais e filhos, o pátrio poder não abrange os filhos ilegítimos⁶¹⁸ e, no século III EC, é conferido ao escravo liberto sobre sua filiação⁶¹⁹. Sexto Empírico, que viveu entre 160 e 21 EC, contrastando a situação dos filhos em Roma com outras cidades, aduz ser tirânico o poder do *pater*, mormente ao destacar absoluta subordinação, digna de um escravo, que incluem relações patrimoniais⁶²⁰. Apesar da posição de Sexto Empírico e do fato de que, enquanto o pai é vivo, o filho não é cidadão pleno⁶²¹, o pátrio poder no período imperial sofre grandes restrições. Inicialmente, a citada reprovação moral de Catão, o velho, quanto aos maus tratos de filhos e esposa ganha repercussão jurídica; o Imperador Trajano, que governa de 98 a 117 EC, “compelled a father who was maltreating his son contrary to a father's duty to emancipate him”⁶²² [compeliu um pai, que maltratava seu filho contrariamente ao seu dever paterno, a emancipá-lo], ou seja, liberta um filho em razão da ação do pai, algo inimaginável anteriormente. No mesmo sentido, mas já no século III EC, o Imperador Adriano deporta um pai que matou seu filho, suspeito de adultério com a madrasta, tentando dissimular o ato durante uma caça, concluindo disso Marciano: “paternal power ought to depend on compassion, not cruelty”⁶²³ [o poder paterno deve consistir na compaixão, não crueldade]. Ainda, o jurisconsulto Paulo identifica a prática relativamente comum de abandono de filho como uma forma de homicídio⁶²⁴. Finalmente, às portas do século IV EC, os Imperadores Diocleciano e Maximiano, proíbem, em qualquer hipótese, a venda de um filho⁶²⁵. Assim,

⁶¹⁶ GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, p. 93.

⁶¹⁷ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 24.3.2, p. 259.

⁶¹⁸ GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, I, §55, p. 39.

⁶¹⁹ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.8.46.8, p. 2193.

⁶²⁰ SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014, III.211, p. 177.

⁶²¹ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.6.4, p. 18.

⁶²² **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 3**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 37.12.5, p. 315.

⁶²³ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 4**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 48.9.5, p. 336.

⁶²⁴ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 25.3.4, p. 280.

⁶²⁵ FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.4.42.1, p. 995.

durante o auge do período imperial, o pátrio poder deixa, claramente, de ser soberano como já o fora, haja vista a imposição de limites claros para o seu exercício.

Corroborando com a maior liberação dos filhos, destaca-se que, apesar de Fustel de Coulanges não encontrar evidência apontando que os filhos conseguissem maioria e possibilidade de autonomia patrimonial enquanto vivo o pai fosse⁶²⁶, ao tempo do Imperador Pio, 138 a 161 EC, é possível tanto aos pais, quanto aos filhos, demandar recíproco apoio financeiro, não sendo excluídos os parentes do lado materno⁶²⁷. No Império, a família deixou, também por razões econômicas, de possuir em absoluto os filhos, estando estes cada vez mais livres, ao passo que as famílias são liberadas do dever de manutenção. Portanto, a partir do Imperador Pio, a maioria, no que concerne relações patrimoniais, é garantida ao filho de um *pater* Romano.

A condição da mulher também muda substancialmente. A presunção de levandade é afastada com as reformas do Imperador Augusto, pois, ao menos desde a Lei Júlia sobre o Adultério, as mulheres podem servir como testemunhas no fórum⁶²⁸. Além disso, como já citado, são liberadas do pátrio poder ao gerar três filhos. Neste ponto, Ulpiano aponta a esposa como cabeça de família, indicando que não está sob pátrio poder algum, sem qualquer ressalva⁶²⁹, o que aponta para a liberação da necessidade de gerar três filhos para obtenção da autonomia do marido. Com a prevalência do casamento livre, ademais, há maior liberdade patrimonial: a mulher mantém controle sobre sua propriedade e o marido deve agir de acordo com os interesses da proprietária⁶³⁰. O marido, anteriormente livre administrador da propriedade da esposa, tem seu poder bem reduzido e o melhor exemplo é retirado das relações sucessórias: como os esposos não são, pelo simples estado do casamento, herdeiros entre si, cabendo a cada qual redigir o seu próprio testamento⁶³¹, Papiniano indica que a intervenção dos maridos sobre a disposição de última vontade da mulher é válida somente quando há persuasão sem fraude ou coação⁶³². Assim, o testamento da mulher é uma forte arma para impor suas

⁶²⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 410.

⁶²⁷ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 25.3.5, p. 280-281.

⁶²⁸ Ibidem, 22.5.18, p. 195.

⁶²⁹ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.6.4, p. 18.

⁶³⁰ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §81, p. 370.

⁶³¹ GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 77.

⁶³² **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 29.6.3, p. 445.

vontades: Cévola apresenta um caso de um pai que emancipa o filho para cumprir disposição testamentária de sua esposa⁶³³; em uma carta de Plínio, o jovem, lê-se um caso de um pai que emancipa o filho para que este possa herdar da mãe⁶³⁴. Ainda nas relações sucessórias, as disposições da Lei Vocônia são superadas, sendo possível às mulheres, até o terceiro grau de parentesco, serem chamadas à sucessão, apesar dos agnados manterem seus privilégios, e há o estabelecimento de parentesco por cognação para fins sucessórios⁶³⁵. Por fim, ao tempo do Imperador Adriano, 117 a 138 EC, o decreto senatorial *senatus consultum Tertullianum*, garante às mães com três filhos, ou quatro se escravas libertas, a posição de herdeiras naturais, possibilitando herdar dos filhos mortos sem testamento⁶³⁶.

A respeito da sucessão em geral, há de ser observado que se caminha para uma superação da ideia de herança como manutenção de patrimônio dentro de uma família legítima controlada pelo *pater*. Neste sentido, destaca-se que ao tempo do Imperador Marco Aurélio, o decreto senatorial *senatus consultum Orphitianum* permite aos filhos herdarem da mãe mesmo que o casamento não cumpra os requisitos de validade, à frente de qualquer outro parente⁶³⁷, sendo considerados, independentemente do casamento da mãe, herdeiros naturais segundo Modestino⁶³⁸. É certo, contudo, que muitos dos elementos do sistema tradicional são mantidos: a sucessão abrange a integralidade de créditos e débitos, sem limite, com solidariedade entre os herdeiros⁶³⁹; os herdeiros necessários não podem evitar a herança, pois opera por lei, independentemente de qualquer vontade. Assim, os herdeiros ainda são os continuadores da família⁶⁴⁰, mesmo que o patrimônio esteja mais ligado ao indivíduo. Por fim, com a facilidade e poder quase absoluto de testar do período imperial, a adoção e emancipação para arranjos sucessórios, só não perdem a razão absoluta de ser, pois ao herdeiro necessário reserva-se um quinhão mínimo inafastável de um quarto da herança⁶⁴¹.

⁶³³ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1.** Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.7.15, p. 21.

⁶³⁴ PLINY THE YOUNGER. **Complete letters.** Translated by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006, IV.2.2, p. 82-83.

⁶³⁵ GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones).** Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904, III, §25 e §29-30, p. 277-278.

⁶³⁶ CARCOPINO, Jérôme. **Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire.** Translated by E. O. Lorimer. London: George Routledge & Sons, 1941, p. 76.

⁶³⁷ Ibidem, p. 76.

⁶³⁸ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 3.** Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 37.17.4, p. 373.

⁶³⁹ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law.** Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §95, p. 408-412.

⁶⁴⁰ Ibidem, §96, p. 415.

⁶⁴¹ VEYNE, Paul. **O Império Romano.** In: Idem (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 38-39.

A evolução das relações jurídico-familiares dos primórdios de Roma até o auge do Império revela, fundamentalmente, a substituição da família pela pátria, a terra dos pais. O culto familiar, restrito às poucas famílias nobres, é suplantado pelo culto oficial da Cidade e a autoridade do *pater* é transferida primeiro aos senadores e depois aos imperadores. Quanto a estes, conseguem, tal qual os reis, personificarem a figura paterna e são tratados como tal. O dia da morte de Júlio César passa a ser conhecido como dia do parricídio, segundo Suetônio⁶⁴²; o Imperador Augusto também recebe o título de pai⁶⁴³. Dião Cássio, quanto ao título de pai, entende não ser o caso, quanto aos primeiros imperadores, de atribuição de uma autoridade digna de uma relação de pai para filho, mas de atribuição da gravidade da responsabilidade dos imperadores no trato com seus súditos e a estes do respeito e reverência devidos⁶⁴⁴. Apesar da posição, com o Império a autoridade passa do Senado à figura do imperador, é este que personifica a autoridade máxima em Roma. Estas mudanças criam as circunstâncias propícias para que alteração no mundo da cultura e rearranjo da teia das relações humanas, gerando novas preocupações para a Presença que, utilizando-se do instrumento jurídico de proteção do seu mundo, faz as reformas necessárias.

As mudanças quanto a forma de celebração do casamento e tratamento das pessoas sob o poder paterno são fundamentais para observar as mudanças. A prevalência do casamento livre, com menos formalidades, sem a equiparação da esposa como uma filha e a limitação do uso do pátrio poder sobre os filhos e esposa denotam não só a mudança nos costumes, mas a perda de soberania do *pater*. Antes, apenas no trato com seus pares encontrava regras e limites impostos pela cidade; com a evolução e equiparação dos cidadãos, aqueles sob seu poder encontram na cidade um refúgio e limites protetivos. Ainda, a facilidade com que passa a ser possível divorciar-se e, a garantia de direitos ao cidadão enquanto tal, não como membro de um clã, retroalimentam o sentimento de liberdade propiciado pela Cidade. Por fim, a família, em se tratando da propriedade e sucessão, é progressivamente substituída pelo indivíduo.

Não obstante, mesmo com as mudanças, os pais ainda estão no controle político da Cidade e, se o culto dos antepassados familiares enfraquece-se, é porque perde espaço para o culto oficial da Cidade, controlado primeiro pelo Senado, formado essencialmente pela aristocracia, depois pelo imperador. As mulheres, por sua vez, nunca entram, de fato, no âmbito

⁶⁴² SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, The Deified Julius Caesar, §88, p. 42.

⁶⁴³ AUGUSTUS. **Res Gestae Divi Augusti**. Translated by P. A. Brunt and J. M. Moore. Oxford: Oxford University Press, 1967, §35, p. 37.

⁶⁴⁴ DIO CASSIUS. **Roman history, volume VI**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955, LIII.18, p. 241-243.

político da cidade; conseguem maior liberdade para fazer escolhas e poder nas questões patrimoniais, apenas. Quanto aos filhos, conquistam também maior autonomia, mas não são considerados cidadãos plenos.

Deste modo, ao fim do período observado, ainda é a posição ocupada pela pessoa na engrenagem social que vale. A grande diferença é que a Cidade toma muito do espaço que era preenchido pela família, cobrando sacrifícios e lealdade até maiores dos cidadãos que a família cobrava de seus membros, mas possibilitando maior liberdade. Na República de Cícero fica expressa a mudança: é a cidade quem gera, educa e protege seus cidadãos em troca do seu aproveitamento conforme interesse⁶⁴⁵. A família ainda possui destaque e importância, mas é relegada ao segundo plano quando o interesse público faz-se presente.

⁶⁴⁵ CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic**. In: Idem. *On the Republic and On the Laws*. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014, I.8, p. 33.

3 INFLUXO JUDAICO-CRISTÃO NA TRADIÇÃO GRECO-ROMANA

A evolução no tratamento jurídico das relações familiares em Atenas, Esparta e Roma traz um igual elemento para as mudanças: a substituição da família pela pátria. A maior aglomeração de famílias, independentemente do motivo, a aceitação dos renegados da família na Cidade e a avocação da autoridade do chefe da família, o *pater*, pela cidade motiva a maioria das mudanças observadas. É certo, inobstante, que diversos privilégios foram mantidos pelos pais de família, em razão de sua posição ocupada na cidade e pela evolução sem radical mudança no paradigma transcendental.

Em meio às mudanças nos costumes, afetando completamente o mundo da cultura e a teia de relações humanas, a Presença vê-se com novas preocupações. Uma crença monoteísta originada de uma seita judaica ortodoxa com pretensões universais adentra Roma. É, inicialmente, perseguida; ao fim, adotada como religião oficial. Com o acontecimento do inimaginável, a queda da Cidade Eterna, não apenas sobrevive, como também reclama para si os espólios do império caído. Longe do coração do império, através da Igreja, o mesmo êxito não é prontamente obtido, mas a longo prazo. O paradigma transcendental evolui e há forte transformação nos valores.

As próximas páginas narram o influxo do Cristianismo no mundo Greco-Romano, apontando as mudanças geradas nas relações jurídico-familiares do Império Romano Ocidental e desdobramentos após a sua queda.

3.1 A evolução do paradigma transcendental e reorganização do mundo da cultura

O influxo Judaico-Cristão na tradição Greco-Romana, quanto ao conteúdo dos valores mais urgentes, é uma revolução; no que concerne ao paradigma transcendental, absolutamente não o é. Antes de justificar os motivos, é preciso apontar o que se entende por revolução: na linha da elaboração de Hannah Arendt, é a inauguração de um tempo completamente novo, ligado à ideia de liberdade⁶⁴⁶, ou seja, a insurgência de algo novo livre das correntes do passado. Apesar de trazer várias mudanças importantes, o Cristianismo não revoluciona as bases que dão a chave de leitura dos fenômenos e validade ao mundo da cultura.

⁶⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 56 e 63.

No mundo Greco-Romano, aspectos importantes evoluíram em resposta às novas necessidades da Presença. Para além da substituição da família pela Cidade, os seguintes fatores são imprescindíveis para a evolução do paradigma transcendental: a introdução dos deuses das religiões estrangeiras no panteão Romano que aumentava a cada guerra – nota característica de Roma, segundo Fustel de Coulanges⁶⁴⁷ –, denotando não só flexibilidade, mas aceitação religiosa; a forte influência do pensamento estoico – que encontra grandes entusiastas em Roma, como Cícero e o imperador Marco Aurélio –, platônico e neoplatônico; o conhecimento da existência de ideias monoteístas, com um só Deus, onipotente e livre de caracteres humanos⁶⁴⁸, cuja difusão, apesar de não ser dominante, é certa; e finalmente, escatologia e desvirtuamento dos primórdios gloriosos.

Expandindo o segundo fator, o estoicismo, conforme Miguel Reale, trabalha com a ideia de uma forma perfeita, mas panteísta, cujo culto centra-se na natureza e a conformidade das ações com os mandamentos encontrados nela⁶⁴⁹. Fundamentalmente, a tradição Greco-Romana toma a sua forma universalizante com o platonismo. Mais importante ainda, o platonismo muda completamente a imagem da divindade; uma das principais críticas de Platão às narrações sobre os deuses de Hesíodo e Homero é a atribuição de qualidades negativas a estes, que devem, por isso, ser suprimidas⁶⁵⁰. Neste sentido, o platonismo, segundo Karl Popper, opera uma notável mudança na concepção de mundo:

A Teoria das Ideias exige que haja apenas uma Forma ou Ideia do Homem; pois é uma das doutrinas centrais da Teoria das Formas que há só uma Forma para cada ‘raça’ ou ‘espécie’ de coisas. A singularidade da Forma, que corresponde à singularidade do seu primogenitor, é um elemento necessário da teoria para que esta desempenhe uma de suas mais importantes funções, concretamente a de explicar a similitude das coisas sensíveis, ao propor que as coisas semelhantes são cópias ou impressões de *uma* Forma.⁶⁵¹

O neoplatonismo, especialmente na forma de Plotino, consoante Charles Norris Cochrane, serve de preparação para a entrada do Cristianismo, especialmente pela influência sobre Agostinho de Hipona⁶⁵². É a base metafísica que, no século III EC, auxilia na

⁶⁴⁷ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 475.

⁶⁴⁸ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 214.

⁶⁴⁹ REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 40-42.

⁶⁵⁰ PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019, 377d-e e 378b, p. 112 e 113.

⁶⁵¹ POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos, volume 1: O Sortilégio de Platão**. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 49. Aspas e grifos do autor.

⁶⁵² COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 272.

universalização do Cristianismo, segundo Mircea Eliade⁶⁵³. Em comum, as três correntes de pensamento são monistas, segundo Paul Veyne, o que implica na crença em um princípio primeiro ou deus supremo ao qual tudo se remete, inclusive os deuses politeístas⁶⁵⁴. Coaduna-se, aqui, especialmente a ideia de motor primeiro com a ideia de um Deus criador do universo, presente no judaico-cristianismo, apresentada logo na primeira linha do primeiro livro sagrado, a Gênese⁶⁵⁵.

Os citados motivos escatológicos e desconexão do presente com o passado glorioso – questões há algum tempo experimentadas na sociedade Judaica do século I EC – são intrinsecamente ligados a dois pontos das conquistas Romanas. Primeiro, desmantelam o sistema citadino: todos os povos conquistados, seja pela subjugação ou formação de aliança, estão sob o *imperium romanum*, não são mais politicamente livres, não possuem mais seus deuses – tomados por Roma e devolvidos juntos com os demais deuses do panteão –, ou instituições próprias; um cidadão Romano toma o comando da cidade e institui novas leis⁶⁵⁶. Segundo, o título de cidadão Romano perde valor e força com a admissão gradual dos cidadãos das cidades conquistadas; o Imperador Caracala, cujo governo transcorre de 198 a 217 EC, estende a toda pessoa livre em cidade dominada por Roma este título, segundo Fustel de Coulanges⁶⁵⁷ – Ulpiano credita esta atribuição de cidadania a um decreto do Imperador Pio⁶⁵⁸, ou seja, entre 138 e 161 EC –; sem qualquer paralelo com o passado, há uma grande mistura de culturas. Como resultado, o ideário de um mundo irremediavelmente condenado, seja pela sua perda, ou desconexão com o passado glorioso, favorece a ideia de que a salvação da cidade é inalcançável, tornando extremamente sedutoras crenças que prometem a salvação individual.

Hannah Arendt, pontuando a diferença da ideia de imortalidade Greco-Romana, baseada na sobrevivência do indivíduo e seus feitos através das instituições, para a Judaica, ligada à perpetuação da família pela prole, aponta o Cristianismo, a nova crença emergente, como ligada a uma fuga do mundo em declínio, prometendo salvação aos convertidos à Boa

⁶⁵³ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 347.

⁶⁵⁴ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 20 e nota 3 (p. 182-183).

⁶⁵⁵ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Gn 1:1, p. 3.

⁶⁵⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 490-495 e 498.

⁶⁵⁷ Ibidem, p. 502-503, 505 e 507-508.

⁶⁵⁸ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 1.5.17, p. 16.

Nova⁶⁵⁹. Neste sentido, é imprescindível retomar um comentário de Maurice Merleau-Ponty: “contra o mundo social, sempre posso usar de minha natureza sensível... contra o mundo natural, sempre posso recorrer à natureza pensante, e colocar em dúvida cada percepção tomada à parte”⁶⁶⁰. A promessa da Boa Nova é o bem individual, representado pela salvação eterna pela fé e aceitação os novos preceitos divinos, não por servir à pátria⁶⁶¹. A Presença liberta da família pela Cidade, ressignifica esta, que deixa de ser salvadora, mas entrave para salvação, haja vista a necessidade de conversão ao culto de um único Deus, que não reconhece a autoridade, quanto mais divindade, do Imperador Romano.

Fundamentalmente, não há uma revolução propriamente dita no paradigma transcendental, mas evolução, com a supressão de elementos e ascensão de outros. Há um declínio do sistema antigo e, como resposta, uma nova teoria surge para explicar a circunstância da Presença. Não há, ademais, rompimento total com a tradição, os primeiros pais da Igreja Católica Romana, o lar do Cristianismo à época, Agostinho de Hipona, Ambrósio de Mediolano e Jerônimo de Estridão, esforçam-se para encaixar os elementos da filosofia e cultura Clássica à verdade cristã⁶⁶², de modo a existir tão somente uma mudança de rumo, prévia e inconscientemente preparada.

Esta evolução traz consigo inovações, especialmente sobre os temas mais importantes do mundo Greco-Romano. Primeiro, a forma de crença, enquanto os pagãos tinham seus deuses e reconheciam outros, o judaico-cristianismo prega um deus universal e desacredita os demais⁶⁶³. Aqui há uma alteração basilar: enquanto a relação com os deuses é ligada aos povos e seus deuses próprios, não há qualquer relação de crença excludente ou escolha; um Grego sacrifica a Zeus enquanto um Romano a Júpiter, ambos representam, no fundo, a mesma divindade, com outro nome e características diferentes em face da construção peculiar da divindade àquela teia de relações humanas, que podem coexistir no mesmo universo que abriga as diferentes cidades; já o deus que se propõe universal, mesmo que tenha um povo escolhido, deve ser reconhecido e acreditado por todos de igual forma, não há como possuir este deus e,

⁶⁵⁹ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 328.

⁶⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 483.

⁶⁶¹ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 380.

⁶⁶² QUESADA, Miguel-Angel Ladero. **Catolicidade e latinidade**. In: DUBY, Georges. *A civilização Latina: dos tempos antigos ao mundo moderno*. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Dom Quixote, 1989, p. 122.

⁶⁶³ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 35.

sem um lar específico, inexistente crença por nascimento em determinado local, mas unicamente por escolha. Assim, no monoteísmo excludente, como é o caso do judaico-cristianismo, acredita-se em um único Deus. Sigmund Freud, neste sentido, entende o nascimento da intolerância religiosa como corolário do monoteísmo, que ressalta ser superável⁶⁶⁴. Frise-se, apenas, a possibilidade dos membros da Cidade Antiga acreditarem na superioridade de seu deus em face dos estrangeiros, o que não retira a igual posição das divindades alheias enquanto tal, suas diferenças e até pensamento de inferioridade não impactam na isonomia da posição divina ocupada, divergindo apenas a imaginação quanto ao grau e capacidade de intervenção.

Segundo, sobre os sentidos, enquanto na cultura Greco-Romana predomina a visão, na cultura Judaica, berço do Cristianismo, a audição é preponderante, o seu deus é inacessível aos olhos, pois invisível; faz-se, contudo, ouvir, levando a uma verdade audível, somente⁶⁶⁵. Isto altera radicalmente a forma de chegar à verdade, enquanto o filósofo-libertador no mito da caverna é um parteiro de verdades, o profeta é a fonte da nova verdade, sua autoridade a garante; no mito da caverna, é preciso que o liberto veja por si a realidade. Ao libertar os membros da caverna, Jesus de Nazaré prescinde de qualquer demonstração sobre a verdade de sua profecia; funda-se na autoridade de um ser metafísico onipotente que o envia. A passagem bíblica que dá esta chave de leitura é o relato da aparição de Jesus após a crucificação ao discípulo Tomé. Tal qual os habitantes da caverna, Tomé precisava de algo que lhe demonstrasse a ressurreição de seu profeta, o que ocorre; o ponto de virada é a reprimenda, após a aparição, do libertador “bem-aventurados os que não viram e creram”, sendo já em sequência aproveitada a mudança, pois afirma-se que outros milagres foram realizados, mas não seriam apresentados⁶⁶⁶, afinal, é preciso *crer*, não ver ou sentir.

Entretanto, a principal mensagem de Jesus de Nazaré é ligada às ações, não à crença; a crença ocupa um segundo lugar na vida do Nazareno, o espaço místico, ligado aos milagres e declaração de ser filho de Deus. Seguindo a interpretação de Friedrich Nietzsche, a Boa Nova é atitude, agir como o modelo de vida de Jesus de Nazaré, indiferente aos infortúnios da

⁶⁶⁴ FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939[1934-1938])**. In: Idem. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 32.

⁶⁶⁵ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 139-140.

⁶⁶⁶ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Jo 20:24-31, p. 1423-1424.

passageira vida terrestre⁶⁶⁷. Voltando à ação, como já notado, ela é incontrolável; Jesus de Nazaré agiu e pregou seu modelo de ação, mas o responsável pela verdadeira difusão das ideias deste, bem como do surgimento de algo que possa ser chamado de Cristianismo e sua Igreja, é o apóstolo Paulo – Judeu Romano que nem sequer conviveu com o seu profeta –, cuja pregação inverte o fazer, algo exterior, para o crer, tão interior que visível apenas à Deus, segundo Hannah Arendt⁶⁶⁸. Nas palavras de Sigmund Freud, o supracitado apóstolo “ao justificar um agitador político-religioso, encontrou o ensejo para que uma nova religião, a cristã, se separasse do judaísmo”⁶⁶⁹. Não pregando Jesus de Nazaré, “mas Cristo crucificado e ressuscitado”⁶⁷⁰, transforma a ação do profeta em uma obra com divergências quanto às intenções primitivas. A Igreja erigida pelo apóstolo Paulo prega com enfoque especial o sacrifício de Jesus e a salvação por meio disso, relegando as ações do profeta para um segundo e, eventualmente suprimível, plano, tornando o Cristianismo palatável aos pagãos⁶⁷¹, ansiosos pela salvação. Como resume Friedrich Nietzsche, distinguindo a obra de Paulo da ação de Jesus: “houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz”⁶⁷². A vida e ação de Jesus de Nazaré são reinterpretadas pelas preocupações do mundo pagão captadas pelo apóstolo Paulo⁶⁷³, enfocando a redenção pelo sacrifício de seu messias, o que rende um imprescindível comentário de Peter Sloterdijk: “Paulo, o primeiro teólogo da cruz, é também já o gênio das acusações contra o mundo... Foi ele que fundou a religião mundial da consciência pesada – a exportação de culpa e o comércio atacadista com seu perdão.”⁶⁷⁴.

Deve-se crer, apenas. O caminho para a verdade é trilhado unicamente pela aceitação da palavra do profeta, em razão de sua autoridade, segundo Charles Norris Cochrane⁶⁷⁵. Neste ponto, a tentativa de inversão platônica que rechaça a crença simplesmente por meio da fé sem

⁶⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditambros de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §33 e §35, p. 39-40 e 41.

⁶⁶⁸ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 328 e 330.

⁶⁶⁹ FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939[1934-1938])**. In: Idem. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 121.

⁶⁷⁰ ARENDT, Hannah. **Op. cit.**, p. 328.

⁶⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §68, p. 49-50.

⁶⁷² Idem. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditambros de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §38, p. 44.

⁶⁷³ Idem. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 167, p. 101.

⁶⁷⁴ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 79.

⁶⁷⁵ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 351.

a experiência do desencobrimento pessoal, ou seja, acreditar nos deuses dos poetas em razão da autoridade deles, reverte-se: sai da caverna, para o Cristianismo, aquele que crê na mensagem do Deus transmitida por seu filho, Jesus, independentemente de qualquer sinal captado ou prova apresentada. O mundo da caverna é falso e não é mais preciso constatar isto por si; o novo profeta sente a verdade, interpreta-a e conta aos seus libertos, que não devem duvidar. É como se o liberto fosse simplesmente jogado no novo mundo, mas não enxergasse coisa alguma nele, guiando-se unicamente pela palavra daqueles capazes de ouvir a palavra de Deus. A desconfiança dos sentidos é reforçada, enquanto os Romanos limitavam o acesso ao cargo de augure, os continuadores imediatos de Jesus de Nazaré limitam ainda mais o grupo capaz de interpretar as revelações feitas pelo profeta. A posição de sumo sacerdote divorcia-se do governante; em Tertuliano, Romano convertido ao Cristianismo, no fim do século II EC, expressa-se a ideia primitiva, mas posteriormente superada, de uma incompatibilidade entre o Imperador Romano e o Cristianismo calcada na impossibilidade de servir à dois mestres, sem defender, no entanto, a subversão civil, exceto por motivo religioso⁶⁷⁶.

O citado reforço da desconfiança dos sentidos concentra, ainda mais, nas mãos do sacerdote o controle da verdade, afastando qualquer desencobrimento subjetivo que não se enquadre na verdade formulada nas sagradas escrituras da nova religião. Neste sentido, Tertuliano defende o uso apenas da fé, mesmo contra a razão, representando para Charles Norris Cochrane o “*credo quia absurdum*” que, afirmando o vergonhoso, o absurdo e o impossível contra os testemunhos do bom-gosto, das probabilidades e da própria razão, lança um desafio contestatório⁶⁷⁷; este *creio porque é absurdo* acusa o desmonte final da empreitada iniciada pelo racionalismo jônico para o desencobrimento do mundo circundante através da razão. Agostinho de Hipona, mais adiante, bem resume a desconfiança dos sentidos: “yet unless what the bodily senses convey goes beyond it, we cannot arrive at knowledge”⁶⁷⁸ [a menos que os sentidos do copo transmitam algo além disso, não podemos chegar ao conhecimento], pois, como já notado, a verdade reside em Deus para o teólogo. Como resultado, há fortalecimento dos novos sacerdotes, que decidem com base nas suas escrituras sagradas e secretas, de forma bem similar ao *pater* Greco-Romano.

⁶⁷⁶ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 335 e 357.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 351.

⁶⁷⁸ AUGUSTINE. **On the Free Choice of the Will**. In: Idem. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Translated by Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, II.2.3.9.29, p. 37.

Feitos os apontamentos, é preciso verificar como a nova crença ascende em Roma, de perseguida à religião oficial. Inicialmente, Edward Gibbon descreve o sentimento dos primeiros cristãos como uma absoluta e odiosa aversão a todas as religiões do paganismo Romano, dentre as quais religiões está o culto do imperador, sendo dever do cristão não tomar parte em qualquer ato de idolatria ao imperador⁶⁷⁹. Para Mircea Eliade, este foi o mais importante motivo das perseguições aos adeptos do Cristianismo⁶⁸⁰.

Além do monoteísmo excludente, Mary Beard sublinha a falta de um lar originário do Cristianismo, que se apresenta como universal, diferentemente das outras formas religiosas em sua busca por fiéis, assim como prega elementos contrários ao pensamento Greco-Romano, como um maior ascetismo e valorização da pobreza⁶⁸¹. Sobre a inexistência de um lar originário, Edward Gibbon diferencia os Judeus dos adeptos do Cristianismo, indicando que aqueles eram um povo e, como tal, estavam protegidos pelo costume, aceitação e permissão da manutenção de seus cultos, apesar de monoteístas, conquanto não afetassem a administração Romana; o Cristianismo primitivo, por outro lado, identificado como uma seita que contradiz costumes do povo do qual se originou, negando a religião de seus antepassados e ritos de suas famílias, representava uma ameaça não só a estabilidade da cidade conquistada e suas fundações, mas, principalmente, ao próprio sistema religioso como um todo do império, ganhando, status de comunidade ateísta formada por conspiradores espirituais⁶⁸².

Há um último ponto relevante que leva à perseguição original: o caráter, no Cristianismo primitivo, de revolta perante a tradição e o mundo Romano em decadência. A própria mensagem do profeta, Jesus de Nazaré, pode ser interpretada no sentido de negar absolutamente o mundo Romano. Neste sentido, a proposição de que seu reino não é terrestre⁶⁸³ serve para Tertuliano atacar qualquer forma de conciliação do cristão com o mundo Romano quando isso impossibilita o credo⁶⁸⁴. Mesmo quando se busca na forma “a César o que é de

⁶⁷⁹ GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. II**. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906, XV, p. 279-280.

⁶⁸⁰ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 319.

⁶⁸¹ BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017, p. 508-509.

⁶⁸² GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. III**. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906, XVI, p. 5-7 e 10.

⁶⁸³ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Jo. 18:36, p. 1420.

⁶⁸⁴ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 335.

César, a Deus o que é de Deus”⁶⁸⁵, uma ideia de separação entre mundo humano e divino, que denotaria uma aceitação da ordem Romana, deve-se lembrar que o contexto de seu uso limita-se a uma questão puramente humana, o pagamento de impostos, e que, como criador do mundo, não há nada que não pertença a Deus, constando isso expressamente no Antigo Testamento: “ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém, o mundo e os que nele habitam”⁶⁸⁶. Corrobora com isso a fórmula preferencial de oração ensinada por Jesus de Nazaré aos seus apóstolos, tanto na forma registrada pelo apóstolo Mateus, “venha o teu reino; faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu”⁶⁸⁷, quanto na do apóstolo Lucas, que suprime a segunda parte⁶⁸⁸. Ainda, apesar de Jesus de Nazaré negar que seu interesse é a subversão da ordem posta, o que propõe, de fato, é a introdução de um novo padrão para a ação⁶⁸⁹ que, justamente, subverte completamente a lógica existente: aquele que busca a perfeição e a vida eterna deve abandonar seus bens terrenos e seguir o Nazareno⁶⁹⁰. A ideia por trás disso é muito superior à crítica da riqueza, a venda de tudo representa o desapego das preocupações do mundo terrestre e o ato de seguir à Jesus de Nazaré, em uma imitação de sua vida, a busca pelo novo Reino, a prática da nova atitude, que desconsidera o terreno, visando o Céu. Daí a incompatibilidade da vida cristã, calcada no exemplo do novo profeta, com o mundo Romano. O Reino do Céu, como apresenta Friedrich Nietzsche⁶⁹¹, é o estado de coração que impele ações conforme um ideal metafísico estranho ao ideal esperado no mundo Greco-Romano, desconectado das necessidades da vida mundana e suas crises.

Em resumo, as supracitadas características típicas do Cristianismo primitivo e o descolamento absoluto do mundo Romano, tornavam-no intragável aos Romanos religiosos. Em um primeiro momento, consoante Edward Gibbon, os imperadores agiram com indiferença, sem perseguições propriamente ditas, até o tempo de Plínio, o jovem (segunda metade do século I e começo do século II EC), denunciada pela ignorância deste quanto a existência de leis sobre cristãos, que aponta para a inexistência de uma política formal do Imperador Trajano e seus sucessores, apesar da reputação infame e uso disso pelo Imperador Nero para expiar suspeitas

⁶⁸⁵ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Mt 22:21, p. 1282.

⁶⁸⁶ Ibidem, Sl 24:1, p. 759. Grifos do autor.

⁶⁸⁷ Ibidem, Mt 6:10, p. 1252.

⁶⁸⁸ Ibidem, Lc 11:2, p. 1355.

⁶⁸⁹ Ibidem, Mt 5:17-20, p. 1250.

⁶⁹⁰ Ibidem, Mt 19:21 e Lc 18:22, p. 1277 e 1370-1371.

⁶⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 160-161, p. 98-99; Idem. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditambros de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §35, p. 41.

sobre sua eventual participação no grande incêndio de Roma, em 64 EC⁶⁹². O Imperador Trajano, contemporâneo de Plínio, estabelece um rito para julgamento dos cristãos, apontando isso para uma repressão⁶⁹³. Diante de sua ausência dos sagrados festivais Romanos, eram responsabilizados os cristãos por zangar os deuses e atrair a sua fúria com calamidades ou problemas relacionados aos rios e colheitas, ou seja, era-lhes imputado o crime de impiedade, cuja punição, conforme Edward Gibbon, era de certo modo garantida nas províncias, onde eram sacrificados nos mais diversos espetáculos públicos, mas isso não era feito pelos imperadores Romanos, que garantiram determinada proteção à Igreja Católica em face dos anseios populares⁶⁹⁴. Portanto, ainda que contrários aos mais básicos preceitos Romanos, os cristãos não foram absolutamente expurgados da sociedade e, com punições variadas, a morte era reservada apenas aos mais extremos opositores de Roma⁶⁹⁵.

Pouco antes de sua primeira vitória no mundo Romano, o maior movimento de perseguição ao Cristianismo é empreendido pelo Imperador Diocleciano, através de um édito datado de 303 EC, após um período de paz (260-303) posterior à perseguição (257-258) do Imperador Valeriano⁶⁹⁶, na tentativa reforçar o antigo culto Romano, obriga a participação dos cristãos nos ritos religiosos de sacrifício sob pena de morte, bem como ordena a demolição de todas as igrejas em território sob o *imperium romanum*⁶⁹⁷. Este édito é seguido por outros, tornando ainda mais ferrenha a perseguição dos cristãos até o ano de 311 EC, quando é publicado o Édito da Tolerância de Galério, permitindo o Cristianismo com a condição de respeitar o governo e leis de Roma⁶⁹⁸.

Aparentemente ainda há um impasse, pois a ordem terrena é irreconciliável com a Boa Nova na importante interpretação de Tertuliano. Novamente, o fundador de fato da Igreja Católica aparece: o apóstolo Paulo interpreta a doutrina de Jesus de Nazaré como puramente metafísica, pregando pela indiferença quanto à passageira vida terrestre. Nesta interpretação, não há qualquer instrução para subversão civil. Mantendo a autoridade do governo em uma fonte metafísica, agora Deus, a doutrina do apóstolo Paulo bem servirá aos imperadores: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de

⁶⁹² GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. III**. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906, XVI, p. 15, 18 e 28.

⁶⁹³ Ibidem, XVI, p. 29.

⁶⁹⁴ Ibidem, XVI, p. 30-31.

⁶⁹⁵ Ibidem, XVI, p. 34.

⁶⁹⁶ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 319.

⁶⁹⁷ GIBBON, Edward. **Op. cit.**, XVI, p. 66.

⁶⁹⁸ Ibidem, XVI, p. 73 e 79-80.

Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas.”⁶⁹⁹. Defende, inclusive, a submissão, ao passo que condena a rebelião⁷⁰⁰. A doutrina do apóstolo Paulo, cujo centro é uma solidariedade humana centrada na figura do profeta Jesus de Nazaré transformado em Cristo⁷⁰¹, alça a sua Igreja ao centro político, tornando-a responsável pela legitimação do governante. Considerando o aumento progressivo do número de cristãos e os poucos efeitos positivos da supressão dos fiéis desta religião, cuja doutrina prega a vida eterna e verdadeiramente feliz após a morte no mundo decadente, não só a tolerância, como a legitimação absoluta da Igreja – que detém o monopólio até as Reformas Protestantes, especialmente de Lutero, no século XVI, do texto sagrado e interpretação da vontade divina – para as decisões do governante, torna-se extremamente sedutora e importante, mormente quando a decisão é impopular. O original rompimento do Cristianismo com a tradição, assim, encobre-se.

O apoio legitimador da Igreja Católica será aproveitado futuramente; no Império Romano não é necessário. Constantino, o imperador convertido ao Cristianismo, está mais interessado em estender sua autoridade à fé crescente no império, pois formava-se como um corpo livre da autoridade do imperador, a qualquer legitimação pela Igreja⁷⁰². Seu objetivo, segundo Charles Norris Cochrane, “era tirar proveito de um novo princípio de integração política”⁷⁰³. No mesmo sentido, Paul Veyne indica que a conversão não se deu por superstição ou fé, mas crença de uma maior chance de vitória⁷⁰⁴. Essa conversão é indicada por Mircea Eliade como responsável pela cristianização do Império Romano⁷⁰⁵, com isso concordando Paul Veyne, que joga luz ao fato de que o Cristianismo deixa de ser uma seita perseguida para tornar-se religião oficial do império⁷⁰⁶. Com a conversão do imperador, o maior representante do mundo decadente, cujo cargo foi demonizado por ter sido a autoridade legitimadora da crucificação de Jesus de Nazaré, torna-se um aliado dos fiéis; como aponta Sloterdijk, “de um dia para o outro, o descendente de demônios se transformou no décimo terceiro apóstolo”⁷⁰⁷.

⁶⁹⁹ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Rm 13:1, p. 1494.

⁷⁰⁰ Ibidem, Rm. 13:2-5, p. 1494.

⁷⁰¹ BROWN, Peter Robert Lamont. **Antiguidade tardia**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 232.

⁷⁰² VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 79-80.

⁷⁰³ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 338.

⁷⁰⁴ VEYNE, Paul. **Op. cit.**, p. 49-50.

⁷⁰⁵ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 356.

⁷⁰⁶ VEYNE, Paul. **Op. cit.**, p. 15.

⁷⁰⁷ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 80.

O fim das perseguições aos cristãos pelo Édito da Tolerância de Galério, em 311 EC, é seguido pelo Édito de Milão, em 313, tornando o Império Romano oficialmente neutro, garantindo a prática de todos os credos religiosos⁷⁰⁸. A posição do Édito de Milão visa resolver também um dos primeiros problemas dos cristãos com os pagãos, a ausência de participação no culto público. A partir do supracitado édito, a forma individual de prestar culto auxilia na obtenção das vantagens da divindade suprema, perdendo, deste modo, a razão de ser da animosidade e atribuição de culpa aos cristãos por infortúnios. Além disso, no édito, há previsão de devolução de todas as antigas propriedades em que o culto cristão era celebrado⁷⁰⁹.

A Igreja Católica consegue reunir grande poder e Charles Norris Cochrane, citando Minúcio Felix, indica-a como um império invisível, cuja ligação com os seus membros, e entre eles, é tão sólida quanto a do próprio Império Romano⁷¹⁰ que, inobstante, permaneceu em sua maioria pagão⁷¹¹.

A vitória decisiva do Cristianismo materializa-se, em 380 EC, com o Édito de Tessalônica, alçando-o ao status de religião oficial, em detrimento de todos os demais cultos, não apenas vedados, como também com a prática punida⁷¹². Como resultado, os templos pagãos são posteriormente destruídos⁷¹³, pondo fim à liberdade religiosa e aceitação dentro do império. Trata-se de uma inversão absoluta, nas palavras de Mircea Eliade: “o Cristianismo converte-se em religião de Estado... os perseguidos transformam-se em perseguidores”⁷¹⁴.

Os pontos supracitados da ascensão do Cristianismo, de uma seita perseguida à religião oficial do Império Romano, são fundamentais para a compreensão da sua recepção, com alterações nas formulações intencionadas na origem e interpretações conflitantes. Em seu caminho à religião oficial, o Cristianismo também absorve elementos de outras religiões existentes. Há, segundo Mircea Eliade, introdução de elementos estranhos, antes da fixação do cânone oficial, e importantes para a universalização do credo cristão⁷¹⁵. Dentre os elementos,

⁷⁰⁸ LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Traducción de Ramón Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 203-204.

⁷⁰⁹ Ibidem, p. 204-205.

⁷¹⁰ COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 344-345.

⁷¹¹ VEYNE, Paul. *When our world became Christian (312-394)*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 84-85.

⁷¹² PHARR, Clyde (general editor). *The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions*. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.16.1.2, p. 440.

⁷¹³ GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman empire*, vol. V. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1907, XVIII, p. 90.

⁷¹⁴ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 356.

⁷¹⁵ Ibidem, p. 320-323 e 349.

prossegue Mircea Eliade, formas, símbolos e mitologias são absorvidos em um só personagem religioso, citando o santo Jorge como exemplo⁷¹⁶, assim como ideias a respeito de castigos em um submundo⁷¹⁷. Ao invés de existirem, concomitantemente, personagens de característica similar, há a reunião em um só. Isso denota tanto aspecto de sobrevivência de antigas crenças com uma nova roupagem, quanto a assimilação de diversas crenças no intuito de obter mais fiéis, pela semelhança com as suas mitologias antigas, universalizando a crença.

Quanto a um cânone oficial, como aponta Mircea Eliade, apenas em Roma havia uma ortodoxia cristã, atribuindo forte valor às instituições sociais, indicando que a vitória do Cristianismo deu-se pela via Romana⁷¹⁸. Tratando da ortodoxia, Bruno Dumézil aduz que o controle do credo era do imperador, restando ao clero, nos melhores momentos, um poder consultivo⁷¹⁹, ou seja, há ingerência por parte do imperador quanto ao cânone, permitindo o controle da religião e, conseqüentemente, dos fiéis. Neste sentido, a partir de 388 EC, qualquer discussão pública acerca da religião passa a ser vedada⁷²⁰, evitando não só mudanças orgânicas no cânone posto, como também evitando qualquer disputa sobre a religião oficial do império.

A religião que se lastreia na vida de Jesus de Nazaré torna-se, assim, a partir da obra do apóstolo Paulo, uma doutrina que alberga misticismos pagãos e tudo aquilo que seu profeta negou, ou como põe Friedrich Nietzsche: “Paul reerected on a grand scale precisely that which Christ had annulled through his way of living. At last, when the church was complete, it sanctioned even the existence of the state.”⁷²¹ [Paulo reergueu em grande escala precisamente aquilo que Cristo havia anulado com seu modo de viver. Por fim, quando a igreja estava pronta, sancionou até mesmo a existência do estado]. A Igreja de Paulo, ainda segundo Nietzsche, é o inverso das ações de Jesus de Nazaré, cuja autoridade foi tomada para erigi-la⁷²².

Apesar das grandes mudanças, dois pontos de suma importância, mantém-se sem alteração no caminho do Cristianismo à posição de religião oficial em Roma e precisam ser

⁷¹⁶ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 348-352.

⁷¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §72, p. 53-55.

⁷¹⁸ ELIADE, Mircea. **Op. cit.**, p. 345-346.

⁷¹⁹ DUMÉZIL, Bruno *apud* VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 82.

⁷²⁰ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.16.4.2, p. 449.

⁷²¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 167, p. 101.

⁷²² Idem. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditambros de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, §27 e §58, p. 33 e 42.

notados, porquanto essenciais: a mudança na concepção cíclica temporal para contínua com um fim e de enfoque religioso do pai para o filho.

Quanto à noção de tempo, grande inovação dos apóstolos e pais da Igreja, introduz-se uma fé, nas palavras de Charles Norris Cochrane, de que “a história humana não consiste em uma série de padrões repetitivos, mas marca um avanço certo, ainda que instável, em direção a uma meta final. Como tal, ela tem um começo, um meio e um fim”⁷²³. Quebra-se, aqui, com a ideia de ciclos infinitos de repetição em favor da ideia de progresso em direção à salvação – quando secularizado, este aspecto impulsionará a busca cega do puro e simples progresso como meta final –. Ainda que o fim terreno seja o julgamento final apocalíptico, a vida eterna está reservada aos que foram capazes de ouvir a mensagem do profeta e nada pode ser melhor.

O segundo ponto, e de importância imediata, a mudança de enfoque religioso do pai ao filho. Sigmund Freud, neste sentido, classifica o Cristianismo como a religião do filho⁷²⁴. Ainda que sob a autoridade do pai, Jesus crucificado é o centro do Cristianismo. Ademais, Deus, o pai, sendo um ente metafísico, não é identificável com os homens, ao passo que o filho, Jesus, de carne e osso, possui todas as características humanas, inclusive fragilidades, representando isso, com o mais alto tom, o mais curto versículo bíblico: “Jesus chorou”⁷²⁵. Jesus é uma figura divina com traços humanos, em um tempo que não remete ao glorioso passado remoto, mas que ainda acreditava nos homens capazes de produzir milagres⁷²⁶ – aqui no sentido de fazer algo notadamente impossível aos demais nas mesmas condições, não romper com as probabilidades –. Ao mesmo tempo que é possível identificar-se com Jesus, há poderes místicos capazes de afastá-lo, criando a distância necessária para ser mais que um homem, um ser divino, sem torná-lo estranho aos homens. Assim, o filho toma uma posição central no culto, apesar de não ser a máxima autoridade, é o mediador cuja ação deve ser imitada.

Notado o caminho do influxo, que resultou em alterações recíprocas, o paradigma transcendental modifica-se substancialmente. A verdade e autoridade residem, ainda, em um ente metafísico extra-humano, o Deus monoteísta cristão, criador de todas as coisas e onipotente. O esforço para o desencobrimento da verdade pela razão é vencido pela revelação

⁷²³ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 744.

⁷²⁴ FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939[1934-1938])**. In: Idem. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 124.

⁷²⁵ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Jo 11:35, p. 1408.

⁷²⁶ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 23.

da vontade divina ao profeta e seus continuadores e a estatura do homem é drasticamente reduzida: da exaltação do auge da cultura Greco-Romana Antiga, na exortação do coro na *Antígona*⁷²⁷, à absoluta falibilidade, dependência e incapacidade de desencobrir, por si, o mundo circundante na nova ideia dominante sobre o homem ou, como identifica Charles Norris Cochrane, um fracasso contínuo iniciado em Adão⁷²⁸. Ainda existe a divisão entre os indivíduos com acesso às fórmulas secretas, capazes de conhecer a revelação e interpretá-la e aqueles sem acesso, que devem, portanto, seguir os primeiros. O mundo da cultura tem suas bases levemente alteradas pelas novas ideias monoteístas, mas não há revolução, porquanto as mudanças no paradigma transcendental não alteram as bases mais firmes, ainda que os valores mais urgentes do mundo da cultura sejam modificados, a teia de relações humanas prossegue encontrando justificações divinas e o que atribui valor ao homem deixa de ser a Cidade, torna-se a sua alma.

3.2 As novas disposições morais quanto às relações familiares e suas fundamentações

A evolução no paradigma transcendental é acompanhada por uma forte mudança nos costumes e disposições morais. Enquanto as disposições neoplatônicas alteram o pensamento metafísico, auxiliando na penetração e aceitação das ideias do Cristianismo, o estoicismo precede e prepara os costumes humanos, em Roma, para a Boa Nova. A respeito da mudança nos costumes, aduz Paul Veyne que não há como indicar se a inspiração do avanço legislativo do Imperador Constantino contra a suposta libertinagem sexual possuía inspiração cristã, pois a ideia de virtude cristã confundia-se com a pagã – especialmente a estoica – que também prezava por um puritanismo e as questões do campo da moralidade já eram endereçadas desde o Imperador Augusto⁷²⁹. No mesmo sentido, Peter Robert Lamont Brown sublinha o fato de que antes do firmamento da Igreja cristã, no começo do século III, “uma vida conjugal respeitável torna-se uma norma... Os imperadores posam como guardiães da moral privada”⁷³⁰.

Justamente pela gradual mudança quanto aos assuntos morais, pôde o aspecto moral Cristianismo adentrar no mundo Romano. Não era, nos assuntos humanos, absolutamente estranho e desconexo, ao contrário, atendia a anseios da Presença. A este respeito, Friedrich

⁷²⁷ SOPHOCLES. *Antígone*. Translated by Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001, 333-364, p. 14-16.

⁷²⁸ COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 375.

⁷²⁹ VEYNE, Paul. *When our world became Christian (312-394)*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 41.

⁷³⁰ BROWN, Peter Robert Lamont. *Antiguidade tardia*. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 237.

Nietzsche, divergindo de Arthur Schopenhauer, aponta o traço ascético do Cristianismo como fértil apenas onde já existia alguma forma de ascetismo⁷³¹.

O ascetismo faz parte da ideia de sumo bem estoica. Cícero, o grande sistematizador da filosofia grega, em Roma, apresenta a definição do o maior bem possível para o estoicismo como “viver conforme a natureza, ou seja, honesta e virtuosamente... com inteligência diante das coisas que naturalmente sucedem, escolhendo as que são conformes à natureza e rejeitando as contrárias.”⁷³²; em sentido similar, Sêneca, Romano adepto ao estoicismo, que viveu durante o século I EC, e Epíteto, estoico nascido escravo, que viveu em Roma entre o século I e II EC, trazem o agir conforme a natureza como um objetivo inafastável, uma lei para a vida⁷³³. A ideia de natureza é sempre presente no pensamento estoico, servindo de guia para as relações humanas; e, por natureza, conforme Hainess, entende-se “the controlling Reason of the Universe”⁷³⁴ [a Razão controladora do Universo]. No estoicismo, ainda, é preciso compreender qual a vontade da Razão que controla o Universo através da observação dos padrões encontrados no mundo comum.

O mundo Greco-Romano nunca promulgou um decálogo com leis morais, a relação com o divino era primeiro assunto privado e, depois, quando público, os ritos e sacrifícios satisfaziam os deuses. Uma característica basilar do pensamento cristão é a atenção ao campo da moral e sua relação com o ente divino. Ao invés de sacrifícios cruentos, salienta Paul Veyne, basta obedecer a Lei Mosaica e os comandos do profeta Jesus de Nazaré⁷³⁵. A substituição dos sacrifícios pelo cumprimento de normas morais possibilita à Igreja Católica uniformizar os valores morais das mais diversas pessoas e nisso diferenciava-se das religiões pagãs. Já ao tempo das XII Tábuas, como visto, a lei da Cidade estava separada da forma antiga de revelação secreta aos pais de família, era obra humana, que agradava aos deuses; a nova lei que o Cristianismo introduz é válida independentemente do assentimento humano em determinado espaço-tempo, porquanto revelação da única autoridade divina. Além disso, organizando-se na

⁷³¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 174, p. 105.

⁷³² CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal (de finibus bonorum et malorum)**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020, II.11, p. 49.

⁷³³ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, I.5, p. 11; EPICTETUS. **The discourses as reported by Arrian**. In: Idem. *The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments*, vol I. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1956, I.26, p. 167.

⁷³⁴ HAINESS, C. R. **Stoicism**. In: MARCUS AURELIUS ANTONINUS. *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, together with his speeches and sayings*. Translated by C. R. Hainess. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1916, p. XXII.

⁷³⁵ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 23.

forma da Igreja, o Cristianismo para Paul Veyne, consegue exercer autoridade direta sobre os fiéis⁷³⁶.

Antes de adentrar no decálogo e nos primeiros preceitos morais cristãos acerca da família, é preciso retomar e expandir alguns pontos importantes do estoicismo em Roma, que tratam ou tangenciam as relações jurídico-familiares, para apontar preceitos ascéticos já valorizados que servirão de confirmação e reforço ao emergente pensamento cristão.

Inicialmente, tratando de Epíteto, este indica como motivação para o casamento a felicidade, sem qualquer menção a obrigação religiosa de obtenção de filiação legítima para continuação do culto e questiona, à maneira estoica, a conformidade da ação com a natureza, indicando a igual obrigação do pai e mãe nos cuidados de um filho adoecido⁷³⁷. Outro ponto importante é a identificação do adultério como contrário à natureza humana, destinada à fidelidade, condenando o adultero com base na ideia de confiança e respeito a proporção dada a cada um aplicada às mulheres⁷³⁸. O importante, a respeito destes dois posicionamentos, é a justificação com base na natureza dos novos costumes. Finalmente, deve-se lembrar da reprovação de Epíteto ao epicurismo, doutrina que privilegia os prazeres como meio de atingir o sumo bem, pela suposta destruição da família como corolário⁷³⁹. Neste último aspecto, sublinha-se o caráter ascético de sua doutrina, que se prende à tradição, indicando como deveres da cidadania o casamento, obtenção de filiação e cuidado dos pais, que nenhum prazer pode suplantar⁷⁴⁰. Já Sêneca defende períodos de privação para provar a firmeza do espírito, desprezando a riqueza, porquanto é a atitude de alguém que se equipara à divindade⁷⁴¹ – a reprovação da riqueza, frise-se, é uma constante no Cristianismo primitivo e seus primeiros desdobramentos –. Ademais, em uma construção abertamente crítica e carregada de ironia quanto aos costumes de seu tempo, destila sua contradição em face da facilidade do divórcio, indicando que as mulheres passaram a contar o tempo em função dos seus divórcios, e a normalização do adultério⁷⁴².

⁷³⁶ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 36.

⁷³⁷ EPICTETUS. **The discourses as reported by Arrian**. In: Idem. *The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments*, vol I. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1956, I.11, p. 79 e 83-85.

⁷³⁸ Ibidem, II.4, p. 233-237.

⁷³⁹ Ibidem, III.8, p. 55.

⁷⁴⁰ Ibidem, III.8, p. 57.

⁷⁴¹ SENECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, II.18, p. 62-65.

⁷⁴² SENECA, Lucius Annaeus. **On Benefits**. Translated by Miriam Griffin and Brad Inwood. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, III.16.2-3, p. 68-69.

Outro ponto importante a ser retomado é o acolhimento dos excluídos. Sobre isso, Peter Robert Lamont Brown identifica a moral da Igreja cristã primitiva como extremamente compatível à moral das camadas oprimidas na Antiguidade⁷⁴³. Neste sentido, destaca-se a definição de Friedrich Nietzsche a respeito da moral cristã ser antítese máxima dos valores aristocráticos ou, na formulação mais objetiva, ser a moral do escravo⁷⁴⁴. E isto é importante ter claro: enquanto as religiões pagãs, cultuando os valores aristocráticos e fechadas aos bem-nascidos, alijavam o escravo que não contava com a simpatia de seu senhor para compartilhar algo da crença, algumas seitas extraoficiais, como o Cristianismo primitivo, no entanto, possibilitavam a participação dos escravos, que experienciavam uma igualdade e liberdade impossível no lar privado. No campo da moral, para o escravo, cujo ascetismo não decorre de sua escolha, mas sempre de sua própria condição, as privações morais são mera continuação da conhecida repressão do desejo, porquanto a consumação implica invariavelmente em duras reprimendas.

Retomados estes pontos, deve-se adentrar nos preceitos morais do Cristianismo e sua breve evolução. O decálogo hebraico é uma importante fonte para observar o contexto, a respeito das relações familiares, em que surge o Cristianismo: no quinto mandamento, há a prescrição de honrar tanto pai quanto mãe; sexto, a proibição do adultério; décimo, a proibição da cobiça, que engloba a mulher alheia, evidenciando um dever que ultrapassa a materialização de qualquer ato, uma proibição do simples desejo⁷⁴⁵.

Quando a ação de Jesus de Nazaré é observada com atenção, nota-se uma forte crítica às questões de autoridade presentes na organização familiar hebraica. Quando questionado acerca do divórcio, insurge-se contra a permissão de Moisés, prescrevendo sua proibição, porquanto a união dos esposos é realizada por vontade divina; acredita, contudo, ser válida a separação, sem permissão para novo casamento, em caso de adultério, porque o vínculo do casamento é rompido apenas pela morte de uma das partes⁷⁴⁶. Além disso, não diferencia cobiça de adultério, pois, em sua visão, o adultério é consumado pelo impuro desejo luxurioso⁷⁴⁷. Adentrando em sua peculiar visão da família, percebe-se uma grande inovação, absolutamente

⁷⁴³ BROWN, Peter Robert Lamont. **Antiguidade tardia**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 235.

⁷⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 134 e 196, p. 82 e 115

⁷⁴⁵ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Ex. 20:12, 14 e 17, p. 103.

⁷⁴⁶ Ibidem, Mt. 5:31-32, 19:6-9, Mc. 10:2-12 e Lc. 16:18, p. 1251, 1276, 1315 e 1367.

⁷⁴⁷ Ibidem, Mt. 5:28, p. 1250.

contrária à sua tradição judaica, quanto mais à Greco-Romana, a ideia de uma nova organização familiar, a família do Reino do Céu, centrada no pai metafísico, Deus, na qual todos são admitidos como irmãos. Esta ideia, para Friedrich Nietzsche, é uma retomada do modelo da família da diáspora judaica, cuja marca diferencial de Roma é justamente o pronto oferecimento de ajuda e amparo coletivo⁷⁴⁸, como se todas as famílias formassem uma única grande família: o povo eleito por Deus. O Cristianismo universaliza a concepção, possibilitando a todos, não a um só povo, a participação na família divina como irmãos sob o Deus pai. O comando de Jesus de Nazaré é o fim da distinção entre quaisquer pessoas por condições terrenas como nacionalidade ou familiaridade⁷⁴⁹; todos, ao fim, são irmãos. Para tanto, partindo da família judaica propõe acabar com todo e qualquer laço de autoridade interna, pois a única autoridade é Deus. Neste sentido, Peter Sloterdijk considera a doutrina iniciada pelo Nazareno como o ataque ao sistema patriarcal com a maior repercussão⁷⁵⁰.

No sentido supra-apresentado, algumas passagens bíblicas são fundamentais. Jesus de Nazaré diz “quem ama seu pai mais do que a mim não é digno de mim; quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim não é digno de mim”⁷⁵¹ e promete a divisão da casa paterna terrestre⁷⁵². Não é de causar espanto a citada divisão, o projeto do Nazareno envolve o abandono de tudo que é terrestre; eis um de seus mais importantes lemas: *vende suas coisas e segue-me*. O próprio Nazareno assim fez, sua família são todos aqueles que o seguem na sua atitude⁷⁵³: “qualquer que fizer a vontade de meu Pai celeste, esse é meu irmão, irmã e mãe”⁷⁵⁴; seus discípulos assim fizeram⁷⁵⁵. A família terrestre e sua autoridade devem também ser abandonadas em nome da perfeição e imortalidade no Reino do Céu; a ideia metafísica sobrepõe-se à realidade circundante. Ocorre que uma ideia metafísica em contradição com o mundo da cultura erigido não se impõe sem qualquer risco, Jesus já os conhecia e alertava que, por sua causa, a família de seu seguidor trai-lo-á⁷⁵⁶. Peter Sloterdijk vê nos atos que renegam o laço genealógico a preparação para uma nova forma associativa⁷⁵⁷ e Charles Taylor conclui: “o Novo Testamento está cheio de chamamentos a abandonar ou a relativizar solidariedades de

⁷⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 175, p. 106.

⁷⁴⁹ Ibidem, n. 163, p. 99.

⁷⁵⁰ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 161.

⁷⁵¹ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Mt. 10:37, p. 1260.

⁷⁵² Ibidem, Mt. 10:35-36 e Lc. 12:51-53, p. 1260 e 1361.

⁷⁵³ Ibidem, Mt. 12:46-50, Mc. 3:31-35 e Lc. 8:19-21, p. 1264, 1302 e 1348.

⁷⁵⁴ Ibidem, Mt. 12:51, p. 1264.

⁷⁵⁵ Ibidem, Mt. 19:27 e 29, Mc. 10:28-30 e Lc. 18:28-30, p. 1277, 1316 e 1371.

⁷⁵⁶ Ibidem, Mc. 13:12-13 e Lc. 21:16-17, p. 1322 e 1376.

⁷⁵⁷ SLOTERDIJK, Peter. **Op. cit.**, p. 161.

família, de clã, de sociedade, e tornar-se parte do Reino”⁷⁵⁸, ou seja, substituir a solidariedade familiar pela solidariedade centrada na figura metafísica de um Deus Pai.

A doutrina de Jesus sobre a família é absolutamente impraticável em Roma, mesmo sendo menos radical – e mais um estado de espírito a algo efetivamente materializável – se comparada à família idealizada da *República* de Platão. Mesmo a individualização observada em Roma não separa o Romano de sua família, o aspecto privado é sempre respeitado. Porém, novamente o apóstolo Paulo modifica as ideias do seu profeta, moldando a doutrina oficial a respeito da família no seu projeto de cristianização do mundo pagão, alinhando os anseios da Presença – que já caminhava em direção ao ascetismo – com uma mistura judaico-cristã. Enquanto a mensagem de Jesus de Nazaré liberta o filho da autoridade do pai, colocando-o unicamente sob autoridade de Deus, o apóstolo Paulo, com lastro no quinto mandamento do decálogo, mantém a submissão, a despeito de reforçar necessidade de um tratamento menos ríspido⁷⁵⁹. Assim, a libertação da família é revertida e a doutrina de Jesus de Nazaré torna-se muito mais palatável ao mundo Greco-Romano, pela característica comum da submissão da prole com a mitigação na rigidez.

Ainda nas ideias do apóstolo Paulo, a aversão à impureza⁷⁶⁰ – a qual todo pecado leva – e a desconfiança quanto aos desejos do corpo frequentemente em conflito com a mente⁷⁶¹, são pontos importantes. Por conta disso, o casamento é tolerado, a fim de que as relações sexuais sejam aceitáveis, puras, afastadas da pecaminosa prática da prostituição⁷⁶². No entanto, o verdadeiramente valorizado é o celibato, a renúncia completa a qualquer prazer do corpo⁷⁶³, sendo imprescindível notar o motivo da inversão: com a expectativa da Parúsia, a volta de Jesus de Nazaré, não é preciso se preocupar com a filiação, já que este mundo passageiro cessará de existir, de sorte que há uma defesa da manutenção do *status quo* em relação ao estado civil, proibindo o divórcio⁷⁶⁴. Em caso de viuvez, inobstante, há habilitação para novo casamento⁷⁶⁵.

Além disso, a mulher recebe atenção nos escritos do apóstolo Paulo. Notadamente marcada por uma desconfiança, sua posição ainda é de submissão ao marido, apesar do

⁷⁵⁸ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 170.

⁷⁵⁹ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Ef. 6:1-4 e Cl. 3:20-21, p. 1547 e 1558.

⁷⁶⁰ Ibidem, 1Co. 6:18, p. 1505.

⁷⁶¹ Ibidem, Rm. 7:18, 22-24 e Gl. 5:16-26, p. 1486 e 1540.

⁷⁶² Ibidem, 1Co. 7:1-6, 9, 36-31 e 1Ts. 4:1-8, p. 1505-1507 e 1562.

⁷⁶³ Ibidem, 1Co. 7:7-8, 28, 32-35 e 38, p. 1506-1507.

⁷⁶⁴ Ibidem, 1Co. 7:26-27, p. 1506-1507.

⁷⁶⁵ Ibidem, Rm. 7:2-3 e 1Co. 7:8-9 e 39, p. 1485 e 1506-1507.

abrandamento decorrente do dever moral imposto a este de bem tratá-la⁷⁶⁶; posição igualmente encontrada na primeira epístola do apóstolo Pedro⁷⁶⁷.

Por fim, acerca dos postulados morais do apóstolo Paulo, qualquer ato de natureza homossexual é considerado contrário à natureza e, por conseguinte, sujeito a condenação divina⁷⁶⁸. Uma das principais características ascéticas é a privação dos prazeres terrenos que não remetem a qualquer dever ou atividade entendida como natural; a relação sexual sem a finalidade da procriação, assim, é valorada negativamente, na linha do Antigo Testamento, que considera a prática abominável⁷⁶⁹.

Alguns dos Pais da Igreja seguem neste caminho pavimentado pelo apóstolo Paulo, aclimatando ainda mais a família do Reino do Céu às necessidades da Presença na Terra. Neste sentido, Edward Gibbon narra a severidade com a qual os Pais da Igreja tratam a relação entre homem e mulher: partindo da culpabilidade da mulher na Queda de Adão, entendem o casamento como uma concessão feita à humanidade, para possibilitar a sua perpetuação da através da filiação e refrear um suposto desejo sexual que encaminha à licenciosidade; equiparam o casamento com a união do profeta Jesus de Nazaré com a Igreja, extraindo disso a indissolubilidade do matrimônio e o segundo casamento como uma forma de adultério chancelada por leis civis; valorizam o celibato pela negação de prazeres terrenos, sendo o casamento um mal menor⁷⁷⁰. Quanto ao celibato, o retrocitado autor complementa indicando a inversão de posições entre prazer sensual e espiritual⁷⁷¹. Neste ponto, Peter Robert Lamont Brown, que aponta a forte influência de Ambrósio de Milão na valorização dos celibatários⁷⁷², aduz que “a supressão da sexualidade... significa um estado de disponibilidade decidida com relação a Deus e ao outro”⁷⁷³. Portanto, encontra-se a origem do ascetismo cristão no pecado original e na vontade de não mais pecar, para assim, em uma espécie de imitação do Jesus tornado Cristo, ou seja, com base na imagem que o apóstolo Paulo fez do profeta crucificado: buscar o Reino do Céu, com suas recompensas eternas.

⁷⁶⁶ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Ef. 5:22-33 e Cl. 3:18-19, p. 1547 e 1558.

⁷⁶⁷ Ibidem, 1Pe. 3:1 e 5-7, p. 1606.

⁷⁶⁸ Ibidem, Rm. 1:27 e 1Co. 6:9, p. 1478-1479 e 1505.

⁷⁶⁹ Ibidem, Lv. 18:22, p. 165.

⁷⁷⁰ GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. II**. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906, XV, p. 305-306.

⁷⁷¹ Ibidem, XV, p. 307

⁷⁷² BROWN, Peter Robert Lamont. **The body and society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1988, p. 362.

⁷⁷³ Idem. **Antiguidade tardia**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 242.

Além disso, deve ser destacado o endurecimento das prescrições originais: nem a morte mais habilita para novo casamento. Charles Norris Cochrane exemplifica o endurecimento com Tertuliano, um dos Pais da Igreja contrário ao segundo casamento, mesmo de viúvas, classificando-o como adultério⁷⁷⁴, em claro agravamento da posição do apóstolo Paulo, que considerava a prática tolerável e o casamento solvido com a morte de uma das partes⁷⁷⁵. Outro exemplo de intensificação é apresentado por Ville Vuolanto, que encontra em Ambrósio de Milão a ligação da virgindade com a salvação⁷⁷⁶.

Por fim, apesar das restrições impostas nos mais diversos aspectos e prática imperativa de seus primeiros pregadores, especialmente na Igreja Católica, o Cristianismo possibilita a autêntica libertação, ainda que no plano metafísico, da família genealógica, assim como influi na ideia de sacralidade da pessoa humana, segundo Peter Sloterdijk⁷⁷⁷.

3.3 As mudanças nas relações jurídico-familiares no crepúsculo do Império Romano do Ocidente

Apontadas as mudanças quanto aos costumes morais, adentrar-se-á nas mudanças legislativas do crepúsculo do Império Romano Ocidental, ou seja, a partir do Imperador Constantino, em 306, à queda do Império Romano Ocidental, em 476, com a deposição do Imperador Rômulo Augusto. Neste período, os novos valores mais urgentes do mundo da cultura começam a ter repercussão jurídica.

As reformas do Imperador Constantino são o primeiro passo para a satisfação dos novos anseios. Na visão de Charles Norris Cochrane, tendiam as reformas particularmente ao afrouxamento da condição daqueles sob autoridade de um *pater* e a uma manutenção da coesão da família⁷⁷⁸. Para Paul Veyne, as ações do Imperador Constantino não são um ponto revolucionário histórico, com alteração social completa, mas mero prosseguimento da mudança iniciada pelos primeiros imperadores⁷⁷⁹. Neste sentido, Peter Robert Lamont Brown aponta a

⁷⁷⁴ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 387.

⁷⁷⁵ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Rm. 7:2-3, 1Co 7:8-9 e 39, p. 1485 e 1506-1507

⁷⁷⁶ VUOLANTO, Ville. **Children and asceticism in late antiquity: Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity**. Farnham and Burlington: Ashgate, 2015, p. 46.

⁷⁷⁷ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 188.

⁷⁷⁸ COCHRANE, Charles Norris. **Op. cit.**, p. 312-313.

⁷⁷⁹ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 49 e 82.

influência cristã como marginal e incapaz de transformar as estruturas sociais, porquanto as mudanças seriam resultado de necessidades práticas especialmente ligadas à segurança e manutenção hierárquica imperial⁷⁸⁰. Ainda que a influência do Cristianismo fosse marginal, não poderia ser esquecida, mormente pelo aspecto de confirmação das reformas, poder de resignação que a acompanha e crescimento ao longo do tempo. Ademais, é certo que muitos dos preceitos morais encontraram campo preparado pelo estoicismo. Portanto, ao tratar da evolução legislativa do crepúsculo do Império Romano Ocidental, deve-se ter por certo o influxo colaborativo, não exclusivo, do Cristianismo, de sorte que nem todos os elementos morais são recepcionados.

Adentrando nas relações jurídico-familiares, o casamento é ainda a principal forma de aliança entre as famílias, sendo este o principal interesse, como atestam as extensas e detalhadas disposições legais sobre o dote nas mais diversas circunstâncias, incluindo seu registro público e invalidade de presente dado; morte das partes e seus reflexos nos presentes do noivado; a possibilidade de arranjar outro casamento caso o tempo de noivado ultrapasse dois anos; previsões para assegurar o casamento quando definitivamente acordado; e, finalmente, a permissão para novo casamento, após a morte do marido, à mulher com idade inferior a vinte e cinco anos depender do consentimento paterno, apesar de não estar sob o pátrio poder⁷⁸¹. Corroborando com o exposto o fato do rapto de uma mulher ser severamente punido e o consentimento desta apenas sujeitá-la às mesmas penas do raptor⁷⁸², demonstrando o real peso da necessidade do consentimento paterno.

Por outro lado, o casamento com mulheres escravas, apesar de inexistir proibição legal para população em geral, implica em status de escravidão para os filhos obtidos dele e em 319, o Imperador Constantino torna-o proibido para os decuriões⁷⁸³ e, em 329, prescreve a pena capital para a mulher livre e escravo que se relacionam⁷⁸⁴. Mais adiante, em 388, os imperadores Valentiniano, Teodósio e Arcadio equiparam o casamento entre católicos e judeus ao adultério, proibindo-o⁷⁸⁵. Estas determinações legais denotam uma ausência de sintonia entre a ideia cristã de transformação das mais diversas pessoas em um só povo sob Deus, revelando, também, a

⁷⁸⁰ BROWN, Peter Robert Lamont. **Antiguidade tardia**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 222 e 249.

⁷⁸¹ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.3.5.1-14, 3.7.1, 3.13.2-4 e 8.13.5, p. 65-69, 70, 75-76 e 215.

⁷⁸² Ibidem, CTh.9.24.1, p. 244-245.

⁷⁸³ Ibidem, CTh.12.1.6, p. 342-343.

⁷⁸⁴ Ibidem, CTh.9.9.1, p. 233.

⁷⁸⁵ Ibidem, CTh.3.7.2 e 9.7.5, p. 70 e 232.

incapacidade de superar a própria diferença com os judeus, cuja crença é mais próxima. No entanto, em 392, parece que a influência cristã reverbera na identificação dos esposos como um só pela extensão das honras recebidas pelo homem à sua esposa⁷⁸⁶.

O celibato é um tema conflitante entre a tradição Romana e a Igreja Católica. A mudança quanto ao seu tratamento reflete o ganho de preponderância da Igreja, levando a uma modificação da postura por parte de Roma, em 320, com o Imperador Constantino determinando o fim das perseguições e diferenciações entre os optantes pelo celibato e os casados, sendo certo que, destes últimos, a obtenção de filiação é esperada⁷⁸⁷.

Já o incesto é um tema de preocupação comum da Igreja Católica, desde seus primórdios mais estrita – e assim manter-se-á como nota característica –, e Roma. No ano de 342, o Imperador Constantino proíbe, sob pena de morte, o casamento entre um homem e sua sobrinha, seja o parentesco por agnação ou cognação⁷⁸⁸, revertendo a permissão concedida em razão do Imperador Cláudio, no século I EC. Em 355, o antigo costume de casar-se com a esposa do falecido irmão, ou irmã da falecida esposa, deixa de ser considerado como impedimento para obtenção de filiação legítima⁷⁸⁹, denotando a imposição dos novos valores. Em 396, reforça-se a influência do Cristianismo com a proibição do casamento entre primos e a substituição da pena capital para o casamento incestuoso por penas que afetam unicamente patrimônio e obtenção de filiação legítima⁷⁹⁰. A proibição do casamento entre primos, entretanto, é expressamente revogada em 405, pelo Imperador Honório, estabelecendo a proibição do incesto no terceiro grau de parentesco⁷⁹¹.

Acerca do adultério, apesar de ser mantido como um crime público, o Imperador Constantino, em 326, limita as pessoas autorizadas a fazer a acusação pública ao pai, irmãos, primos agnados, e, acima deles, o marido, fundamentando a decisão tanto na autoridade dos primeiros imperadores, quanto na honra do marido⁷⁹², bem longe de uma motivação calcada na pureza da união em um corpo só. A principal inquietação dos líderes da Igreja Católica, conforme Peter Robert Lamont Brown, é a inexistência de um tratamento isonômico ao

⁷⁸⁶ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.2.1.7, p. 38.

⁷⁸⁷ Ibidem, CTh.8.16.1, p. 217-218.

⁷⁸⁸ Ibidem, CTh.3.12.1, p. 74.

⁷⁸⁹ Ibidem, CTh.3.12.2, p. 74.

⁷⁹⁰ Ibidem, CTh.3.12.3, p. 74-75.

⁷⁹¹ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.5.4.19, p. 1113-1115.

⁷⁹² PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.9.7.2, p. 231.

adultério do homem e da mulher⁷⁹³. O anseio, no entanto, não será propriamente atendido pelo sistema jurídico imperial, a despeito da proibição do Imperador Constantino, no mesmo ano de 326, de um homem casado manter uma concubina⁷⁹⁴. Quando observada a supracitada limitação de denúncia e sua justificativa, denota-se que a punição cominada ao adultério segue protegendo a obtenção de filiação legítima através do casamento, não a fidelidade de ambas as partes. Neste sentido atesta a possibilidade concedida somente ao homem, e expandida à mulher apenas em 449, de fundamentar o repúdio em razão de condenação de adultério, que não trata de pura e simplesmente de infidelidade conjugal, mas a relação com uma pessoa casada, porque a relação sexual com uma mulher considerada impura, desde que no lar conjugal, oportuna outro enquadramento para o divórcio⁷⁹⁵. Logo, há apenas encontro parcial da legislação aos preceitos da Igreja Católica quanto ao tema, limitado ao ideal ascético legislado.

Quanto ao divórcio, a sensação de uma suposta libertinagem, ecoada não só pelos estoicos, como também pelos representantes da Igreja Católica, absolutamente contrários à prática, foi endereçada com maior influência daqueles. Em 331, proíbe-se o repúdio lastreado em motivos genéricos para atender as causas permissivas, que são reduzidas, impedindo motivos triviais: se a motivação do repúdio não for o cometimento de homicídio, feitiçaria ou destruição de túmulo, por parte do esposo, a mulher perde todas seu dote e deve ser deportada; já o marido, caso sua motivação não seja adultério, feitiçaria ou agenciamento de prostitutas por parte da esposa, não tem direito de repudiá-la e, se injustamente imputar algum destes crimes, a punição é a devolução do dote e proibição de contrair novo matrimônio⁷⁹⁶. Observando a diferença quanto às razões do divórcio, Charles Norris Cochrane aponta um duplo padrão moral⁷⁹⁷. O duplo padrão, injustificável na doutrina cristã, é justificado pelo sentimento dominante da época, que encontra eco na supracitada crítica de Sêneca aos costumes de divórcio mirando unicamente as mulheres e sua suposta libertinagem.

Ainda sobre o divórcio, em 421, é ainda mais dificultado. O homem que o requer lastreado em discordâncias é punido com a obrigação de devolver presentes recebidos em razão

⁷⁹³ BROWN, Peter Robert Lamont. **The body and society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1988, p. 23.

⁷⁹⁴ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.5.26.1, p. 1249.

⁷⁹⁵ Ibidem, CJ.5.17.8, p. 1229; PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmundian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.3.16.1, p. 76-77.

⁷⁹⁶ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.3.16.1, p. 76-77.

⁷⁹⁷ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 313-314.

do casamento, o dote e tornar-se celibatário; a mulher, igualmente, perde o seu dote e é condenada ao celibato, permitindo-se àquele de quem se divorciou acusá-la por imoralidade se infringir a determinação⁷⁹⁸. Em 449, o Imperador Teodósio II justifica a maior dificuldade do divórcio em nome do interesse das crianças, reforçando a necessidade de motivação, mas introduz novos requisitos, dos quais se destacam o adultério, a violência do esposo, que inclui planejamento de homicídio e agressão, e roubo contra as igrejas existentes⁷⁹⁹. Conforme Paul Veyne, até a queda do império, a guinada contrária ao divórcio mantém-se, sem alterar os costumes em geral, pois em 566, bem depois da queda formal do império, o simples consentimento é restabelecido como autorizador do divórcio⁸⁰⁰.

Do exposto, duas mudanças substanciais merecem destaque: a autorização do divórcio em caso de violência contra a mulher e a preocupação com as crianças. Acerca da primeira, a partir de sua introdução no exíguo rol de razões para divórcio, uma nova camada de proteção é estabelecida, não mais dependendo a mulher, em tese, do valor do dote para ter alguma proteção dentro do casamento. O outro ponto, igualmente fundamental, inverte diametralmente o costume e práticas anteriores, pelos quais as cidades não se ocupavam de assuntos particulares da família, como os filhos. Bastava, para a cidade, a obtenção de filiação, de modo que os filhos nunca poderiam, ao tempo do Imperador Augusto, ser motivação para impedimento de divórcio.

Entrando na relação entre pais e filhos, a preocupação com estes é uma constante observada há algum tempo. Documentadamente, ao menos desde Catão, o velho, nota-se um interesse maior quanto à filiação e Sêneca, nos primórdios do século I EC, aponta: “a father is neglecting his daughter’s interests when he marries her to an abusive husband, several times divorced”⁸⁰¹ [um pai negligencia os interesses de sua filha quando a casa com um marido abusivo, várias vezes divorciado]. Ou seja, a aliança que o pai pretende estabelecer com outra família deve também, ao menos que moralmente, considerar características do futuro genro.

O absoluto poder capital sobre a pessoa do filho, presente nas XII Tábuas, já vinha sendo mitigado, com duas importantes vedações já observadas. A primeira, apontada pelo jurisconsulto Paulo, da equiparação do abandono com o homicídio, e a segunda, a condenação

⁷⁹⁸ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.3.16.2, p. 77 e nota 9.

⁷⁹⁹ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.5.17.8, p. 1227-1229.

⁸⁰⁰ VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 83.

⁸⁰¹ SENECA, Lucius Annaeus. **On Benefits**. Translated by Miriam Griffin and Brad Inwood. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, IV.27.5, p. 103.

imposta pelo imperador Adriano ao pai que matou o filho como punição e dissimulando o ato. Quanto ao abandono, em 331, o Imperador Constantino decreta que a criança abandonada e criada por outrem não pode, em hipótese alguma, ser reavida pelo pai que a abandonou, mesmo se tornada escrava⁸⁰². Posteriormente, em 374, os Imperadores Valentiniano e Graciano, reforçam a disposição legal, afirmando que sustentar a prole é um dever⁸⁰³; já em 412, os Imperadores Honório e Teodósio II reforçam a determinação, impondo um novo requisito, a imediata ciência de um bispo quanto ao fato⁸⁰⁴. Assim, há três grandes mudanças: proibição do abandono; fim do poder de reaver filho abandonado; limitação do pátrio poder daquele que encontra a criança e decide criá-la, por não poder reduzi-la à condição de escravo. A segunda proibição, referente à aplicação da pena capital, encontra na decisão do Imperador Adriano uma reprovação aliada tanto do homicídio, quanto da dissimulação. O Imperador Constantino reconheceu o poder capital sobre os filhos como uma liberdade que não pôde ser suprimida pelos antepassados⁸⁰⁵, proibindo-a, então, em 315, reforçando a proibição em 322 e 329⁸⁰⁶. Por fim, ao menos a partir de 374, ao infanticídio cominava-se a pena capital⁸⁰⁷.

Mais e mais, como observado, o anteriormente ilimitado poder paterno encontra limites e a vida dos filhos – como também da mulher – passa a ser tutelada pela Cidade e, então, Império. Porém, as circunstâncias econômicas, eventualmente, impõem-se. Em Roma, a filiação supérflua representava um insustentável gasto para famílias hipossuficientes, de modo que a venda, o abandono e o infanticídio, apresentavam-se como soluções normalmente adotadas para o problema. Com as proibições de venda, equiparação do abandono ao homicídio e proibição de aplicar a pena capital, os meios tradicionais de resolução do problema são proscritos. Deste modo, para além da ajuda do governo às famílias necessitadas nas províncias, decretada em 322⁸⁰⁸, em 329, o Imperador Constantino autoriza a venda de filhos por famílias pobres⁸⁰⁹.

A despeito da maior preocupação quanto à pessoa dos filhos, a igualdade de filiação não é reconhecida e, dentro da lógica do sistema social Romano, nunca poderia ser. O

⁸⁰² PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.5.9.1, p. 109.

⁸⁰³ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.8.51.2, p. 2217-2219.

⁸⁰⁴ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.5.9.2, p. 109.

⁸⁰⁵ FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.8.46.10, p. 2193.

⁸⁰⁶ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.11.27.1-2, p. 318.

⁸⁰⁷ FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.9.16.7, p. 2333.

⁸⁰⁸ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.11.27.2, p. 318.

⁸⁰⁹ FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.4.42.2, p. 995.

Imperador Constantino, em 336, proíbe expressamente aos homens do primeiro escalão o reconhecimento de filhos ilegítimos, prescrevendo o confisco de qualquer propriedade dada aos filhos ilegítimos⁸¹⁰. Além disso, atos considerados como ingratidão, tais quais insultos e censuras, endereçados pelos filhos aos pais são punidos com a supressão da liberdade que gozam em relação ao *pater*, devolvendo-os à submissão de que saíram com a emancipação⁸¹¹.

A emancipação dos filhos torna-se, em geral, mecanismo obsoleto para alcance de seus primeiros motivos, em razão da possibilidade de alguém sob o pátrio poder de outrem adquirir patrimônio próprio; mudanças já vistas quanto ao direito sucessório; e proteção conferida aos cidadãos, que apesar de claramente diferenciá-los com base no status da família e poder aquisitivo, é suficiente para garantir a sobrevivência fora de uma grande e tradicional família. Assim, para além de conferir maior liberdade, não resta utilidade senão para afastar algum filho da sucessão natural. Quanto à adoção, deve-se registrar a mesma falta de aproveitamento quanto ao direito sucessório em geral, ante às possibilidades abertas pelo testamento, assim como a falta de importância para o culto que, individualizado com o Cristianismo, deixa de depender das futuras gerações.

Acerca da condição da mulher, é essencial observar que, a partir de 390, pode ser tutora dos filhos, caso o pai deles morra⁸¹², revertendo proibição anterior⁸¹³ e indicando a maior autonomia obtida. Além disso, a partir de 410, a concessão do *ius liberorum* independe da geração de três filhos, cessando qualquer diferenciação entre mulheres que geram ou não três filhos⁸¹⁴. A supressão do requisito denota uma vitória das mulheres em face de obrigações tanto para a perpetuação da família, quanto fornecimento de cidadãos ao Estado. Por fim, dois pontos de clara influência da Igreja Católica são percebidos. Primeiro, a partir de 343 EC, a venda de mulheres cristãs é autorizada apenas a homens eclesiásticos ou sabidamente cristãos, sendo expressamente vedada a bordéis, nos quais se tornariam prostitutas⁸¹⁵. Segundo, em 428, é decretada a perda de qualquer poder de um homem sobre uma mulher, ainda que sua filha, se a

⁸¹⁰ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.4.6.3, p. 86.

⁸¹¹ FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, CJ.8.49.1, p. 2207.

⁸¹² PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.3.17.4, p. 78-79.

⁸¹³ **THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 26.1.16, 26.1.18 e 26.2.26, p. 289 e 292; FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.5.35.1, p. 1291.

⁸¹⁴ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.8.17.3, p. 218; FRIER, Bruce W. (general editor). **Op. cit.**, CJ.8.58.1, p. 2255.

⁸¹⁵ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.15.8.1, p. 435.

prostituir⁸¹⁶. Assim, a preocupação da Igreja com o cometimento de um pecado, ainda que sob compulsão, encontra guarida no sistema jurídico do fim do Império Romano Ocidental, vedando práticas capazes de forçar uma mulher ao cometimento de ato pecaminoso.

Quanto às relações de propriedade, não há propriamente grandes alterações em razão do novo pensamento em ascensão. Dois aspectos, no entanto, merecem destaque. Primeiro, continuando as mudanças já iniciadas no sentido da separação da propriedade do *pater* da propriedade de sua esposa, bem como de filhos, cada qual possui direito de dispor de sua propriedade⁸¹⁷. Segundo, quanto aos filhos em específico, é introduzida previsão para proteção contra eventual confusão patrimonial em virtude de novo casamento da mãe viúva, transferindo-se o dote do primeiro casamento e os presentes recebidos do falecido marido aos filhos⁸¹⁸. Como atesta Rudolph Sohm, a verdadeira libertação patrimonial dos filhos é alcançada com a legislação do Imperador Constantino e seus sucessores⁸¹⁹.

Quanto ao direito sucessório, na esteira da liberação individual de obtenção de filiação, em 410 EC, finda a limitação, de dez por cento, do valor máximo que esposos podem herdar entre si, sem a instituição de novo limite, mas existam outros parentes, é necessária previsão testamentária para os cônjuges herdarem uns dos outros⁸²⁰. Além disso, entre 426 e 427, a ideia de filiação natural lastreada no casamento passa a ser vista com estranhamento pelos imperadores Teodósio II e Valentiniano: “children born from the womb of a slave woman are slaves, according to the law. Although it is not possible to do violence to nature and to take from them the name of natural children...”⁸²¹ [os filhos nascidos do ventre de uma escrava são escravos, de acordo com a lei. Embora não seja possível fazer violência à natureza e tirar-lhes o nome de filhos naturais]. O estranhamento ilustra a inversão, em andamento, da noção de filiação natural; ao invés de ser definida pela obtenção conforme os outrora sagrados ritos do casamento, cujo fundamento é a continuação do culto dos antepassados ou a participação neles, agora é o sangue que importa e, por conseguinte, a ideia de um filho gerado fora do casamento não ser natural soa como uma violência à natureza.

⁸¹⁶ PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952, CTh.15.8.2, p. 435.

⁸¹⁷ Ibidem, CTh.8.13.4 e 9.42.1, p. 215 e 259.

⁸¹⁸ Ibidem, CTh.3.8.2, p. 71.

⁸¹⁹ SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892, §88, p. 392.

⁸²⁰ PHARR, Clyde (general editor). **Op. cit.**, CTh.5.1.9 e 8.17.2, p. 106 e 218.

⁸²¹ Ibidem, CTh.4.6.3, p. 87.

Observada as modificações das relações jurídico-familiares no Império Romano Ocidental, é possível notar que, o Cristianismo, mesmo após a ascensão ao posto de religião oficial, não foi capaz de alterar completamente os costumes. Faltou-lhe tempo e, igualmente, poder para tanto, pois retido pelo jugo imperial. Inobstante, o seu influxo nas questões práticas tuteladas juridicamente é sentido em mais de um aspecto, especialmente quando de acordo com o pensamento moral de matiz estoica.

3.4 Cai a Cidade Eterna... ergue-se a Cidade de Deus: a idealização de Agostinho de Hipona, dificuldades no mundo pagão da Gália medieval e síntese em Tomás de Aquino

O declínio do Império Romano Ocidental, apesar da forte conexão Império-Igreja, não impacta negativamente a crença cristã, tornada religião oficial do império; ao contrário, reforça-a. A celebração de Eusébio de Cesareia quando da vitória do Cristianismo pelas mãos do Imperador Constantino⁸²² não impede que Agostinho de Hipona aponte não só o saque da Cidade Eterna pelos visigodos, em 410 EC, mas todos os males sofridos *ab initio* como culpa dos pagãos e seus falsos deuses⁸²³. Em uma inversão completa, os responsáveis pelos infortúnios e sofrimento terrestre são os pagãos: “é desta Cidade da Terra que surgem os inimigos dos quais tem que ser defendida a cidade de Deus”⁸²⁴. Mais importante ainda, o Cristianismo foi capaz de desassociar-se da melancólica ruína do Império Romano Ocidental que se arrasta pelo século V, emergindo como legatário dos seus espólios e, fundamentalmente, da sua cultura. Dos escombros do império caído, ergue-se a cidade de Deus.

Quando observada com atenção, todavia, a aliança Império-Igreja é demarcada por uma clara posição de submissão do credo cristão ao Imperador, ou seja, não há conversão absoluta. De fato, não é precisamente o Cristianismo que influencia todas as mudanças do império. Apesar da supressão dos cultos pagãos e firmes influências nas mudanças no campo da moral e costumes, não alterou fundamentalmente costumes basilares. O Cristianismo nunca foi tratado pelos Imperadores Romanos de forma diversa das religiões antigas: era

⁸²² COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 290-291.

⁸²³ AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume I (Livro I a VIII)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, II.3, p. 201.

⁸²⁴ Ibidem, I.1, p. 99.

precipualemente um instrumento para obtenção de coesão social, cujas promessas de salvação encantavam em um tenebroso período que mergulhava na escuridão.

Derradeiramente, a queda de Roma abre o espaço necessário para a ascensão final do Cristianismo. Superado o período inicial de perseguições, não mais precisava da proteção temporal em face de outras crenças e, no posto de religião oficial, manejou o poder do Império para perseguir e suprimir as crenças pagãs. Ao fim, os deuses politeístas pereceram e junto com eles a civilização Antiga, ou nos termos de Charles Norris Cochrane: “os deuses do Classicismo foram merecidamente sepultados em meio às ruínas da civilização que eles não conseguiram salvar”⁸²⁵. A Presença substituiu os deuses politeístas e seus heróis pelo Deus Judaico-Cristão e seus mártires.

O fim da civilização Antiga é a conclusão de um longo processo, há muito iniciado, no qual a substituição do politeísmo pelo monoteísmo cristão é apenas o último ato, segundo Fustel de Coulanges⁸²⁶. A nova concepção de mundo é forjada pela interação inerente à Presença com seu meio: seu mundo não é mais desenvolvido dentro da família com seus deuses exclusivos e protetores, mas na Cidade, que há muito deixou de ser uma congregação de famílias para ser o lar de todos os cidadãos. As pesquisas sobre a natureza e a busca de uma origem, igualmente, cumprem um papel e a ideia de um criador onipotente e universal, responsável pelo fogo arder de igual modo tanto no Império Romano, quanto na Germânia, passa a fazer mais sentido que deuses familiares e citadinos, cuja jurisdição é limitada aos domínios de seus adoradores. Ainda, o esvaziamento dos caracteres humanos nos deuses, forte na posição de Platão, favorece um monoteísmo que prega um Deus perfeito e harmônico.

O ponto inicial do último ato é o saque de Roma, essencial para a *magnum opus* de Agostinho de Hipona, o grande teórico do advento da cidade de Deus. Com a invasão e saque da Cidade Eterna, o bispo de Hipona bem previu o fim próximo da Cidade e mesmo do Império. Edward Gibbon identifica a descrição do evento feita por Agostinho de Hipona como uma propaganda para confirmação da providência divina protegendo os cristãos, pois, apoiado em escritos de Jerônimo de Estridão (outro Pai da Igreja Católica), Procópio e César Barônio, descobre um massacre em Roma, bem diverso da preservação dos templos e daqueles que

⁸²⁵ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 516.

⁸²⁶ FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866, p. 510.

não resistiram à invasão⁸²⁷. Mesmo que não representasse fidedignamente os eventos, o fato é que a narrativa sobreviveu.

Mais importante ainda, os escritos de Agostinho de Hipona são carregados de platonismo. Charles Norris Cochrane indica uma apropriação de elementos⁸²⁸ e Martin Heidegger descreve o pensamento filosófico do bispo como “um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles”⁸²⁹. Justamente o platonismo tornava os escritos do bispo muito mais palatáveis pela familiaridade e aceitação de muitas ideias platônicas pelos Romanos.

Outro aspecto estrutural é a ideia de organização do universo impeditiva de contingência: tudo é vontade e, assim, obra de Deus⁸³⁰. Nesta linha, Deus é quem instrui sobre a justiça, verdade e forma correta de vida; sem a instrução, o livre arbítrio é incapaz de atingir bem algum⁸³¹, encobrindo absolutamente a obra e responsabilidade exclusiva da Presença no estabelecimento dos valores fundantes da vida humana. Consequentemente, para o bispo de Hipona, é preciso agir na diretriz pretendida por Deus e o saque de Roma é tratado como evento paralelo à queda de Jerusalém, como narrada por Jeremias⁸³², responsabilizando-se a população pelos pecados contra Deus. Em ambos os eventos, o mesmo é prescrito: seguir e viver conforme a vontade de Deus⁸³³. Este ponto é essencial para a aplicação prática das ideias morais de Agostinho: o Reino dos Céus, citado por Jesus de Nazaré, *ainda* não é deste mundo⁸³⁴, mas pode ser; para tanto, é preciso mudar os costumes, alinhando-os com a verdade e correção divinas, devendo todo governante submeter-se à palavra de Deus⁸³⁵, portada pelo Nazareno – ao qual toda autoridade foi dada⁸³⁶ –, cujas prescrições são a verdade e vontade divina.

⁸²⁷ GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire**, vol. V. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1907, XXXI, p. 241-244.

⁸²⁸ COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 583.

⁸²⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 143.

⁸³⁰ COCHRANE, Charles Norris. **Op. cit.**, p. 681.

⁸³¹ AUGUSTINE. **The Spirit and the Letter**. In: Idem. Three Anti-Pelagian Treatises: De Spiritu et Littera, De Natura et Gratia and De Gestis Pelagii. Translated by F. H. Woods and J. O. Johnston. London: David Nutt, 1887, V, p. 4; Idem. **The Literal Meaning of Genesis**. In: Idem. On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis. Translated by Ronald J. Teske. New York: New City Press, 2002, V.21-22, p. 297-298.

⁸³² BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Jr. 6:9-21, 44:22-23 e 52:1-30, p. 1005-1006, 1062 e 1076-1078.

⁸³³ AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume II (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, XIV.4, p. 1243-1246.

⁸³⁴ AUGUSTINE. **The Retractions**. Translated by Mary Inez Bogan. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1968, I.3.2, p. 14

⁸³⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões**. In: Idem. Confissões; De Magistro. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina; Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973, III.8, p. 65.

⁸³⁶ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Mt. 28:18, p. 1296.

Por outro lado, descolando-se do catastrófico do fim do Império Romano, a Igreja Católica pôde, principalmente com a obra de Agostinho de Hipona, superar sua condição de comunidade paralela, sob o auspício do império, tornando-se a nova comunidade capaz de congregar todos, oferecendo salvação do mundo em ruínas. A salvação, frise-se, só pode ser almejada com a mudança nos costumes, o livre-arbítrio deve ser dirigido conforme a vontade divina. Com isso em mente, pode-se adentrar nas prescrições a respeito da família do bispo de Hipona.

Inicialmente, a respeito do casamento, Peter Robert Lamont Brown apresenta que, assim como João Crisóstomo, Agostinho de Hipona aceita-o⁸³⁷. O casamento é tratado como sacramento⁸³⁸, rito de suma importância que não pode quebrado, nem substituído⁸³⁹. Foi instituído por Deus com Adão e Eva antes mesmo do pecado original⁸⁴⁰: “the first natural tie of human society is man and wife”⁸⁴¹ [o primeiro laço natural da sociedade humana é [o laço entre] marido e mulher]. É, ademais, justificado pela prole, em nome da procriação da humanidade, que é seu real fundamento⁸⁴² e favorecimento da moderação na busca pelo prazer sexual, evitando o cometimento do pecado da luxúria⁸⁴³. Neste ponto, observa-se já um descolamento quanto ao apóstolo Paulo, para quem, como visto, a perpetuação da humanidade não era um ponto sensível.

Apesar disso, tratando do celibato Agostinho de Hipona segue a linha do apóstolo Paulo, defendendo a superioridade deste ante ao casamento e obtenção de filiação, porquanto ao invés de perder-se com assuntos inerentes ao casamento, a pessoa ocupar-se-ia unicamente com a adoração divina, devendo, assim, ser reservado somente aos incapazes de evitar práticas sexuais, para impedir o cometimento de um pecado, como uma honra menor que se opõe à infame luxúria de relações livres⁸⁴⁴. Deste modo, os casados “are not to be exhorted, but

⁸³⁷ BROWN, Peter Robert Lamont. **Antiguidade tardia**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 277-278.

⁸³⁸ AUGUSTINE. **Faith and works**. In: Idem. Treatises on marriage and other subjects. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, VII, p. 232.

⁸³⁹ Idem. **The Literal Meaning of Genesis**. In: Idem. On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis. Translated by Ronald J. Teske. New York: New City Press, 2002, IX.17,12, p. 382.

⁸⁴⁰ AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume II (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, XIV.22, p. 1301-1303.

⁸⁴¹ AUGUSTINE. **The good of marriage**. In: Idem. Treatises on marriage and other subjects. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, I, p. 9.

⁸⁴² Ibidem, XVI-XVII, p. 32-33; Idem. **Adulterous marriage**. In: Ibidem, II.12, p. 116.

⁸⁴³ Idem. **The good of marriage**. In: Ibidem, III e X, p. 12-13 e 24; Idem. **Continence**. In: Idem. Treatises on various subjects. Translated by Mary Sarah Muldowney et al. New York: Fathers of the church, Inc., 1952, XII, p. 225.

⁸⁴⁴ Idem. **The good of marriage**. In: Idem. Treatises on marriage and other subjects. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, V e IX-X, p. 16 e 22-23.

consoled”⁸⁴⁵ [não devem ser exortados, mas consolados]. Aqui já se adentra no aspecto ascético das idealizações a respeito da família por parte do bispo de Hipona. O casamento e a reprodução humana não são pecaminosos, antes são prescritos por Deus; o pecado original acresce a chamada *doença da paixão* aos atos necessários para a reprodução, impedindo o controle de sua prática conforme a vontade humana, estando à mercê da excitação libidinosa da carne⁸⁴⁶, ou seja, das vontades corrompidas pela condição humana. Como, para Agostinho de Hipona, é preciso ter controle sobre todas as atividades do corpo, a Queda do Homem é derivada da ausência de controle da necessidade sexual e, assim, o pecado original, não é ligado, de forma alguma, ao casamento, mas à necessidade sexual descontrolada, que em muito ultrapassa a prática pura no casamento para obtenção de filiação⁸⁴⁷. Em síntese, é indicado como ideal evitar qualquer relação sexual, pois mesmo dentro do casamento, está mais próxima do pecado se comparada ao celibato⁸⁴⁸; mas é isenta de pecado quando visa a reprodução, por ser considerada um bem dado por Deus para propagação humana⁸⁴⁹. Se ausente a intenção reprodutiva, é condenada como um pecado venial – menor em razão da incontrollabilidade da vontade – perdoado pelo casamento⁸⁵⁰.

A condição de viuvez é valorizada como intermediária entre o casamento e celibato⁸⁵¹. Com isso, é possível afirmar com clareza que o caráter ascético da doutrina de Agostinho de Hipona é intrinsecamente ligado à ideia de um autocontrole dos impulsos carnavais, em favor da atividade do espírito: “by withdrawing from the joys of the flesh, joy of the mind is gained.”⁸⁵² [por afastar-se dos prazeres da carne, obtém-se o prazer do espírito].

Quanto ao incesto, é um ponto sensível. De início, Agostinho de Hipona justifica a necessidade do casamento entre irmãos nos primeiros tempos de Adão e Eva, em razão da descendência comum; superada a condição primeva, o incesto, que engloba o relacionamento

⁸⁴⁵ AUGUSTINE. **Holy virginity**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, I, p. 144.

⁸⁴⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume II (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, XIV.11-15, p. 1299-1309.

⁸⁴⁷ AUGUSTINE. **Letters, volume VI (1*-29*)**. Translated by Robert B. Eno. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1989, Ep. 6*:3-6, p. 54-56.

⁸⁴⁸ Idem. **The usefulness of fasting**. In: Idem. *Treatises on various subjects*. Translated by Mary Sarah Muldowney et al. New York: Fathers of the church, Inc., 1952, V, p. 411.

⁸⁴⁹ Idem. **The good of marriage**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, IX, p. 21-22.

⁸⁵⁰ Ibidem, VI, p. 16-17.

⁸⁵¹ Idem. **Holy virginity**. In: Ibidem, XLV, p. 200; Idem. **The excellence of widowhood**. In: Idem. *Treatises on various subjects*. Translated by Mary Sarah Muldowney et al. New York: Fathers of the church, Inc., 1952, V, p. 284-285.

⁸⁵² Idem. **The usefulness of fasting**. In: Idem. *Treatises on various subjects*. Translated by Mary Sarah Muldowney et al. New York: Fathers of the church, Inc., 1952, V, p. 411.

entre primos, é absolutamente censurado e as legislações que o permitem consideradas perversas⁸⁵³. Insta observar, a superação da condição em que o primeiro casal estava lançado é uma constante na obra o bispo de Hipona para justificar a mudança proposta no costume e evitar sua derrogação com base no argumento do costume dos antepassados.

Outro ponto de ênfase é o adultério. Entre as violações possíveis no âmbito familiar é o maior pecado, superior às relações sexuais sem o vínculo do casamento⁸⁵⁴. Prescindindo do vínculo formal do casamento para o cometimento do adultério, há uma maior restrição, pois mesmo a vida em comunhão curta gera dever de fidelidade e, assim, eventual troca de parceiro é considerada adultério⁸⁵⁵. Com relação apenas aos costumes de seu tempo, na linha de Jesus de Nazaré e do apóstolo Paulo, há inovação ao exigir fidelidade de ambas as partes, lastreada na igual natureza; ao invés de tratar o adultério como falta contra o casamento, ao modo dos Romanos, com um duplo padrão – dependendo a culpabilidade do homem de seu ato ofender o casamento de outrem, enquanto à mulher veda-se qualquer forma de adultério –, trata-o como falta quanto à fidelidade recíproca, igualando a culpabilidade⁸⁵⁶. Além disso, veda, em absoluto, a execução de um cônjuge adúltero, em qualquer circunstância, por contrariar a lei básica do Cristianismo⁸⁵⁷, apesar de ser uma possibilidade aberta pelo Antigo Testamento que abre uma exceção, neste ponto, ao sexto mandamento⁸⁵⁸.

Acerca do divórcio, inexistente qualquer previsão, tão somente autorização para uma separação, que não dissolve o vínculo matrimonial, impedindo novas relações e fomentando a reconciliação, de modo que o único meio de rompimento do vínculo matrimonial é a morte de uma das partes⁸⁵⁹. Por conseguinte, mesmo quem repudia o cônjuge em caso de imoralidade – o que abarca o adultério –, ao casar-se com outrem, está em uma relação adúltera⁸⁶⁰, restando

⁸⁵³ AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume II (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, XV.16, p. 1373-1375.

⁸⁵⁴ AUGUSTINE. **The good of marriage**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, VII e VIII, p. 17 e 20.

⁸⁵⁵ Ibidem, V, p. 15.

⁸⁵⁶ Ibidem, I.8 e II.20, p. 70 e 130.

⁸⁵⁷ Ibidem, II.15, p. 121-122.

⁸⁵⁸ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Lv. 20:10, p. 168.

⁸⁵⁹ AUGUSTINE. **The good of marriage**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, XV e XXIV, p. 31 e 48.

⁸⁶⁰ Idem. **Adulterous marriages**. In: Ibidem, I.11, 21-22 e II.4-5, p. 76, 93-94 e 104-106; Idem. **Commentary on the Lord's Sermon on the Mount**. In: Idem. *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with seventeen related Sermons*. Translated by Denis J. Kavanagh. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1951. I.16.48, p. 69.

apenas, para retomar uma vida conjugal, a reconciliação com o cônjuge⁸⁶¹ ou aguardar a morte deste.

A posição da mulher, apesar da igual natureza quando comparada ao homem, ainda é de submissão, devendo ser liderada pelo homem⁸⁶². Além disso, não vê o bispo de Hipona qualquer utilidade em uma esposa, senão a obtenção de filiação⁸⁶³. Neste ponto, inexiste grande alteração quanto a um pensamento dominante do tempo em que está inserida a obra de Agostinho de Hipona, não se materializando a ideia de uma igualdade natural na relação matrimonial, seguindo e reforçando a posição do apóstolo Paulo⁸⁶⁴ – em passagem do apóstolo Pedro há disposição clara de submissão da mulher dentro do casamento⁸⁶⁵ –, ao justificar a posição de domínio do homem:

married couples can indeed serve each other through love; but the apostle does not allow a wife to lord it over her husband. It was God's sentence, you see, that gave this position to the man, and it was by her own fault that the woman deserved to have her husband as her lord, not by nature.⁸⁶⁶
[os casais podem, de fato, servir um ao outro através do amor; mas o apóstolo não permite que uma esposa tenha domínio sobre seu marido. Foi a sentença de Deus, veja, que deu essa posição ao homem, e foi por culpa própria que a mulher mereceu ter o marido como seu senhor, não por natureza.]

Deste modo, mesmo contra a própria natureza igual do homem e mulher, Deus, na formulação de Agostinho de Hipona, é quem decide pela submissão no casamento da mulher, em razão de seu papel na Queda do Homem. Com isso, muda-se apenas a fundamentação da submissão da mulher no casamento: o próprio criador onipotente do universo assim o quis e a suposta contrariedade com a igual natureza espiritual dos sexos inexiste, porquanto a posição do Deus criador é superior à qualquer posição da natureza, sua criação, devendo ser estritamente observada. Sendo a submissão da mulher resultado da vontade divina, é nesta que se fundamente o poder do marido, sendo limitado, portanto, à conformidade com os mandamentos

⁸⁶¹ AUGUSTINE. **Adulterous marriages**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, II.13, p. 118; Idem. **Commentary on the Lord's Sermon on the Mount**. In: Idem. *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with seventeen related Sermons*. Translated by Denis J. Kavanagh. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1951, I.16.43, 64.

⁸⁶² Idem. **Adulterous marriages**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, II.8, p. 111

⁸⁶³ Idem. **The Literal Meaning of Genesis**. In: Idem. *On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis*. Translated by Ronald J. Teske. New York: New City Press, 2002, IX.17.12, p. 382.

⁸⁶⁴ Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, 1Tm 2:11-12, p. 1568.

⁸⁶⁵ Ibidem, 1Pe. 3:1-6, p. 1606.

⁸⁶⁶ AUGUSTINE. **The Literal Meaning of Genesis**. In: Idem. *On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis*. Translated by Ronald J. Teske. New York: New City Press, 2002, IX.37.50, p. 459.

divinos, de modo que, rompendo com estes, o poder perde lastro. Sobre isso, é possível exemplificar com a possibilidade da esposa separar-se em razão de adultério.

A respeito da filiação, merece registro a independência quanto às ações dos pais. Assim, se obtida através de uma relação adúltera, pecaminosa, não é maculada, sendo considerada tão somente em razão das suas ações próprias a respeito da veneração divina⁸⁶⁷. Igualmente, as relações de propriedade dentro da família, assunto de segundo plano na doutrina cristã, não possuem relevância nos escritos do bispo de Hipona.

Um traço final a ser observado na obra de Agostinho é a obediência às leis terrenas que, apesar de inferiores às determinações divinas, são válidas e devem ser seguidas⁸⁶⁸. O governante possui sua função por vontade de Deus, foi colocado nesta posição, devendo seguir tal vontade. Quando não há enunciação expressa, valem em absoluto as leis enunciadas pelos imperadores. Agostinho de Hipona não abarcou, em seus trabalhos, a totalidade das preocupações da vida humana, tocando apenas nos pontos mais urgentes na sua percepção.

Superada a análise da idealização de Agostinho de Hipona, é preciso voltar aos acontecimentos históricos para observar a prática das ideias apresentadas. A queda do Império Romano Ocidental completa outro processo de transformação, muito mais curto, nas condições de existência humana: opera-se uma regressão ao mundo privado das famílias e, como consequência, a liberdade possibilitada pela cidade torna-se inexecutável. As cidades são substituídas pelos feudos organizados em torno da figura forte do pai, que retorna ao papel de soberano. Conforme Georges Duby “a feudalização traduz uma privatização do poder... cada grande casa [torna-se] um pequeno Estado soberano”⁸⁶⁹. Entretanto, a posição de soberania paterna não é mais lastreada no culto dos antepassados, sua confirmação vem da Igreja Católica, a qual possibilita as tão importantes alianças em um mundo livre do *imperium romanum*.

A movimentação da Igreja Católica, segundo Georges Duby, altera substancialmente a legitimidade: “em consequência inicialmente da cristianização da realeza, o rei, considerado como o representante de Deus, mas de Deus Pai, apareceu ele próprio pouco a pouco como um pai, investido de um poder análogo ao daqueles pais que governavam em cada casa.”⁸⁷⁰. Dois

⁸⁶⁷ AUGUSTINE. **The good of marriage**. In: Idem. *Treatises on marriage and other subjects*. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955, XVI, p. 32.

⁸⁶⁸ VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 89-90.

⁸⁶⁹ DUBY, Georges. **Abertura: poder privado, poder público**. In: Idem (org.). *História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 23.

⁸⁷⁰ Ibidem, p. 30.

pontos precisam ser observados: a posição do Deus Pai e o Rei como *pater*. Em ambos os casos, o mesmo aspecto é decisivo: autoridade. Enquanto representante de Deus, o Rei diferencia-se dos demais pais e não pode ser somente o primeiro entre iguais, mas o ungido, tornado diferente pela escolha divina; ao passo que o Deus Pai, criador do universo onipotente, concentra toda autoridade. Logo, a importância da legitimação da Igreja Católica é vital, especialmente em um tempo de produção intelectual limitada à casta dos sacerdotes, membros da Igreja Católica, que o transmitiam ao povo. Por fim, se comparada a condição do Imperador Romano com o Rei Feudal, à parte da extensão territorial, a diferença resume-se ao fato de que o primeiro autolegitima-se, porquanto em posição superior à Igreja Católica, enquanto o segundo sujeita-se à esta em troca da legitimação.

Antes, contudo, de uma real organização dos novos reinos emergentes, a queda do Império Romano Ocidental significou o fim de um mundo público e sua proteção desligada da família. Neste período, destacam-se costumes marcados pelas necessidades mais urgentes e diversas de cada povo. A cristianização dos povos da Gália, do período merovíngio ao nascimento do reino da França, enfocando as relações jurídico-familiares da aristocracia, bem permite observar a sobrevivência e dificuldades enfrentadas pela Igreja Católica, após a queda do império, para impor seus valores.

Preliminarmente, a substituição de um poder público central de proteção pelo sistema familiar reorganizado na forma feudal reinstitui a necessidade, por segurança, da constituição de uma grande família e o casamento apresenta-se como meio de assegurar uma aliança garantidora de paz, assim como elevar o prestígio familiar. Devido a isso, o primeiro ponto a ser destacado é o entabulamento do casamento pelos chefes das famílias com, ao menos desde 614, a imprescindibilidade do consentimento da noiva⁸⁷¹. As graves consequências decorrentes da formação de uma aliança justificavam a atribuição da escolha aos pais. Ademais, deve-se notar, a família medieval é um conjunto de pessoas mais fracas que orbitam um *pater* e sua rede de proteção, o que engloba a filiação, órfãos, viúvos e parentes colaterais solteiros⁸⁷². Assim, há uma solidariedade econômica e o principal interesse é bem casar o primogênito, porquanto

⁸⁷¹ ROUCHE, Michel. **Alta Idade Média Ocidental**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 456 e 472-473; DUBY, Georges. **Medieval Marriage: two models from Twelfth-Century France**. Translated by Elborg Forster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 5; BARTHÉLEMY, Dominique. **A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal: parentesco**. In: DUBY, Georges (org.). História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 128-130.

⁸⁷² ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 452-453; DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 6.

é o continuador da família, nesta posição colocado para evitar o enfraquecimento pela dispersão patrimonial, após a morte do pai, e os demais irmãos, a menos que encontrem uma herdeira, dificilmente casar-se-iam⁸⁷³. Portanto, ao invés de continuar o culto, o primogênito é importante para não ser desmembrada a rede protetiva instituída pela família.

Em razão da importância para as famílias, bem como a redução do mundo público à comunidade dos membros da rede de proteção criada pela família, a cerimônia de noivado é um evento público, momento em que o dote é pago, o pacto selado e a nova unidade familiar formada; preferencialmente, é arranjado logo nos primeiros anos de maioridade da mulher, estabelecida aproximadamente aos doze anos⁸⁷⁴.

Até aqui nada desperta propriamente a atenção da Igreja Católica, apesar de sua preferência pelo casamento sem interesses estranhos à obtenção de filiação. O primeiro ponto de grande choque é o incesto ou, mais precisamente, a demarcação do grau de parentesco para sua caracterização. Em razão da propriedade seguir com o primogênito, visando não enfraquecer a família, é comum o casamento entre parentes dentro do terceiro grau de parentesco, o que inclui primos, bastando que não mais partilhem a mesma casa e isso era entendido como uma forma de estreitar os laços familiares⁸⁷⁵. A Igreja, a seu turno, defende como incestuoso o casamento entre primos até o sétimo grau⁸⁷⁶, expressando sua posição firmemente no Concílio de Mainz, em 814⁸⁷⁷, e reforçando no Concílio de Roma, em 1059⁸⁷⁸, o que impossibilitaria qualquer arranjo para estreitamento de laço familiar pela imensa distância, mas não foi observado pelas famílias aristocráticas⁸⁷⁹. Do embate, a Igreja resigna-se em apontar o quarto grau como o limite, no quarto Concílio de Latrão, em 1215⁸⁸⁰. Georges Duby entende a decisão como uma conciliação entre os costumes da aristocracia e a posição da Igreja Católica em matéria de casamento⁸⁸¹. Não obstante, a contagem era feita pelo método germano-canônico, através do qual o grau de parentesco é definido em função da distância com

⁸⁷³ DUBY, Georges. **Medieval Marriage: two models from Twelfth-Century France**. Translated by Elborg Forster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 10-11.

⁸⁷⁴ ROUCHE, Michel. **Alta Idade Média Ocidental**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 449 e 455-456.

⁸⁷⁵ Ibidem, p. 461; DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 8.

⁸⁷⁶ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 17.

⁸⁷⁷ ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 468.

⁸⁷⁸ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 27.

⁸⁷⁹ Ibidem, p. 27-28 e nota 6.

⁸⁸⁰ **FOURTH LATERAN COUNCIL**. In: SCHROEDER, Henry Joseph. Disciplinary Decrees of the General Councils. St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1937, Cânon 50, p. 279-280.

⁸⁸¹ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 81.

relação ao ancestral comum, ao invés da distância entre as partes consideradas⁸⁸², alargando exponencialmente a quantidade de pessoas cujo casamento é considerado incestuoso, pois, neste sistema, no quarto grau estão todos aqueles com um trisavô em comum.

O segundo ponto de atrito é o adultério. O embate não se dá em razão do combate puro e simples do adultério, mas, novamente, por conta do duplo padrão. A noção de pureza aristocrática abarca apenas a mulher e o seu adultério é punido com morte⁸⁸³. Michel Rouche indica que a preocupação é justificada pelo risco à filiação legítima e, consequentemente, o futuro da parentela⁸⁸⁴ e Georges Duby acrescenta que o adultério só é relevante quando há algum patrimônio, pois põe em risco a sucessão, sendo essa a justificativa para a preocupação exclusiva com a mulher⁸⁸⁵. Inobstante, a inexistência de um interesse em punir o homem adúltero não implica em salvo-conduto, como ilustra um caso da Gália Merovíngia do fim do século VI, indicado por Zubin Mistry, no qual a esposa adúltera e seu amante são mortos pelo esposo que os flagrou⁸⁸⁶. Assim, o adultério é classificado como um crime contra a família e honra de seu chefe. A Igreja Católica, neste assunto, defende que o adultério é pecaminoso e macula um sacramento independentemente de quem o cometa. A equiparação pretendida pela Igreja, nos costumes, é alcançada somente no século IX, quando a mácula do adultério é estendida ao homem⁸⁸⁷. A monogamia como prática generalizada, entretanto, começa a ser efetivamente observada apenas no século X, anteriormente, a prática comum da nobreza consistia em tomar mais de uma mulher como esposa sem interesse na obtenção de filiação legítima, mas visando celebrar alianças políticas e tréguas entre famílias, assim como escravas eram feitas de concubinas, criando um sistema poligâmico escondido por trás da suposta monogamia⁸⁸⁸.

Ao fim, mesmo com a tomada exclusiva da jurisdição sobre o casamento pela Igreja Católica no século XI, sua intromissão nos arranjos da alta aristocracia dava-se apenas quando possuía algum interesse em obstar o matrimônio a ser celebrado⁸⁸⁹. No fim do século seguinte,

⁸⁸² BOUCHARD, Constance Brittain. **Those of My Blood: constructing noble families in Medieval Francia**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 41-42.

⁸⁸³ ROUCHE, Michel. **Alta Idade Média Ocidental**. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 461-462.

⁸⁸⁴ Ibidem, p. 462-463.

⁸⁸⁵ DUBY, Georges. **Medieval Marriage: two models from Twelfth-Century France**. Translated by Elborg Forster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 7.

⁸⁸⁶ MISTRY, Zubin. **Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900**. New York: York Medieval Press, 2015, p. 88.

⁸⁸⁷ ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 518-519.

⁸⁸⁸ Ibidem, p. 465-467 e 468.

⁸⁸⁹ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 20 e 62-63.

a obrigatoriedade da participação da Igreja Católica na cerimônia de casamento é sedimentada⁸⁹⁰, encerrando, deste modo, a transição total de controle do casamento, possibilitando maior imposição de ritos e valores morais.

Quanto ao divórcio, Michel Rouche observa que antes do século IX, a depender do povo observado na região da Gália, há maior óbice ao divórcio por meio de previsão de pagamento de indenização e enquadramento do cônjuge em uma das causas habilitadoras ou nenhuma dificuldade, com a previsão de divórcio por consentimento; sendo mais fácil, sempre, ao homem repudiar a esposa, porquanto o adultério feminino é o único que autoriza o repúdio⁸⁹¹. Assim, em princípio, a Igreja Católica teve de tolerar não só a poligamia e práticas consideradas incestuosas, como também o divórcio e segundo casamento, mudando o quadro somente no século X, quando consegue aumentar seu controle sobre as relações jurídico-familiares e impor a indissolubilidade do casamento⁸⁹².

Importantes mudanças resultam do supracitado maior controle. Primeiro, o rapto, imensamente combatido e punido, deixa de autorizar o divórcio, visando manter a fidelidade conjugal⁸⁹³; ou seja, um duro golpe na autoridade paterna, cuja recusa para casamento pode ser suplantada através do rapto, se há mútuo acordo entre as partes⁸⁹⁴. Segundo, apenas o incesto permanece como meio para divórcio, pois o adultério não permite à parte inocente repudiar o culpado e celebrar novas núpcias com outrem; aliás, na concepção da Igreja Católica, o adultério abarcava o segundo casamento e, se celebrado, deve ser rompido⁸⁹⁵. Terceiro, como efeito colateral, o aumento das restrições ao divórcio eleva o assassinato como alternativa para findar o vínculo matrimonial no período carolíngio; dessa frequência, conforme Michel Rouche, reforçam-se as punições para o assassinato da esposa, restando a aristocracia apenas a manipulação dos graus de parentesco – que incluía o uso de falsas testemunhas⁸⁹⁶ – para findar um casamento alegando incesto⁸⁹⁷.

⁸⁹⁰ DUBY, Georges. **Medieval Marriage: two models from Twelfth-Century France**. Translated by Elborg Forster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 34 e 91.

⁸⁹¹ ROUCHE, Michel. **Alta Idade Média Ocidental**. In: VEYNE, Paul (org.). História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 463-464.

⁸⁹² Ibidem, p. 464 e 467-468.

⁸⁹³ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 43.

⁸⁹⁴ ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 515-516.

⁸⁹⁵ DUBY, Georges. **Op. cit.**, p. 28 e 43-44.

⁸⁹⁶ BOUCHARD, Constance Brittain. **Those of My Blood: constructing noble families in Medieval Francia**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 40.

⁸⁹⁷ ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 515.

Quanto ao pátrio poder, há de ser reforçada a posição de soberania do pai ante sua família; é em torno dele que a rede de proteção é tecida. Detinha, como salienta Georges Duby, o poder de decidir o destino e atribuir punições à parentela⁸⁹⁸. Com o ressurgimento de um espaço eminentemente público, no qual a Igreja Católica e o reino garantem a proteção individual, o pai perde a posição de soberano, mas, ainda assim, guarda poder nas relações eminentemente privadas. Com isso em mente, o abandono, venda e aborto dos filhos serão tratados, ressaltando que o direito de pactuar o casamento dos filhos já foi abordado.

Não era estranho o costume do abandono de crianças. A Igreja Católica, contudo, impedia que dele resultasse a morte da criança, criando-a⁸⁹⁹. Desde o Concílio de Vaison, em 442, segundo Zubin Mistry há um procedimento, tanto para assegurar o direito de arrependimento dos pais, quanto possibilitar a adoção por outra família⁹⁰⁰. Ao fim do século VI, há possibilidade de venda de um recém-nascido encontrado desde que o responsável pelo resgate seja um pobre ligado à Igreja e tente encontrar os pais da criança⁹⁰¹. Além disso, ao invés do simples abandono, era plenamente possível ao pai entregar um filho para criação da Igreja, onde receberia uma educação diversa, com o olhar no metafísico e valorização de outras características em desfavor do treino para sobreviver em um ambiente marcado pela violência em todos os aspectos⁹⁰².

As práticas abortivas, igualmente, eram presentes e veementemente condenadas pela Igreja Católica⁹⁰³. Cesário de Arles, importante bispo da Gália Merovíngia durante o período de 502 a 542, reprovava em absoluto todas as práticas abortivas, opondo-se, inclusive, a meios de esterilização, indicando a castidade como via para evitar a filiação e, apesar de condenar o abandono, entende válida a entrega do filho para ser criado por outra família⁹⁰⁴. Outrossim, o Papa Nicolau I, em correspondência do meio do século IX, equipara o aborto ao homicídio⁹⁰⁵. Já em penitenciais – compilados de pecados com os respectivos castigos – do mesmo século, há previsão de punição à mulher que aborta e outra previsão, com pena superior, se antes do

⁸⁹⁸ DUBY, Georges. **A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal: convívio**. In: Idem (org.). *História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 86.

⁸⁹⁹ ROUCHE, Michel. **Alta Idade Média Ocidental**. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 450.

⁹⁰⁰ MISTRY, Zubin. **Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900**. New York: York Medieval Press, 2015, p. 74.

⁹⁰¹ Ibidem, p. 74.

⁹⁰² ROUCHE, Michel. **Op. cit.**, p. 451.

⁹⁰³ Ibidem, p. 519.

⁹⁰⁴ MISTRY, Zubin. **Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900**. New York: York Medieval Press, 2015, p. 57 e 67-68.

⁹⁰⁵ Ibidem, p. 185.

aborto há relação sexual desvinculada do casamento⁹⁰⁶, revelando a maior influência da Igreja. Apesar da presença nos penitenciais, nas várias redações da Lei Sálica, Zubin Mistry não encontra previsão a respeito do aborto provocado pela própria mulher grávida; mas na *Lex Frisionum*, do fim do século VIII, descobre que o aborto (bem como infanticídio, em razão do texto e costume de tratarem ambos em conjunto) realizado pela mãe é isento de punição⁹⁰⁷.

A condição da mulher não é melhor que em Roma. O poder paterno, aduz Georges Duby, estende-se às mulheres, intensamente vigiadas e severamente punidas, conforme o interesse do homem moldado pela superstição de um suposto perigo intrínseco ao sexo feminino e suas características⁹⁰⁸. Nesta sociedade, verifica Michel Rouche, a valorização da mulher apenas enquanto mãe e sua inferioridade, assim como a da criança, justifica-se pela preponderância da violência, o que leva à sua proteção, nos mais diversos sentidos possíveis, incluindo seu afastamento de qualquer luz pública, como decorrência da necessidade de obtenção de filiação garantidamente legítima⁹⁰⁹.

Finalmente, é preciso reforçar a manutenção da discriminação entre filiação legítima e espúria, marcada pelo casamento, como determinante para fins de acesso a herança paterna, de sorte que ainda não há no horizonte prático a ideia de igualdade de filiação independentemente de sua origem para fins patrimoniais e sucessórios.

A situação observada deixa clara a dificuldade da mudança nos costumes patrocinada pela Igreja Católica. Assim como quando se torna paradigmática em Roma, a moral da Igreja encontra entraves para impor-se. A aristocracia, por tempo relevante, manteve seus costumes e, quando a Igreja começa a impor suas disposições morais e ritos, ainda é possível algum espaço para desconsiderar as determinações ou manipulá-las a favor.

O quadro de domínio da Igreja Católica, cuja doutrina estava lastreada especialmente no platonismo de matiz cristã de Agostinho de Hipona, entretanto, encontra um rival de peso para sua doutrina em geral com as traduções e meditações a respeito dos textos de Aristóteles. A reação da Igreja, como explana Edward Grant, dividiu-se em duas frentes: censurar partes da obra, posição restrita à universidade de Paris, mas com posterior extensão, sob os auspícios

⁹⁰⁶ MISTRY, Zubin. *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900*. New York: York Medieval Press, 2015, p. 192.

⁹⁰⁷ Ibidem, p. 141, 152, 226, 230 e 232.

⁹⁰⁸ DUBY, Georges. *A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal: convívio*. In: Idem (org.). *História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 88.

⁹⁰⁹ ROUCHE, Michel. *Alta Idade Média Ocidental*. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 449 e 502.

Papa Inocêncio IV, para a universidade de Toulouse⁹¹⁰ e a tentativa de conciliar a doutrina oficial, representada especialmente por Tomás de Aquino, cuja obra opera a síntese do pensamento aristotélico com a doutrina oficial da Igreja Católica, de modo a possibilitar a posição aristotélica de uma vida civil autossuficiente, mas ainda assim garantir o espaço no primeiro plano para o metafísico cristão de fundo Agostiniano⁹¹¹.

A sistematização tomista é amplamente usada pela Igreja Católica no Concílio de Trento, realizado para combater o protestantismo. Quanto às relações jurídico-familiares, o protestantismo de Lutero não reconhece o casamento como um sacramento, indicando a interpretação da Igreja Católica como errônea e relegando o matrimônio como assunto para os juristas e poder temporal⁹¹², o que abre a possibilidade de retirar da Igreja o controle das relações decorrentes do casamento. Já na obra de Tomás de Aquino, o casamento é sacramento⁹¹³. Além disso, com impactos mais diretos no momento, o cumprimento de uma lei divina ainda é mantido como relevante para condição humana, tanto que é usado para justificar ponderações a respeito do casamento na *Suma Contra os Gentios*⁹¹⁴. Deste modo, observar-se-á, as principais disposições decorrentes de suas ideias a respeito do sacramento do matrimônio e os desdobramentos.

Primeiramente, tratando do casamento, a influência do pensamento aristotélico aparece desde logo, ao tratá-lo como uma inclinação racional natural com existência para além do sacramento⁹¹⁵. Converging com o apóstolo Paulo e Agostinho de Hipona, defende a posição inferior à consagração ao celibato⁹¹⁶, divergindo, entretanto, quanto à impossibilidade de considerar o casamento como ato virtuoso, pois promove-o como meritório, desde que induzido pela virtude, não prazer, ou seja, considerando não o ato em si, mas o fim almejado⁹¹⁷. A

⁹¹⁰ GRANT, Edward. **The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intellectual contexts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 70.a f

⁹¹¹ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 71-72.

⁹¹² LUTHER, Martin. **Commentary on the Sermon on the Mount**. Translated by Charles A. Day. Albany: books for the ages, 1997, p. 89; Idem. **On the Councils and the Church**. In: Idem. Martin Luther's basic theological writings. Translated by Timothy F. Lull. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989, p. 555-561.

⁹¹³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.42.a.1, p. 196-197.

⁹¹⁴ Idem. **Suma contra os gentios, volume II**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.121.1-2, p. 608.

⁹¹⁵ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.41.a.1-2, q.42.a.2 e q.59.a.2, p. 191-193, 198 e 287.

⁹¹⁶ Idem. **Suma teológica, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189)**. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.II.II.q.152.a.4-5, p. 292-296.

⁹¹⁷ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.41.a.4, q.42.a.3 e q.49.a.4-5, p. 195-196, 198-200 e 229-230.

finalidade entendida como natural do casamento é dupla: o bem da prole, principal fim, e o auxílio mútuo dos esposos⁹¹⁸. Ainda se está longe de uma prática que prescreva os interesses da filiação acima da família, mas há aqui um embrião do pensamento, porquanto ao invés de simplesmente demarcar a finalidade do casamento como obtenção de filiação legítima, a boa criação é apontada⁹¹⁹, dando um passo adiante. Esta preocupação, cumpre observar, possui relevo suficiente para justificar, por exemplo, o impedimento do casamento entre pessoas de credo distinto, porquanto consideradas incapazes de educar em conjunto um filho pelas diferenças religiosas⁹²⁰.

O caráter ascético da doutrina de Tomás de Aquino é forte, com expressa condenação do prazer, mesmo no casamento⁹²¹. A relação sexual sem o vínculo matrimonial segue considerada pecaminosa⁹²², com a veemente ênfase na razão do pecado: problemas na obtenção de filiação e a sua formação⁹²³. Deste modo, o sacramento do casamento existe não como remédio, mas instituição natural na qual o pecado da fornicção não é cometido, desde que se almeje a reprodução humana ou cumprimento do dever conjugal⁹²⁴. Há, ademais, condenação expressa à poligamia e concubinato⁹²⁵.

Diferentemente de Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino admite o casamento entre pessoas livres e escravas, desde que haja ciência previa da situação, caso contrário há erro e o casamento é considerado inválido⁹²⁶. Aliás, a ideia de anulação do casamento por erro é uma novidade e é concedida genericamente com a justificativa: “o que anula o consentimento também anula o matrimônio”⁹²⁷.

O incesto, a seu turno, segue altamente combatido e a proibição do quarto grau – canônico – defendida⁹²⁸. Outrossim, o parentesco por afinidade como impedimento para

⁹¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.41.a.1 e supl.q.59.a.2, p. 191-192 e 287.

⁹¹⁹ Ibidem, supl.q.49.a.2, p. 226.

⁹²⁰ Ibidem, supl.q.59.a.1, p. 286.

⁹²¹ Ibidem, supl.q.41.a.3, p. 194.

⁹²² Idem. **Suma teológica, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189)**. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.II.II.q.154.a.2, p. 310-311.

⁹²³ Ibidem, ST.II.II.q.153.a.2, p. 298-299; Idem. **Suma contra os gentios, volume II**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.122, p. 609-611.

⁹²⁴ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.42.a.2, q.48.a.2, q.49.a.5-6 e q.64.a.2, p. 197-198, 223, 230-232 e 310.

⁹²⁵ Ibidem, supl.q.65.a.1-4 e q.66.a.1-2, p. 317-325 e 326-328; Idem. **Suma contra os gentios, volume II**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.124, p. 613-615.

⁹²⁶ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.52.a.1, p. 239.

⁹²⁷ Ibidem, supl.q.51.a.1, p. 236.

⁹²⁸ Ibidem, supl.q.54.a.3-4, p. 253-258; Idem. **Suma teológica, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189)**. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.II.II.q.154.a.9, p. 326-329.

casamento subsiste, mantendo-se mesmo após a morte do cônjuge que estabelecia o laço ou se não há propriamente casamento, mas concubinato, nos mesmos graus para a consanguinidade⁹²⁹.

Tomando como regra a fidelidade conjugal, o adultério, por óbvio, é igualmente maculado pelo pecado, sem qualquer duplo padrão de censura⁹³⁰, cuja razão para censura é a contrariedade aos interesses da prole⁹³¹. A despeito da forte desaprovação do adultério, o assassinato, permitido pela lei civil, da esposa adúltera pega durante o ato é expressamente rechaçado, apesar de aceita a denúncia ao tribunal que pode condená-la à morte⁹³². Como o vínculo matrimonial dissolve-se com a morte de uma das partes⁹³³ e visando coibir o comum costume de matar o cônjuge para casar-se com outrem, veda-se expressamente o segundo casamento na hipótese de homicídio⁹³⁴. Finalmente, há possibilidade da separação para o cônjuge fiel, sendo um dos poucos motivos para tal, sem habilitação para novo casamento⁹³⁵.

A regra para o casamento no sistema de Tomás de Aquino é a indissolubilidade, mesmo quando a filiação, principal razão para a condição, é ausente, porquanto o sacramento segue válido e lastreado tanto na união operada por Deus e inseparável para os homens, quanto na união de Jesus Cristo com a Igreja Católica⁹³⁶. Posteriormente à celebração do casamento, a constatação de algum impedimento superveniente não possibilita o divórcio com a exceção do incesto, mesmo que por afinidade; voto solene, que consagra o indivíduo a Deus imediatamente; conversão ao Cristianismo Católico quando o cônjuge não aceita viver conforme os ditames do novo credo⁹³⁷. Assim, só há rompimento de vínculo matrimonial com habilitação para novo casamento, além da morte do cônjuge, quando há incesto, voto solene, ou conversão ao Cristianismo não respeitada pelo outro cônjuge.

Sobre a condição da mulher, apesar da igualdade proporcional em direitos e deveres relação ao marido, é marcada como inferior tanto no que diz respeito ao comando do lar

⁹²⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.55.a.1-3 e 6-8, p. 258-261 e 264-266.

⁹³⁰ Ibidem, supl.q.41.a.4 e q.49.a.2, p. 195, 226; Idem. **Suma teológica, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189)**. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.II.II.q.154.a.8, p. 324-326.

⁹³¹ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.67.a.2, p. 333.

⁹³² Ibidem, supl.q.60.a.1, p. 294-295.

⁹³³ Ibidem, supl.q.62.a.5, p. 304.

⁹³⁴ Ibidem, supl.q.60.a.2, p. 295.

⁹³⁵ Ibidem, supl.q.62.a.1-5, p. 299-304.

⁹³⁶ Ibidem, supl.q.49.a.3 e q.67.a.1, p. 228 e 332; Idem. **Suma contra os gentios, volume II**. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.123, p. 611-613.

⁹³⁷ Idem. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.50, q.53.a.2 e q.55.a.9, q.59.a.5, p. 235, 246, 266-267 e 292.

conjugal, quanto em dignidade no papel de mãe se comparada ao papel do pai, a despeito do maior peso atribuído à sua contribuição no dever de educação dos filhos, que lhe garante, unicamente, maior reprovabilidade quando dá causa para o divórcio⁹³⁸. Deste modo, ainda que mereça a igualdade no trato com o esposo, a valorização e reprovação seguem diferentes.

Quanto ao pátrio poder, algumas limitações são observadas. Inicialmente, não há justificativa para forçar o casamento de um filho⁹³⁹, reforçando o obstáculo do convencimento dos nubentes a ser superado pelos pais após costurar uma aliança com outra família. Por outro lado, tal como os Romanos, não há vedação de uso da violência física, se moderada, com a diferença de que deve ser restrita a aplicação educativa sempre no melhor interesse de criação dos filhos⁹⁴⁰. Ainda, ao dever dos pais educarem os filhos, decorre o dever de obediência destes para aqueles, sendo esta a característica adequada para as crianças na visão de Tomás de Aquino⁹⁴¹. Inobstante, a obediência e cumprimento dos deveres por parte dos filhos encontra um limite intransponível: os mandamentos de Deus⁹⁴², ou seja, o pátrio poder encontra limite no lastro último da nova forma de enxergar o universo, os desígnios de Deus.

Outro ponto importante é o reforço na separação da figura do pai e seus filhos pela substituição da lógica determinante da condição de nascimento: a escravidão do pai, se superveniente ao casamento, não afeta a prole se a mãe for livre⁹⁴³. Outro ponto importante no sistema de Tomás de Aquino é a ratificação de uma mudança que já vinha sendo preparada a respeito da filiação natural: são deduzidas duas determinantes, legitimidade e naturalidade, cuja combinação forma quatro estados segundo a obtenção da filiação, sendo a ilegitimidade o caractere atribuído aos filhos obtidos através de relação sem o vínculo matrimonial (considerados naturais) ou fruto de adultério e estupro (considerados não naturais)⁹⁴⁴. A distinção é importante para fins sucessórios, já que os filhos ilegítimos naturais podem suceder em um quinhão reduzido, enquanto os não naturais são absolutamente excluídos⁹⁴⁵.

⁹³⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica, volume 5 – suplemento*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.44.a.2, q.62.a.4 e q.64.a.5, p. 208, 303 e 313.

⁹³⁹ Ibidem, supl.q.47.a.6, p. 221.

⁹⁴⁰ Idem. *Suma teológica, volume 6, II seção da II parte (questões 57-122)*. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, ST.II.II.q.65, p. 150; THOMAS AQUINAS. *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians*. Translated. By Matthew L. Lamb. Albany: Magi Books, 1966, 6.1, p. 230.

⁹⁴¹ THOMAS AQUINAS. *Op. cit.*, 6.1, p. 227-228.

⁹⁴² TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica, volume 6, II seção da II parte (questões 57-122)*. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II.II.q.101.a.4, p. 534-537.

⁹⁴³ Idem. *Suma Teológica, volume 5 – suplemento*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.52.a.4, p. 244.

⁹⁴⁴ Ibidem, supl.q.68.a.1, p. 339.

⁹⁴⁵ Ibidem, supl.q.68.a.2, p. 340.

Ainda, em consonância com seu próprio pensamento de que os filhos não devem sofrer por culpa alheia, ainda que dos pais, Tomás de Aquino defende a previsão da lei civil e canônica de legitimação filial, sendo dois os meios de maior relevância, a disposição testamentária do pai e a declaração pública⁹⁴⁶. O que se reforça, entretanto, é o pátrio poder, não a proteção da filiação ilegítima ou algum esforço tímido para findar a diferenciação da filiação. A prática da ideia de igualdade absoluta da família metafísica, na qual todos são irmãos, não encontra guarida na sua doutrina e prescrições para a prática das cidades dos homens.

Considerando, ainda, a censura na doutrina de Tomás de Aquino da relação sexual sem objetivar a reprodução humana – ou pagamento do débito conjugal, quando há tolerância – como o maior pecado após o homicídio e as faltas contra Deus⁹⁴⁷, qualquer discussão a respeito do momento em que o feto recebe a alma para fins de aborto perde qualquer relevância, afinal o ato de impedir a geração de uma vida humana é independentemente pecaminoso.

Com a síntese de Tomás de Aquino, integrando o plano metafísico platônico-agostiniano com as emergentes ideias aristotélicas que não renegam o mundo físico, Deus atinge, na doutrina da Igreja Católica, o posto da grande aranha que tece a teia das relações humanas, ordenador não só do Reino dos Céus, como também do Cosmos humano e sua circunstância. A sua sagrada escritura é a revelação da ordem e desígnios, contendo fragmentos de sua verdade eterna, devendo ser decifrados, reforce-se, por agentes competentes para tal que são os sacerdotes da Igreja Católica. Mesmo a contingência é justificada como desejo divino⁹⁴⁸, ou seja, o acaso é remediado na vontade divina de que tal coisa assim seja; um controle absoluto: a “providência divina se estende a todas as coisas”⁹⁴⁹.

Em um mundo rudimentar do ponto de vista instrumental para verificação de causas e efeitos, de cuja ruína deseja-se fugir, a promessa de explicação total e salvação são graciosamente aceitos. A salvação eterna é uma grande razão para mudar a passageira vida terrestre. Em Tomás de Aquino a lei divina é revelada para que os homens possam ordenar a vida em direção de Deus⁹⁵⁰, ou seja, para a salvação. No entanto, em um mundo no qual a Presença readquire a segurança em si e sua circunstância, buscando conferir a correção da

⁹⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, volume 5 – suplemento. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016, supl.q.68.a.3, p. 340-341.

⁹⁴⁷ Idem. *Suma teológica*, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189). Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II.II.q.154.a.2, p. 314-315.

⁹⁴⁸ Idem. *Suma contra os gentios*, volume I. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDUPUCRS e Edições EST, 1990, I.86.1-5, p. 145-146.

⁹⁴⁹ Idem. *Suma contra os gentios*, volume II. Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edições EST, 1996, III.111.1, p. 592.

⁹⁵⁰ Ibidem, III.124.1 e 125.1, p. 597 e 598.

proposição causal com o efeito, o edifício metafísico começará a demonstrar seus problemas tão logo as primeiras manifestações contrárias à *sua verdade revelada* forem comprovadamente demonstradas como válidas. O centro da teia de aranha começa a ser corroído e a grande aranha é incapaz de estancar a reação em cadeia. O grande edifício metafísico, que tudo explica, começa a ser minado e ausentes as condições em que foi erigido, suas vantagens convertem-se em razões primordiais de ruína.

Antes disso, os novos valores e proposições morais agem na forma como a Presença regulamenta suas relações humanas. A tradição Greco-Romana é carregada com as modificações que o influxo Judaico-Cristão traz, apesar das resistências. O valor individual deixa de ser medido pela posição na Cidade ou família, mas em razão do seguimento das proposições do Cristianismo da Igreja Católica. A família ganha uma nova dimensão sagrada, encontrando seu valor não mais nos antepassados, mas no único Deus, arquiteto do Cosmos.

4 SECULARIZAÇÃO E AS RELAÇÕES JURÍDICO-FAMILIARES NO BRASIL

O mundo humano fundado na verdade e autoridade da Igreja Católica, lastreada na autoridade de Deus, arquiteto do Cosmos, apesar de sobreviver a uma série de ataques e reforçar sua posição por considerável tempo, foi abalado justamente por um agente que buscava a sua reforma e, posteriormente, o rompimento com a tradição levou à uma revolução. O movimento revolucionário, no campo do pensamento, removeu a Igreja Católica de sua posição soberana primeiro em favor, primeiro, de um humanismo abstrato, cuja principal bandeira é o progresso, e depois em nome de um pluralismo cujo denominador comum é a pessoa em sua pluralidade.

O processo através do qual a revolução opera é a secularização que, no mundo ocidental, ocorre em ambiente cristão. Em um primeiro momento, é a substituição formal da sanção divina extra-humana pela colocação da idealização de uma humanidade abstrata em seu lugar nos assuntos temporais, convertendo-se, então, tal qual a Revolução Francesa, na instauração de algo completamente novo.

O termo secularização, inicialmente, como aponta Peter Sloterdijk, denominava apenas a tomada das propriedades da Igreja Católica pelo Estado Moderno após a Revolução Francesa⁹⁵¹; transformou-se, filosoficamente, na “a absolutização do *seculum* e a liquidação das duas grandezas transmundanas ou sobrenaturais não seculares... Deus e alma”⁹⁵², ou seja, na substituição do interesse na ideia metafísica de salvação por valores mais imediatos. A respeito da metamorfose do termo, Fernando Catroga indica que “passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido”⁹⁵³. Já Peter Berger entende ser a subtração da dominação de setores socioculturais pelo elemento religioso, o que, ocidentalmente, equivale ao esvaziamento da dominação das Igrejas cristãs, atingindo a vida humana em todos os seus aspectos, em maior ou menor grau, a depender da sociedade observada⁹⁵⁴.

Assim, por secularização, tem-se a grande revolução no paradigma transcendental que sustenta o mundo comum e sua interpretação, substituindo o extra-humano pelo humano; mesmo quando há a presença de um aspecto religioso extra-humano, não há mais congregação

⁹⁵¹ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 297.

⁹⁵² Ibidem, p. 300.

⁹⁵³ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 62.

⁹⁵⁴ BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 119-120.

total e sua aceitação depende da validação e, mais importante, articulação com a ideia de humanidade. Não se trata, portanto, do banimento do metafísico em si, mas desconstrução do metafísico platônico, no qual a sociedade tradicional, cujo anteparo na fé cristã manejada pela Igreja Católica, estabeleceu-se. Sobre isso, algum elemento metafísico é sempre necessário, ainda que completamente modificado e de coloração puramente humana e, conforme Christopher Dawson, o próprio elemento religioso pode apresentar-se em uma forma política ou filosófica⁹⁵⁵, camuflando-se em novos abrigos do pensamento dominante.

“Deus está morto”⁹⁵⁶, diagnostica Friedrich Nietzsche – confirmando a sensação de George Wilhelm Friedrich Hegel embasada em Blaise Pascal⁹⁵⁷, assim como a percepção de Max Stirner sobre a obra do Iluminismo⁹⁵⁸ – apontando o responsável pelo evento: o próprio homem⁹⁵⁹. A morte de Deus é a transvaloração do sistema de valores estabelecido, ou, como interpreta Martin Heidegger, a pronúncia do fim da influência metafísica platônica que importa em virar ao contrário todo edifício metafísico erigido⁹⁶⁰. Prossegue Friedrich Nietzsche: “híbris é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade”⁹⁶¹, ou seja, “poder e consciência de poder”⁹⁶² do próprio homem; concluindo o diagnóstico indicando a perda dos atributos de poder temporal: “ele [Deus] não ouve – e se ouvisse, não saberia como ajudar”⁹⁶³.

Para Christopher Dawson, Deus é morto pelos homens justamente quando é destituído de sua posição de aranha por trás da teia das relações humanas, isto é, quando a ciência e filosofia afastam Deus de sua posição de Rei ou Pai celestial capaz de intervir nos assuntos cósmicos, naturais e humanos, deixando-lhe apenas um posto de motor primeiro⁹⁶⁴, ou seja,

⁹⁵⁵ DAWSON, Christopher. **Progress and religion: an historical inquiry**. New York: The Catholic University of America Press, 2001, p. 3-4.

⁹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §108, 125 e 343, p. 126, 137-138 e 207; Idem. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2018, p. 12.

⁹⁵⁷ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009, p. 170-171.

⁹⁵⁸ STIRNER, Max. **The Ego and Its Own**. Translated by Steven Tracy Byington. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 139.

⁹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §125, p. 137-138.

⁹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **Off the Beaten Track**. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 162.

⁹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009, III, §9, p. 95.

⁹⁶² Ibidem, III, §9, p. 94.

⁹⁶³ Idem. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §53, p. 53.

⁹⁶⁴ DAWSON, Christopher. **The Gods of Revolution**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015, p. 18.

relegado ao campo do irracional útil para justificar o que ainda não é verificável. Não se trata do fim do pensamento religioso, pois ainda há mobilização e influência deste pensamento só que destituído de sua posição totalizante do passado e modificada a sua principal preocupação, como será visto, da vida eterna no Reino dos Céu para o futuro terrestre. Terry Eagleton, sobre isso, indica que “as sociedades não se tornam seculares quando descartam totalmente a religião, mas quando já não são particularmente mobilizadas por ela”⁹⁶⁵.

Conforme Martin Heidegger, a anunciação da morte de Deus “não é nenhum princípio doutrinário ateísta, mas a fórmula para a experiência fundamental de um acontecimento da história ocidental”⁹⁶⁶. O acontecimento histórico referido não pode ser outro senão o reconhecimento da percepção de existência centrada no pensamento, ou nas palavras de George Wilhelm Friedrich Hegel: “man’s existence centres in his head, *i.e.*, in Thought, inspired by which he builds up the world of reality... but not until now had man advanced to the recognition of the principle that Thought ought to govern spiritual reality”⁹⁶⁷ [a existência do homem centra-se em sua cabeça, *i. e.*, no Pensamento, inspirado pelo qual ele constrói o mundo da realidade... mas somente agora o homem avançou para o reconhecimento do princípio de que o Pensamento deve governar a realidade espiritual].

Ruindo o paradigma transcendental do qual a realidade retira seu lastro, desmoronam as justificativas que sustentam o costume, moral e direito. As consequências práticas do deicídio são exploradas por Friedrich Nietzsche:

O Cristianismo é um sistema, uma visão elaborada e *total* das coisas. Se arrancamos dele um conceito central, a fé em Deus, despedaçamos também o todo... a moral cristã é uma ordem; sua origem é transcendente; ela está além de toda crítica, de todo direito à crítica; ela tem a verdade apenas se Deus for a verdade – ela se sustenta ou cai com a fé em Deus.⁹⁶⁸

No entanto, as extremadas consequências não são automáticas, muito menos verificadas em todas as sociedades nas quais o processo de secularização está desencadeado, algo que o próprio Friedrich Nietzsche já indicava ao aludir que, ainda por algum tempo, Deus seria usado em suas funções tradicionais⁹⁶⁹. Sobre isso, Terry Eagleton afirma: “as modernas

⁹⁶⁵ EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 11.

⁹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 127.

⁹⁶⁷ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Translated by J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 467.

⁹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017, IX, §5, p. 52. Grifo do autor.

⁹⁶⁹ Idem. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §108, p. 126.

sociedades seculares... de fato descartaram Deus, mas consideram moral e politicamente conveniente – e até imperativo – comportar-se como se não o tivessem feito”⁹⁷⁰.

Isto porque a sanção divina traz consigo grande utilidade política; na famosa formulação de Voltaire: “si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer”⁹⁷¹ [se Deus não existisse, teria de ser inventado]. A estabilização social obtida através de um ente extra-humano é grande o suficiente para ser descartada e Alexis de Tocqueville nota o importante papel exercido quando os líderes da Revolução Francesa sentiram-se ameaçados, pois recorreram à religião⁹⁷². Mesmo o Estado Moderno recorre ao elemento divino, o que, para Hannah Arendt é uma forma de manutenção de instrumentos políticos governamentais⁹⁷³, podendo ser exemplificado pelo apelo à Deus em diversas constituições de países membros da União Europeia⁹⁷⁴, assim como na Constituição Federal brasileira.

É através da secularização que o paradigma transcendental é revolucionado. Neste capítulo, o caminho para a revolução no paradigma transcendental é trilhado e, então, as suas consequências são extraídas. Isto posto, estudar-se-ão as relações jurídico-familiares no Brasil, a fim de compreender a forma como a cultura do colonizador é recepcionada como tradição e as suas primeiras mudanças. Após isso, o processo de secularização e suas consequências nas relações jurídico-familiares do Brasil formalmente secularizado com a Proclamação da República até a segunda década do século XXI serão analisadas.

4.1 A revolução do paradigma transcendental

A revolução do paradigma transcendental consiste em uma inversão na tradição ocidental. Em um primeiro momento, significa a centralização de todo o sistema em torno da divinização do homem abstraído em sua humanidade. Como põe Terry Eagleton, do vazio resultante do deicídio, aquilo mais imediatamente à disposição – a humanidade intrínseca ao

⁹⁷⁰ EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 146.

⁹⁷¹ VOLTAIRE. **Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs**. In: Idem. *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 10. Paris: Garnier, 1877-1885, pp. 402-405. Disponível em <<https://www.whitman.edu/VSA/trois.imposteurs.html>>, acesso em 10 de abril de 2022.

⁹⁷² TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, p. 170-171 e 173.

⁹⁷³ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 479.

⁹⁷⁴ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 477-478.

homem – foi tomado para substituição⁹⁷⁵. Assim, a Presença encontra na humanidade abstrata um meio de substituir o ente extra-humano que validava seu Cosmos. Ainda podem ser encontrados deuses e mitos, mas não com a mesma função de outrora. O mundo da cultura é desencoberto como uma construção humana e, mesmo que eventualmente remeta ao metafísico, este, pouco a pouco, perde sua autoridade e poderes temporais. À vista disso, fala-se em revolução, que se inicia com o duro golpe desferido pela Reforma Protestante na posição soberana da Igreja Católica; toma forma com a dúvida metódica cartesiana; e apura-se com a fundamentação kantiana a partir do homem e transformação de Deus em apêndice do sistema moral. Para compreendê-la, é preciso reconstituir os mais importantes momentos.

O ponto inicial é a Reforma Protestante justamente por ser, conforme Charles Taylor, um “motor de desencantamento”⁹⁷⁶. Sucintamente, pode ser classificada como um conjunto de movimentos questionadores da atuação do Papa e autoridade da Igreja, cujos maiores expoentes são Martinho Lutero e João Calvino. A sua importância, como indica Christopher Dawson, deve-se mais à ação da revolta de Martinho Lutero contra o ascetismo, influência do complexo sistema de crença e tradição latina que a Igreja Católica representava, porquanto suas ideais não eram propriamente modernas, ou renascentistas, mas compatíveis com o pensamento de teólogos do século XIV⁹⁷⁷. Comparando o universo Católico com o Protestante, Peter Berger aponta uma drástica redução de complexidade operada pelo protestantismo, reduzindo os sacramentos e retirando do mundo a sensação de ambiente carregado de forças e seres sagrados que nele atuam⁹⁷⁸.

O sucesso da Reforma Protestante, no entanto, só foi possível pela difusão da bíblia, possibilitada em razão de uma inovação tecnológica, a prensa de Gutemberg, que permitia a produção em sequência de uma mesma página em alta velocidade, somada a sua tradução para os idiomas vernaculares (desejo do teólogo Erasmo de Roterdã, realizado na Alemanha justamente por Lutero), resultando, segundo Quentin Skinner, na constatação de “que tanto a organização existente como as pretensões temporais do papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva.”⁹⁷⁹. Diferentemente da publicação das

⁹⁷⁵ EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 141.

⁹⁷⁶ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 88.

⁹⁷⁷ DAWSON, Christopher. **Progress and religion: an historical inquiry**. New York: The Catholic University of America Press, 2001, p. 142.

⁹⁷⁸ BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 124.

⁹⁷⁹ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 231.

fórmulas sacras no mundo Greco-Romano, tornada a bíblia acessível, as movimentações para obtenção de maior influência em assuntos puramente humanos, apresentavam-se como um desvio clamando por correção, pela inexistência de previsão no texto sagrado. Neste sentido, George Wilhelm Friedrich Hegel classifica a Reforma Protestante como resposta à corrupção da Igreja Católica⁹⁸⁰.

Dois dos principais e interligados intuítos de Martinho Lutero são destacados, respectivamente, por Quentin Skinner e Hannah Arendt, o estabelecimento de uma relação direta entre Deus e o fiel e libertação da vida cristã da ordem secular⁹⁸¹. Do primeiro intuito surge o princípio da livre interpretação e autoridade única da bíblia, pelo qual o fiel deve dedicar-se às sagradas escrituras, pois é o único livro sagrado e mesmo as interpretações dos Pais da Igreja devem ser criticamente provadas através dos escritos bíblicos⁹⁸². Favorece o primeiro intuito a retirada do caráter místico salvífico da Igreja Católica que ocorre, segundo Charles Taylor, pela recusa das indulgências e proposição de salvação unicamente pela fé⁹⁸³. O caráter salvífico da Igreja Católica é abertamente contestado nas *Noventa e Cinco Teses*, estopim do rompimento com a Igreja Católica, distribuídas à população em geral – e possivelmente pregadas na igreja de Wittenberg –; dentre as teses, constam a defesa do poder da morte redimir as faltas cometidas contra as leis canônicas, o limite ao poder papal que redime apenas as suas penalidades impostas e a impotência da intercessão da Igreja para a salvação, dependente unicamente da vontade de Deus⁹⁸⁴. Com isso, viabiliza-se o afastamento das determinações da Igreja Católica na vida secular, possibilitando a liberação da vida cristã.

Politicamente, as proposições de Lutero reverberam de modo prejudicial às pretensões temporais da Igreja Católica, sendo a retirada de autoridade um ponto fundamental. Aos ouvidos dos reis, as mais interessantes proposições de Martinho Lutero, como salienta Quentin Skinner, resumem-se a revogação do direito canônico; negação de qualquer poder coercitivo temporal – derivado da ausência de jurisdição – à Igreja Católica, que deveria limitar-se à orientação dos fiéis com base na palavra divina; subordinação das igrejas nacionais ao poder

⁹⁸⁰ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Translated by J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 431.

⁹⁸¹ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 293; ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 53.

⁹⁸² LUTHER, Martin. **On the Councils and the Church**. In: Idem. Martin Luther's basic theological writings. Translated by Timothy F. Lull. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989, p. 558.

⁹⁸³ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 86.

⁹⁸⁴ LUTHER, Martin. **Ninety-Five Theses or Disputation on the power and efficacy of indulgences**. In: Idem. Martin Luther's basic theological writings. Translated by Timothy F. Lull. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989, teses 13, 20 e 28, p. 22-24.

temporal; e a obediência civil ao poder temporal por consciência⁹⁸⁵. Algumas dessas proposições, inobstante, não eram novidades, tanto Marsílio de Pádua, quanto Guilherme de Occam, defendiam já o afastamento do papal dos assuntos humanos, com o primeiro ainda denunciando inexistir poder temporal conferido ao Papa e o segundo reforçando a inexistência de qualquer jurisdição papal sobre assuntos seculares⁹⁸⁶. Novidade, ao menos entre os grandes pensadores, era a superação do ascetismo que valorava o celibato como superior ao casamento, com a sua recomendação para o clero, pelo monasticismo ser contrário à razão⁹⁸⁷.

O objetivo final de Martinho Lutero não era, como aponta Peter Sloterdijk, iniciar uma revolução, mas restaurar a Igreja Católica⁹⁸⁸. Narra Georg Wilhelm Friedrich Hegel que, em princípio, buscava Martinho Lutero uma união da cristandade, atacando apenas particularidades que, expandindo-se para doutrinas gerais, chega a renegar toda a autoridade da Igreja Católica pelos contrastes com a posição bíblica, o que resulta na reafirmação da posição da Igreja Católica, rompendo todas as possibilidades de encaminhamento de um acordo, no Concílio de Trento⁹⁸⁹.

Além do cisma gerado, quando a ação e obra de Martinho Lutero é retomada pelo movimento Iluminista, há uma transformação, segundo Peter Sloterdijk, que enfoca a crítica a negação do mundo e prescrições ascéticas insustentavelmente exageradas, encobrindo a ideia de restauração focada nos fiéis⁹⁹⁰. Registre-se, por fim, que ao libertar a vida cristã das determinações do Papa e estabelecer a conexão em cada indivíduo com Deus através da livre meditação das escrituras, possibilitando eliminar a necessidade – não possibilidade – de intermediários, Martinho Lutero, no campo da fé, prenuncia o movimento de Immanuel Kant no campo da razão: a superação da menoridade, não ser guiado por outrem.

Quanto à contribuição de João Calvino, suas modificações propostas, segundo Carlos Eire, partiam da denuncia de uma corrupção da Igreja Católica por misturar elementos materiais com espirituais no culto⁹⁹¹ e, mais importante, impossibilitavam atingir algum conhecimento

⁹⁸⁵ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 295-297 e 349.

⁹⁸⁶ Ibidem, p. 319-320.

⁹⁸⁷ Ibidem, p. 295; HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Translated by J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 441.

⁹⁸⁸ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 59.

⁹⁸⁹ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Op. cit.**, p. 436-437.

⁹⁹⁰ SLOTERDIJK, Peter. **Op. cit.**, p. 61-63.

⁹⁹¹ EIRE, Carlos M. N. **War against the idols: the reformation of warship from Erasmus to Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 197-198.

de Deus através do mundo material, levando ao rompimento com qualquer forma de idolatria⁹⁹². Incluía, além disso, a defesa da predestinação e salvação unicamente através da vontade divina⁹⁹³, restringindo o aspecto religioso ao espiritual sem, no entanto, esquecer do aspecto moral, propondo a sua uniformização para leigos e clérigos sem apoio ao celibato e renúncia de bens mundanos⁹⁹⁴. Por fim, a clara oposição de João Calvino ao Cristianismo praticado pela Igreja Católica, censurados por estar em oposição à letra bíblica, implicava em um chamado para rompimento com o credo papal⁹⁹⁵.

Abordados os argumentos centrais dos dois principais líderes da Reforma Protestante, é preciso adentrar na resposta da Igreja Católica, a convocação do Concílio de Trento, o qual, além do reforço dos cânones religiosos, iniciou a proibição de livros considerados nocivos⁹⁹⁶. Com a autoridade ameaçada pelo protestantismo, a Igreja Católica apostou, principalmente, na supressão de qualquer proposição contrária às suas posições reafirmadas, abrangendo a repressão da heresia cometida tanto por um simples moleiro de uma pequena aldeia, quanto por um ex-frade de maior impacto, como foi Giordano Bruno⁹⁹⁷. Isso é fundamental para a compreensão do fortalecimento do sentimento de anticlericalismo que está na base da Revolução Francesa, assim como a ruptura.

Quando observada a Reforma Protestante em conjunto com a resposta Católica, três consequências principais para o desencadeamento do processo de secularização podem ser extraídas: primeiro, a dissolução de uma das grandes vantagens da Igreja Católica, a unificação de diferentes povos sob um mesmo Deus – marca do espírito Romano –, com o surgimento das novas Igrejas e as guerras religiosas, findando a unidade e estabilidade; segundo, a perda de autoridade absoluta da Igreja Católica sob os cristãos em geral, com o questionamento do poder temporal da Igreja e do Papa; terceiro, a criação de uma divisão grande o suficiente para mergulhar fiéis do mesmo Deus e crentes no mesmo profeta em intermináveis guerras, gestando um ambiente propício para teorizações de um Estado forte e autossuficiente.

⁹⁹² EIRE, Carlos M. N. **War against the idols: the reformation of warship from Erasmus to Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 200-201.

⁹⁹³ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 89; VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

⁹⁹⁴ VILLEY, Michel. **Op. cit.**, p. 345.

⁹⁹⁵ EIRE, Carlos M. N. **Op. cit.**, p. 272.

⁹⁹⁶ WATERWORTH, J. (editor). **The Canons And Decrees Of The Sacred And Œcumenical Council of Trent, celebrated under the sovereign pontiffs, Paul III, Julius III, and Pius IV**. Translated by J. Waterworth. London: C. Dolman, 1848, p. CLIII, CLVII, 133 e 277.

⁹⁹⁷ Cf. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução de Maria Betânea Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 191.

Uma solução à desordem do bélico ambiente religioso fez-se necessária e, segundo Charles Taylor, foi encontrada no Estado absoluto⁹⁹⁸. Seguramente, uma das mais importantes teorizações do Estado absoluto é a de Thomas Hobbes, normalmente citada como uma das primeiras propriamente modernas e certamente uma resposta ao ambiente instável, por sua íntima relação com a Reforma Protestante Inglesa.

Em sua autobiografia em verso, Thomas Hobbes expõe o sentimento que marca a sua obra, o medo: “For fame had rumour'd that a fleet at sea,/ Would cause our nation's catastrophe./ And hereupon it was my mother dear/ Did bring forth twins at once, both me and fear”⁹⁹⁹ [Rumores de que uma frota ao mar,/ Causariam à nossa nação uma catástrofe./ E então minha querida mãe/ Deu luz à gêmeos, eu e o medo.]. A razão pela qual uma armada, no caso a espanhola, estava lançada ao mar no ano de nascimento de Hobbes, 1558, é a Guerra Anglo-Espanhola, um conflito intermitente entre Espanha e Inglaterra, fruto de uma animosidade crescente entre ambos os países nos campos econômico, político e religioso, abrangendo o domínio marítimo e os distúrbios em função da Reforma Protestante Inglesa. Quanto ao domínio marítimo, não é do escopo do presente trabalho, merecendo apenas o devido registro como fator para o desencadeamento da guerra. Em relação ao campo político e religioso, ilustra Arthur Geoffrey Dickens que o crescente sentimento anticlerical do parlamento inglês encontra na questão da anulação ou, como ficou conhecido, divórcio do rei Henrique VIII, uma forma de canalização de forças para ruptura, pois a despeito de outros meios menos radicais (como a simples prática adúltera, solução adotada por outros monarcas) à disposição para a resolução da questão do rei, logo na primeira reunião do parlamento, um duro golpe na jurisdição papal foi disferido com a promulgação de uma lei que impedia qualquer disposição papal contrária a seus preceitos, traçando os limites de soberania¹⁰⁰⁰.

As particularidades do primeiro casamento do rei merecem maior atenção. De início, impende dar mais cores às importantes peças deste curioso jogo de xadrez e notar o estado inicial: relata Peter Marshall que o rei Henrique VIII casou-se com Catarina de Aragão, a viúva de seu irmão e filha dos monarcas espanhóis; para a celebração do casamento, foi necessária a autorização do Papa Júlio II, pois o casamento caracterizaria incesto por afinidade, concedida visando a manutenção da aliança entre os reinos da Espanha e Inglaterra¹⁰⁰¹. Vê-se, aqui, a

⁹⁹⁸ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 140.

⁹⁹⁹ HOBBS, Thomas. **Verse autobiography**. In: Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1688*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, v.25-28, p. LIV.

¹⁰⁰⁰ DICKENS, Arthur Geoffrey. **The English Reformation**. London: B. T. Batsford, 1964, p. 103 e 105.

¹⁰⁰¹ MARSHALL, Peter. **Heretics and Believers: a history of the English Reformation**. New Haven and London: Yale University Press, 2017, p. 164-165.

materialização das fortes críticas à Igreja Católica: a intervenção em assuntos estranhos à fé cristã com uma desconsideração de preceito próprio e, pior ainda, contra a própria letra bíblica¹⁰⁰². Seja como for, o problema para o rei Henrique VIII – e estabilidade do país – residia na inexistência de um herdeiro homem ao trono, que a aristocracia entendia necessário para evitar uma nova turbulência como a Guerra das Duas Rosas, em conjunto com uma série de abortos involuntários, abrasando a superstição de uma punição divina em face do descumprimento da proibição do Antigo Testamento que não incomodava o rei, pois solicita dispensa papal para casar com a futura rainha, Ana Bolena, cuja irmã havia tido relações com o rei, impossibilitando o casamento¹⁰⁰³. Ante a negativa de autorização e ausência de solução dentro do sistema canônico, Henrique VIII decide pela mobilização nacional, comandada por Thomas Cromwell, que resultou em duros golpes à Igreja Católica, destacando-se a declaração, no ano de 1533, de inexistência de qualquer humano em posição superior ao rei, cujo poder era conferido diretamente pelo povo¹⁰⁰⁴, garantindo-se, ainda, a absoluta submissão da Igreja da Inglaterra ao rei em detrimento do Papa¹⁰⁰⁵.

Assim, o elo da política e religião fecha-se, nem o curto reinado de Maria I, filha de Catarina de Aragão foi capaz de reestabelecer os laços entre as Coroas e, com a ascensão da rainha Elizabeth I, excomungada em 1570 pelo Papa Pio V, o conflito dependia apenas de um pretexto: a pirataria de Sir Francis Drake. Portanto, com a aliança rompida, na condição de defensores da Igreja Católica e, igualmente, com os interesses econômicos em perigo lançou-se ao mar a Armada Espanhola.

Reconstituída esta parte do pano de fundo, a obra de Thomas Hobbes pode ser compreendida como a materialização das condições e anseios de seu tempo. Não foi necessário retirar *ex nihilo* a soberania absoluta do monarca e a conferência desta condição por delegação do povo, Thomas Cromwell já havia postulado isso. Igualmente, a submissão ao monarca em assuntos temporais emerge, segundo Peter Marshall, quando os católicos ingleses aliam-se à Coroa – mesmo liberados pela excomunhão da rainha – nos assuntos temporais, indicando a demarcação de um limite ao poder do Papa, relegando a religião à esfera privada da vida¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰² Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Lv. 18:16, 20:21 e Mt. 14:3-4, p. 165, 168 e 1268.

¹⁰⁰³ MARSHALL, Peter. **Heretics and Believers: a history of the English Reformation**. New Haven and London: Yale University Press, 2017, p. 165-167; DICKENS, Arthur Geoffrey. **The English Reformation**. London: B. T. Batsford, 1964, p. 103-106.

¹⁰⁰⁴ DICKENS, Arthur Geoffrey. **Op. cit.**, p. 107 e 117.

¹⁰⁰⁵ MARSHALL, Peter. **Op. cit.**, p. 205.

¹⁰⁰⁶ Ibidem, p. XVI.

Aqui, o primeiro e largo passo da secularização formal, a separação entre os assuntos políticos temporais e espirituais, materializava-se.

A obra de Thomas Hobbes, contudo, não é resultado unicamente da Reforma Protestante e os elementos que formam o contexto precisam ser tratados. O primeiro aspecto é o humanismo de coloração renascentista, sem o qual menores seriam as chances de sucesso da Reforma Protestante, porquanto é imprescindível a existência de uma alternativa para mudanças no mundo da cultura. As proposições da Reforma, liberando o cristão de cumprir uma série de atos temporais para participar da vida espiritual, abriram, de fato, um espaço que o nascente humanismo soube preencher. O período de transição entre a Era Medieval e Moderna, o Renascimento, buscou restaurar grande parte do conhecimento da Antiguidade e alçar voos ainda maiores. Com contribuições em diversas áreas do conhecimento humano, inaugura-se um novo período de estudos e, por consequência, questionamentos. A negação do homem proveniente do pensamento de Agostinho de Hipona, cujas qualidades são sempre atribuídas à Deus, é rejeitada pelos humanistas, assim como sua negação às glórias mundanas, como põe Quentin Skinner¹⁰⁰⁷.

Nicolau Maquiavel, um dos mais importantes pensadores do movimento Renascentista já havia teorizado, segundo Hannah Arendt, um governo puramente secular com base em uma idealização da Antiguidade Romana:

Maquiavel foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral.¹⁰⁰⁸

Quentin Skinner reforça este ponto identificando o diferencial de Nicolau Maquiavel na proposição de uma nova moralidade para o governante, flexível para albergar o necessário à manutenção do governo e sem as restrições da moral cristã¹⁰⁰⁹, ou seja, uma moralidade cujo Norte é a preservação do Estado, não o seguimento dos preceitos cristãos. Entretanto, quando vem ao mundo, em 1532, a proposição de Nicolau Maquiavel ainda não encontra terreno fértil para germinar; sorte diversa tem Thomas Hobbes, cuja *magnum opus* advém em 1651.

Além do humanismo e, possivelmente, com maior impacto, a Revolução Científica cumpre um fundamental papel para a secularização. Impende notar, antes de adentrar

¹⁰⁰⁷ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 112 e 120-121.

¹⁰⁰⁸ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 66.

¹⁰⁰⁹ SKINNER, Quentin. **Op. cit.**, p. 155 e 158-159.

propriamente na Revolução Copernicana, um problema pouco mencionado decorrente da síntese aristotélica realizada por Tomás de Aquino. Apesar de defender a superioridade da letra bíblica, transformando a razão em serva da teologia, Tomás de Aquino nem sequer cogita a possibilidade da sagrada escritura possuir pontos empiricamente negáveis, seriam apenas ilusões. Surge um grave problema de congruência do sistema quando a razão começa a concluir contrariamente à letra bíblica, mas amparada em demonstrações verificáveis. Baruch de Espinosa – cuja família foi perseguida pela Inquisição e sua obra severamente censurada – curiosamente nota o grave problema decorrente da mistura entre a razão e teologia em seu tratado teológico-político, indicando a supremacia da segunda e sua verdade revelada que deve ser compreendida e explicada com apoio único em si, afastando-se da razão¹⁰¹⁰.

As preocupações de Espinosa encontravam-se materializadas: a inversão da posição da razão e teologia já em marcha estava e a Revolução Científica, especialmente por conta de Copérnico, marca o início do ponto de virada. Quando as proposições astronômicas de Copérnico, abertamente em descompasso com a letra bíblica¹⁰¹¹, ganham forma, não são tão diferentes de outras teorias dissonantes existentes. No entanto, às portas do Concílio de Trento e com os desenvolvimentos posteriores de Giordano Bruno e Galileu Galilei, o contexto muda completamente. Giordano Bruno, segundo Alberto Martínez, expande o atrito com ulterior desenvolvimento teórico de proposições de Copérnico, aumentando a oposição ao sistema vigente com posições sem comprovações empíricas que foram censuradas¹⁰¹². Galileu Galilei dá o mais importante passo: através de uma inovação tecnológica, a luneta, comprova empiricamente elementos da teoria de Copérnico, instaurando, de fato, uma nova era e sua obra é considerada como um grave risco tanto pelo Papa Urbano VIII, quanto por parte dos Jesuítas¹⁰¹³. A comprovação empírica de um erro cristalizado na letra bíblica, considerada fonte da verdade eterna, fornece o choque necessário para reconsiderar as fundações do pensamento.

Influenciado pelas descobertas de Galileu Galilei, como aponta Hannah Arendt¹⁰¹⁴, e ante a presença contínua da dúvida na busca pela verdade, René Descartes opera a fundamental inversão da era Moderna: tudo que não pode ser afirmado com absoluta certeza deve ser

¹⁰¹⁰ ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diego Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 223-225.

¹⁰¹¹ Cf. BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Js. 10:12-13, Sl. 93:1 e Ec. 1:4-5, p. 312, 819 e 905.

¹⁰¹² MARTÍNEZ, Alberto A. **Burned alive: Giordano Bruno, Galileo and the Inquisition**. London: Reaktion Books, 2018, p. 33-34, 54, 56 e 90.

¹⁰¹³ Ibidem, p. 16.

¹⁰¹⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 338.

extirpado em nome de uma nova e firme fundação a partir da certeza no *Eu pensante*¹⁰¹⁵. Deus, em sua proposição, é tomado como verdadeiro e funciona para o fechamento do sistema, assegurando a possibilidade de atingir-se alguma verdade¹⁰¹⁶; já a teologia é reduzida ao conhecimento necessário para acesso ao paraíso celeste, razão pela qual não pretendeu submetê-la à dúvida¹⁰¹⁷. Ainda que não sejam extraídas todas as consequências e possibilidades da dúvida metódica, o caminho está pavimentado para tanto. Conforme Martin Heidegger, ao atribuir certeza apenas ao *Eu pensante*, o homem traz para dentro de si o real que, a partir do agir humano, constrói a realidade¹⁰¹⁸, deslocando, segundo Hannah Arendt, o ponto de partida para dentro do próprio homem¹⁰¹⁹. Logo, é o homem que passa a assegurar a si próprio e seu mundo.

Mesmo sem a intenção de René Descartes, a generalização da aplicação da dúvida metódica atinge tanto a teologia, quanto o próprio Deus, alterando profundamente a vida humana, porquanto sua característica principal é justamente a abrangência absoluta por destruir autoevidências. Tudo, como sublinha Hannah Arendt, torna-se questionável¹⁰²⁰, resultando não na perda de fé ou mesmo sentido de realidade, mas no desfazimento da certeza que acompanhava ambos e na promessa de salvação eterna, um dos mais importantes pilares da vida religiosa cristã¹⁰²¹. Com isso, indica Peter Sloterdijk, finda o autocentrismo da Igreja Católica, típico do período Medieval e a religião fica em posição vulnerável pela observação de não adeptos¹⁰²², iniciando-se o pensamento tipicamente Moderno, cuja marca é a dúvida que só pode ser superada através do uso da razão humana.

Enquanto a Reforma Protestante subtrai as exigências temporais, o Renascentismo permite à Presença readquirir a confiança em si, a Revolução Científica descobre o mundo como regido por leis naturais e a dúvida metódica cria um estado geral de incerteza, a conjugação destes elementos leva a uma mudança completa: o Cosmos até pode ser obra de um Deus, inobstante, a partir da criação, segue leis físicas determinadas e cognoscíveis; sendo cognoscíveis, devem ser extirpadas todas as dúvidas, através da razão, para que se saiba algo;

¹⁰¹⁵ DESCARTES, Rene. **Discourse on method**. In: Idem. Discourse on method and Meditations on first philosophy. Translated by Donald A. Cress. 4. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1998, p. 18.

¹⁰¹⁶ Ibidem, p. 16 e 19-22.

¹⁰¹⁷ Ibidem, p. 4-5.

¹⁰¹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 763.

¹⁰¹⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 352.

¹⁰²⁰ Ibidem, p. 341.

¹⁰²¹ Ibidem, p. 344.

¹⁰²² SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 254.

sabendo a respeito dos processos naturais, é possível dominá-los. Recupera-se o espírito do coro da *Antígona*, que cantava as glórias dos feitos humanos¹⁰²³, através da crença na possibilidade de instaurar o paraíso metafísico prometido no próprio mundo, por meio do progresso quanto ao conhecimento e domínio para controle dos processos naturais.

A respeito do progresso, Martin Heidegger aponta justamente a crença nele como a substituição da fuga do mundo temporal para um além suprassensível – a promessa cristã da vida eterna no Reino do Céu –, apontando a avocação pelo homem da prerrogativa do Deus cristão de ser criador e as substituições na preocupação, ao invés do cultivo dos valores religiosos, cultivo dos valores humanos, já compreendidos como cultura, e sua difusão¹⁰²⁴. Já Hannah Arendt aduz que a secularização é a descristianização da era Moderna em razão da mudança de ênfase para o futuro temporal, ou seja, o progresso¹⁰²⁵. Neste ponto, Ulrich Beck chama atenção para a moderna fé no progresso:

a transferência da crença religiosa na salvação para as forças produtivas terrenas, seculares, da tecnologia e da ciência. Aqui também a crença significa confiança no invisível, nesse caso, na potencial capacidade dos seres humanos e de suas instituições para resolver os problemas da existência com crescente precisão e eficiência¹⁰²⁶

A citada substituição, porém, depende também da revolução industrial do fim do século XVIII e sua difusão no século seguinte quando, como põe Carl Schmitt, as avassaladoras inovações impactam de fato as grandes massas cooptando-as para a crença no progresso que substitui os milagres *post mortem* por milagres presentes¹⁰²⁷. No primeiro momento, o que a Revolução Científica e a dúvida metódica representam é o desencobrimento do mundo circundante como um mistério cognoscível e pronto para domínio. Aqui, a emancipação da Presença apenas é delineada como uma possibilidade, uma crença de que, no futuro, com seu progresso técnico-científico poderá avocar para si a posição de Deus.

¹⁰²³ SOPHOCLES. *Antigone*. Translated by Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001, 333-364, p. 14-16.

¹⁰²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Off the Beaten Track*. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 165.

¹⁰²⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 289.

¹⁰²⁶ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018, p. 85.

¹⁰²⁷ SCHMITT, Carl. *The Age of Neutralizations and Depoliticizations*. In: Idem. *The concept of the political*. Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick. Chicago; London: The University of Chicago, 2007, p. 84-85.

Um dos primeiros reflexos das mudanças pode ser encontrado no pensamento lançado por Hugo Grócio, em 1625, em seu *De iure belli ac pacis*. Sua fundamentação do direito teoriza um direito natural derivado da razão, mas que, em última instância, ainda possui lastro divino:

Natural right is the dictate of right reason, shewing the moral turpitude, or moral necessity, of any act from its agreement or disagreement with a rational nature, and consequently that such an act is either forbidden or commanded by God, the author of nature.¹⁰²⁸

[O direito natural é o ditame da reta razão, mostrando a torpeza moral, ou necessidade moral, de qualquer ato conforme seu acordo ou desacordo com uma natureza racional e, conseqüentemente, que tal ato é proibido ou ordenado por Deus, o autor da natureza.]

Em sentido similar à revolução astronômica, postula Hugo Grócio pela impossibilidade de interferência divina naquilo que ela mesma lastreia: “the Law of Nature is so unalterable, that it cannot be changed even by God himself. For although the power of God is infinite, yet there are some things, to which it does not extend”¹⁰²⁹ [a Lei da Natureza é tão inalterável que não pode ser mudada nem mesmo por Deus. Pois, embora o poder de Deus seja infinito, ainda há algumas coisas, às quais ele não se estende]. Assim, como Deus perde a capacidade de interferir na sua criação universal – com o planeta Terra sendo um mero astro sujeito a leis físicas orbitando o Sol – torna-se impotente para modificar a lei natural que, apesar do lastro divino, é derivada e acessível pela reta razão, não revelação possível a poucos.

Além disso, se Deus for suprimido, o sistema de Hugo Grócio, assim como o de René Descartes, pode ser mantido, através do uso da razão humana; essa sustentação autônoma é um intuito deixado claro já nos prolegômenos à primeira edição do livro em comento¹⁰³⁰. A mera consideração da possibilidade de supressão de Deus leva à busca de uma fundamentação independente. Como salienta Hannah Arendt, o intuito de Hugo Grócio é o estabelecimento de um espaço independente e imanente, o que não implica na inexistência de Deus, mas tão somente na impossibilidade de algo externo influir para alterar o espaço criado¹⁰³¹.

É neste quadro que vem ao mundo a teorização de Thomas Hobbes: não só a Igreja Católica deixa de garantir a estabilidade, como também algumas de suas verdades são desencobertas como erros através das constatações científicas e a razão começa a sobrepor-se

¹⁰²⁸ GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Translated by A. C. Camobell. New York and London: M. Walter Dunne, 1901, I.1.10, p. 21.

¹⁰²⁹ Ibidem, I.1.10, p. 22.

¹⁰³⁰ Idem. *Prolegomena to the first edition of de jure belli ac pacis*. In: Idem. *The rights of war and peace*, book III. Edited by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, p. 1748.

¹⁰³¹ ARENDT, Hannah. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: The viking press, 1968, p. 70.

à teologia. Ademais, sistemas que podem subsistir sem a existência de Deus começam a surgir. Assim, um dos grandes méritos de Thomas Hobbes é justamente a forma pela qual justifica a vida em sociedade: com base em um contrato firmado para garantia do direito à vida e conservação da segurança¹⁰³², sendo este o fim último do governo, não a liberdade, ou a promoção dos ideais cristãos. Se a salvação e vida eterna perdem a certeza, a autoconservação é desencoberta como ponto de partida racional para articulação da teia de relações humanas como fim último a ser observado. Não é preciso recorrer à Deus para garantir o cumprimento de um acordo. Enquanto Nicolau Maquiavel justifica a ação do governante em termos puramente seculares e Hugo Grócio concede à razão o acesso completo à lei da natureza, Thomas Hobbes justifica o estabelecimento social como decorrente necessidade humana.

As proposições de um contrato social elaboradas são posteriormente desenvolvidas por John Locke, que aumenta o rol de direitos naturais inatos dos homens com enfoque na propriedade privada, confirmando mais e mais a secularização dos valores que norteiam o mundo humano, pois, ainda que conferidos originalmente por Deus¹⁰³³, são interesses puramente temporais.

Outro passo fundamental é dado por Jean-Jacques Rousseau, responsável, segundo Christopher Dawson, por transformar os ideais Iluministas em artigos religiosos, acessíveis ao homem¹⁰³⁴, ou, como põe Fernando Catroga, por equiparar a devoção ao Estado com a divina¹⁰³⁵. A este respeito, sua grande contribuição é derivada de uma de suas principais ideias, a unidade social: “tout ce qui rompt l’unité sociale ne vaut rien; toutes les institutions qui mettent l’homme en contradiction avec lui-même ne valent rien”¹⁰³⁶ [Qualquer coisa que rompa a unidade social não vale nada; todas as instituições que colocam o homem em contradição consigo mesmo não valem nada]. Para Jean-Jacques Rousseau, uma das instituições que se enquadram na definição é justamente a Igreja Católica, cujo déspota é o Papa¹⁰³⁷. O Cristianismo, porém, enquanto comunidade espiritual e reino de outro mundo, é enaltecido, apesar de considerado inútil para a autoridade das leis seculares¹⁰³⁸. Deste modo, abrindo

¹⁰³² HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**. Londres: Andrew Crooke, 1651, cap. XIV, XVII-XVIII, p. 79-81, 103-109.

¹⁰³³ LOCKE, John. **Dois tratados do governo civil**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2015, II, §6 e §123-128, p. 235 e 315-317.

¹⁰³⁴ DAWSON, Christopher. **The Gods of Revolution**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015, p. 31-32.

¹⁰³⁵ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 117.

¹⁰³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Félix Alcan, 1896, IV.8, p. 224.

¹⁰³⁷ Ibidem, IV.8, p. 217.

¹⁰³⁸ Ibidem, IV.8, p. 225-226.

espaço para uma pluralidade de crenças, por desacreditar na possibilidade de uma religião exclusiva nacional como na Antiguidade e defender que ao Estado pouco importa o destino *post mortem* de seus cidadãos, defende como critério para permissão de um culto religioso o respeito a dogmas de uma religião civil, ou seja, introduzindo uma série de limites cujo acatamento é condição necessária para qualquer religião, englobando o respeito à lei, primazia do Estado e controle temporal exercido em absoluto pelo Soberano¹⁰³⁹.

Jean-Jacques Rousseau não é contra a religião em si, muito pelo contrário; mas seu interesse é voltado aos assuntos temporais: “the neglect of all religion soon leads to the neglect of a man's duties”¹⁰⁴⁰ [o abandono de toda religião logo leva ao esquecimento dos deveres]. A religião, assim considerada, funciona como aliada para o cumprimento dos deveres e, precisamente este aspecto é usado para fins de coesão e manutenção social em uma sociedade cujo fim último é o próprio homem.

Em se tratando da coesão social, seu posicionamento a respeito da ideia de justiça é capaz de ilustrar a transformação da religião em um meio para garantir o cumprimento de deveres. A ideia de justiça é entendida como proveniente de Deus, mas a condição humana é incapaz de recebê-la¹⁰⁴¹ e, na forma em que se encontra a sociedade, deturpando a natureza¹⁰⁴², seria capaz de receber este valor. Assim, Jean-Jacques Rousseau não nega a existência de uma fonte metafísica para a justiça; torna-a, contudo, inacessível. Postula, por outro lado, que existem princípios inatos do justo e da virtude no próprio homem¹⁰⁴³, acessíveis através da razão, que pode ser amparada pelo elemento religioso para o cumprimento dos seus ditames.

Finalmente, em Immanuel Kant, materializa-se o novo paradigma transcendental. O deslocamento do ponto de partida para dentro do homem, promovido por René Descartes transforma-se na autonomia da razão kantiana e, conseqüentemente, na libertação do mundo humano de um apoio extrínseco como ponto de partida. Como aponta Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant é quem permite aos transcendentalistas a emancipação dos teólogos¹⁰⁴⁴. Reduzindo o mundo cognoscível aos fenômenos e regulando-os não como algo em si, mas a partir da interpretação de sua aparência fenomênica, Immanuel Kant revoluciona

¹⁰³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Félix Alcan, 1896, IV.8, p. 230-237.

¹⁰⁴⁰ Idem. **Emile or Education**. Translated by Barbara Foxley. London and Toronto: J. M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton, 1911, p. 225.

¹⁰⁴¹ Idem. **Du Contrat Social**. Paris: Félix Alcan, 1896, II.6, p. 64.

¹⁰⁴² Idem. **Emile or Education**. Translated by Barbara Foxley. London and Toronto: J. M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton, 1911, p. 5-6.

¹⁰⁴³ Ibidem, p. 252.

¹⁰⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009, III, §25, p. 134.

completamente o paradigma transcendental: ao invés de tomar as criações da Presença como algo dado extrinsecamente, a razão é desencoberta como criadora. Neste sentido, as duas básicas dimensões constituintes da realidade, o tempo e o espaço, necessários para o aparecimento dos fenômenos, são articuladas como “condições subjetivas de toda nossa intuição”¹⁰⁴⁵, existem para a Presença enquanto pura intuição necessária para determinação do que lhe aparece. Em outros termos, tempo e espaço existem como tal por conta da articulação realizada pela Presença e esta articulação tomando o tempo como exemplo, não é mais um Deus como a mitologia Greco-Romana identifica em Cronos (Saturno); nem criação de Deus, como no monoteísmo Judaico-Cristão¹⁰⁴⁶; mas mera articulação *a priori* da sensibilidade.

A característica básica da revolução paradigmática secular é a substituição da fundamentação extra-humana pelo próprio humano. A perda da certeza na determinação da existência de Deus e da vida futura¹⁰⁴⁷ refletem, em Immanuel Kant, na necessidade da razão responder a todos os questionamentos da Presença sem auxílio externo: “colocar em deus o fundamento de tudo o que não nos é evidente de forma imediata não é, em absoluto, um uso correto da razão”¹⁰⁴⁸. Não pode ser tolerada, entretanto, a razão preguiçosa, quando se visa a superação da menoridade da sujeição ao direcionamento por outrem¹⁰⁴⁹. No que concerne à razão, então, Deus torna-se um ideal impassível de comprovação ou negação, que apenas laureia o conhecimento humano e é benéfico à razão¹⁰⁵⁰. Eis a inversão completa e definitiva da posição da razão com a teologia: de constituinte a prescindível.

Quando se observa o aspecto ético, apesar do pouco interesse em uma reformulação, é possível notar a inversão. Lastreando os fundamentos éticos no próprio homem, Immanuel Kant articula os imperativos categóricos do legislador universal e do homem – em razão da sua humanidade¹⁰⁵¹ – como um fim em si mesmo: “aja segundo uma máxima de *fins* tal que tê-los possa ser uma lei universal para todos. Segundo este princípio, o ser humano é fim tanto para

¹⁰⁴⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B66, p. 91.

¹⁰⁴⁶ BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, Gn 1:14-18, p. 3.

¹⁰⁴⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B850 e 856-857, p. 594 e 598.

¹⁰⁴⁸ Idem. **Lições sobre a doutrina filosófica da religião**. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2019, p. 60.

¹⁰⁴⁹ Idem. **Resposta a pergunta: Que é “Esclarecimento”?**. In: Idem. Textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 63-71.

¹⁰⁵⁰ Idem. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B669 e 715, p. 490 e 516.

¹⁰⁵¹ Idem. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, A155-156, p. 119.

si mesmo como para os outros”¹⁰⁵², sendo que, no conjunto *outros*, mesmo Deus é incluído¹⁰⁵³. Assim, o homem descobre-se como o responsável pela tarefa – que projetava em entes extra-humanos – de produzir e conservar seus valores, estabelecendo-se como fim último. Neste sentido, indica Sigmund Freud que a própria ideia do imperativo categórico kantiano é a forma hodierna do tabu¹⁰⁵⁴ e Hannah Arendt chama atenção para o fato de que a razão prática, que possibilita a tomada de escolha moral, era a voz de Deus¹⁰⁵⁵. Portanto, em Immanuel Kant, completa-se a revolução paradigmática secular com a substituição do ente extra-humano pela figura abstrata da humanidade.

A obra de Immanuel Kant consegue estabelecer um sistema completo, desde as suas formas de construção da realidade ao sistema ético que, inobstante a manutenção de um Ser Supremo, suporta-se de forma independente. Carl Schmitt, neste sentido, lembra de um apontamento indicando Deus, no sistema kantiano, como elemento dependente do sistema ético¹⁰⁵⁶. É essencial, assim, retomar o caminho trilhado por Immanuel Kant. Primeiro, a ideia de um Ser Supremo como necessária no campo da moral é tomada na *Crítica da Razão Pura*¹⁰⁵⁷ (1781) e nas *lições sobre a doutrina filosófica da religião* ministradas em 1783-1784¹⁰⁵⁸. Apesar de não omitir, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), a necessidade de Deus para a moral, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) não há alusão a esta necessidade, mas o apontamento de que a lei moral deve ser encontrada na filosofia¹⁰⁵⁹. Posteriormente, na *Crítica da Razão Prática* (1788), a religião cristã é tomada apenas como um *complemento* da lei moral para possibilitar a existência de um sumo bem, enquanto Deus, na

¹⁰⁵² KANT, Immanuel. **Metafísica costumes**. Tradução de Célia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 207. Grifo do autor.

¹⁰⁵³ Idem. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, A237, p. 170.

¹⁰⁵⁴ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. In: Idem. Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 15.

¹⁰⁵⁵ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 213.

¹⁰⁵⁶ SCHMITT, Carl. **The Age of Neutralizations and Depoliticizations**. In: Idem. The concept of the political. Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick. Chicago; London: The University of Chicago, 2007, p. 83-84.

¹⁰⁵⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, B847, p. 593.

¹⁰⁵⁸ Idem. **Lições sobre a doutrina filosófica da religião**. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2019, p. 58, 86, 164-165 e 167; Cf. CUNHA, Bruno. *Estudo introdutório*. In: Ibidem, p. 22.

¹⁰⁵⁹ Idem. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018, p. 28

qualidade de Ser Supremo, é tomado como pressuposição decorrente da lei moral¹⁰⁶⁰. Finalmente, na *Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), extraindo as consequências do homem ser legislador de si próprio, prescinde de qualquer religião para justificar o sistema ético¹⁰⁶¹. Além disso, apesar de não conseguir atribuir certeza ao Ser Supremo, deixa de levantar a dúvida cartesiana e, ante à incerteza, rejeitá-lo, tomando-o como corolário de um sumo bem¹⁰⁶². Deste modo, fundado no homem, do início ao fim, toma o Ser Supremo apenas para confirmação de seu sistema.

Concomitantemente à obra de Immanuel Kant e com clara inspiração nas declarações emergentes do movimento de independência dos Estados Unidos da América, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, conforme Hannah Arendt, importa na declaração formal do homem como novo centro do qual a lei emana¹⁰⁶³. Em termos de fundamentação, elemento transcendental extra-humano torna-se prescindível, porquanto não é do Ser Supremo que os direitos naturais do homem nascem, mas sob os auspícios Dele que se declaram os direitos naturais inerentes e inafastáveis do homem¹⁰⁶⁴, indicando a convergência do pensamento com a ação.

Há de se destacar, ainda, que a conservação da ideia de um Ser Supremo, normalmente entendido como o Deus Judaico-Cristão, deve-se ao fato da secularização ocorrer em ambiente cristão. Assim como a Igreja Católica aproveita-se de elementos do sistema anterior para sua consolidação, a secularização toma elementos cristãos e apresenta-os com nova roupagem. Ainda, a perda de certezas não corroeu diretamente o Cristianismo que, na maioria dos questionamentos, dos tímidos e esparsos movimentos do século XVI ao Século das Luzes, é poupado no âmbito espiritual, sendo mantida a plausibilidade de seus postulados ainda que incapazes de superar o método cartesiano. Por fim, as últimas consequências do processo de secularização não são extraídas de imediato.

4.2 As consequências da revolução paradigmática secular

¹⁰⁶⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, A229-234 e A252, p.166-168 e 179-180.

¹⁰⁶¹ Idem. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2020, p. 9.

¹⁰⁶² Ibidem, p. 11 e 177.

¹⁰⁶³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: companhia das letras, 1989, p. 324.

¹⁰⁶⁴ **DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN, 1789**. Disponível em: <<https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>>, acesso em 20 de abril de 2022.

As consequências da revolução paradigmática, operada através da secularização, fundando as bases para a Presença no próprio homem, tornando-o legislador de si próprio e limitando-o ao pôr a humanidade como fim último, não são extraídas por seu grande teórico, Immanuel Kant. No entanto, todos os elementos estão postos. Como bem denuncia Arthur Schopenhauer, inexiste certeza, ou verdade eterna, onde há apenas aparência¹⁰⁶⁵, de sorte que mesmo o homem como fim em si e o valor intrínseco da humanidade podem ser questionados. Segundo, a perda de certezas não conduz a caminho algum, antes abre diversas novas vias; consoante Peter Berger: “a dúvida é o eixo em torno do qual gira a dinâmica do pluralismo”¹⁰⁶⁶ e o pluralismo é corolário da Modernidade, que enseja o discurso secular¹⁰⁶⁷. O pluralismo, no entanto, é incapaz de estabelecer uma proteção ao mundo comum, porquanto apenas permite múltiplas visões a respeito de um mesmo tema. Por isso, a tradição, cuja destruição resulta das consequências da Modernidade, como defende Anthony Giddens, é utilizada primeiramente a favor da estabilização do ideário Moderno¹⁰⁶⁸, sendo a avocação ao Ser Supremo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789¹⁰⁶⁹ um claro exemplo.

Tudo muda com a Revolução Francesa que, conforme Eric Hobsbawm, é responsável pela abertura da porta para disseminação do ideário Moderno e serviu de modelo para as demais revoluções subsequentes¹⁰⁷⁰. Quando eclode a Revolução, segundo Alexis de Tocqueville, há uma canalização de sentimentos contrários à tradição, que objetivam abolir a sociedade estabelecida, bem como materializa-se, na prática, a consideração do homem, tornado cidadão, em abstrato¹⁰⁷¹. Neste último ponto, em sentido similar, Christopher Dawson considera a materialização como a aplicação prática da religião do homem criada pelos filósofos e calcada na Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, que atinge a maturidade no século XVIII¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 38.

¹⁰⁶⁶ BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Nóeli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 135.

¹⁰⁶⁷ Ibidem, p. 53 e 107.

¹⁰⁶⁸ GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991, p. 58-59; Idem. **A vida em uma sociedade pós-tradicional**. In: BECK, Ulrich et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 90 e 142.

¹⁰⁶⁹ **DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN, 1789**. Disponível em: <<https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>>, acesso em 20 de abril de 2022.

¹⁰⁷⁰ HOBBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 44. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e Terra, 2020, p. 98-100.

¹⁰⁷¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, p. 11 e 15.

¹⁰⁷² DAWSON, Christopher. **The Gods of Revolution**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015, p. 131.

Nos movimentos de preparação filosófica para o rompimento, Alexis de Tocqueville encontra um denominador comum: “todos pensam que convém substituir por regras simples e elementares, buscadas na razão e na lei natural, os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade de seu tempo”¹⁰⁷³. Com a busca na razão e lei natural de normas para a vida, Tomás de Aquino concordaria, a diferença sutil, entretanto fundamental, reside justamente no fato de que a razão e lei natural não encontram mais lastro em Deus, nem confirmam costumes anteriores ou comportam revelação; negam-na em absoluto, clamam pelo rompimento com a tradição desafinada com o estado da arte do conhecimento da lei natural, que é dado a partir da razão individual – auxiliada pelos seus novos instrumentos –, partindo deste ponto a nova construção do mundo¹⁰⁷⁴.

Este ponto, ademais, é basilar: Alexis de Tocqueville nota justamente a tônica da irreligiosidade como marcante para o movimento revolucionário, de seu início aos últimos momentos¹⁰⁷⁵. Além disso, julga que o século XVIII presencia pela primeira vez um ataque direto à religião sem qualquer substituta pronta, com pensadores e ouvintes – filósofos e o povo – confluindo no ataque e recepção, respectivamente, das ideias adversas, apontando como motivo a união umbilical da Igreja Católica com a tradição¹⁰⁷⁶. Aqui, discorda-se, a irreligiosidade mira unicamente a Igreja Católica; por trás da Revolução Francesa está a idealização humanista do homem, seus direitos naturais e, principalmente, a religião civil, idealizada por Jean-Jacques Rousseau, que almeja substituir o catolicismo. Neste ponto, como salienta Ronald Dworkin, a religião pode prescindir da figura de um deus e do teísmo¹⁰⁷⁷. O longo domínio do Cristianismo católico, somado à experiência prévia do politeísmo Clássico, pode ter causado a falsa sensação de que a luta dirige-se contra a forma de crença religiosa. Trata-se, ao contrário, de uma substituição: no lugar do catolicismo, os valores seculares do homem, materializados pelo humanismo, reforçados pelo Iluminismo e proclamados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Em substituição à religião transcendente, algo completamente novo alça-se ao posto transcendental: a religião cívica imanente.

¹⁰⁷³ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, p. 154.

¹⁰⁷⁴ Ibidem, p. 155.

¹⁰⁷⁵ Ibidem, p. 8.

¹⁰⁷⁶ Ibidem, p. 166-168.

¹⁰⁷⁷ DWORKIN, Ronald. **Religião sem Deus**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 7-8

A reinterpretação do dogma da salvação pela Igreja realizado por Jean-Jacques Rousseau, substituindo-a pelo Estado¹⁰⁷⁸, é indispensável para compreensão da mudança operada. A partir do momento em que o homem é o valor último, toda religião pode ser admitida desde que não interfira no campo de ação humana de modo a avocar para si todo o poder que agora reside no povo, a abstração máxima da mobilização política do conjunto de indivíduos. Portanto, a irreligiosidade restringe-se apenas à Igreja Católica e ao seu monoteísmo excludente, substituídos pela religião humanista cívica de tonalidade rousseauiana, valorizando o homem cidadão e a materialização de sua obra, o Estado. Os sentimentos de pertencimento e congregação para construção do Estado, segundo Fernando Catroga são utilizados para religar os indivíduos nestas condições¹⁰⁷⁹, o que demonstra uma reversão do processo iniciado pela Igreja Católica Medieval, que congregou diversos povos, no âmbito espiritual, sob um único Deus.

Apesar da vontade dos revolucionários mais radicais¹⁰⁸⁰, o sentimento de irreligiosidade não extermina a Igreja Católica. Alexis de Tocqueville justifica a sobrevivência da Igreja Católica pelo o abandono de tudo aquilo que caiu consigo¹⁰⁸¹, sendo o poder temporal uma das coisas abandonadas. Enquanto o golpe de 18 Brumário representa o fim da Revolução Francesa, a coroação de Napoleão Bonaparte como imperador marca o fim das animosidades com a Igreja Católica. Tal qual os reis do Antigo Regime, o Papa estava na coroação de Napoleão como imperador; mas este coroa a si próprio¹⁰⁸². Com esta poderosa simbologia, inaugura-se oficialmente a nova relação com a Igreja Católica, selando a paz condicionada à submissão ao poder estatal no âmbito temporal e apontando o interesse na prescindível legitimação conferida pela Igreja.

Ainda neste ponto, impende observar, Napoleão considera – em sintonia com Jean-Jacques Rousseau –, a religião como um importante meio de manutenção da ordem social e, portanto, útil ao homem¹⁰⁸³. Mesmo antes da coroação como imperador, Fernando Catroga evidencia que Napoleão já tinha selado acordos com a Igreja Católica para reintegração social

¹⁰⁷⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Félix Alcan, 1896, IV.8, p. 238.

¹⁰⁷⁹ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 258.

¹⁰⁸⁰ CRONIN, Vincent. **Napoleon**. London: Penguin Books, 1982, p. 259.

¹⁰⁸¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, p. 10.

¹⁰⁸² CRONIN, Vincent. **Op. cit.**, p. 311.

¹⁰⁸³ Ibidem, p. 260.

e, posteriormente, não olvidou de protestantes e judeus¹⁰⁸⁴. Reforça-se, com o exemplo napoleônico, o potencial – não necessariamente sempre explorado – da religião civil congregar diversas religiões em um mesmo território e recurso à tradição ainda interessante.

Agora, a concordata entre o Estado e Igreja Católica, ao fim da irreligiosa Revolução Francesa, não envolve os pensadores, nem refreia o sentimento de autossuficiência do homem que, dominando cada vez mais a natureza e tomado pela perda de certezas marca o pensamento Moderno. Não é que o pensamento Moderno, como indica Charles Taylor, negue Deus, põe apenas sua certeza e meios de acesso em questionamento¹⁰⁸⁵. Assim, não sendo um dado inquestionável, deixa de servir ao propósito de justificar o cosmos. Neste sentido, já Pierre Simon de Laplace, quando questionado por Napoleão quanto à posição ocupada por Deus em sua mecânica celeste, declarou-O desnecessário¹⁰⁸⁶. Nos séculos XIX e XX, não só o afastamento da religião cristã no mundo político ocidental é observado, como o seu questionamento é pauta. No primeiro ponto, Hannah Arendt nota que da separação entre Estado e Igreja, advém a perda de sanção religiosa para as decisões políticas¹⁰⁸⁷. No segundo, Eric Hobsbawn indica:

O triunfo burguês imbuíu a Revolução Francesa da ideologia moral-secular ou agnóstica do Iluminismo do século XVIII, e desde que o idioma daquela revolução se transformou na linguagem geral de todos os movimentos sociais revolucionários subsequentes, também lhes transmitiu este secularismo¹⁰⁸⁸.

Neste sentido, Terry Eagleton apresenta que Ludwig Feuerbach postula como objetivo da era Moderna a transformação da teologia em antropologia, substituindo Deus pelo homem¹⁰⁸⁹. Isto é claro em sua crítica a Deus: “face a Deus, o homem nega o seu saber, o seu pensar, para pôr em Deus o seu saber, o seu pensar. O homem renuncia à sua pessoa, mas, em compensação, Deus é para ele onipotente, ilimitado, pessoal”¹⁰⁹⁰. Neste mesmo sentido, entende que a justiça e verdade possuem um valor intrínseco, aceito sem problemas pelo ateu e, mais importante, o fato de ser qualificado com as retrocitadas características é que permite a

¹⁰⁸⁴ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 329.

¹⁰⁸⁵ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 45.

¹⁰⁸⁶ HOBBSAWN, Eric J. **A era das revoluções**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 44. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e Terra, 2020, p. 340-341; SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 298.

¹⁰⁸⁷ ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968, p. 70.

¹⁰⁸⁸ HOBBSAWN, Eric J. **Op. cit.**, p. 344.

¹⁰⁸⁹ EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 132.

¹⁰⁹⁰ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 33.

um ente extra-humano ser qualificado como Deus¹⁰⁹¹. Ou seja, com razão está Max Stirner ao aduzir a equiparação feuerbachiana como uma simplificação da religião em termos éticos¹⁰⁹². Seguindo, neste ponto, a linha kantiana, difere Ludwig Feuerbach na medida em que defende a troca de Deus pelo homem. Precisamente a substituição de Deus pelo homem é notada hodiernamente por Hans Jonas¹⁰⁹³.

O edifício kantiano, apresentado anteriormente, é capaz de suportar a substituição de Deus pelo homem e até mesmo o deicídio. Desde a perda de certezas e encontro de refúgio no método cartesiano, típico da ciência Moderna – que se torna a teoria do real, na qual se busca sustentação¹⁰⁹⁴ –, a Presença salta de evidência em evidência na busca de um ponto seguro para ancorar-se. A primeira evidência na qual se tenta fundamentar o mundo da cultura, como visto, é o próprio homem, justificando-se isso na sua razão e humanidade. Porém, dois firmes ataques são desferidos contra os pilares da ordem kantiana: o antropocentrismo, por Charles Darwin, ao descobrir o ser humano como uma simples espécie dentre as demais que habitam o planeta; e a razão, por Sigmund Freud, ao apresentar o inconsciente¹⁰⁹⁵. A mesma ciência manejada para destronar Deus a favor da evidência do homem, volta-se contra o homem e sua razão.

Assim, nos primórdios do século XX, unicamente a crença no progresso resiste. O progresso, no entanto, além de consumir a si próprio pela sua marcha constante, lastreia-se na ciência Moderna. Portanto, é instável para estabelecer qualquer ordem, quanto mais sustentar um sistema ético. De todo modo, mesmo esta crença logo também é abandonada. A Primeira Guerra Mundial prenuncia o poder de destruição da tecnologia fruto da ciência moderna e a Crise de 1929 deixa claro que o progresso científico não implica, necessariamente, em melhora da vida humana. Os horrores da Segunda Guerra Mundial são decisivos para frear a crença cega no progresso, assim como a exacerbação da religião civil que, na falta de elementos de

¹⁰⁹¹ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 247-248.

¹⁰⁹² STIRNER, Max. **The Ego and Its Own**. Translated by Steven Tracy Byington. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 56.

¹⁰⁹³ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 82 e 282.

¹⁰⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 39-40.

¹⁰⁹⁵ Cf. especialmente FREUD, Sigmund. **O inconsciente**. In: Idem. Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 99-150; Idem. **The interpretation of dreams**. Translated by James Strachey. New York: Basic Books, 2010.

congregação, encontra inimigos internos e externos para forjar uma unidade na nacionalidade e pureza.

Com o esvaimento dos valores supremos, chega-se ao niilismo, na forma descrita por Friedrich Nietzsche: resultado do falseamento das posições do Cristianismo, levando à perda de sentido e sustentação de sua visão de mundo, que importa na suspeita da inexistência de uma interpretação verdadeira¹⁰⁹⁶. Trata-se do resultado da consumação do processo de secularização que, alçando o homem ao centro do sistema, desemboca no pluralismo superável unicamente pela escolha arbitrária, haja vista a impossibilidade de obtenção de uma evidência definitiva, importando em falseabilidade de cada possibilidade. O uso da tradição e a substituição de Deus pela ideia abstrata da humanidade intrínseca do homem não se justificam mais como absolutos; o progresso pelo progresso mostra sua perigosa face; os fins últimos coletivos totalizantes são desacreditados.

O niilismo, segundo Martin Heidegger, é “the world-historical movement of the peoples of the earth who have been drawn into modernity’s arena of power”¹⁰⁹⁷ [o movimento histórico mundial dos povos da Terra que foram atraídos para a arena de poder da modernidade]. Em sentido próximo, Peter Sloterdijk, anota que “o homem moderno não quer sofrer o poder mais alto, mas sê-lo”¹⁰⁹⁸; e por homem, têm-se agora o indivíduo atomizado, não a ideia abstrata e coletiva de uma humanidade inerente.

Neste cenário, uma tímida volta ao humanismo kantiano é ensaiada. Eliminando a deificação da humanidade abstrata, opera-se um mergulho mais profundo ainda e, retornando à fórmula da Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da recém-criada supranacional Organização das Nações Unidas, enuncia novamente os direitos individuais, desta vez lastreada em um grande pacto que, apesar de citar a inerente dignidade humana, justifica-se pelo consenso de que todos são titulares de direitos inalienáveis, assim como no medo de repetição das da Segunda Guerra Mundial¹⁰⁹⁹. Sobre isso, Norberto Bobbio, constatando a impossibilidade de recorrer à uma verdade autoevidente, ancora-se no consenso da declaração da Organização das Nações Unidas como o novo marco de fundamento

¹⁰⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 2, p. 9.

¹⁰⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Off the Beaten Track**. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 164.

¹⁰⁹⁸ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 298.

¹⁰⁹⁹ UNITED NATIONS. **Universal Declaration of Human Rights**. Disponível em: <<https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/03/udhr.pdf>>, acesso em 24 de agosto de 2022.

dos direitos por sua independência de um Estado nacional¹¹⁰⁰. Deste modo, em última instância, é em um acordo supranacional realizado no interesse dos mais diversos sujeitos, desligados de qualquer requisito de nacionalidade ou religião, que reside o lastro último de todo sistema, devendo ser mantido por ser um acordo entabulado.

Além da fundamentação e adição de conteúdos, a nova declaração máxima de direitos difere da declaração francesa quanto à circunstância. Em uma relação de parasitismo, os movimentos da era Moderna aproveitam ao máximo da tradição para a criação de uma nova condição para a vida humana. O mundo que emerge da revolução científica atribui novos significados a questões fundamentais, em especial à natureza, descoberta como um infinito de possibilidades para exploração, encoberta como portadora de elementos místicos. Os fenômenos da natureza, assim, são friamente estudados e nenhuma magia oculta-se por trás da causalidade descritiva. Max Weber classifica o fechamento da experiência mágica da natureza como desencantamento, indicando a perda da necessidade de clamar pela intervenção extra-humana quando há tecnologia disponível para atingir o fim almejado¹¹⁰¹. Com o desencantamento do mundo, prossegue o autor, retiram-se do mundo os valores supremos¹¹⁰² e, neste sentido, salienta Hans Jonas que nenhum fim, sanção moral, ou providência divina podem ser encontrados na natureza¹¹⁰³.

Influi também na mudança da circunstância, a Revolução Industrial, responsável por garantir um quinhão do progresso à população em geral. Ainda que em parcelas desiguais, as aplicações práticas das descobertas científicas são disponibilizadas no mercado de consumo. A produção em larga escala, com a consequente popularização, dessas aplicações práticas modificou radicalmente a vida, ambiente, modo de ser e pensar humanos¹¹⁰⁴. E este não é um processo finalizado, Jean-François Lyotard entende que a perda de fins comuns deriva diretamente dos desenvolvimentos tecnológicos do período posterior à Segunda Guerra Mundial¹¹⁰⁵. Apesar dos horrores da guerra, em especial do potencial destrutivo da bomba atômica, observa-se apenas um refreamento na crença em torno do progresso, retomada com os

¹¹⁰⁰ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 17-19.

¹¹⁰¹ WEBER, Max. **Science as a vocation**. In: Idem. The vocation lectures. Translated by Rodney Livingstone. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004 p. 13.

¹¹⁰² Ibidem, p. 30.

¹¹⁰³ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 121-122.

¹¹⁰⁴ ELLUL, Jacques. **A técnica e o desafio do século**. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968, p. 3, 331 e 335; JONAS, Hans. **Op. cit.**, p. 85.

¹¹⁰⁵ LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021, p. 97.

novos arranjos de regras, princípios e possibilidades criadas. Portanto, em uma nova circunstância, ainda mais focada no indivíduo, reafirma-se todo um sistema em torno dele mesmo.

Como marca da era Moderna, Hannah Arendt identifica a alienação do mundo, ou seja, uma participação do mundo com motivação unicamente centrada no indivíduo, como a marca da era Moderna¹¹⁰⁶. A atribuição de certezas apenas ao *Eu pensante* começa por questionar o mundo circundante e acaba por centrar toda relação humana de dentro para fora com interesse interno. O que se verifica, com isso, é justamente o mergulho interno mais profundo que leva a Presença fundar em si as bases mais seguras. Mesmo os interesses coletivos e abstratos, em última instância, referem-se ao próprio indivíduo atomizado e as preocupações voltadas ao futuro colidem sempre com interesses presentes. Sobre isso, Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim apontam que as articulações para integração social envolvem sempre os problemas individuais¹¹⁰⁷. Como exemplo, os cuidados com o meio ambiente tornam-se um ponto de interesse efetivo apenas quando seus efeitos são sentidos e estruturados como preocupação no presente que afeta de forma indiscriminada a vida humana.

A marca da Presença, no caminhar do século XX para o XXI, é a solidão decorrente de não mais se identificar com aqueles que estão mais próximos. Estando tão preso dentro de si, o indivíduo torna-se cada vez mais atomizado e encontra-se menos ainda nos seus semelhantes. Com o novo paradigma transcendental, por fim, o pluralismo adentra a arena política e cada indivíduo atomizado almeja congregar outros simpatizantes em torno de sua ideia. Neste contexto, mesmo a Igreja Católica teve de rever seus posicionamentos e defender a liberdade religiosa a todos¹¹⁰⁸, apesar de manter-se firme contra outros posicionamentos ligados às liberdades individuais. Ante inúmeras possibilidades, os antigos monopólios religiosos, segundo Peter Berger, passam a depender da adesão voluntária, devendo vender-se como a melhor alternativa para o indivíduo¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 314; Idem. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968, p. 89.

¹¹⁰⁷ BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**. Translated by Patrick Camiller. London: SAGE publications, 2002, p. 18

¹¹⁰⁸ PAULO VI, Papa. **Declaração Dignitatis Humanae Sobre a Liberdade Religiosa**. [S.l.]: [s.n.], 1965. Disponível em <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>, acesso em 4 de abril de 2022.

¹¹⁰⁹ BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 149.

É preciso reforçar que a perda de certezas não afasta a crença; ao contrário, possibilita a existência de um palco no qual é possível um intercâmbio entre crenças sem a validação de uma presunção de superioridade específica no âmbito da certeza. Do contato com distintas possibilidades e aspirações, mais e mais dificultam-se os movimentos englobantes que não sejam personalizados, dificultando a congregação de um grande grupo. Mais importante ainda, como aponta Peter Berger, do contato – típico do pluralismo – com diversas possibilidades, efeitos corrosivos nas crenças podem ser notados, cabendo, ao fim, a escolha entre reafirmar a crença, como recebida, ou alterar suas convicções¹¹¹⁰. Neste sentido, Peter Sloterdijk aponta a tendência de cada um seguir o que lhe convém sem a possibilidade de exigir a participação em determinado culto, bem como a debilidade nas crenças, capazes de suportar apenas o indivíduo¹¹¹¹.

Nesta circunstância, a única crença autossustentável e capaz de congregar um grande grupo é a liberdade de perseguir o que lhe é mais agradável. Terry Eagleton, a este respeito, nota que o Estado liberal não se interessa por detalhes das crenças de seus cidadãos, desde que não comprometam, nem arrisquem valores tidos como absolutos, como a democracia e a liberdade¹¹¹², necessários para cada qual buscar o mais agradável na vida pública e privada. Quando afastados estes valores absolutos em aberto (liberdade e democracia), qualquer fundamentalismo – que Peter Berger identifica como movimento de reconstrução de certeza em condição Moderna¹¹¹³ –, pode ser estabelecido com suporte deísta como um cristão ou islâmico, ou puramente secular como um nacional-socialismo ou comunismo. Deste modo, nas condições da construção Moderna ideal, encontra-se uma nova certeza centrada no indivíduo limitada na certeza dos outros; em última instância, trata-se de uma releitura do imperativo categórico do legislador universal kantiano.

Na busca do que mais agrada, a facilidade de contato com múltiplas culturas é um fator exponencial. Nestas condições, em face a diversas possibilidades, há um verdadeiro *self-service*, em que são apresentadas várias crenças e é preciso decidir o quanto de cada interessa. Como põe Charles Taylor, a fé em Deus não é mais axiomática, mas mera possibilidade¹¹¹⁴.

¹¹¹⁰ BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 73-74.

¹¹¹¹ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 244-245 e 256.

¹¹¹² EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 177 e 179.

¹¹¹³ BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Néli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 34, 73-74 e 132.

¹¹¹⁴ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 15.

Peter Sloterdijk nota uma tendência eclética da fé Moderna, comparando a escolha religiosa com a de vitaminas, ou seja, atribuindo a cada qual a responsabilidade pela sua crença ser suficiente para seus fins¹¹¹⁵. Já Peter Berger classifica os indivíduos que seguem uma crença com restrições a alguns preceitos como buscadores, defendendo que são a maioria dos religiosos¹¹¹⁶ e, como resultado de tomar diversas crenças, por vezes não exatamente compatíveis, observa a falta de lógica:

visto que o pluralismo significa que os indivíduos juntam as suas crenças religiosas, tal como uma criança usa peças de lego para construir um edifício idiossincrático, não surpreende que algumas das construções subsequentes pareçam um pouco estranhas¹¹¹⁷

A sacralização apenas da possibilidade de escolha individual, sem qualquer posição absolutamente segura, quanto mais certa, traz consigo riscos. A todo momento, uma nova evidência pode pôr fim a uma série de conhecimentos fundamentados e as diversas formas de pensamento podem levar a questionamentos que, no limite, são respondidos unicamente pela crença individual que efemeramente coletiviza-se. Ademais, em face das diversas possibilidades, toda escolha está sujeita à ataques, de modo que, a defesa de cada decisão tomada é necessária, podendo levar a exaustão e fuga de uma teia de relações questionadora para outra na qual há apenas confirmação. Disso decorre o maior risco, o surgimento de um fundamentalismo em torno de algumas concepções que, se alcançam adesão suficiente, podem suprimir o Estado liberal fundamentado nas ideias de liberdade e democracia. Portanto, visando impor limites às escolhas individuais, algumas sociedades tendem a sacralizar valores para além da liberdade e democracia, assim como impor limites à própria liberdade. Neste último sentido, o melhor exemplo é o paradoxo da tolerância de Karl Popper¹¹¹⁸.

Por conseguinte, da perda de certezas e quebra da tradição com o fim do sancionamento religioso como legitimador total da política, emerge o novo paradigma transcendental que eleva o sujeito individualizado – agora no sentido dado por Ulrich Beck de liberdade dos papéis tradicionais¹¹¹⁹ – ao posto máximo do sistema e, deste modo, toda decisão política precisa justificar-se em um consenso. Não há mais Deus, costume dos antepassados ou religião civil que justifique em absoluto um comando normativo sem buscar um consenso dos

¹¹¹⁵ SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 315-316.

¹¹¹⁶ BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Néli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 91.

¹¹¹⁷ Ibidem, p. 118.

¹¹¹⁸ Cf. POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos, volume 1: O Sortilégio de Platão**. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 388-390, nota 4.

¹¹¹⁹ BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**. Translated by Patrick Camiller. London: SAGE publications, 2002, p. 202.

sujeitos individualizados que em algumas matérias sociais podem convergir, enquanto em outras divergir, formando coletividades efêmeras. Estas coletividades, entretanto, podem basear-se ainda na tradição e preceitos metafísicos, a grande diferença é que devem lutar para conseguir a maioria, articulando os interesses e demonstrando sua superioridade ante as demais possibilidades. Toda escolha é feita em detrimento de outras tão válidas e possíveis quanto, sendo esta a marca da era secular para Charles Taylor¹¹²⁰.

Neste novo paradigma, finalmente, a legislação é desencoberta como escolha política, apesar de ainda poder ser dissimulada como uma derivação da natureza, desígnio divino ou o costume de um tempo remoto glorioso. Estes últimos pontos estão mais nas justificativas das proposições, pois suas promulgações, dependendo da vontade do povo representado pelos membros do poder legislativo constituídos, não encontram outra justificação final senão a efêmera – e válida até nova proposição – decisão de uma individualidade coletivizada, a maioria de ocasião.

Sem poder recorrer a uma entidade extra-humana para justificar o seu sistema jurídico, a Presença recorre, novamente, ao que está mais próximo de si e a legitimação dá-se no próprio sistema jurídico. Neste sentido, Hans Kelsen é um dos principais pensadores, apontando a validade de uma determinada norma jurídica em sua relação com as demais até a norma fundamental, correspondente à constituição¹¹²¹. Ainda assim permaneceria a dúvida: qual o fundamento da constituição? Acreditando estar em situação epistemológica similar a Immanuel Kant, pressupõe um puro dever de cumprir a constituição como fundamento¹¹²²; ao invés de remeter-se à uma ordem divina, faz-se simples referência a ser uma obrigação. Se Deus pode não existir, Hugo Grócio retira o direito da natureza; na mesma situação, Kelsen, na *Teoria Pura do Direito*, retira-o de uma hipótese: o dever de cumprir a constituição posta em uma absoluta secularização do direito. Após realizar um paralelo entre o cumprimento da vontade divina e a autoridade de Deus, Hans Kelsen indica que o autor da constituição possui a maior autoridade jurídica quando a estabelece, devendo, em razão desta autoridade jurídica, ser cumprida¹¹²³. Em contrário, Carl Schmitt aponta que “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”¹¹²⁴ e esta decisão é do soberano, aquele que finda o caos com a instituição da ordem. Quando a certeza de Deus esvai e o poder passa a

¹¹²⁰ TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012, p. 24.

¹¹²¹ KELSEN, Hans. **Pure theory of law**. Translated from the second German edition by Max Knight. Clark: The Lawbook Exchange, 2005, p. 198-201.

¹¹²² Ibidem, p. 202.

¹¹²³ Ibidem, p. 202-204.

¹¹²⁴ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 11.

emanar intrinsecamente, todo o sistema jurídico fundamenta-se na efêmera vontade do povo que se solidifica na legislação, cujo ápice, a partir da era Moderna, é uma constituição. Assim, com razão esta Carl Schmitt, porquanto inexiste qualquer norma hipotética fundamental capaz de refrear a instituição de uma nova ordem que colapsa o ordenamento constitucional anterior. Em última instância, o sistema que se fundamenta intrinsecamente subsiste enquanto for capaz de manter a ordem que instaura sobre o caótico cenário de possibilidades plurais válidas.

Portanto, em condições ideais do Estado liberal fruto do Iluminismo secular, o fundamento do sistema jurídico é a vontade soberana dos indivíduos coletivizados na forma de povo cristalizada em uma constituição. Assim, todo ato jurídico posterior ao estabelecimento da constituição deve reportar-se a ela e seus valores, não a uma norma hipotética fundamental, ou a algum ente extra-humano. O sistema jurídico encontra suas bases também internamente. Consequentemente, ganha força a vontade individual, dependendo única e exclusivamente da mobilização de demais vontades para modificações no mundo da cultura e na própria teia de relações humanas, que se reequilibra com maior frequência ante as mudanças das vontades individuais e modificação da maioria de ocasião. Deste modo, a grande preocupação é o controle daquilo que Friedrich Nietzsche chama de tirania do bom homem, ou seja, a imposição de um modo para a vida como padrão único, excluindo os demais¹¹²⁵, e, por conseguinte, ceifando o tão caro valor da liberdade.

Dentre as consequências da revolução no paradigma transcendental, há uma última a ser destacada. Com transformação do indivíduo em ponto de partida, o estabelecimento social, pela primeira vez prescinde dos agrupamentos familiares. O mundo Greco-Romano, mesmo nos momentos de maior pujança cidadina, ainda é fundamentado na família. O influxo Judaico-Cristão, que nas origens contém a promessa de libertar o indivíduo, fã-lo somente no campo espiritual, avocando para si o controle da família no campo temporal e erige uma família espiritual dentro da Igreja Católica. Com a secularização, os primeiros Estados Modernos ainda mantêm uma idealização e controle da família até que os desdobramentos do mergulho da Presença para dentro de si levam a individualização total. Neste quadro, concorda-se com o comentário de Sérgio Buarque de Holanda: “o Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos”¹¹²⁶.

¹¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 354, p. 194-195

¹¹²⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 141.

O mergulho para dentro de si está longe de terminar e, com o avanço das aplicações tecnológicas no campo da comunicação que, na transição do século XX para o XXI, trazem a popularização da rede mundial de computadores e dos aparelhos portáteis de acesso à internet, estabelecendo uma linha ininterrupta de contato instantâneo e aberto entre indivíduos de diferentes contextos culturais, possibilita a criação de teias de relações humanas artificiais. Nestas teias de relações humanas, os valores da circunstância em que determinada pessoa está inserida perdem espaço para os valores escolhidos por esta, que escolhe com quem formar uma teia de relações reforçando suas posições. Além disso, são teias de relações abertas, que prescindem do contato local. Apesar de ainda ser impossível mensurar os exatos impactos, já são sentidos os primeiros impactos, nas redes sociais digitais.

Estabelecidas as consequências da revolução paradigmática, é preciso voltar ao Brasil para verificar como o processo de secularização é desencadeado e quais são os reflexos nas relações jurídico-familiares.

4.3 As relações jurídico-familiares no Brasil

4.3.1 Introdução da tradição, particularidades e mudanças dos períodos colonial e imperial

A descoberta das Américas, o *Novo Mundo*, é um dos mais importantes eventos históricos. O contato entre humanos tão iguais quanto diferentes, em razão de uma separação evolutiva de séculos, trouxe consigo novas técnicas, costumes e matérias-primas, fomentando uma mudança radical na vida humana com a quebra de uma série de dogmas.

A Coroa Portuguesa reivindicou para si uma parte do que viria a ser o Brasil, tratando o território como um mundo novo a ser domado. Aos moldes políticos da cultura ocidental, a história do Brasil como um Estado, inicia-se com a descoberta em abril de 1500. Igualmente, a história do direito brasileiro tem seu marco inicial na descoberta. Ainda que as tribos nativas possuíssem seus meios de solucionar querelas e definir as normas básicas alinhadas às suas necessidades e teia de relações peculiar, o direito, nas características que o identificam contemporaneamente, é instituição de origem Romana.

Apesar de um vasto compartilhamento de costumes, umbilicalmente ligada à colonização está a cristianização dos nativos, promovida pela herdeira espiritual do mundo Greco-Romano, a Igreja Católica, especialmente através do braço jesuíta da Companhia de Jesus. É promovido, assim, um acultramento dos nativos na intenção de reeducá-los por

completo, estando o casamento na base desta reeducação, como aponta Maria Beatriz Nizza da Silva¹¹²⁷. Aos não dispostos a mudar seus costumes, a morte, escravidão ou fuga emergiram como resultado da irresignação. Posteriormente, aqueles que fugiram das regiões costeiras para o interior imediato são alcançados pelos bandeirantes, sendo-lhes, novamente, imposta a escolha entre a vida, liberdade e fuga para os mais longínquos e inacessíveis rincões¹¹²⁸. Por fim, citando Egon Schaden, Cláudio de Cicco aduz que o controle do vernáculo pelo colonizador português, proibindo a língua nativa, culmina no favorecimento da dominação e imposição de sua construção de mundo sobre a dos nativos¹¹²⁹.

Deste modo, primeiro é preciso analisar como a tradição é introduzida, as dificuldades e modificações que levam ao modelo de família estabelecido no Brasil colonial, observando o aumento da presença do Estado no decorrer dos séculos XVII e XVIII, e as alterações do século XIX, quando a colônia é elevada ao status de reino unido e, declarando independência, torna-se um império.

A Coroa Portuguesa, ao descobrir o Brasil, logo tenta transpor seu modelo com as adaptações necessárias: o moribundo sistema feudal português, ainda sem alternativa plausível estabelecida, foi replicado no Brasil que, em um primeiro momento, é dividido em capitânias hereditárias. A este respeito, há certa controvérsia. Pedro Calmon é categórico: “a divisão em capitânias era uma lembrança feudal ajustada ao sentimento do tempo”¹¹³⁰ e Capistrano Abreu, reforçando a caracterização feudal, corrobora indicando os amplos poderes atribuídos aos donatários¹¹³¹. Ao contrário, Sérgio Buarque de Holanda não considera o sistema das capitânias como a introdução do sistema feudal na colônia, pontuando que os vastos latifúndios posteriormente formados são a verdadeira instituição do feudalismo¹¹³² e Cláudio de Cicco defende a existência de um modelo feudal apenas como força descentralizadora, sem estrutura jurídica¹¹³³. O sistema de capitânias, ainda que não possuísse todos os elementos feudais, traz consigo seu espírito, mas não foi elementar para o enraizamento feudal, porquanto os grandes

¹¹²⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 35.

¹¹²⁸ ABREU, Capistrano. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000, p. 128-129.

¹¹²⁹ CICCO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993, p. 63.

¹¹³⁰ CALMON, Pedro. **História da civilização brasileira**. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 35.

¹¹³¹ ABREU, Capistrano. **Op. cit.**, p. 66-67.

¹¹³² HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 1 – do descobrimento à expansão territorial**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 111.

¹¹³³ CICCO, Cláudio de. **Op. cit.**, p. 69-70.

latifúndios instalaram-se, de fato, onde o sistema de capitanias falha. Inobstante, é uma parte da transposição do modelo feudal, a primeira a apresentar graves e insustentáveis problemas.

Ao tempo da descoberta, ainda que as tendências absolutistas fizessem com que a Coroa Portuguesa avocasse um controle sobre a Igreja Católica¹¹³⁴, esta, de fato, segura as rédeas, porquanto dominava a vida portuguesa, do nascimento à morte, fazendo-se presente tanto no batismo e excomunhão, porta de entrada e saída da vida civil, quanto no casamento e educação¹¹³⁵. Mais importante ainda, Portugal aceitou na íntegra os comandos do Concílio de Trento¹¹³⁶ e o ideário da expansão ultramarina portuguesa encontra na fé cristã um elemento motivador: como canta Luís Vaz de Camões em *Os Lusíadas* – a Odisseia portuguesa –, não só o império, mas também a fé cristã foi dilatada pela Coroa¹¹³⁷. Finalmente, antes da reforma de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, no século XVIII, pouco controle tinha a Coroa Portuguesa sobre o Brasil e o direito aqui aplicado com suas Ordenações¹¹³⁸. A primeira movimentação para afastar o acatamento total do Concílio de Trento é realizado nas Ordenações Filipinas¹¹³⁹.

Entre a descoberta e as Ordenações Filipinas, aplica-se o direito canônico na forma da Contra-Reforma, lastreada especialmente em Tomás de Aquino, onde as missões da Igreja Católica alcançavam no Brasil. Sê-lo-ia ingênuo, entretanto, imaginar a aceitação absoluta das prescrições da Igreja Católica com seu ascetismo extra-humano. Os europeus que ao Brasil chegam durante o século XVI, como relata Gilberto Freyre, são tratados como deuses pelas nativas e dos relacionamentos que geram filhos, a educação destes na cultura paterna não é um ponto de interesse¹¹⁴⁰. Assim, ainda que formalmente as prescrições da Igreja Católica fossem a norma a ser respeitada, o devido cumprimento é um ponto questionável, especialmente quando se nota, novamente com Gilberto Freyre, que “a família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator

¹¹³⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 2 – administração, economia e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 61.

¹¹³⁵ ABREU, Capistrano. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000, p. 43.

¹¹³⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 2 – administração, economia e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 62.

¹¹³⁷ CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000, I.2, p. 1.

¹¹³⁸ CICCIO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993, p. 66-67; HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 2 – administração, economia e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 87.

¹¹³⁹ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Fontes e evolução do direito civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello, 1928, p. 66.

¹¹⁴⁰ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003, p. 161-162.

colonizador do Brasil... sobre ela o rei de Portugal quase reina sem governar”¹¹⁴¹. Nas nascentes cidades, as vontades dos poderosos valiam pela falta de alcance do braço disciplinador tanto da Igreja, quanto Coroa, de forma que mesmo quando aplicada uma norma externa, o costume local determinava os limites¹¹⁴². Neste contexto, as grandes famílias, através do patriarca, ao melhor estilo feudal, são as garantidoras da ordem, especialmente nos primórdios, quando o rei observa à distância e com pouco interesse nas questões à parte da exploração econômica. Para impor seus ditames morais, a Igreja Católica encontra maior dificuldade que na Gália Medieval.

Registre-se, por fim, que em oposição ao modelo da grande família rural que orbita um pai – no melhor estilo Romano, com muitos agregados e servos –, em São Paulo, despontou, principalmente a partir do século XVII, assim como no resto do país a partir do século XVIII, uma família mais enxuta, a família nuclear cuja composição varia quanto a quantidade de filhos, adição de poucos agregados ou ainda a falta da figura de um dos esposos¹¹⁴³. Esta família, por certo, tem muito menos poder para impor suas vontades e, deste modo, as determinações tanto da Igreja Católica, quanto da Coroa Portuguesa, encontram uma aplicação com menos entraves nas relações por elas estabelecidas.

Adentrando nas relações jurídico-familiares, o casamento ainda é o único ponto de início legitimado para constituição da família. O Concílio de Trento reafirma-o como sacramento e sob jurisdição da Igreja¹¹⁴⁴; veda, de forma absoluta, a poligamia e concubinato, ainda que entre pessoas solteiras¹¹⁴⁵; e reforça a sua inferioridade ao celibato¹¹⁴⁶. Destes pontos, a valorização do celibato é totalmente contrária a necessidade de reprodução para povoamento territorial. Contra o celibato, por exemplo, a instalação de mosteiros e conventos foi dificultada, quando não impedida, consoante Maria Beatriz Nizza da Silva¹¹⁴⁷. Ademais, um maior problema apresenta-se, segundo Gilberto Freyre: a cultura poligâmica dos povos nativos somada ao contato prévio, em Portugal, com a poligamia dos Mouros gera um grande desafio para a imposição da monogamia defendida pela Igreja Católica¹¹⁴⁸.

¹¹⁴¹ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003, p. 81.

¹¹⁴² Ibidem, p. 85; CICCIO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993, p. 69-73.

¹¹⁴³ SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 16-19, 30 e 39-40.

¹¹⁴⁴ WATERWORTH, J. (editor). **The Canons And Decrees Of The Sacred And Œcumenical Council of Trent, celebrated under the sovereign pontiffs, Paul III, Julius III, and Pius IV**. Translated by J. Waterworth. London: C. Dolman, 1848, p. 54, 194 (cânone I) e 196 (cânone XII).

¹¹⁴⁵ Ibidem, p. 194 (cânone II) e 202-203.

¹¹⁴⁶ Ibidem, p. 195 (cânone X).

¹¹⁴⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 23-24.

¹¹⁴⁸ FREYRE, Gilberto. **Op. cit.**, p. 167-168.

O enfraquecido poder de imposição da Igreja Católica faz com que a família legitimada pelo matrimônio sacramental represente apenas parte das formas familiares de fato estabelecidas no Brasil colonial. Segundo Alexandre Herculano, citando os concílios provinciais de Braga e Lisboa, dos anos de 1566 e 1574, respectivamente, toda forma de união matrimonial que não fosse a Católica, era equiparada ao concubinato¹¹⁴⁹. Sendo decidido na metrópole, a colônia seguia o regramento, deste modo, conclui Josette Magalhães Lordello que por três séculos os casamentos não realizados pela Igreja Católica foram considerados nulos¹¹⁵⁰. Ao nulo, acrescente-se *possivelmente com efeitos*, uma característica que persiste no direito brasileiro, pois a depender das partes envolvidas e querela em questão, a eventual declaração de nulidade nenhum efeito tem.

Nos primórdios da colônia, além da distância de Portugal, a escravidão de negros e indígenas, bem como a ausência de mulheres brancas e constante expansão territorial são apontados por Leila Merzan Algranti como fatores alteradores do sistema estabelecido na metrópole¹¹⁵¹. Especificamente a respeito da falta de mulheres brancas, a Coroa Portuguesa estimula o casamento misto com indígenas¹¹⁵² – em oposição, o casamento entre brancos e negros é desestimulado¹¹⁵³ –. Logo, este não é um elemento formalmente desestimulador, por eventuais problemas de obtenção de filiação legítima, à celebração do casamento.

No princípio, o casamento é mais uma questão de status e garantia de segurança patrimonial nos acordos entre famílias, sendo celebrado também pelos pobres e escravos, embora não fosse a forma exclusiva de união¹¹⁵⁴. Neste sentido Ronaldo Vainfas apresenta:

houve uma vasta gama de concubinatos assimiláveis, em certos casos, a casamentos informais. Referimo-nos àqueles em que as pessoas viviam juntas por anos a fio, tinham filhos e agiam como casados; casais que, embora não

¹¹⁴⁹ HERCULANO, Alexandre *apud* LORDELLO, Josette Magalhães. **Entre o Reino de Deus e o dos Homens: a secularização do casamento no Brasil do século XIX**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002, p. 54.

¹¹⁵⁰ LORDELLO, Josette Magalhães. **Op. cit.**, p. 57-58.

¹¹⁵¹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica**. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 62.

¹¹⁵² VAINFAS, Ronaldo. **Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista**. In: *Ibidem*, p. 190; HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 56; HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 2 – administração, economia e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 51; VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 174.

¹¹⁵³ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997, p. 87.

¹¹⁵⁴ ALGRANTI, Leila Mezan. **Op. cit.**, p. 63-64; VAINFAS, Ronaldo. **Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista**. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 188.

tivessem a bênção sacerdotal, atendiam ao ritualismo social exigido pelos costumes ao estado matrimonial.¹¹⁵⁵

Curiosamente, observa-se a antecipação de uma figura jurídica contemporânea, a união estável. No momento, é importante ter em mente que, apesar do casamento sacramentado ter sido altamente valorizado e difundido¹¹⁵⁶, o concubinato, seja adúltero, seja em substituição ao casamento legítimo, é prática comum e, quanto ao adúltero, além de gerar diversos filhos ilegítimos, encontra de um lado a censura dos moralistas e de outro a utilidade prática para povoamento e ocupação territorial, segundo Leila Mezan Algranti¹¹⁵⁷. É somente a partir de 1651 que a Coroa Portuguesa toma maior parte na repressão das uniões à margem dos ditames da Igreja Católica, através do confisco de bens¹¹⁵⁸.

Com o estabelecimento do Arcebispado da Bahia, em 1707, este logo positivou entendimentos e questões relevantes para a Igreja Católica, prevendo o rito a ser observado e a vedação do segundo casamento de viúvos, sem qualquer menção à autorização paterna¹¹⁵⁹. Pelas Ordenações Filipinas, sabe-se da possibilidade de um segundo casamento, sem qualquer penalidade à viúva casada após o prazo de um ano e um dia da morte do esposo¹¹⁶⁰, previsão que visa assegurar os laços de parentesco da filiação. Em claro descompasso, este segundo casamento sem a bênção da Igreja Católica, é um concubinato que a Coroa Portuguesa permite.

A idade mínima para casamento é de catorze anos para os homens e doze para as mulheres, sendo possível a dispensa deste limite¹¹⁶¹. Apenas quanto às filhas legítimas, até a idade de vinte e cinco anos, determinam as Ordenações Filipinas a necessidade do consentimento paterno para o casamento, exceto quando o nubente é de condição financeira superior à família¹¹⁶² e, a partir da Lei de 29 de novembro de 1775, a autorização da mãe é igualmente exigida¹¹⁶³. Através de Neves Rebelo e da Lei de 19 de junho de 1775, tem-se que

¹¹⁵⁵ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997, p. 95.

¹¹⁵⁶ Ibidem, p. 101, 103 e 107.

¹¹⁵⁷ ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica**. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 105.

¹¹⁵⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 112-113.

¹¹⁵⁹ BRASIL. Salvador. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Feitas e ordenadas por D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Antonio Louzada Antuns, 1853, Livro I, título LXVIII, p. 119-122.

¹¹⁶⁰ PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, título XXIII, p. 1172-1174.

¹¹⁶¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 114.

¹¹⁶² PORTUGAL. **Op. Cit.**, Livro V, título XXII, p. 1172.

¹¹⁶³ Ibidem, Livro IV, título LXXXVIII, p. 928-929 e nota 1 da p. 929; PORTUGAL. **Lei de 29 de novembro de 1775**. In: Ibidem, p. 1051.

a autorização é necessária também para os filhos com idade inferior a vinte e cinco anos¹¹⁶⁴; ademais, considerando a costura de pactos por meio de casamentos e a tradição, a livre escolha dos filhos não se coadunaria com o sistema posto.

Com o aumento da presença do Estado, a aplicação das Ordenações Filipinas aumenta. Nas Ordenações, a regulação de relações familiares possui maior ênfase nas relações patrimoniais e eventuais crimes, porquanto ainda persiste como sacramento sob tutela da Igreja Católica. As relações extraconjugais seguem mais a lógica Romana, especialmente pela previsão do direito ao marido de matar a esposa adúltera, com a condição de que o cúmplice do adultério não seja de posição social superior, e cabendo-lhe, exclusivamente, a denúncia da esposa e seu cúmplice¹¹⁶⁵. O duplo padrão punitivo – combatido pelo direito canônico – é presente, sendo a pena máxima cominada ao esposo adúltero, que não macula honra de outro homem, o exílio e multa¹¹⁶⁶. O que se visa proteger, com estes comandos legais, é precisamente a honra das grandes famílias, não a pureza individual. Neste sentido Maria Beatriz Nizza da Silva indica: “a mulher pagava com a vida a mais leve suspeita de adultério, pois o marido não hesitava em matar para salvar sua honra, ou a aparência dela”¹¹⁶⁷. As relações extraconjugais que configuram bigamia, são punidas igualmente, sem duplo padrão¹¹⁶⁸, com a Coroa Portuguesa avocando competência concorrente à Inquisição para processar o desvio, ao fim do século XVII¹¹⁶⁹.

Quanto ao incesto, aos moldes do pensamento católico, é constatada a prática entre os indígenas, que desconsideravam o parentesco do lado materno, sendo ratificada por padres que celebravam algumas destas uniões, como Gilberto Freyre indica através de apontamento do padre Anchieta¹¹⁷⁰. Este, aliás, defendia ir além da posição da Igreja Católica, liberando o casamento dos nativos convertidos, exceto quando irmãos¹¹⁷¹. De toda forma, é importante pontuar que a exogamia praticada pelos nativos não era a mesma da Igreja Católica, de modo que as indicar como elemento de suposta libertinagem é um grave erro. Ao fim, contudo,

¹¹⁶⁴ PORTUGAL. **Lei de 19 de junho de 1775**. In: Idem. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1050-1051; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Op. cit.**, p. 119-120.

¹¹⁶⁵ PORTUGAL. **Op. cit.**, Livro V, título XXV, p. 1174-1175.

¹¹⁶⁶ Ibidem, Livro V, título XXVIII, p. 1179.

¹¹⁶⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 194.

¹¹⁶⁸ PORTUGAL. **Op. cit.**, Livro V, título XIX, p. 1170-1171.

¹¹⁶⁹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Op. cit.**, p. 123.

¹¹⁷⁰ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003, p. 169-170.

¹¹⁷¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Op. cit.**, p. 131.

prevalece a visão do conquistador, vedando-se este tipo de casamento e as Ordenações Filipinas consideram incestuosa a relação entre parentes até o quarto grau canônico¹¹⁷².

Há forte valorização da virgindade feminina, ligada à ideia de honra, e a mulher que não fosse virgem, como aponta Maria Beatriz Nizza da Silva, encontra dificuldade em arranjar casamento, existindo instituições de recolhimento para protegê-las dos riscos da exposição¹¹⁷³. Quando considerada a pena para a sedução – que conforme envolve tanto o estupro, quanto a persuasão¹¹⁷⁴ –, a existência de locais de proteção ganha sentido, porquanto se o perpetrador da violação não possuir bens, a vítima não se casará, nem receberá indenização; se estiver em par de igualdade financeira e for do interesse da vítima – o que é, no mínimo, uma curiosa escolha de palavras, ante a circunstância –, pode ser realizado o casamento entre as partes¹¹⁷⁵. A responsabilização da vítima encontra, aqui, um ápice no sistema jurídico brasileiro que, apesar de informalmente apenas, reverbera contemporaneamente.

A dissolução do casamento, ponto sensível para a Igreja Católica, que levanta uma cruzada contra a prática comum na cultura Greco-Romana, é adstrita, nos primórdios do direito brasileiro, aos termos do Concílio de Trento, pelo qual a Igreja Católica reserva-se tanto o poder de determinar os elementos impeditivos e anulatórios do casamento, quanto a possibilidade de declarar uma separação – que não habilita para novo matrimônio –, suspendendo a coabitação¹¹⁷⁶. Há uma única possibilidade de divórcio: a consagração de cônjuge, contra a vontade do outro, à religião, desde que o casamento não tenha sido consumado¹¹⁷⁷.

Antes de adentrar na separação, cumpre observar a anulação, porquanto oferece mais vantagens por possibilitar novo casamento. Para anulação é preciso algum impedimento. A Igreja Católica, entretanto, reserva-se o poder de optar por conceder uma dispensa quanto ao impedimento, feito mormente quando o casamento já estava consumado, em defesa da insolubilidade, sendo isso aplicado inclusive em casos do impedimento com fundamentação

¹¹⁷² PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro V, título XVII, p. 1166.

¹¹⁷³ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 71 e 74.

¹¹⁷⁴ Ibidem, p. 71.

¹¹⁷⁵ PORTUGAL. **Op. cit.**, Livro V, título CVI, p. 1014-1015.

¹¹⁷⁶ WATERWORTH, J. (editor). **The Canons And Decrees Of The Sacred And Œcumenical Council of Trent, celebrated under the sovereign pontiffs, Paul III, Julius III, and Pius IV**. Translated by J. Waterworth. London: C. Dolman, 1848, p. 54, 194 (cânones III-V) e 195 (cânones VI-VIII).

¹¹⁷⁷ BRASIL. Salvador. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Feitas e ordenadas por D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Antonio Louzada Antuns, 1853, Livro I, título LXXII, §306-307 e 311, p. 126 (e nota 3), 127 e 128.

bíblica do parentesco¹¹⁷⁸. No século XVIII, na capitania de São Paulo, Maria Beatriz Nizza da Silva aponta alguns pedidos de nulidade do casamento, dentre os quais se destacam dois pelos motivos: um datado de 1777, através do qual a esposa peticiona ao Tribunal Eclesiástico pela nulidade em razão da bigamia; outro, em 1798, a impotência sexual do esposo é levantada¹¹⁷⁹.

Não sendo possível a anulação do casamento pela ausência de impedimento, sobram duas opções para a dissolução: a morte do cônjuge ou a separação. O primeiro caso, para além de causas naturais, era uma alternativa exclusivamente aberta ao homem que apanhasse a esposa em adultério, pois, como visto, poderia matá-la. A separação é uma questão mais sensível, com poucas aberturas, mas disponível a ambas as partes. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, além da consagração à religião após a consumação do casamento, acrescenta-se o adultério (exceto se cometido por ambas as partes, quando se anulam as faltas) e maus tratos graves¹¹⁸⁰. Quanto ao primeiro, pouco há de ser acrescentado além do tratamento isonômico entre as partes não observado nas Ordenações Filipinas. Já com relação aos maus tratos graves, surgem dois problemas: primeiro, se for dada garantia segura de que as sevícias cessarão, a separação é cancelada¹¹⁸¹; segundo, a subjetividade que acompanha o adjetivo grave é problemática, especialmente em uma sociedade na qual, como lembra Maria Beatriz Nizza da Silva, não é estranha a correção da esposa pelo marido através da violência, a linha divisória entre a correção permitida e os maus tratos proibido é absolutamente turva¹¹⁸². A partir do século XVII é possível encontrar processos de separação – Eni de Mesquita Saraiva indica que, em São Paulo, o processo mais antigo data de 1700¹¹⁸³ –, aumentando substancialmente no século XIX, com a introdução da separação por mútuo consentimento¹¹⁸⁴.

Magno é o pátrio poder exercido pelo pai sobre todos os membros da família. Ronaldo Vainfas apresenta o quadro geral: “obediência, conformismo, medo, eis o que recomendavam os arautos da família, não só às esposas, mas também aos filhos e aos demais habitantes da casa”¹¹⁸⁵. No período colonial, antes do real estabelecimento da ordem pela Coroa Portuguesa,

¹¹⁷⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 243, 246-247.

¹¹⁷⁹ Ibidem, p. 245.

¹¹⁸⁰ BRASIL. Salvador. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. Feitas e ordenadas por D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Antonio Louzada Antuns, 1853, Livro I, título LXXII, §312-313 e 316, p. 128-129.

¹¹⁸¹ Ibidem, Livro I, título LXXII, §317, p. 129.

¹¹⁸² SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Vida Privada e Quotidiano no Brasil na época de D. Maria I e D. João VI**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 307-308.

¹¹⁸³ SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 68.

¹¹⁸⁴ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 210-211 e 241-243.

¹¹⁸⁵ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997, p. 126.

o poder do chefe de família encontra limites em si mesmo e sua consciência; Sérgio Buarque de Holanda ilustra a situação:

não são raros os casos como de um Bernardo Vieira de Melo, que, suspeitando a nora de adultério, condena-a à morte em conselho de família e manda executar a sentença, sem que a Justiça dê um único passo no sentido de impedir o homicídio ou de castigar o culpado, a despeito de toda a publicidade que deu ao fato o próprio criminoso.¹¹⁸⁶

O caso supracitado não remete os primórdios da colônia, é do século XVIII. É claro que nem todos tinham o mesmo poder, Bernardo Vieira de Melo foi o primeiro governador do Estado do Rio Grande do Norte. Inobstante, longe do braço disciplinador da Coroa Portuguesa, ou ainda, com a negligência desta em fazer valer algumas determinações nos assuntos privados, enorme poder acumulava o pai. A negligência da Coroa Portuguesa decorre do fato de que, conforme apresenta Pontes de Miranda, já antes da primeira Ordenação do Reino, banira-se tanto o poder de venda, quanto sobre a vida dos filhos e, no sistema jurídico aplicado no Brasil, já os castigos deveriam ser moderados para serem protegidos pela lei¹¹⁸⁷. Logo, não há de se falar em conferência legítima de poderes absolutos, mas de uma autocracia possível apenas aos que não precisavam da legitimidade conferida pela lei para exercerem sua vontade. Portanto, nas famílias em que o patriarca goza de grande prestígio e poder, a única limitação é sua vontade.

Outro ponto que merece atenção é a questão da maioridade. A idade, em regra, não é fator durante o período colonial¹¹⁸⁸, mas o casamento dos filhos, assim como emancipação (que poderia ser forçada em caso de maus tratos ou prostituir a filha), colação de grau acadêmico, investidura em ordem religiosa ou morte do pai, retirava-os do jugo do pátrio poder¹¹⁸⁹. A filha, entretanto, casando-se, fica sob o poder do esposo e apenas com a ausência ou morte deste é liberada, em tese, de qualquer tutela, desde que maior de vinte e cinco anos¹¹⁹⁰, exceção à regra. Na prática, Maria Beatriz Nizza da Silva indica que interpelações judiciais para emancipação foram necessárias para garantir a liberdade da tutela paterna às mulheres¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 82.

¹¹⁸⁷ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Fontes e evolução do direito civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello, 1928, p. 77.

¹¹⁸⁸ PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, título LXXXI, p. 909.

¹¹⁸⁹ Ibidem, Livro IV, títulos L e LXVII, p. 843 e 925; PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito de família**. Campinas: Bookseller, 2001, p. 141-142.

¹¹⁹⁰ PORTUGAL. **Op. cit.**, Livro V, título XXII, p. 1172; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 158.

¹¹⁹¹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Vida Privada e Quotidiano no Brasil na época de D. Maria I e D. João VI**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 35-36.

A autorização para casamento constitui um poder muito significativo, pela importância dos acordos entabulados com o matrimônio. Ainda antes, nos esponsais, pacto celebrado entre os nubentes obrigando-os a celebrar o casamento no futuro, a autorização paterna é requisito necessário e, apesar da previsão da Lei de 6 de outubro de 1784, de formalização por escrito em tabelião, a prática, ao menos na província de São Paulo, por vezes dispensava a formalidade, mantendo-se apenas a troca de palavras e presentes¹¹⁹². Neste momento, o dote normalmente é dado e poderia acompanhar tanto o filho, quanto a filha, apesar do primeiro caso ser pouco comum¹¹⁹³.

Quanto à necessidade da autorização paterna para o casamento, fortemente divergem os jesuítas, defensores da liberdade absoluta dos filhos neste ponto¹¹⁹⁴ e a posição formal da Igreja Católica, como observado, não coloca a autorização paterna como requisito. No entanto, é tão necessária que somente a partir da Lei de 29 de novembro de 1775, possibilita-se suplantar a negativa dos pais para casamento, com a curiosa justificativa do rei ser pai comum de todos os seus súditos¹¹⁹⁵. A justificativa, neste ponto específico, denuncia a avocação de poder similar ao observado na Roma dos primeiros tempos imperiais, com o príncipe estabelecendo-se como *pater*.

Um último importante poder paterno, o direito de deserdar os filhos, deve ser observado. As Ordenações Filipinas não outorgam poder absoluto para deserdar os filhos, sendo possível quando contra os pais, os filhos praticam injúrias, físicas verbais; acusam-nos de qualquer crime, exceto lesa-majestade; não prestam suporte financeiro em caso de necessidade; cometem incesto com companheiro de um deles; e, ainda, se praticam feitiçaria (entendido como preparação de drogas recreativas ou venenosas) ou professam outra religião que não a Católica¹¹⁹⁶. Exclusivamente quanto à filha, tanto a prostituição, quanto o casamento antes dos vinte e cinco anos, sem autorização, permitem a deserdação¹¹⁹⁷. As causas para deserdar um filho dizem muito sobre os costumes sociais e representam o forte poder do pai, o tratamento desigual da filha e o posicionamento unicamente do rei, representação viva do Estado, como superior, enunciam a família patriarcal como a unidade básica.

¹¹⁹² SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 85-88.

¹¹⁹³ Ibidem, p. 101.

¹¹⁹⁴ Ibidem, p. 119.

¹¹⁹⁵ PORTUGAL. **Lei de 29 de novembro de 1775**. In: Idem. Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1051-1053.

¹¹⁹⁶ Idem. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, título LXXXVIII, p. 931-934.

¹¹⁹⁷ Ibidem, Livro IV, título LXXXVIII, p. 928-930.

Não só poderes as Ordenações Filipinas conferem ao pai. Se por qualquer razão não vive com a mãe dos filhos, deve auxiliar com o pagamento de custos necessários à criação dos filhos¹¹⁹⁸.

Apesar do pouco uso prático, as Ordenações Filipinas tratam da possibilidade da adoção; o instituto, segundo Pontes de Miranda, estava em grande desuso, modificando-se a situação somente com as modernizações do primeiro código civil brasileiro¹¹⁹⁹. Por outro lado, apesar de ser possível constatar casos de filhos legítimos criados juntos com ilegítimos, estes, obtidos de relação extramatrimonial, não estão sob o pátrio poder, mas podem ser legitimados através de determinação Real ou manifestação testamentária do pai¹²⁰⁰.

As relações de propriedade, no Brasil, já iniciam com a ideia cristã de que a propriedade da terra foi conferida ao homem em geral, ao invés da ideia típica da cultura Greco-Romana de pertencimento à família, enquanto terra dos antepassados, até porque, na recém-descoberta colônia, pertenceria aos nativos, se seguisse a lógica Greco-Romana. Logo, quanto à propriedade, a relevância reside mais nas relações estabelecidas entre os membros da família que no seu fundamento. Assim, iniciando pelo regime de bens do casal, pode-se apontar a liberdade para definição entre as partes, mas no silêncio, a lei prescreve a comunhão universal¹²⁰¹, reforçando o caráter de acordo entre famílias do casamento e comunhão total de vida. Para fins patrimoniais, ressalte-se, o casamento vale após ser consumado através da relação sexual ou sua presunção pelo reconhecimento de relação pública de vida conjugal¹²⁰².

Quanto ao patrimônio da família, a lei estabelece duas importantes proteções à esposa: limita em metade do patrimônio do casal o valor que pode ser comprometido por uma fiança sem sua outorga¹²⁰³ e reverte a ela qualquer bem doado pelo marido à concubina¹²⁰⁴. Neste último ponto, há claro favorecimento ao sistema monogâmico e punição ao adultério. Outra grande inovação do sistema legal colonial é a tomada, pela esposa, da posição de cabeça do

¹¹⁹⁸ PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, título XCIX, p. 986-987 e nota 3.

¹¹⁹⁹ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito de família**. Campinas: Bookseller, 2001, p. 220-221.

¹²⁰⁰ PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume II (livros II e III)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985, Livro II, título XXXV, p. 457.

¹²⁰¹ PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985, livro IV, título XLVI, p. 832-833.

¹²⁰² Ibidem, Livro IV, título XLVI, p. 833-834.

¹²⁰³ Ibidem, Livro IV, título LX, p. 856.

¹²⁰⁴ Ibidem, Livro IV, título LXVI, p. 870-871.

casal com a morte do marido, tornando-se, assim, proprietária absoluta de todos os bens do casal, devendo reter sua parte e transmitir o que cabe aos herdeiros¹²⁰⁵.

Quanto aos filhos cabe apontar, primeiro, que sucedem igualmente ao pai, desde que legítimos¹²⁰⁶. Ademais, em razão do pátrio poder cessar nas hipóteses já observadas, poderiam os filhos acumular patrimônio próprio e, morrendo antes dos pais, estes poderiam ser herdeiros daqueles¹²⁰⁷. Deste modo, as Ordenações Filipinas possibilitam aos filhos deserdar os próprios pais, em hipóteses específicas que protegem sua vida e de sua esposa; liberdade de testar; honra; e a religião, pela possibilidade de deserdar pais que não fossem católicos¹²⁰⁸.

Apresentadas as relações jurídico-familiares do período colonial, é preciso voltar a atenção ao quadro geral do país antes de adentrar nas modificações do período imperial. O fim do domínio português, no Brasil, ocorre sem grandes abalos, devendo ser sucintamente apresentado o processo que leva à independência. Inicia-se com a Coroa Portuguesa chegando ao Brasil, em 1808, em fuga do exército napoleônico, e abrindo os portos às nações amigas, com benefícios maiores à Inglaterra. Logo em sequência, com o congresso de Viena, em 1815, cujo interesse é o debate dos rumos da Europa após as guerras napoleônicas, o rei de Portugal eleva o Brasil à condição de Reino Unido. Em 1821, com a revolução liberal portuguesa e volta da corte à Portugal, o rei D. João VI deixa seu filho, Pedro de Alcântara, como príncipe regente. Finalmente, em 1822, em razão do interesse português em reduzir as liberdades conferidas ao Brasil, o príncipe regente declara a independência, instituindo o império do Brasil.

Antes de abdicar ao trono, em 1831, D. Pedro I outorga a constituição de 1824 que o declarava imperador tanto pela graça de Deus, quanto pela aclamação dos povos¹²⁰⁹, evidenciando a penetração das ideias propriamente Modernas no Brasil. Com a abdicação, em razão da menoridade do sucessor, o sistema de regências é adotado para o governo do império Brasil, até o golpe da maioridade, em 1840, que inicia o reinado de D. Pedro II e cujo reinado finda, em 1889, com a proclamação da Primeira República.

¹²⁰⁵ Idem. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985, Livro IV, título XCV, p. 949.

¹²⁰⁶ Ibidem, Livro IV, título XCVI, p. 954.

¹²⁰⁷ Ibidem, Livro IV, título XCVI, p. 955.

¹²⁰⁸ Ibidem, Livro IV, título LXXXIX, p. 934-935.

¹²⁰⁹ BRASIL. **Constituição Política Do Império Do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1824. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>, acesso em 2 de maio de 2022.

O período imperial, como destaca Cláudio de Cicco, foi contrário ao municipalismo estabelecido, ao nomear presidentes provinciais¹²¹⁰, o que, por certo, reduz o poder das grandes famílias de influir na política local. Cuidou também o império de estabelecer códigos com comandos normativos ligados às necessidades brasileiras. Assim, em 1830 é estabelecido o Código Criminal Imperial (Lei de 16 de dezembro de 1830) e, em 1850, o Código Comercial (Lei nº 556, de 25 de junho de 1850). A legislação civil, por sua vez, foi mantida. Em 1858, é aprovada a Consolidação das Leis Civis que nada é senão a compilação das Ordenações Filipinas com suas modificações. Tal empreitada foi realizada por Teixeira de Freitas que, em 1877, adiciona aditamentos e modificações, alterando o sistema das Ordenações Filipinas¹²¹¹. Por fim, Teixeira de Freitas até apresenta um projeto de novo código civil, mas não é aprovado¹²¹².

Durante o império, apesar de não ter sido promulgado um Código Civil e as demais leis pouco alterarem as relações jurídico-familiares, algumas importantes modificações ocorrem. Primeiro, a possibilidade de deserdar em função da prática de religião diversa da Católica é tacitamente revogada pelos artigos 5º e 179, inciso V, da Constituição de 1824, que permite o culto das demais religiões e impede a perseguição por motivo religioso, desde que inofensivas ao Estado brasileiro¹²¹³. Na linha da Constituição de 1824, o decreto 1.144 de 1861, considera o casamento de pessoas não católicas como tal para fins civis – independentemente de registro¹²¹⁴ –, não podendo, entretanto, tendo em vista a validade civil, ser impedido pelo direito canônico¹²¹⁵, afinal, o catolicismo ainda é religião oficial do Estado.

Com o código criminal de 1830, a pena para o adultério é estabelecida em três anos, de igual maneira tanto para o homem, quanto mulher; mas, exceto quando cometido com mulher casada, o homem é punido somente se seu relacionamento for duradouro¹²¹⁶. Com isso, resta claro o interesse na proteção da família patriarcal e manutenção de um duplo padrão. Finalmente quanto ao adultério, a permissão para que o homem mate a esposa adúltera pega no

¹²¹⁰ CICCO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993, p. 82.

¹²¹¹ REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 185.

¹²¹² Ibidem, p. 185; CICCO, Cláudio de. **Op. cit.**, p. 93.

¹²¹³ BRASIL. **Constituição Política Do Império Do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1824. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>, acesso em 2 de maio de 2022.

¹²¹⁴ Idem. **Decreto n. 3.069 de 17 de abril de 1863**. In: PORTUGAL. *Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)*. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985, p. 1129.

¹²¹⁵ Idem. **Decreto n. 1.144 de 11 de setembro de 1861**. In: Ibidem, p. 1128-1129.

¹²¹⁶ Idem. **Lei de 16 de dezembro de 1830, código criminal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1830. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>, acesso em 2 de maio de 2022, artigos 250-251 e 253.

ato deixa de existir, mas a ideia de legítima defesa de direitos¹²¹⁷ poderia ser utilizada para justificar o homicídio, especialmente na sociedade cuja base era a família patriarcal. Além disso, estabelece-se o crime de aborto praticado por terceiro ou oferecimento de meios abortivos, não sendo criminalizado o autoaborto¹²¹⁸.

Com a resolução de 31 de outubro de 1831, como apresenta Clóvis Beviláqua, há a instituição da maioridade civil em vinte e um anos¹²¹⁹, possibilitando, aos filhos, a liberação do pátrio poder. Ante a inexistência de um novo código de leis civis, salienta Cláudio de Cicco que a jurisprudência ganha forte relevância, sendo marcada pelo “favorecimento do patriarcalismo e o pátrio poder”¹²²⁰, chegando, inclusive, a ser negada a letra da retrocitada resolução, em favor do pai, em caso de 1831, com a determinação de que a previsão da idade para maioridade não implicava em emancipação; posteriormente, a Suprema Corte anula a citada decisão¹²²¹. Deste modo, observa-se a disputa entre o poder central do Império do Brasil e os poderes locais das famílias, marca dos períodos colonial e imperial. Finalmente, apesar de certa penetração das ideais Modernas e de uma monarquia constitucional, as relações jurídico-familiares mantiveram-se essencialmente tradicionais. As dificuldades na recepção da tradição e pequenas mudanças no Brasil não são suficientes para secularizar o país, nem alterar radicalmente as disposições legais a respeito da família.

4.3.2 Proclamação da República, o Código Civil de 1916 e as primeiras consequências do processo de secularização no século XX

Em novembro de 1889, um século após os movimentos iniciais da Revolução Francesa, finda o regime imperial, no Brasil, em um processo pouco conectado com a grande revolução do mundo Moderno. A população não cumpre um papel de destaque e, em um movimento militar rápido, a família real simplesmente é exilada. A Proclamação da República de Marechal Deodoro da Fonseca não é ungida com um banho de sangue. Ao tempo da deposição, estava claro que a monarquia, ao perder sua sustentação militar, religiosa e dos grandes latifundiários – decorrente da questão abolicionista –, não reunia condições de manutenção do poder.

¹²¹⁷ BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830, código criminal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1830. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>, acesso em 2 de maio de 2022, artigo 14, §2º.

¹²¹⁸ Ibidem, artigos 199-200.

¹²¹⁹ BEVILAQUA, Clóvis. **Direito da família**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1943, p. 366.

¹²²⁰ CICCO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993, p. 103.

¹²²¹ Ibidem, p. 103-105.

Desde os primórdios do período imperial, a semente para uma crise religiosa está semeada. Como visto, a religião da Igreja Católica é oficial no Império, mas os demais cultos, se privados e sem riscos ao Estado, estão autorizados. A posição de religião oficial, assim, não é acompanhada de grandes vantagens, especialmente quando se observa na Constituição Imperial que toda disposição proveniente do Papa, em Roma, não pode contrariar a constituição e depende da aprovação imperial para valer¹²²². Assim, o status de religião oficial fica esvaziado de relevante poder temporal. Além disso, como explana Sérgio Buarque de Holanda, tanto o clero, quanto o povo em geral, e mesmo os dois imperadores, não eram tão apegados à ortodoxia, estabelecendo um culto sincrético, criando um ambiente de aparência católica esvaziada¹²²³. Sobre isso, desde o período colonial Fernando Torres-Lodoño identifica uma forma de culto misturada e incontrolável que fragiliza a imposição da Igreja Católica¹²²⁴.

A questão religiosa, responsável pela perda final do sustentáculo religioso do Império, é desencadeada pela reação do poder secular contra dois bispos que usurpam poderes imperiais para cumprir determinações do Papa; com a prisão destes, o Império abala as relações com a Igreja Católica e, como D. Pedro II anistia os bispos para restaurar as relações¹²²⁵, reacende-se o debate da separação entre Estado e Igreja¹²²⁶. Ou seja, além de enfraquecer o frágil sustentáculo religioso, o imperador descontenta os liberais que desejam a separação oficial do Estado e Igreja, típica do mundo Moderno. Sem o apoio religioso, nem dos latifundiários escravocratas aborrecidos com a Lei Áurea, o Império é rapidamente golpeado pelos militares, prestigiados com a Guerra do Paraguai, mas insatisfeitos com sua posição política.

Proclamada a República, o Brasil é formalmente secularizado. Em 1890, o decreto 119-A põe fim ao posto de religião oficial, libera todas as formas de culto e proíbe discriminações com base em crença individual¹²²⁷. A Constituição Republicana de 1891, de

¹²²² BRASIL. **Constituição Política Do Império Do Brasil (de 25 de março de 1824)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1824. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>, acesso em 2 de maio de 2022, artigo 102, inciso XIV.

¹²²³ HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo II – O Brasil monárquico, volume 6 – declínio e queda do império**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 373-378.

¹²²⁴ TORRES-LODOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 115.

¹²²⁵ BRASIL. **Decreto n. 5.993 de 17 de setembro de 1875**. Rio de Janeiro: [s. n.], 1875, disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5993-17-setembro-1875-550121-publicacaooriginal-65758-pe.html>>, acesso em 2 de maio de 2022.

¹²²⁶ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **Op. cit.**, p. 392-423.

¹²²⁷ BRASIL. **Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 2 de maio de 2022.

forte influência do positivismo de Augusto Comte¹²²⁸, não se refere, em momento algum, a Deus, restando claro, no preâmbulo, a fundamentação intrínseca do próprio povo representado em assembleia. Além disso, expressamente veda o favorecimento e proibição de qualquer culto religioso; permite o livre exercício individual religioso; reconhece unicamente o casamento civil; avoca para si a administração dos cemitérios; estabelece o ensino secular; impede a discriminação religiosa e uso da religião para descumprir dever imposto pelo Estado¹²²⁹.

Em matéria de direito civil, excetuadas as relações comerciais, todavia, o país ainda é regido pelas arcaicas Ordenações Filipinas, de 1603, meramente compiladas com as leves alterações, em 1858, por Teixeira de Freitas. Há um gritante descompasso entre o sistema jurídico e o povo, que já é denunciado a partir do século XVIII, quando Ricardo Marcelo Fonseca verifica uma incompletude entre as prescrições de direito civil e as novas situações de fato que eram resolvidas com apoio de um jusnaturalismo racionalista iluminista decorrente da modernização proporcionada pela Lei da Boa Razão¹²³⁰. Além disso, formalidades excessivas e prescrições bem restritivas não se coadunam com o povo, cujas características principais são bem resumidas por Sérgio Buarque de Holanda no termo *homem cordial*, aquele com pouco apegado aos rituais e formalidades; que prefere socialmente o prenome ao nome de família; de religião com poucas obrigações, diligências e culto nada fervoroso; que forma, ao fim, uma vida íntima livre, capaz de receber as mais diversas ideias para viver uma vida exterior de aparências que não necessariamente refletem um sistema de pensamento congruente¹²³¹.

Somente em 1916, após dezesseis anos de tramitação, modificações e forte influência do positivismo comtiano¹²³², que o primeiro Código Civil brasileiro, elaborado por Clóvis Bevilacqua, é sancionado, entrando em vigência no ano seguinte na tentativa de oferecer uma legislação adequada ao povo e novos tempos. Na defesa do seu projeto, Clóvis Bevilacqua pondera que os códigos refletem o pensamento de seu tempo, duram enquanto satisfazem as

¹²²⁸ NEVES, Marcelo. Ideias em outro lugar?: constituição liberal e codificação do direito privado na virada do século XIX para o século XX no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 30, n. 88, 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 de maio de 2022, p. 10.

¹²²⁹ BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1891. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>, acesso em 13 de maio de 2022, artigos 11 e 72, §1º-7º e 28-29.

¹²³⁰ FONSECA, Ricardo Marcelo. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. **Revista de direito da faculdade de direito UFPR**. Vol. 44, 2006, p. 63-65.

¹²³¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 146-151.

¹²³² NEVES, Marcelo. **Op. cit.**, p. 13.

necessidades supervenientes e necessariamente aproveitam-se da tradição que pode ser transformada, nunca rompida, na aplicação aos novos casos¹²³³.

Sobre as disposições para as relações familiares no Código de Bevilacqua, Miguel Reale pontua que adotam “uma posição de conciliação entre as inovações e a tradição”¹²³⁴. Marcelo Neves, a seu turno, citando Pontes de Miranda e Orlando Gomes, assinala o prestígio à forma tradicional de família patriarcal¹²³⁵. No embate entre a inovação e tradição, é certo que esta prevaleceu, porquanto Clóvis Bevilacqua, apesar aludir a constituição e novas ideias de vida liberais, julga existir uma crise nas relações familiares, sendo preciso evitar a sua desorganização¹²³⁶.

A família ainda é legitimamente formada unicamente através do casamento que é, segundo Clóvis Bevilacqua, “associação do homem e da mulher, em vista da reprodução e da necessidade de criar os filhos, consolidada pelos sentimentos afetivos e pelo princípio de autoridade, garantida pela religião, pelos costumes e pelo direito”¹²³⁷. A visão de autor carrega elemento de direito Romano na obtenção de filiação como causa do casamento; tomista, na preocupação com a criação da filiação; e afetivo, que ganha maior preponderância com a valorização do indivíduo e seus desejos. Resta claro, ainda, a impossibilidade de constituição de família fora dos moldes heterossexuais. Pontes de Miranda, a seu turno, aponta a instituição do casamento, em termos jurídicos, como a proteção estatal a uniões que preenchem requisitos e cumprem os ritos estabelecidos¹²³⁸.

Com a secularização da celebração do matrimônio, em um primeiro momento, a celebração religiosa torna-se irrelevante, devendo ser realizado o casamento civil, regulamentado pelo decreto 181 de 1890. Isto muda, como explana Pontes de Miranda, com a introdução do casamento religioso com efeitos civis pela Constituição de 1934¹²³⁹.

¹²³³ BEVILAQUA, Clóvis. **Em defeza do projecto de código civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906, p. 15 e 27.

¹²³⁴ REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 205.

¹²³⁵ NEVES, Marcelo. Ideias em outro lugar?: constituição liberal e codificação do direito privado na virada do século XIX para o século XX no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 30, n. 88, 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 de maio de 2022, p. 14

¹²³⁶ BEVILAQUA, Clóvis. **Em defeza do projecto de código civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906, p. 96.

¹²³⁷ Idem. **Direito da família**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1943, p. 29.

¹²³⁸ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito privado, tomo VII: direito de personalidade e direito de família**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012, §765, p. 282.

¹²³⁹ Ibidem, §765, p. 281.

A idade mínima para casamento é substancialmente alterada. Primeiro, o decreto 181 de 1890, estabelece a idade de catorze anos para as mulheres e dezesseis para os homens, preterível para evitar condenação criminal¹²⁴⁰. Depois, o Código Civil de 1916 aumenta em dois anos os limites estabelecidos, desprezáveis em caso de gravidez¹²⁴¹. Outra alteração refere-se à necessidade dos filhos legítimos até os vinte e um anos – não mais vinte e cinco – conseguirem o consentimento paterno para casamento, sob pena de anulação¹²⁴².

Há significativa mudança quanto ao casamento considerado incestuoso. Primeiro, observa-se um grande afrouxamento no decreto 181 de 1890 que reduz ao segundo grau civil a proibição para casamento de parentes colaterais¹²⁴³. Na contagem de grau, considera-se a distância entre a pessoa considerada e o parente, seguindo a fórmula Romana ao invés da canônica. Assim, da extensa proibição do quarto grau canônico, que engloba todo parente colateral com um trisavô comum, à enxuta proibição do retrocitado decreto, que libera o casamento tanto entre primos, como tios e sobrinhos, há grande modificação. Para o senador Ruy Barbosa, segundo Lafayette Rodrigues Pereira, a redução era excessiva e apoiando-se em um alegado conhecimento científico, bem como exemplos estrangeiros, defendia a proibição até o terceiro grau civil, visando estancar uma suposta corrupção da família brasileira em curso¹²⁴⁴. O Código Civil de 1916 atende à preocupação do senador ao proibir o casamento entre parentes até o terceiro grau civil, independentemente de legitimidade ou naturalidade do parentesco¹²⁴⁵. Em 1941, com o decreto-lei 3.200, abre-se uma exceção ao autorizar o casamento de parentes colaterais do terceiro grau civil, desde que dois médicos atestem a sanidade e ausência de inconveniente quanto à saúde dos nubentes e possível futura prole¹²⁴⁶.

¹²⁴⁰ BRASIL. **Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181impresao.htm>, acesso em 14 de maio de 2022, artigo 7, §8º, e 17.

¹²⁴¹ Idem. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 183, inciso XII, e 215.

¹²⁴² Ibidem, artigos 183, incisos IX e XI, 185 e 212.

¹²⁴³ Idem. **Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181impresao.htm>, acesso em 14 de maio de 2022, artigo 7, §1º.

¹²⁴⁴ PEREIRA, Lafayette Rodrigues. **Direitos de família**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial; Superior Tribunal de Justiça, 2004, p. 49.

¹²⁴⁵ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 183, inciso IV.

¹²⁴⁶ Idem. **Decreto-lei n. 3.200 de 19 de abril de 1941**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1941. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3200.htm>, acesso em 16 de maio de 2022, artigos 1º e 2º

Assim, sobre a visão mundo tradicional, vence a crença no progresso científico, capaz de indicar a segurança de uma união quanto a prole.

O parentesco não é a única causa prevista para a nulidade de um casamento, a bigamia, segundo casamento de parte não habilitada para tanto, a união do adúltero e seu cúmplice condenado ou com outrem que atentou contra a vida de seu cônjuge atual, assim como casamento celebrado por autoridade incompetente, fulminam com nulidade o casamento¹²⁴⁷.

Por outro lado, são previstas também causas de anulabilidade quando o casamento é contraído com vício de vontade; falta de autorização aos menores de vinte e um anos; por viúva com filhos antes da partilha de bens, ou por dez meses após a viuvez; por mulher, nos dez primeiros meses após ter separado ou cujo casamento tenha sido anulado; por tutores, curadores e parentes enumerados com tutelados e curatelados, bem como juízes e escrivães, incluindo parentes enumerados com viúvas e órfãs de suas jurisdições; e, finalmente, quando há erro essencial quanto à pessoa, o que abrange, questões de honra, fama, virgindade feminina, cometimento de crime e doenças ou transtornos mentais¹²⁴⁸.

Do exposto, é possível observar, primeiro, um grande aumento no rol de possibilidades, algo que o direito canônico reduziu em nome da fidelidade conjugal. Segundo, há preocupação com assuntos puramente práticos como a coação ou abuso de posição. Terceiro, à virgindade feminina atribui-se ainda grande valor e, neste sentido, Seaunn Caulfield lembra que a virtude da mulher resume-se, no momento, às questões sexuais e, além de não gozarem da mesma capacidade civil que os homens, são qualificadas como honestas, ou não, a depender de sua posição na família¹²⁴⁹. Finalmente, há de se acrescentar que o impedimento decorrente do parentesco artificial da adoção, segundo Clóvis Bevilacqua, deixa de existir se esta for dissolvida, inexistindo impedimento de casamento entre cunhados¹²⁵⁰.

Especificamente a respeito da bigamia e adultério, são mantidos como crimes tanto no código penal de 1890, quanto no código de 1940, inexistindo duplo padrão punitivo para o adultério¹²⁵¹. Rompendo com a tradição patriarcal, pune-se indiferentemente a infidelidade.

¹²⁴⁷ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 183, incisos VI-VIII, e 208.

¹²⁴⁸ Ibidem, artigos 183, inciso IX-XVI, 209, 218 e 219.

¹²⁴⁹ CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Tradução de Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas: Editora da Unicamp, 2000, p. 69 e 77.

¹²⁵⁰ BEVILAQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984, p. 495-496.

¹²⁵¹ BRASIL. **Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086->

Apesar de inexistir previsão para matar os adúlteros no ato em ambos os códigos, a tese da legítima defesa da honra foi largamente utilizada durante o século XX, encontrando sucesso digno de nota¹²⁵².

Se o impedimento é constatado depois da celebração do matrimônio, tanto o casamento nulo, quanto anulável, assim que declarados, habilitam para nova união matrimonial, pois todos os efeitos cíveis cessam, com exceção do parentesco ilegítimo por afinidade que impede o casamento com os parentes por afinidade obtidos através do casamento anulado¹²⁵³. O legislador, porém, atentou-se aos filhos, garantindo sua legitimidade mesmo em caso de nulidade, se o casamento foi contraído de boa-fé¹²⁵⁴.

O divórcio não encontra guarida no primeiro momento. Neste assunto, tanto a Igreja Católica, quanto representantes do positivismo, como salienta Paulo Ricardo Pezat, concordam¹²⁵⁵. O decreto 181 de 1890, apesar usar o termo divórcio, trata da separação, pois não habilita para novo casamento, apenas finda a coabitação e o regime patrimonial. É autorizado apenas em caso de adultério, crueldade ou injúria grave, abandono do domicílio conjugal e mútuo consentimento, devendo o pedido ser ratificado após recebimento¹²⁵⁶, ou seja, a despeito da possibilidade de separação por consentimento, há mais de um fator para dificultar.

Semelhante foi o tratamento dado pelo Código Civil de 1916, com igual influência positivista. Citando a relação monogâmica como um pilar da organização social, Clóvis Bevilacqua manifesta-se em seu projeto contrariamente a modificar as relações e possibilidades de separação, não regulamentando o divórcio¹²⁵⁷. Posteriormente à promulgação do Código Civil, o jurista ratifica sua posição em nome de um alegado interesse social na estabilidade do

publicacaooriginal-1-pe.html>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 279 e 283; BRASIL. **Decreto-lei n. 2.848 de 7 de dezembro de 1940, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1940. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 235 e 240.

¹²⁵² Cf. Idem. Supremo Tribunal Federal. **Referendo na Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 779/DF**. Relator: Min. Dias Toffoli, 15 de março de 2021. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15346469193&ext=.pdf>>, acesso em 9 de maio de 2022.

¹²⁵³ BEVILAQUA, Clóvis. **Direito da família**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1943, p. 133.

¹²⁵⁴ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 217, 221 e 337.

¹²⁵⁵ PEZAT, Paulo Ricardo. **Carlos Torres Gonçalves, a família, a pátria e a humanidade: a recepção do positivismo por um filho espiritual de Augusto Comte e de Clotilde de Vaux no Brasil (1875-1974)**. 2013. Tese (doutorado) – História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003, p. 137.

¹²⁵⁶ BRASIL. **Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181impressao.htm>, acesso em 14 de maio de 2022, artigos 82 e 88.

¹²⁵⁷ BEVILAQUA, Clóvis. **Em defeza do projecto de código civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906, p. 96-98.

casamento e interesse da filiação¹²⁵⁸. O vínculo matrimonial, assim, mantém-se indissolúvel, exceto em caso de morte do cônjuge e anulação¹²⁵⁹.

A aparente novidade do código é o desquite¹²⁶⁰, que nada é senão a separação, ou o divórcio previsto no decreto 181 de 1890. Além dos motivos já existentes, adiciona-se a tentativa de homicídio¹²⁶¹. Destaque-se, por fim, que o desquite não deixa a parte inocente, e financeiramente hipossuficiente, à própria sorte, existindo a obrigação de prestar alimentos quando necessários¹²⁶².

Um dos principais opositores ao divórcio é Ruy Barbosa. Dentre seus argumentos, destacam-se um fundo de apego à ideia da família como algo sagrado – de coloração cristã –, e, principalmente, a defesa de que o divórcio implica em desordem social¹²⁶³. No entanto, Homero Pires nota um importante fato:

uma vez que se desvestiu o casamento do seu aspecto sacramental, para ficar um contracto [sic] civil, o consecutario [sic] logico dessa transformação é a adopção do divórcio, para a aceitação do qual o estado dos espíritos hoje [1933] é muito mais propicio do que em 1890 para a decretação do casamento civil¹²⁶⁴.

Perdendo o caráter de sacramento assim como o anteparo metafísico estável, o valor atribuído à indissolubilidade do matrimônio teve de ser protegido da única forma possível, com a sua cristalização em forma de preceito constitucional na Constituição de 1934¹²⁶⁵ e mantida nas seguintes. Especificamente a respeito da Constituição de 1934, deve ser lembrado que surge em razão de um golpe militar que coloca Getúlio Vargas como presidente de um Governo Provisório e logo é nomeada uma comissão para elaboração de uma nova constituição. A respeito disso, Sueann Caulfield aduz que a base de sustentação de Getúlio Vargas era formada especialmente por militares, oligarquias rurais do Rio Grande do Sul e Minas Gerais, agrupamentos conservadores conectados à Igreja Católica¹²⁶⁶ e “muitos dos seus seguidores

¹²⁵⁸ BRASIL. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984, p. 743-745

¹²⁵⁹ Idem. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 315, inciso I-II.

¹²⁶⁰ Ibidem, artigo 315, inciso III.

¹²⁶¹ Ibidem, artigos 317, inciso II.

¹²⁶² BEVILAQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984, p. 757.

¹²⁶³ OLIVEIRA, Ruy Barbosa de. **O divórcio e o anarchismo**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, [s.d], *passim*.

¹²⁶⁴ PIRES, Homero. **Prefácio**. In: Ibidem, p. VI-VII.

¹²⁶⁵ BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1934. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>, acesso em 17 de maio de 2022, artigo 144.

¹²⁶⁶ CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Tradução de Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas: Editora da Unicamp, 2000, p. 166.

admiravam elementos do fascismo europeu e se uniam em torno do lema ‘Deus, pátria e família’¹²⁶⁷. Além disso, indica a existência de um medo difundido quanto as mulheres e a massa popular representarem um risco à ordem social que, somada a consideração das ideias modernas difundidas pelos novos meios de comunicação como moralmente degenerantes, induziam juristas a engajarem-se em cruzadas pela regeneração pátria¹²⁶⁸. Logo, uma cruzada para impedir a introdução do divórcio no direito brasileiro é levantada.

É somente com a emenda constitucional 9 de 1977, regulamentada pela lei 6.515 do mesmo ano, que o divórcio é introduzido no direito brasileiro¹²⁶⁹. Com a regulamentação, o instituto do desquite é substituído pela separação. Esta finda a coabitação, dever de fidelidade e regime de bens, pode ser requerida por mútuo consentimento desde que o casamento tenha sido celebrado há mais de dois anos ou em caso de violação grave de deveres, mas não dissolve o vínculo matrimonial. Para tanto, é necessário converter a separação em divórcio, possível, inicialmente, após o terceiro ano da separação judicial ou quinto ano da separação de fato anterior à data da lei. Com a conversão da separação em divórcio, possível uma única vez, é possível retomar o matrimônio rompido unicamente através de nova celebração matrimonial¹²⁷⁰. Apesar das dificuldades temporais e limitação de uso único, o divórcio está à disposição pela primeira vez no Brasil – setenta anos após a autorização no Uruguai¹²⁷¹, a primeira na América Latina –, possibilitando a formação de uma segunda família legítima.

A posição da mulher na família muda substancialmente em relação ao marido. Inicialmente, é considerada incapaz para atos determinados, enquanto casada – se solteira e livre do pátrio poder, é plenamente capaz –, que abrangem a aceitação de herança e exercício profissional, sendo-lhe possível, unicamente, suprir judicialmente a última autorização desde que comprove a incapacidade de seu cônjuge em prover as necessidades da família¹²⁷². No

¹²⁶⁷ CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Tradução de Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas: Editora da Unicamp, 2000, p. 166. Aspas da autora.

¹²⁶⁸ Ibidem, p. 167.

¹²⁶⁹ BRASIL. **Emenda constitucional n. 9 de 28 de junho de 1977**. Brasília: [s.n.], 1977. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc09-77.htm>, acesso em 18 de maio de 2022; Idem. **Lei 6.515 de 26 de dezembro de 1977**. Brasília: [s.n.]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm>, acesso em 18 de maio de 2022.

¹²⁷⁰ Idem. **Lei 6.515 de 26 de dezembro de 1977**. Brasília: [s.n.]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm>, acesso em 18 de maio de 2022, artigos 3-7, 24-25, 33, 38 e 40.

¹²⁷¹ URUGUAY. **Ley 3.245, Ley de divorcio**. Montevideo: [s.n.], 1907. Disponível em <<http://www.impo.com.uy/diariooficial/1907/10/29/3>>, acesso em 26 de julho de 2022.

¹²⁷² BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 6, inciso II, 242, incisos IV e VI-VII, e 245, inciso II.

projeto do Código Civil, Clóvis Bevilacqua, citando expressamente a incapacidade da mulher justificada por sua condição biológica em tempos passados, tenta um passo em direção a uma maior isonomia, indicando uma igualdade entre os cônjuges, apesar de ainda submeter a mulher à direção do marido por considerar o homem como único capaz para tomar decisões a respeito da família¹²⁷³. A posição atribuída a mulher, no artigo 279 do projeto, de “companheira e sócia do marido”¹²⁷⁴, é preterida na versão final do código por “companheira, consorte e auxiliar nos encargos da família”¹²⁷⁵, ou seja, ao invés de sócia, que age em conjunto, opta-se pela posição subsidiária de auxiliar. É somente em 1962, com a lei 4.121, que a mulher casada deixa de ser considerada incapaz. Apesar de ter o marido ainda como chefe na sociedade conjugal, não lhe é mais necessária autorização para administrar bens particulares, aceitar herança e exercer trabalho profissional¹²⁷⁶. Um grande passo na caminhada para o tratamento isonômico.

Outro passo importante é a atribuição de pátrio poder sobre os filhos. Na falta ou impedimento do pai, o pátrio poder é delegado à mãe, mas se casa novamente, após enviuvar, perde-o¹²⁷⁷. Clóvis Bevilacqua justifica isso pela perda de capacidade civil decorrente do novo casamento e eventual conflito de interesses entre as famílias¹²⁷⁸. Com o advento da lei 4.121 em 1962, em tese, o pátrio poder deixa de ser atribuído exclusivamente ao pai que o divide com a mãe, apesar de sua posição prevalecer em caso de divergência, restando à mãe irredimível a via judicial¹²⁷⁹. Apesar da evolução, ao atribuir igualmente aos pais o poder sobre os filhos, a prevalência do pai ainda é sentida e, mesmo com a possibilidade de recorrer judicialmente contra a posição paterna, a desvantagem da mãe é nítida. Por fim, uma importante evolução, novo casamento não mais suspende o poder da mãe sobre os filhos havidos¹²⁸⁰.

¹²⁷³ BEVILAQUA, Clóvis. *Em defesa do projecto de código civil brasileiro*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906, p. 93-95.

¹²⁷⁴ Ibidem, p. 95.

¹²⁷⁵ BRASIL. *Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 240.

¹²⁷⁶ Idem. *Lei n. 4.121, de 27 de agosto de 1962*. Brasília: [s.n.], 1962. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

¹²⁷⁷ Idem. *Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 380 e 393.

¹²⁷⁸ BEVILAQUA, Clóvis. *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984, p. 855.

¹²⁷⁹ BRASIL. *Lei n. 4.121, de 27 de agosto de 1962*. Brasília: [s.n.], 1962. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

¹²⁸⁰ Ibidem.

Quanto ao homem, há relevante modificação em suas prerrogativas. Primeiro, na posição de marido, como visto, não possui direito formal de matar a esposa adúltera pega no ato e, com o código penal de 1940, seu adultério é igualmente punido. Além disso, atos de administração patrimonial de direitos reais passam a depender da autorização da sua esposa¹²⁸¹ e, a partir de 1962, a administração dos bens da esposa deixa de ser corolário do casamento, dependendo do pacto antenupcial ou regime de bens adotado¹²⁸². Já na posição de pai, as modificações são ainda mais relevantes. O pátrio poder começa a sofrer fortes restrições. Anthony Giddens teoriza que, nas sociedades Modernas, o declínio do poder do pai é resultado da separação entre a casa e o local de trabalho, promovida pela industrialização, aumentando o papel materno e a proteção das crianças assinaladas como vulneráveis¹²⁸³. Nesta linha, Maria Helena Bueno Trigo indica que as primeiras décadas do século XX são marcadas pela transição da estrutura patriarcal para a nova ordem social focada no indivíduo¹²⁸⁴.

Antes de adentrar especificamente no tema do pátrio poder, é preciso observar a manutenção da distinção entre a filiação legítima, obtida através do casamento, e a filiação ilegítima extraconjugal, que pode ser legitimada, sem qualquer prejuízo, com o casamento dos genitores¹²⁸⁵. Sem o casamento dos genitores, o filho ilegítimo pode ser reconhecido pelo pai ou mãe desde que não seja fruto de uma relação adulterina ou incestuosa. Quando reconhecido, fica em igualdade com os demais irmãos legítimos, com exceção do direito de habitação na mesma casa do genitor, que depende da aceitação do cônjuge deste. Por fim, é possível obter o reconhecimento de filiação judicialmente¹²⁸⁶. Assim, em princípio já se observa a primeira importante quebra de poder absoluto do pai, que não mais detém a última palavra sobre quem é seu filho ou não, pela possibilidade de reconhecimento judicial.

Especificamente a respeito do pátrio poder, há uma virada fundamental de foco do pai para o filho. É em benefício da filiação que o pátrio poder é estabelecido, segundo Clóvis

¹²⁸¹ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 235.

¹²⁸² Idem. **Lei n. 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Brasília: [s.n.], 1962. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

¹²⁸³ GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 53.

¹²⁸⁴ TRIGO, Maria Helena Bueno. **Amor e casamento no século XX**. In: D'INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989, p. 88.

¹²⁸⁵ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 337 e 352-353.

¹²⁸⁶ Ibidem, artigos 355, 360-361 e 366.

Bevilaqua¹²⁸⁷. Os poderes são enumerados e abrangem a direção da educação; guarda e companhia; consentimento para casamento; nomeação de tutor; representação e assistência em atos da vida civil; direito de reavê-los, se detidos ilegalmente; obediência, respeito e serviços possíveis conforme a idade; e administração patrimonial com usufruto, em regra¹²⁸⁸. Estes poderes não são, entretanto, absolutos. A negativa do consentimento para casamento do filho legítimo pode ser judicialmente suplantada; eventual conflito de interesses na administração patrimonial pode substituir o pai por um curador designado para esta função¹²⁸⁹; e desde 1934, a educação dos filhos é alvo de atenção especial do Estado. Além disso, em caso de desquite, o cônjuge inocente fica com a guarda do filho e, se ambos são culpados, apenas após os seis anos a guarda pode ser requerida pelo pai; a partir de 1962, ficavam com a mãe a menos que isso fosse prejudicial à eles¹²⁹⁰, ou seja, a preocupação não é mais garantir ao pai a guarda dos filhos, mas se preocupa a lei com a criação dos filhos, pressupondo ser melhor com a mãe, implicando em um forte golpe na tradição, pela qual os filhos eram propriedade paterna.

Reforça a virada do foco para os filhos o fato de que o abuso no uso das atribuições do pátrio poder acarreta em sua suspensão ou perda. Pode ser suspenso o poder quando os deveres paternos não são cumpridos ou há dilapidação patrimonial dos bens do filho. Além dos abusos citados, o pátrio poder é perdido também por conta de condenação em pena superior a dois anos¹²⁹¹. A perda, por sua vez, decorre de castigos imoderados, abandono e da prática de atos considerados imorais ou contrários ao que se reputa bons costumes¹²⁹².

O direito sobre a vida do filho já não era reconhecido nas Ordenações Filipinas e o Código Criminal Imperial previa a prática de atos que levem alguém a abortar como crime, impedindo por completo o pai de matar um filho ou impedir o nascimento. No primeiro Código Penal Republicano, o aborto realizado pela gestante segue sem punição, com previsão de redução da pena para quem o provoca a pedido desta para ocultar desonra e inexistência de crime

¹²⁸⁷ BEVILAQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984, p. 857.

¹²⁸⁸ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 384, 385, 387 e 389.

¹²⁸⁹ Ibidem, artigo 188.

¹²⁹⁰ Ibidem, artigo 326; Idem. **Lei n. 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Brasília: [s.n.], 1962. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022; Idem. **Lei 6.515 de 26 de dezembro de 1977**. Brasília: [s.n.]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm>, acesso em 18 de maio de 2022, artigo 10.

¹²⁹¹ Idem. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 394.

¹²⁹² Ibidem, artigo 395.

quando cometido para salvar a vida da gestante¹²⁹³. Já no Código Penal de 1940, o aborto provocado pela própria gestante é punido, inexistindo redução de pena quando provocado para salvaguardar a honra, mantendo-se a possibilidade do médico praticá-lo sem penalização para salvar a vida da gestante ou, se autorizado pela vítima, em caso de estupro¹²⁹⁴. Portanto, observa-se, novamente, a primazia do filho, mesmo ainda não concebido, pelo interesse do Estado no nascimento de um novo cidadão que só é afastado quando há risco de vida para a mãe ou a gravidez é resultante de um estupro.

Antes de adentrar nas relações patrimoniais, um último ponto específico da filiação deve ser olhado. Trata-se da adoção que, pouco tratada nas Ordenações Filipinas, foi regulamentada no Código Civil de 1916. Primeiro, é possível unicamente para quem não possua filhos legítimos ou legitimados, seja homem ou mulher – inovação, pois tradicionalmente a mulher não era capaz de adotar –, podendo ser feita em conjunto, se legitimamente casados; gera parentesco apenas entre o adotante e o adotado, mas impedimento matrimonial com os demais parentes do adotante; e depende da autorização de quem possuísse a guarda do adotado¹²⁹⁵. Perdendo a função de perpetuar o culto, alguns juristas como Pontes de Miranda e Teixeira de Freitas não viam grande utilidade no instituto senão no consolo para quem não pôde ter filhos¹²⁹⁶. A partir de 1957, o consentimento do adotado passa a ser considerado e a ausência de filiação legítima deixa de ser requisito¹²⁹⁷, perdendo, assim, caráter de consolo e resignificando-se a adoção como ápice de um laço afetivo entre as partes envolvidas.

Quanto às relações patrimoniais, à parte do que foi dito em relação a administração dos bens, o Código Civil de 1916 mantém a regra do regime patrimonial da comunhão universal de bens, possibilitando aos cônjuges escolherem outro, desde que não haja motivo para obrigatoriedade do regime de separação de bens¹²⁹⁸. Além disso, a condição de chefe da família

¹²⁹³ BRASIL. **Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 300-302.

¹²⁹⁴ Idem. **Decreto-lei n. 2.848 de 7 de dezembro de 1940, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1940. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 124-128.

¹²⁹⁵ Idem. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 368, 370, 372 e 376.

¹²⁹⁶ PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito de família**. Campinas: Bookseller, 2001, p. 220.

¹²⁹⁷ BRASIL. **Lei n. 3.113 de 8 de maio de 1957**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1957. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L3113.htm#art1>, acesso em 9 de maio de 2022, artigo 1º.

¹²⁹⁸ Idem. **Lei n. 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 258.

outorga ao marido a palavra final a respeito das relações patrimoniais e de representação judicial¹²⁹⁹. Com a introdução da lei do divórcio, suprimem-se as causas obrigatórias do regime de separação de bens e estabelece-se o regime da comunhão parcial como regra¹³⁰⁰. Sobre o assunto, o importante a ser notado é a manutenção da ideia, ainda que atenuada, do casamento como uma forma de comunhão total de vida, inclusive patrimonial, mitigada apenas em 1977, quando o interesse em uma comunhão de vidas é considerado como iniciado a partir do casamento sem englobar relações patrimoniais passadas.

Por outro lado, a lei estabelece uma proteção ao domicílio familiar, que pode ser registrado como bem de família e, por isso, inalcançável por dívidas, com exceção às tributárias¹³⁰¹. Trata-se de uma releitura da proteção da propriedade da família no sistema Greco-Romano Clássico, justificando-se a ausência de proteção em face da dívida tributária pelo fato de que a tutela, agora, é instituída pelo Estado e não pela religião.

Outro ponto importante é o fato de que ascendentes e descendentes podem ser demandados para prestar alimentos uns aos outros e, na falta deles, estabelece-se legalmente a solidariedade familiar dos parentes¹³⁰². Se os vínculos de solidariedade familiar são diminuídos pela nova forma de vida que prescinde da união familiar, o Estado força a manutenção do laço de sustento patrimonial, haja vista o interesse em proteger os seus cidadãos.

Acerca da sucessão, o sistema Romano é tomado como modelo. De início, o testamento é permitido, mas metade do patrimônio é reservado aos herdeiros necessários, entendidos como descendentes e ascendentes¹³⁰³. Além disso, pode ser rompido pela sobrevivência ou surgimento de herdeiro necessário desconhecido pelo testador¹³⁰⁴. Quanto aos herdeiros necessários, podem ser retirados desta condição, desde que incidam em alguma causa prevista no código, dentre as quais estão injúrias, relações sexuais ilícitas com familiares, negativa de amparo e, unicamente para a filha mulher que vive com o pai, desonestidade, devendo o testamento indicar o motivo e a vontade de deserdá-los¹³⁰⁵. A condição de exclusão

¹²⁹⁹ BRASIL. **Lei n. 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 233.

¹³⁰⁰ Idem. **Lei n. 6.515 de 26 de dezembro de 1977**. Brasília: [s.n.]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm>, acesso em 18 de maio de 2022, artigo 50.

¹³⁰¹ Idem. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 70.

¹³⁰² Ibidem, artigos 396-399.

¹³⁰³ Ibidem, artigos 1.573, 1.576 e 1.721.

¹³⁰⁴ Ibidem, artigos 1.750-1.751.

¹³⁰⁵ Ibidem, artigos 1.741-1.742 e 1.744-1.745.

reservada unicamente para a filha demarca, claramente, outro ponto de diferenciação negativa da mulher na sociedade brasileira do século XX. Ademais, há de se destacar que as causas de exclusão legal da sucessão podem ser desconsideradas por vontade explícita do *de cujus*; não o sendo, excluem apenas o indivíduo responsável, sem impacto negativo a seus descendentes¹³⁰⁶, individualizando a punição

Sem testamento, a sucessão segue a ordem de vocação estabelecida pela lei, na qual, após os herdeiros necessários está o cônjuge sobrevivente, os colaterais até o sexto grau civil – reduzido ao terceiro grau em 1945 e definido no quarto em 1946¹³⁰⁷ – e, na falta destes, cabe ao ente federativo no qual a sucessão foi aberta ou à União¹³⁰⁸. Os filhos, inobstante, não herdam de forma igual. Apesar de inexistir diferença quanto ao sexo biológico, concorrendo filhos legítimos ou legitimados com reconhecidos ou adotados, estes herdam metade daqueles e, especificamente a respeito dos adotados, não herdam de parentes do adotante¹³⁰⁹. O que se observa é a valorização da filiação legítima, compreendida como a continuação da família.

Por fim, quanto à sucessão, observa-se a inexistência do direito de primogenitura, assim como uma quase equiparação completa da filha com o filho, pois aquela ainda pode ser deserdada se cometer um ato considerado desonesto. Em geral, há forte evolução no sentido de privilegiar relações individuais e a última vontade do testador, limitada à metade de seu patrimônio, indicando uma tentativa de equilíbrio na proteção para a família e liberdade do indivíduo para dispor de seus bens, em um último ato.

Da virada para o século XX e nas suas primeiras oito décadas, têm-se uma modificação na composição estrutural familiar. O Brasil passa por um processo de modernização e urbanização que resulta, como observa Maria Helena Bueno Trigo, no encobrimento do casamento como meio para costurar uma aliança política com intuito patrimonial, tornando-se uma escolha individual e ressignificação da questão do amor, que deixa de ser produto do

¹³⁰⁶ BRASIL. **Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigos 1.598-1.599.

¹³⁰⁷ Idem. **Decreto-lei n. 8.207 de 22 de novembro de 1945**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1945. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1937-1946/Del8207.htm#art2>, acesso em 8 de maio de 2022. Idem. **Decreto-lei n. 9.461 de 15 de julho de 1946**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1946. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1937-1946/Del9461.htm#art1>, acesso em 8 de maio de 2022.

¹³⁰⁸ Idem. **Lei n. 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 1.603.

¹³⁰⁹ Ibidem, artigos 1.605 e 1.618.

casamento em decorrência do convívio¹³¹⁰. Mais e mais a família é desencoberta como uma escolha individual que importa riscos, como indica abstratamente Ulrich Beck¹³¹¹. O risco, entretanto, não se refere à segurança individual como outrora, mas à felicidade. As realizações individuais começam a sobrepor-se às exigências da família e a entrada do instituto do divórcio bem reflete o novo pensamento dominante, assim como a regulamentação dos limites e interesses no uso do pátrio poder, que apontam para a preponderância do indivíduo ante à família representada pelo pai. Além disso, a despeito da diferenciação da filiação para fins sucessórios, a preocupação com os filhos é um fator cada vez mais crescente no sistema jurídico-legislativo.

Por último, é certo que a igualdade da mulher não é alcançada em sentido pleno, mas inegáveis avanços foram percebidos, desde o fim de sua incapacidade formal enquanto casada às questões relativas ao poder e guarda sobre os filhos. Além disso, em 1932, torna-se cidadã com o direito à voto¹³¹² e, com o Código Penal de 1940, a tutela de seu próprio corpo deixa de ser assunto formal da família, com o crime de estupro perdendo fundamento na segurança da honra e honestidade das famílias, em nome da proteção da liberdade sexual.

4.3.3 A Constituição Federal de 1988, o segundo Código Civil brasileiro, avanço do processo de secularização e suas consequências

No Brasil, em 1970, a população urbana supera a rural e, na virada do milênio, representa mais de oitenta por cento da população do país¹³¹³. A sensação de que não há mais como remendar a legislação civil para adequar-se a nova realidade é patente. As condições de vida são radicalmente diferentes de 1916, especialmente pela entrada da mulher no mercado de trabalho, mudanças nos costumes, com o declínio do patriarcalismo¹³¹⁴, e imigração de povos das mais diversas culturas, reforçando a miscigenação cultural nacional.

¹³¹⁰ TRIGO, Maria Helena Bueno. **Amor e casamento no século XX**. In: D'INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989, p. 88-89 e 91.

¹³¹¹ BECK, Ulrich. **A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva**. In: Idem et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 32.

¹³¹² BRASIL. **Decreto n. 21.076 de 24 de fevereiro de 1932**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1932. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-21076-24-fevereiro-1932-507583-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 23 de maio de 2022. Artigo 2º.

¹³¹³ IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2011. p. 43.

¹³¹⁴ REALE, Miguel. **O projeto do código civil: situação atual e seus problemas fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1986, p. 3-4, 21-24 e 72-74.

O Estado brasileiro, já na Primeira República, é formalmente secularizado – assim como o casamento – mas as consequências da secularização não são extraídas imediatamente. Fernando Catroga nota que países sem raízes multisseculares sacralizam sua fundação e instituições, para fins de coesão social, nos símbolos e ritos nacionais, em uma forma de religião civil¹³¹⁵. No Brasil, a independência dá-se, em linhas gerais, sem grande envolvimento popular, assim como a Proclamação da República. Além disso, o pai fundador da independência, D. Pedro I, logo desiste do Brasil em nome de sua verdadeira pátria, Portugal, abdicando à posição de Imperador. A figura na qual se lastreia a fundação da República, Marechal Deodoro da Fonseca, dura pouco mais de um ano no poder, abdicando em razão da Primeira Revolta da Armada. Não há, assim, propriamente algo glorioso nas fundações brasileiras, um problema que de tempos em tempos assombra e cria instabilidade, bastando lembrar o Estado Novo e golpe militar de 1964. À falta de um mito puramente secular para garantir a coesão social, o sincretismo religioso, previamente pontuado como marca típica do modo de cultivar brasileiro, opera: ao passo que a secularização transforma as instituições, estas ainda mantêm conteúdos cuja única justificativa é uma tradição lastreada na forma religiosa – com as modificações sincréticas – previamente dominantes.

Não obstante, o conteúdo começa a ser modificado e as relações estabelecidas são radicalmente diferentes. Em razão das necessidades, um novo Código Civil é encomendado e a condução dos trabalhos confiada a Miguel Reale. A condução, no entanto, assim como o código antecessor, foi prolongada, vinte e sete anos separam o projeto de lei da sua promulgação, em 2002. Neste ínterim, mudanças relevantes acontecem no Brasil e devem ser tratadas antes, pois apesar de Miguel Reale apontar – com razão – a pouca influência que a Constituição exerce no direito privado, citando os exemplos da Alemanha, Itália e Portugal¹³¹⁶, a Constituição de 1988 influi profundamente na legislação civil e, mais importante, oportuna legislações específicas em matéria de direito privado, como o código de defesa do consumidor e o estatuto da criança e do adolescente.

De todo modo, é preciso pontuar dois breves comentários a respeito das relações jurídico-familiares no projeto de código. Primeiro, ao denunciar o evidente, a lei do divórcio não foi capaz de igualar a posição do homem e mulher no casamento, prevalecendo aquele como chefe, o projeto do novo código visa findar a desigualdade das partes na tomada de

¹³¹⁵ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 224.

¹³¹⁶ REALE, Miguel. **O projeto do código civil: situação atual e seus problemas fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1986, p. 5.

decisões e atribuição do pátrio poder, sem proeminência do marido¹³¹⁷. Segundo, é proposta a alteração na posição do cônjuge na sucessão legítima para concorrer com os descendentes e ascendentes¹³¹⁸.

Feitas as ponderações, deve-se mirar a nova Carta Política brasileira. Superada a ditadura militar instaurada com o golpe de 1964, o Brasil torna a ser um país democrático com a promulgação da Constituição de 1988, a Constituição Cidadã. Nela, os novos anseios individuais estão presentes, com mudanças efetivas em termos de direitos individuais, assim como alterações refletindo a modernização e urbanização. É certo que o período repressivo militar estava fresco à memória dos deputados constituintes e foi um elemento catalisador, mas a inversão de posições Estado-indivíduo já estava em marcha na codificação penal, bem como a alteração de preponderância da família para o indivíduo na sociedade.

Preliminarmente às modificações a respeito das relações jurídico-familiares, deve-se tratar do preâmbulo constitucional – sendo isso aplicável a todas as constituições posteriores a 1889 –, pois há vocação à proteção de Deus¹³¹⁹, em sentido bem similar à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Em uma análise perfunctória, concluir-se-ia por um retrocesso quanto à secularização formal do país. Todavia, deve-se lembrar de uma pontuação de Sigmund Freud, no sentido de que a cultura humana toma por base doutrinas religiosas – no caso do Brasil, desde a fundação, o Cristianismo – de modo que a retirada da ideia de um Deus pode resultar na perda de inibições fortalecendo unicamente desejos individuais¹³²⁰. Além disso, segundo Fernando Catroga, na evocação divina não há justificação, mas complementação da religião civil secular incapaz de garantir coesão apenas nos mitos seculares¹³²¹. Em resumo, trata-se da aplicação prática da observação de Friedrich Nietzsche a respeito da sombra de Deus que, apesar de sua morte, ainda é exibida em algumas cavernas¹³²². A considerar a grande turbulência decorrente dos períodos que antecedem as novas constituições posteriores à Constituição de 1889, há um primeiro ponto a ser observado, de estabilização decorrente da

¹³¹⁷ REALE, Miguel. **O projeto do código civil: situação atual e seus problemas fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1986, p. 16-17.

¹³¹⁸ Ibidem, p. 19.

¹³¹⁹ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: [s.n.], 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, acesso em 23 de maio de 2022.

¹³²⁰ FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. In: Idem. *Obras completas*, volume 17: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 272.

¹³²¹ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010, p. 481.

¹³²² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §108, p. 126.

menção de Deus. Ademais, em todas as constituições posteriores à secularização formal, em 1889, inexistia previsão de favorecimento estatal à determinada forma de culto, ou preconceito institucional contra aqueles que não aceitam o Deus do preâmbulo constitucional. Finalmente, há de se destacar, o preâmbulo não é norma jurídica¹³²³. Consequentemente, a avocação a Deus denota em caixa alta a ausência de uma construção puramente secular para fins de coesão social e a tentativa de sua busca no elemento tradicional com maior enraizamento no país.

Ainda assim, a busca do enraizamento no elemento religioso de matiz cristã não é suficiente para impedir as mudanças decorrentes da perda de certezas aliada ao contato com outras culturas e miscigenação que resultam em pressões para modificações legislativas quanto ao conteúdo das instituições secularizadas. Algumas consequências já estão extraídas ou bem encaminhadas: a autorização paterna para casamento some do ordenamento jurídico, o divórcio é introduzido, a mulher ganha maior autonomia e isonomia. Outros pontos escoram-se tanto em novas evidências científicas, quanto algum resquício de tradição, como é o caso do casamento entre parentes do terceiro grau civil e mesmo do aborto, proibido não só pela censura religiosa, como também em razão do momento em que, cientificamente, é considerado o início da vida.

Adentrando nas disposições constitucionais de 1988 a respeito da família, encontra-se a declaração de que a família é a base da sociedade¹³²⁴. Não se trata, contudo, de uma contradição com as modificações que alçam o indivíduo ao centro. Há, antes, uma modificação da ideia de família que é deslocada dos conceitos tradicionais. Mais que deslocado, o conceito é largamente ampliado, pois o intuito do dispositivo constitucional não é declarar a situação da família, mas indicar a proteção do Estado à família, tanto o é que expande as possibilidades para a união estável e relações monoparentais¹³²⁵. Neste sentido, Maria Berenice Dias indica o afastamento da ideia de estabelecimento familiar unicamente através do casamento, apontando não só o divórcio, como também as outras possibilidades de formação familiar constitucionalmente presentes¹³²⁶. Já José Afonso da Silva aduz que a proteção constitucional dirige-se aos membros da família tomados individualmente, sendo isso complementado com o estabelecimento de procedimentos para repressão da violência nas relações internas, e sem

¹³²³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.076/AC**. Relator: Min. Carlos Velloso, 15 de agosto de 2002. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=375324>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³²⁴ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: [s.n.], 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, acesso em 23 de maio de 2022, artigo 226.

¹³²⁵ Ibidem, artigo 226, §3º-4º.

¹³²⁶ DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. 14. ed. Salvador: Editora JusPodivm, 2021, p. 11.

preferências em razão do sexo biológico das partes, haja vista o princípio da igualdade¹³²⁷. Por fim, o então ministro do Supremo Tribunal Federal, Carlos Ayres Britto, em mais de um voto, caracteriza a família como a menor comunidade humana, estabelecida em torno da proteção e relações de afeto visando a felicidade de seus membros¹³²⁸. Portanto, à parte da ideia de proteção, a família é qualificada em termos estranhos à tradição.

No contexto Moderno, Friedrich Nietzsche chama atenção para o declínio da família, sua perda de racionalidade e sentido do casamento, pelo abandono de características distintivas e nova justificação no sentimento, inusual e peculiar ao indivíduo, do amor¹³²⁹. Como põe Anthony Giddens: “a natureza aberta do projeto global da modernidade tem um correlato real no resultado incerto das experiências sociais do cotidiano”¹³³⁰; o casamento e a família, por certo, foram afetados. Não há como estabilizar as relações sociais com base em um valor fixo do casamento quando este deixa de ser uma prescrição religiosa para obtenção de filiação legítima e garantia de segurança, tornando-se uma dentre várias escolhas possíveis. Neste sentido, Ulrich Beck pontua que a família e o casamento são conceitos zumbi, pois não há mais como usar o conceito em seus termos tradicionais, haja vista que sempre partiu da desigualdade entre marido e mulher, agora suprimida, e as múltiplas possibilidades de escolha abertas para ambas as partes não podem ser resolvidas como antes¹³³¹. Zygmunt Bauman, neste ponto, indica que a grande questão prática sobre a categoria zumbi reside na possibilidade de fazê-la renascer, ainda que sob nova forma, ou se é preciso esquecê-la de vez¹³³². O constituinte de 1988, ainda que inconscientemente, modifica elementos da família e, como resultado, desloca-a da trajetória em direção à categoria zumbi: indo além da família patriarcal, em vias de extinção, aborda-a à luz dos novos valores, permitindo novas formas de instituição e estabelecimento de relações.

¹³²⁷ SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 37. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014, p. 865.

¹³²⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 397.762-8/BA**. Relator: Min. Marco Aurélio, 3 de junho de 2008. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadornpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=547259>>, acesso em 2 de junho de 2022, p. 6; Idem. Idem. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277/DF**. Relator: Min. Ayres Britto, 5 de maio de 2011. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadornpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>, acesso em 2 de junho de 2022, p. 21-22.

¹³²⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969, n. 59, p. 40; Idem. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017, IX, §39, p. 74-75.

¹³³⁰ GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 53.

¹³³¹ BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**. Translated by Patrick Camiller. London: SAGE publications, 2002, p. 203-204

¹³³² BAUMAN, Zygmunt. **Liquid Modernity**. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 8.

Retornando ao texto constitucional, verificam-se modificações práticas importantes: redução do lapso temporal para conversão da separação em divórcio; introdução de um papel auxiliar ativo do Estado quanto à fecundidade da pessoa na ideia de planejamento familiar – em resposta tanto à revolução sexual, que desnuda o prazer do ato sexual, quanto às novas tecnologias para evitar a gravidez ou possibilitá-la com a reprodução assistida –; valorização máxima da criança e adolescente; materialização da isonomia também na filiação com o fim da diferenciação quanto à legitimidade; fortalecimento de direitos e deveres recíprocos entre ascendentes e descendentes, com expresse amparo aos idosos¹³³³.

Deste modo, a Constituição de 1988 influi consideravelmente nas relações jurídico-familiares que serão agora analisadas a partir das modificações tanto constitucionais, quanto das leis posteriores, dentre as quais destaca-se o Código Civil de 2002. De início, o casamento deixa de ser o único ponto de partida legítimo para formação da família. Esta pode ser formada tanto pelo casamento, quanto união estável, ou ainda por apenas um dos pais e seus descendentes, consanguíneos ou adotivos¹³³⁴.

Quanto ao casamento, a evolução, inicialmente, restringe-se ao fim de regulamentação legal a respeito do dote, estabelecimento de igualdade de direitos e deveres dos cônjuges, assim como definição da idade mínima igual para casamento em dezesesseis anos. Conserva-se a forma de contagem dos graus de parentesco e a nulidade do casamento entre parentes em linha reta, definindo-se a proibição para o casamento entre parentes colaterais no terceiro grau¹³³⁵, com exceção do casamento entre tios e sobrinhos, que segue regido pelo Decreto-Lei 3.200/41, conforme entendimento do Conselho da Justiça Federal¹³³⁶. Preservam-se, ademais, as causas de anulabilidade, com exceção de causas relativas às relações patrimoniais e dubiedade de filiação, transformadas em causas suspensivas, sancionadas com a imposição do regime de separação obrigatório de bens¹³³⁷. Manteve-se a possibilidade de autorização para casamento

¹³³³ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: [s.n.], 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, acesso em 23 de maio de 2022, artigos 226, §6º-7º, e 227-230.

¹³³⁴ Ibidem, artigo 226, §3-4.

¹³³⁵ Ibidem, artigos 1.521, 1.548 e 1.594.

¹³³⁶ Idem. Conselho Nacional de Justiça. **I Jornada de direito civil**. Brasília: centro de estudos judiciais, 2003, enunciado 98.

¹³³⁷ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.523, 1.550 e 1.641, inciso I.

em idade inferior à previsão legal para evitar pena criminal, ou em caso de gravidez, até supressão em 2019, quando deixa de existir qualquer exceção a idade mínima¹³³⁸.

A formação da família através do casamento segue monogâmico e a bigamia é tida como crime¹³³⁹. As relações informais, entretanto, não são punidas e o crime de adultério é abolido, em 2005¹³⁴⁰, restando unicamente o sancionamento civil em caso de dano moral decorrente do descumprimento do dever de fidelidade. Quanto ao dever dos cônjuges, são mútuos e resumem-se à já citada fidelidade, vida comum, assistência e respeito, bem como educação e sustento dos filhos¹³⁴¹. Há, nos deveres dos cônjuges, uma presunção de interesse em obtenção de filiação como resultado do casamento e, assim, insere-se já como dever a preocupação com a prole.

Com o advento da lei 7.841/89, a dissolução do vínculo matrimonial pelo divórcio deixa de ser limitado a um único uso¹³⁴². Em princípio, no entanto, a separação ainda é requisito e, para tal, se não há consenso, é necessária justa causa, caracterizada exemplificativamente com o adultério, injúria, cometimento de crime, abandono de lar ou conduta considerada desonrosa¹³⁴³, indicando ainda dificuldade considerável para o divórcio. Em 2010, com a emenda constitucional 66, o requisito da separação é suprimido, assim como a discussão de culpa, para concessão do divórcio¹³⁴⁴, bastando a vontade de uma das partes para dissolver a relação por completo.

Acerca da união estável, inovação no sistema jurídico brasileiro trazida pela Constituição de 1988, deve-se notar, preliminarmente, a primeira proteção jurídica na lei dos companheiros de 1994, que outorga direitos de receber alimentos e participar da sucessão de

¹³³⁸ BRASIL. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.511, 1.517, 1.520, 1.565-1.569.

¹³³⁹ Idem. **Decreto-lei n. 2.848 de 7 de dezembro de 1940, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1940. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022, artigo 235.

¹³⁴⁰ Idem. **Lei n. 11.106 de 28 de março de 2005**. Brasília: [s.n.], 2005. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11106.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁴¹ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.566.

¹³⁴² Idem. **Lei n. 7.841 de 17 de outubro de 1989**. Brasília: [s.n.], 1989. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17841.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁴³ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.572-1.573.

¹³⁴⁴ Idem. **Emenda Constitucional n. 66 de 13 de julho de 2010**. Brasília: [s.n.], 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc66.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

homem e mulher que juntos vivem sem constituir família¹³⁴⁵. Em 1996, regulamenta-se, finalmente, a união estável que, em síntese, foi instituída como uma ponte para o casamento¹³⁴⁶, apesar de não ser corolário necessário. Caracteriza-se pela união duradoura, pública e contínua com intuito de formar família, emergindo dela a mesma presunção de regime de bens, assim como os mesmos direitos e deveres dos casados, com exceção da coabitação e fidelidade¹³⁴⁷, o que reforça a preocupação do legislador com a filiação. No silêncio do regulamento, o Código Civil de 2002 atesta o que estava nas entrelinhas: só há união estável quando as partes podem contrair matrimônio; se não for possível, há concubinato¹³⁴⁸, ou seja, não há proteção estatal para a união. O reconhecimento da união estável, por fim, pode ser espontâneo, inobstante, em nome da monogamia, veda-se o reconhecimento concomitante de outra união¹³⁴⁹.

Até 2011, a união estável entre pessoas do mesmo sexo biológico não é considerada como entidade familiar. Com o julgamento conjunto da Arguição de Preceito Fundamental 132/RJ e a Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277/DF, o Supremo Tribunal Federal decide pelo seu reconhecimento, com lastro na igualdade, não discriminação e direito à felicidade¹³⁵⁰. Em 2013, na esteira de decisão do Superior Tribunal de Justiça, o Conselho Nacional de Justiça edita a Resolução 175, declarando inexistir qualquer impedimento para o casamento homoafetivo¹³⁵¹, ampliando o entendimento. Assim, cai no sistema jurídico brasileiro um dos mais tradicionais pilares tradicionais do casamento e formação de família: a diversidade sexual das partes. Isso evidencia, novamente, a mudança de ênfase para uma escolha, cujo objetivo primeiro é a felicidade oriunda do projeto individual de vida e refúgio mais íntimo de segurança.

¹³⁴⁵ BRASIL. **Lei n. 8.971 de 29 de dezembro de 1994**. Brasília: [s.n.], 1994. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18971.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁴⁶ Idem. **Lei n. 9.278 de 10 de maio de 1996**. Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19278.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 8º.

¹³⁴⁷ Ibidem, artigos 1º-2º; Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.723-1.725.

¹³⁴⁸ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.723, §1º, e 1.727.

¹³⁴⁹ Cf. Idem. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 912.926/RS**. Relator: Min. Luis Felipe Salomão, 22 de fevereiro de 2011. Disponível em <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200602738436&dt_publicacao=07/06/2011>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁵⁰ Idem. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132/RJ**. Relator: Min. Ayres Britto, 5 de maio de 2011. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadordpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633>>, acesso em 2 de junho de 2022; Idem. Idem. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277/DF**. Relator: Min. Ayres Britto, 5 de maio de 2011. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadordpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁵¹ Idem. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 175 de 14 de maio de 2013**. Disponível em <<https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1754>>, acesso em 2 de junho de 2022.

A despeito do avanço no sentido de garantir proteção e isonomia no tratamento de casais formados por pessoas do mesmo sexo biológico, proporcionado pelo Poder Judiciário, inexistente legislação cristalizando o posicionamento, o que, em última instância, implica em uma proteção garantida por uma interpretação que suprime a letra da lei e sustenta-se enquanto decisão superveniente não a alterar. Logo, há uma possibilidade criada no sistema que, assim como a interpretação de garantia constitucional do aborto nos Estados Unidos da América¹³⁵², pode cair com uma mudança da maioria de ocasião.

A dificuldade em legislar um direito tão contrário à tradição, mas corolário dos novos e mais urgentes anseios, em sintonia com as possibilidades abertas pela revolução do paradigma transcendental, demonstra a transição que o Brasil ainda passa. O processo de secularização formal, afastando a sanção divina do Estado e casamento, está finalizado; as consequências do processo ainda não estão absolutamente extraídas e os conteúdos materiais dos institutos até então são fortemente influenciados pelo pensamento tradicional que, como visto, segue utilizado para fins de coesão social à falta de um elemento puramente secular para garanti-la.

Por fim, a respeito da família monoparental, representa a extensão do manto protetor estatal da família sobre cônjuges abandonados com filhos, ou mesmo aqueles que decidem tê-los sozinhos, através de técnicas de reprodução assistida ou adoção.

Sobre a relação entre os cônjuges, a igualdade de posição implica que nenhuma das partes tem a palavra final sobre qualquer assunto familiar. Em caso de empasse, nenhuma posição pode prevalecer sobre a outra senão por ordem do Poder Judiciário, decidindo em razão do que está mais alinhado aos interesses do casal e filhos¹³⁵³. Especificamente quanto à mulher, em face da continuidade de atos – absolutamente incompatíveis com os novos valores – de violência doméstica, edita-se a lei 11.340, em 2006, para criar meios de coibir e preveni-los¹³⁵⁴, no intuito de garantir a observância dos novos valores, aumentando o grau protetivo.

Quanto aos filhos, há grande mudança. Se na primeira metade do século XX as crianças e adolescentes ganham maior espaço, agora estão no centro das preocupações, possuem prioridade absoluta, para usar o termo consagrado na Constituição de 1988. O Estatuto

¹³⁵² Cf. UNITED STATES OF AMERICA. Supreme Court. **Dobbs v. Jackson Women's Health Organization**, 597 U.S., 2022. Disponível em <https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf>, acesso em 15 de agosto de 2022.

¹³⁵³ BRASIL. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 1.567.

¹³⁵⁴ Idem. **Lei n. 11.340 de 7 de agosto de 2006**. Brasília: [s.n.], 2006. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

da Criança e Adolescente regula, com detalhes, os direitos, garantias e preferências daqueles em idade inferior aos dezoito anos¹³⁵⁵, deixando claro que a proteção do sistema jurídico, prometida constitucionalmente, vai além da mera declaração. Isso pode ser observado, outrossim, no Código Civil através da análise de um artigo sobre a separação, pelo qual poderia o juiz negar sua homologação, inobstante o mútuo consentimento das partes, se a convenção estabelecida fosse incapaz de atender aos interesses dos filhos¹³⁵⁶. Logo, é sob a luz da primazia da criança e adolescente que devem ser analisadas as relações estabelecidas entre pais e filhos, relembrando que estes são absolutamente iguais entre si.

Em princípio, um fundamental aspecto emerge com o advento do Estatuto da Criança e do Adolescente, na linha traçada pela Constituição de 1988, antes do novo Código Civil: torna pai e mãe iguais quanto ao exercício do pátrio poder, estabelecendo o Poder Judiciário como competente para dirimir as divergências insanáveis entre as partes¹³⁵⁷. Neste sentido, o novo código agasalha integralmente a modificação, alterando o nome do instituto para *poder familiar*, indicando que, enquanto com idade inferior a dezoito anos, os filhos estão sob o poder, ressalvada a possibilidade de emancipação e perda por decisão judicial¹³⁵⁸.

Os poderes outorgados aos pais são os mesmos do Código Civil de 1916, adicionando-se, em 2014, o consentimento para viajar ao exterior e mudar permanentemente de domicílio¹³⁵⁹. No mesmo ano, verifica-se um grande avanço quanto à educação dirigida pelos pais com a promulgação da lei 13.010, vedando o uso de violência física e psicológica no trato com os filhos¹³⁶⁰. Esta intervenção do Estado nas relações familiares, salvaguardando a pessoa dos filhos, é a mais incisiva pelo intuito de traçar um limite quanto à violência. Como bem pontua Denise Damo Comel, o poder familiar trata-se, antes de qualquer coisa, de um encargo, um instrumento atribuído aos pais para proverem o atendimento dos direitos dos filhos¹³⁶¹. Neste sentido, o Superior Tribunal de Justiça confirma a nova feição do instituto, com a

¹³⁵⁵ BRASIL. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁵⁶ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 1.574, parágrafo único.

¹³⁵⁷ Idem. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 21.

¹³⁵⁸ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 5º, 1.630-1.631 e 1.635.

¹³⁵⁹ Ibidem, artigo 1.634.

¹³⁶⁰ Idem. **Lei n. 13.010 de 26 de junho de 2014**. Brasília: [s.n.], 2014. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113010.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁶¹ COMEL, Denise Damo. **Do poder familiar**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003, p. 66.

condenação de um pai ao pagamento de indenização a filho por descumprimento de deveres inerentes de sua condição consignados na lei civil¹³⁶². Logo, o instituto que originalmente submetia em absoluto os filhos aos desejos do pai e, aos poucos, foi alterado de modo a salvaguardar os filhos, agora é totalmente invertido, devendo os pais exercerem em favor dos filhos os poucos poderes que lhe são conferidos ainda.

Quanto à guarda dos filhos, em caso de divórcio, originalmente, o Código Civil de 2002 determina que novo casamento em nada altera a relação que é determinada primeiro quanto à culpa no divórcio: quando não há culpa, é atribuída à quem possua melhores condições e, notando prejuízo ao filho com ambos os pais, terceiro poderia ser chamado para ficar com a guarda; quando há culpa, o cônjuge inocente fica com a guarda, assegurado sempre o direito de visita e companhia ao outro, que deve fiscalizar seu estado e manutenção¹³⁶³. Em 2008, em nome do melhor interesse da filiação, o posicionamento é alterado, estabelecendo-se a guarda compartilhada como regra, o que implica no exercício conjunto dos deveres em relação aos filhos, mesmo após a separação conjugal, devendo o tempo de convivência ser estabelecido com equilíbrio¹³⁶⁴. Isto indica, expressamente, que nenhum problema entre os pais deve afastá-los de seus deveres quanto aos filhos, haja vista a primazia destes. Nesta linha, em 2010, é promulgada a lei 12.318, que trata da alienação parental, qualificando-a como atos praticados por um dos pais, ou parentes, em desfavor do outro ou seus parentes, visando prejudicar ou dificultar a relação entre das partes e, assim, ferindo direito da criança e adolescente¹³⁶⁵.

O sistema duplo de punição, em face de abuso do poder familiar, com a perda ou suspensão, é mantido com a adição, inicialmente, da perda pela reiteração da prática de abusos punidos com suspensão. Em 2017 e 2018, adicionam-se novas formas de perda do poder

¹³⁶² BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 1.579.021/RS**. Relator: Min. Maria Isabel Gallotti, 19 de outubro de 2017. Disponível em <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201600111968&dt_publicacao=29/11/2017>, acesso em 2 de junho de 2022; Idem. Idem. **Recurso Especial 1.887.697/RJ**. Relator: Min. Nancy Andrighi, 21 de setembro de 2021. Disponível em <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201902906798&dt_publicacao=23/09/2021>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁶³ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.583-1.584, 1.586 e 1.588-1.589.

¹³⁶⁴ Idem. **Lei n. 11.698 de 13 de junho de 2008**. Brasília: [s.n.], 2008. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11698.htm#art1>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁶⁵ Idem. **Lei n. 12.318 de 26 de agosto de 2010**. Brasília: [s.n.], 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112318.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

familiar que tratam sobre a entrega irregular para adoção e cometimento de crimes contra a vida, integridade física ou dignidade sexual do cônjuge ou filho¹³⁶⁶, ampliando a proteção.

Analizada a questão do poder familiar, mister notar alguns pontos sobre a adoção. Primeiro, o interesse do adotado é colocado em primeiro plano, existindo, inclusive, previsão de um período de convivência para avaliação das relações estabelecidas e, a partir dos doze anos, cabe-lhe o direito de concordar, ou não, com a sua adoção¹³⁶⁷. Não se trata mais a adoção, portanto, como consolo a quem não pode ter filhos biológicos. O adotado é desligado de sua família biológica, ressalvados os impedimentos matrimoniais, e ligado não apenas ao adotante, mas à família deste como se filho biológico fosse¹³⁶⁸. Apesar do desligamento, a partir dos dezoito anos, é-lhe resguardado direito de acesso a informações relativas à sua origem biológica e processo de adoção¹³⁶⁹. Por fim, a adoção conjunta não depende mais do vínculo de casamento, bastando a união estável, desde que haja estabilidade na relação¹³⁷⁰, sem impedimento para que casais formados por duas pessoas do mesmo sexo biológico adotem.

A regra básica do parentesco, desde sempre, foi o pertencimento a um núcleo familiar específico, sendo a adoção a saída de um, ainda que desconhecido, para a entrada em outro. Ainda quando o vínculo de parentesco foi expandido para além dos agnados, o núcleo familiar direto mínimo, estabelecido entre pais e filhos, sempre foi único. Em 2016, em nome do direito à felicidade e do indivíduo como elemento central do arcabouço jurídico brasileiro, o Supremo Tribunal Federal declara como possível um parentesco socioafetivo em concomitância com o biológico, validando, assim, a multiparentalidade com todos os efeitos decorrentes das posições de pais e filhos¹³⁷¹. Nada poderia ser mais estranho à tradição que isso. Inobstante, o quadro é completamente diferente. Quando o indivíduo é tomado como centro do ordenamento jurídico, primando-se pela criança e adolescente, o pertencimento, como filho, a mais de um núcleo

¹³⁶⁶ BRASIL. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.637 e 1.638, inciso V e parágrafo único.

¹³⁶⁷ Idem. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 43, 45, §2º, e 46.

¹³⁶⁸ Ibidem, artigo 41

¹³⁶⁹ Ibidem, artigo 48.

¹³⁷⁰ Idem. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 42, §2º.

¹³⁷¹ Idem. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 898.060/SC**. Relator: Min. Luiz Fux, 21 de setembro de 2016. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13431919>>, acesso em 2 de junho de 2022.

familiar encontra guarida. Assim, é possível o reconhecimento socioafetivo e biológico simultâneo, modificando-se, ainda mais, as características básicas da família possível.

Quanto à investigação de paternidade, as inovações tecnológicas possibilitam um elevadíssimo grau de certeza: da sua presunção em decorrência do casamento ou relações sexuais com antecedência de meses do nascimento à confirmação precisa através do mapeamento genético, realizado através da comparação do ácido desoxirribonucleico obtido de qualquer tecido do corpo humano das partes. Não há mais espaço para dúvida e, assim, o reconhecimento de filiação pode ser obtido com total certeza para todos os fins lícitos.

Outro aspecto altamente modificado pelo avanço científico é a própria obtenção de filiação. As novas tecnologias possibilitam ao homem aquilo que acreditava ser prerrogativa divina: criar a vida. Em um laboratório bem equipado, um médico é capaz de fecundar um óvulo, gerando um embrião que pode ser implantado – ou congelado para uso posterior – em algum útero para o nascimento de uma pessoa. Apesar da inexistência de um diploma legislativo regulando a reprodução assistida, é possível realizá-la no Brasil, seguindo as diretrizes do Conselho Federal de Medicina, cuja primeira Resolução remonta a 1992¹³⁷² e a última 2021, permitindo a doação de gametas, cessão de útero gratuita e reprodução assistida após a morte de uma das partes¹³⁷³. A falta de uma regulamentação específica deixa não só uma série de questionamentos em aberto, como gera uma insustentável insegurança jurídica. É certo que, pelas possibilidades delineadas e preceitos constitucionais, a todos é garantido o acesso à reprodução assistida, devendo ser promovida pelo Estado em atenção ao consignado na lei 9.263, que trata do planejamento familiar¹³⁷⁴. No entanto, relações patrimoniais, sucessórias e de parentesco, haja vista as diversas possibilidades abertas pelas novas tecnologias, não encontram respostas satisfatórias na tradição.

Em se tratando do planejamento familiar, mas com enfoque na limitação da prole, notava-se pouco desprendimento da tradição, no Brasil, com forte limitação ao direito das pessoas casadas que dependiam do consentimento do cônjuge para realizar procedimentos para esterilização¹³⁷⁵. Com o divórcio direto sem qualquer requisito além da vontade individual, a limitação era meramente burocracia. Contudo, não deixava de ser um resquício da velha

¹³⁷² BRASIL. Conselho Federal de Medicina. **Resolução CFM n. 1.358**. Brasília: [s.n.], 1992. Disponível em <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁷³ Idem. Idem. **Resolução CFM n. 2.294**. Brasília: [s.n.], 2021. Disponível em <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁷⁴ Idem. **Lei n. 9.263 de 12 de janeiro de 1996**. Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9263.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 2º e 3º, inciso I.

¹³⁷⁵ Ibidem, artigo 10, §5º.

tradição de comunhão total de vida com o casamento que, em termos patrimoniais e de tomada de decisão, já está mais que superada. Neste ponto, recentemente, foi sancionada a lei 14.443, através da qual o consentimento do cônjuge é suprimido¹³⁷⁶, extirpando mais um elemento tradicional do sistema jurídico brasileiro em nome da liberdade individual que nem o casamento é capaz de diminuir.

Por outro lado, a questão do aborto mantém-se sem grandes modificações. A última mudança ocorre em 2012, com a descriminalização do aborto de feto anencéfalo em decisão do Supremo Tribunal Federal, justificada pela gravidez poder acarretar risco à gestante, assim como pelo esvaziamento do direito à vida em potencial do feto, haja vista sua inviabilidade biológica¹³⁷⁷. Deste modo, no Brasil, não há crime se o aborto é praticado para afastar risco de vida da gestante, em caso de estupro ou inviabilidade do feto por anencefalia. Com a legalização do aborto em países vizinhos e de raiz cultural similar, como Argentina e Colômbia, a discussão a respeito do embate entre o direito à vida em potencial e à autonomia da gestante segue em aberto, existindo a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442 que pretende garantir o direito ao aborto voluntário até o terceiro mês de gestação¹³⁷⁸.

A respeito das relações patrimoniais, o regime de bens dos cônjuges, ou companheiros, é mantida a regra da comunhão parcial com liberdade de escolha de outras formas, ressalvadas as exceções legais de imposição de regime da separação de bens ao matrimônio celebrado a despeito de condição suspensiva, realizado após suprimimento judicial, ou quando um dos nubentes supera os setenta anos de idade¹³⁷⁹.

Ainda dentro das relações patrimoniais, há amadurecimento legal do dever de prestar alimentos entre ascendentes e descendentes, assim como entre cônjuges divorciados¹³⁸⁰ e, com maior relevância, nota-se uma extensão quanto ao bem de família: pode ser destacado por

¹³⁷⁶ BRASIL. **Lei 14.443 de 2 de setembro de 2022**. Brasília: [s.n.], 2022. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Lei/L14443.htm>, acesso em 18 de setembro de 2022.

¹³⁷⁷ Idem. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54/DF**. Relator: Min. Marco Aurélio, 12 de abril de 2012. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁷⁸ Idem. Idem. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442/DF**. Relatora: Min. Rosa Weber. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁷⁹ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.640-1.641 e 1.725.

¹³⁸⁰ Ibidem, artigos 1.694-1.710.

escolha¹³⁸¹, ou, em complemento, é instituído por força de lei independentemente de qualquer ato¹³⁸², garantindo nova camada protetiva.

Por fim, um ponto que merece atenção é a proteção de atos patrimoniais em uma relação de concubinato adulterino. Tanto o Supremo Tribunal Federal, quanto o Superior Tribunal de Justiça consideram que, se há esforço em comum, o patrimônio adquirido por concubinos deve ser dividido¹³⁸³. É interessante reparar que a vedação à poligamia e a reprovação do adultério impedem o reconhecimento da relação adulterina, ou bigamia, para fins de formação de unidade familiar¹³⁸⁴, sendo isso deixado de lado nas relações patrimoniais pela vedação do enriquecimento ilícito às custas de outrem.

Quanto à sucessão, em termos gerais, são mantidas as disposições do sistema do Código Civil de 1916. Merece destaque a modificação a respeito do cônjuge – e do companheiro por decisão do Supremo Tribunal Federal julgando inconstitucional a diferenciação do Código Civil¹³⁸⁵ – tornado herdeiro necessário¹³⁸⁶. Na ordem sucessória, ademais, o cônjuge sobrevivente passa a concorrer com os descendentes (exceto se casado no regime de comunhão universal, separação legal de bens ou se não há bens particulares do cônjuge morto no regime legal) e ascendentes, restando sozinho na terceira posição da ordem¹³⁸⁷. Outrossim, a igualdade absoluta dos filhos é materializada e não há qualquer distinção na classe dos descendentes. O adotado, neste sentido, estabelecendo parentesco com

¹³⁸¹ BRASIL. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigos 1.711-1.712 e 1.715-1.717.

¹³⁸² Idem. **Lei n. 8.009 de 29 de março de 1990**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18009.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁸³ Idem. Supremo Tribunal Federal. **Súmula 380**. Disponível em <<https://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/menuSumarioSumulas.asp?sumula=2482>>, acesso em 2 de junho de 2022; Idem. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 98.096/RJ**. Relator: Min. Ruy Rosado de Aguiar, 3 de setembro de 1996. Disponível em <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=199600369526&dt_publicacao=07/10/1996>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁸⁴ Cf. Idem. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 1.104.316/RS**. Relator: Min. Maria Thereza De Assis Moura, 28 de abril de 2009. Disponível em <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200802385477&dt_publicacao=18/05/2009>, acesso em 2 de junho de 2022.

¹³⁸⁵ Idem. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 878.694/MG**. Relator: Min. Roberto Barroso, 10 de maio de 2017. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=14300644>>, acesso em 3 de junho de 2022.

¹³⁸⁶ Idem. **Lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, código civil**. Brasília: [s.n.], 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 1.845-1.846.

¹³⁸⁷ Ibidem, artigo 1.829.

toda família do adotante adquire integralmente direitos sucessórios¹³⁸⁸. Deste modo, constata-se que o meio termo entre inovação e tradição do Código Civil de 1916 encontra sucesso, sendo levemente alterado no Código Civil de 2002.

Em uma análise global, as possibilidades de formação da família brasileira do século XXI são consideravelmente variadas, encontrando o denominador comum na escolha individual. Ainda que constituída irregularmente, os filhos não são afetados. Enfocando cada vez mais o indivíduo, o ordenamento jurídico enfrenta um novo desafio, o crescente fenômeno da família poliafetiva, unidades familiares formadas por mais de duas pessoas na condição de cônjuge, não causa espanto. A solução adotada, hodiernamente, é o impedimento da formalização pela vedação da bigamia, mas com menção expressa à possibilidade de futura regulamentação¹³⁸⁹. Considerando a inexistência de qualquer vedação, ou criminalização, das uniões poliafetivas informais, a valorização máxima do indivíduo e interesse do Estado brasileiro em garantir proteção às mais diversas formas de família, a regulamentação é importante para segurança jurídica acerca de relações patrimoniais e sucessórias. Neste ponto, absolutamente contrário à tradição na qual o Brasil está inserido, é preciso considerar o influxo, decorrente especialmente de movimentos migratórios, de outras culturas nas quais a poligamia é praticada e, se há um verdadeiro interesse na proteção das diversas formas de família, pessoas que decidem cultivar estes valores também devem ser protegidas. Seja através do exame e afastamento da vedação da poligamia em casos concretos, seja pela introdução de algum modo de formalizar a relação para aqueles que desejam, é preciso abarcar juridicamente esta realidade cada vez mais presente no país.

Além disso, uma marca das relações jurídico-familiares no Brasil é o apego ainda à tradição, não como recebida de Portugal, mas a tradição sincrética tal qual a forma de culto do *homem cordial*, observada especialmente no Código Civil de 1916. Quando o Código Civil de 2002 é promulgado, a Constituição de 1988 já havia promovido um forte rompimento com a tradição. Após vinte anos de sua publicação, as diversas mudanças no Código Civil de 2002 denotam o avanço do processo de secularização que adentra o conteúdo das instituições. Como exemplo é possível apontar o desencobrimento da família como uma instituição humana, cujo

¹³⁸⁸ BRASIL. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022, artigo 41.

¹³⁸⁹ Idem. Conselho Nacional de Justiça. **Pedido de Providências n. 0001459-08.2016.2.00.0000**. Relator: Min. João Otávio De Noronha. 26 de junho de 2018. Disponível em <<https://www.cnj.jus.br/InfojurisI2/Jurisprudencia.seam?jurisprudenciaIdJuris=51260&i>>, acesso em 15 de agosto de 2022.

fim é a felicidade individual e segurança, culminando no esvaziamento das justificativas para impedir sua formação por pessoas do mesmo sexo biológico.

Dos fatores justificativos das tantas mudanças observadas, a revolução tecnológica na área das comunicações é fundamental: primeiro o rádio, então a televisão e, agora, a internet, as mais diversas culturas dos mais variados países estão em contato direto e, neste sentido, já Montesquieu aponta que os costumes dos povos são fortemente modificados pelo intercâmbio cultural¹³⁹⁰. Além disso, o desejo de realização pessoal no presente, ou quando muito no futuro próximo, rompem com as justificativas lastreadas na crença para prescrições ascéticas aplicáveis indistintamente à toda comunidade. À parte da questão da esterilização, os únicos limites impostos à vontade individual nas relações entre membros da família estão nos deveres mútuos entre ascendentes e descendentes, com maior foco no dever daqueles para estes; e deveres mútuos dos cônjuges que, pela facilidade de afastamento com o divórcio, não trazem consigo a mesma gravidade do outro limite.

Derradeiramente, se a família ainda é uma instituição jurídica no Brasil do irromper da segunda década do século XXI, deve-se isso às modificações e ampliações operadas, porquanto os elementos para formação de alianças político-patrimoniais encontram terreno fértil em outros campos do direito e não há nem sequer espaço para as noções tradicionais de poder na família na atual circunstância, apesar de alguns resquícios ainda serem sentidos e seus elementos servirem para mobilização de massas. Portanto, apesar de apelos à tradição no campo da disputa política, no âmbito jurídico o processo de secularização caminha para a sua consumação, extirpando cada vez mais elementos tradicionais incongruentes com o novo sistema erigido que enfoca o indivíduo, o único centro de certeza, e sua felicidade.

¹³⁹⁰ MONTESQUIEU. *Espirit des lois*. Paris: Librariied de Firmin Didot Frères, 1844, XIX.8, p. 253.

CONCLUSÃO

A família, enquanto instituto jurídico, é regulamentada conforme os anseios da Presença e nada há de sacro nela. Há uma colossal diferença quanto ao conteúdo das relações jurídico-familiares do mundo Greco-Romano Antigo em comparação ao Brasil da segunda década do século XXI. Esta diferença não é um desvirtuamento ou correção de percurso, mas simples resposta às necessidades mais urgentes da Presença. Para aclarar o exposto é preciso retomar brevemente o caminho trilhado.

Inicialmente, as relações jurídico-familiares são formadas em torno do culto dos antepassados, não há como pensá-las com qualquer autonomia da religião do lar. A proibição de sacrificar a mais de uma lareira, as inúmeras vantagens do primogênito, o poder do *pater*, a condição da esposa e mesmo a justificação da propriedade privada encontram o mesmo lastro: as crenças a respeito dos antepassados. Diante da morte, imaginou-se uma vida eterna cuja boaventurança dependa do cumprimento de ritos pelos descendentes que insere a Presença em um grande ciclo: os antepassados já foram sucessores e os estes tronar-se-ão aqueles. Deste modo, a família é orquestrada para garantir o cumprimento dos ritos imaginados como necessários. Ademais, a grave insegurança, surgida da inexistência de um limite senão o próprio poder manejado pelos clãs, cria um ambiente propício ao fortalecimento do vínculo de solidariedade familiar e submissão dos membros em torno da forte figura do *pater*.

Com o surgimento das primeiras cidades, as condições de vida mudam radicalmente. Os vínculos solidários familiares são substituídos por vínculos locais e deuses comuns ao povo como um todo tomam grande espaço – apesar de não suprimir – dos antepassados. Nesta nova circunstância, foi possível observar a perda de poder do *pater* e do filho primogênito em favor dos demais membros homens da família, que são tornados seus iguais na condição de cidadão. Além disso, há uma imposição de limites quanto ao poder sobre os descendentes, pois o interesse da cidade na obtenção de novos cidadãos impõe-se.

Não obstante, especialmente em razão das expansões militares do Império Romano, colocando em contato diversos povos com plurais culturas e crenças, o regime citadino implode. A cada conquista, o panteão Romano aumentava com a assimilação dos deuses dos povos vencidos. Uma forma de culto, entretanto, não foi assimilada: uma corrente do Judaísmo, futuramente denominada Cristianismo, resiste com sucesso ao culto do Imperador e panteão Romano, sendo capaz de dominar os corações e mentes em um período no qual as antigas crenças perdiam poder.

A despeito de muitas modificações no paradigma transcendental realizadas em razão da vitória do Cristianismo, como a substituição do politeísmo por um monoteísmo excludente, a preocupação com a salvação individual e valorização do ascetismo, poucas foram as modificações entabuladas nas relações jurídico-familiares. Isto pois, primeiro, não foi operada uma revolução em absoluto, mas uma paulatina evolução que absorve elementos e transforma o sistema de crenças antigo; segundo, o interesse inicial e máximo era o Reino dos Céus, não o condenado mundo temporal; terceiro, ainda que Jesus de Nazaré pregasse uma só família de irmãos sob autoridade de Deus, a sua doutrina, em geral, é modificada pelo apóstolo Paulo, Romano, que se preocupou, de fato, com as relações familiares e, neste ponto, os Pais da Igreja Católica seguiram o apóstolo.

Do influxo Judaico-Cristão na tradição Greco-Romana muitas semelhanças nas relações jurídico-familiares foram constatadas, sem embargo de consideráveis modificações. Estas ocorrem especialmente onde já há preparação por outras correntes de pensamento e, após o Cristianismo da Igreja Católica tornar-se paradigmático, é possível notar grande resistência, exemplificada em caixa alta pela manutenção da posição de submissão da mulher e da persistência na diferenciação dos filhos, apesar da igualdade perante Deus, assim como impossibilidade de impor a igualdade de punição ao adultério.

Adentrando nas modificações impostas, cujo intuito máximo é uma prometida salvação eterna das almas para o Reino dos Céus, primeiro é imposto um limite a autoridade paterna, em razão do novo centro do qual emana a autoridade do pai: se é Deus quem confere a autoridade, esta deve ser exercida sempre em conformidade com a vontade divina, na forma como é revelada pela Igreja Católica. Segundo, uma maior preocupação com a condição dos filhos e esposa passa a ser percebida. Terceiro, são limitadas as possibilidades de dissolução do matrimônio contraído, com o divórcio chegando a ser proibido, e verifica-se maior restrição de casamento entre parentes, pelo aumento do grau de parentesco que implica em união considerada incestuosa.

É sob o império deste pensamento de origem Greco-Romana, modificado pelo influxo Judaico-Cristão, que a porção de terra que viria a ser parte do Brasil é descoberta por Portugal. Em razão das dificuldades impostas pela distância e necessidades que advém do povoamento do *Novo Mundo*, a forma pela qual a tradição de pensamento e disposições a respeito das relações jurídico-familiares são impostas sofrem grandes alterações, marcadas pelo sincretismo religioso e pouco poder de imposição tanto da Coroa Portuguesa, quanto da Igreja Católica, ante ao poder das grandes famílias que se formam na colônia.

Na Europa, as guerras religiosas entre protestantes e católicos, perda das certezas, derivada da dúvida cartesiana, e revolução científica, cria o ambiente propício para a revolução paradigmática, que ocorre através do processo de secularização. Com a perda de certeza e segurança do sistema erigido pela Igreja Católica, a Presença é lançada para dentro de si e exterioriza um novo sistema. Não se buscava rompimento, mas um novo centro de segurança. Deus é reduzido de fundamento seguro do mundo para apêndice da moral; Immanuel Kant, ainda que fortuitamente, fornece todos os meios para o processo de secularização consumir-se e, a partir de então, aquilo que o homem atribuía aos seus deuses, pode ser desencoberto como obra humana.

Neste processo de secularização, em um primeiro momento, a ideia abstrata de humanidade substitui o Deus Judaico-Cristão e o exame da natureza pela razão humana é entendido como capaz de fornecer as leis para a sua vida, possibilitando alguma manutenção dos elementos tradicionais sob nova roupagem. No entanto, a dúvida alcança as bases na qual o sistema kantiano sustentava-se, o antropocentrismo e a razão, de modo que não é possível camuflar Deus na ideia de humanidade abstrata e as consequências da consumação do processo de secularização são extraídas por Friedrich Nietzsche: a morte de Deus, que representa o fim do sistema inaugurado por Platão; a consequente perda de sustentação das disposições morais lastreadas Nele; e o desencobrimento da escolha arbitrária da maioria de ocasião como determinante para as prescrições legais.

Neste último ponto é preciso maior atenção. Apesar de dissimular-se como ordenação divina na tradição, o estabelecimento social sempre foi produto humano, resultado de interações e objetificações realizadas por pessoas organizadas em uma teia de relações mobilizada por um mesmo paradigma transcendental. Ainda que a ordenação fosse posta por poucos, sua manutenção dependia da mobilização e aceitação das massas. Com a perda do sancionamento religioso decorrente da secularização e o projeto em aberto gerado pela perda de certezas, múltiplas opções apresentam-se como possibilidades legítimas dentro dos abertos limites máximos da liberdade e democracia, pilares do projeto secular Iluminista Moderno, o Estado liberal.

A consumação do processo de secularização, com a morte de Deus, é o desencobrimento das regulamentações sobre relações sociais como uma escolha deliberada e mantida pela mobilização da maioria de ocasião. Disto um aspecto fundamental emerge: do mergulho para dentro de si, fruto do encontro de certeza no *Eu pensante*, a massificação social fragmentou-se: não há mais uma meta comum englobante, as escolhas são feitas em detrimento

de outras possibilidades legítimas, e, assim, os sujeitos individualizados formam coletividades efêmeras para cada decisão ou em razão de determinados assuntos. Deste modo, inúmeras possibilidades são abertas, mesmo o retorno às formas tradicionais. A secularização, reforce-se, não implica no afastamento absoluto da crença individual em um Deus metafísico, mas na sua transformação em uma possibilidade que concorre com outras e, em alguns assuntos, tornou-se a possibilidade menos provável e que menos atende às necessidades mais urgentes da Presença.

Em face das novas condições, as relações jurídicas não encontram outro fundamento senão em escolhas dentro do próprio sistema, válidas, por conseguinte, até mobilização em contrário. Isto não implica, contudo, no afastamento das sombras: a tradição sacralizada, o Deus garantidor ou natureza sancionadora, podem funcionar como elementos capazes de articular uma maioria ansiosa por alguma direção ante ao caos gerado pelo turbilhão das possibilidades. Isto pois, retome-se, o espírito livre é a exceção, o cativo é a regra. A Presença busca apenas uma solução para seus problemas mais urgentes, seja qual for seu conteúdo, basta que mobilize uma maioria de ocasião.

Lentamente, as ideias seculares chegam ao Brasil e, formalmente, apenas com a Proclamação da República, há a separação formal do Estado com a religião da Igreja Católica. Como consequência, as regulamentações do país começam a tomar uma forma puramente secular, mas os efeitos da perda da fundamentação da Igreja Católica não são sentidos de imediato. Quanto às relações jurídico-familiares, a transformação da cerimônia do casamento em rito cível é a primeira grande alteração, que é seguida pela redução da amplitude do casamento considerado incestuoso. Aos poucos, a família tradicional baseada no patriarcalismo perde espaço, ganhando com isso a mulher e os filhos. Estes, apesar de ainda serem diferenciados em legítimos e ilegítimos, obtém maior proteção estatal. Aquela adquire maior autonomia, apesar de sua opinião não prevalecer, quanto aos filhos, quando em conflito com o marido. Antes da Constituição Federal de 1988, a última grande consequência do processo de secularização é a permissão do divórcio, ainda que com consideráveis limites.

Com a Constituição Federal de 1988, um novo projeto democrático é materializado e, em sua base, a igualdade é um ponto de grande destaque. Reflexos imediatos são produzidos nas relações jurídico-familiares: a possibilidade de formar uma família, com reconhecimento estatal, sem o casamento, absoluta prioridade das crianças e adolescentes, o fim das discriminações quanto à filiação e a constitucionalização do direito ao divórcio, assim como da

proteção dos membros da família contra violência. Para regulamentar as novas conquistas, leis foram promulgadas, destacando-se o Estatuto da Criança e Adolescente.

A sociedade brasileira, no irromper do século XXI, é radicalmente diferente daquela do século passado e um necessário novo Código Civil é promulgado. A igualdade entre esposos é materializada, o sistema de solidariedade entre ascendentes e descendentes reforçado e a igualdade absoluta da filiação materializada no direito sucessório. Além disso, regula-se, com mais detalhes, a união estável. Quanto ao divórcio, é somente em 2010, com uma emenda constitucional, que deixa de depender de requisito complementar à vontade das partes.

As modificações são ainda mais profundas com a edição de leis protetivas contra violência doméstica, mirando a salvaguarda dos filhos e esposa. Além disso, no caminhar em direção à sociedade prometida constitucionalmente, o Supremo Tribunal Federal contribuiu ao possibilitar a união estável entre pessoas do mesmo sexo biológico, através de uma interpretação constitucional do ordenamento jurídico pátrio.

É operada uma verdadeira revolução nas relações jurídico-familiares. Não há mais uma única forma familiar legitimada e a unidade familiar é reconhecida especialmente para fins de proteção estatal. A felicidade da realização de um projeto individual é desencoberta como motivo para formação da família, encobrendo a obtenção de filiação legítima e cumprimento de dever religioso. A família contemporânea brasileira, quando comparada a formulação originária Greco-Romana, em essência, guarda apenas nomes em comum.

Pode-se concluir, através da evolução no tratamento das relações jurídico-familiares, que estas não possuem imagem ideal, nem prescrição extraível da natureza, quanto mais lastro ou fundamento senão nas escolhas da Presença. Seu conteúdo é articulado dentro de um mundo da cultura, de modo que a indistinção entre filiação legítima e ilegítima é inviável no mundo Greco-Romano, assim como o poder capital conferido ao pai sobre o filho impossível na sociedade brasileira hodierna.

Em última instância, o paradigma transcendental, de onde o mundo da cultura retira o seu fundamento, impacta no conteúdo das relações jurídico-familiares, por ser a crença mais básica. Acreditando na necessidade de manter os ancestrais satisfeitos após a morte e que este papel deve ser desempenhado pelo primogênito legítimo homem, todo um sistema de casamento e vantagens ao primeiro filho homem é estabelecido. Considerando que toda autoridade provém de Deus e este instituiu o casamento, foi imposto um limite ao pátrio poder, que não pode contrariar mandamentos divinos, e as prescrições supostamente reveladas a

respeito da proibição de divórcio e casamento entre parentes estabelecida. Admitindo a absoluta igualdade de todos e liberdade para seguir a crença que mais convém, as justificativas para a submissão da mulher ao marido, proibição do divórcio e distinção entre os filhos são demolidas.

O casamento, que era visto como uma comunhão total de vidas, englobando patrimônio, torna-se uma escolha possível dentre várias e a união patrimonial pode ser afastada. O próprio crime do adultério ilustra a situação: primeiro, punido por ofender a família e arriscar a filiação legítima, recaindo especialmente sobre a mulher; agora, no ordenamento jurídico brasileiro, não há nem sequer punição criminal, tratando-se de mero descumprimento de dever contraído por ocasião do casamento, passível, no máximo, de sancionamento cível.

Assim, tratar as grandes questões contemporâneas à luz das soluções apresentadas na tradição é um risco não só à liberdade individual, mas a todo o novo sistema construído com base nesta liberdade, bem como na igualdade. E não são poucos os problemas que se apresentam na sociedade brasileira: a cristalização, em lei, da possibilidade de união estável e casamento de pessoas do mesmo sexo biológico; o aborto, enquanto questão de saúde pública; a regulamentação da reprodução humana assistida; e relacionamentos poligâmicos. Nestes pontos, a tradição é incapaz de oferecer uma solução que se coadune com os novos valores constitucionalmente estabelecidos pela sociedade brasileira.

Logo, ainda que a proteção das pessoas dentro da forma de família possibilitada pela Constituição Federal de 1988 seja eficaz por possibilitar múltiplas formas, enfrentar problemas historicamente desconsiderados, como a violência doméstica, e, mais recentemente, primar pela vontade individual ao suprimir a necessidade de consentimento do cônjuge para realização de procedimento de esterilização, os pontos supracitados ainda estão parados no caminho à maior igualdade e liberdade constitucionalmente prevista, correndo, em alguns casos como do casamento entre pessoas do mesmo sexo biológico, risco de reversão.

Há de se pontuar que, apesar de muitos dos anseios constitucionalmente tidos como mais urgentes estão refletidos nas relações jurídico-familiares, os avanços no tratamento jurídico de temas que contrariam o sistema anterior não implicam necessariamente na modificação dos costumes, mas na cristalização de conquistas que instituem uma camada de proteção, representando um esforço para mudança nos costumes.

Em um Estado Democrático de Direito, que prima pela igualdade de todos e não prioriza nenhuma forma de crença, é preciso que todos possam viver sua vida privada seguindo seus preceitos individuais, especialmente se dissonantes da maioria e da tradição, cabendo ao

Estado brasileiro avançar no cumprimento da promessa consignada constitucionalmente de proteger os indivíduos dentro da família, impedindo repressão às liberdades individuais. Os primeiros passos estão dados, a família desencoberta como instituição humana não possui limites para sua regulamentação como instituto jurídico, na hodierna sociedade brasileira, senão na Constituição Federal de 1988, possibilitadora dos recentes avanços em direção a uma sociedade de fato secular, plural e democrática.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume I (Livro I a VIII)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus, volume II (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões; De Magistro**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina; Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução de Adaury Fiorotti; Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.
- ANDREWES, Antony. **Greek society**. New York: Penguin Books, 1971.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York: The viking press, 1968.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: companhia das letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Tradução de Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARGENTINA. **Ley 27.610**. Buenos Aires: [s.n.], 2021. Disponível em <<https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/239807/20210115>>, acesso em 6 de janeiro de 2022.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Capelo Amaral e Carlos Gomes. [s.l]: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ARISTOTLE. **Metaphysics**. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.

ARISTOTLE. **On the heavens**. Translated by W. K. C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1986.

ARISTOTLE. **The Athenian constitution; The Eudemian Ethics; On virtues and vices**. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd; Cambridge: Harvard University Press, 1935.

ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

AUGUSTINE. **Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with seventeen related Sermons**. Translated by Denis J. Kavanagh. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1951.

AUGUSTINE. **Letters, volume VI (1*-29*)**. Translated by Robert B. Eno. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1989.

AUGUSTINE. **On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis**. Translated by Ronald J. Teske. New York: New City Press, 2002.

AUGUSTINE. **On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings**. Translated by Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

AUGUSTINE. **The Retractions**. Translated by Mary Inez Bogan. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1968.

AUGUSTINE. **Three Anti-Pelagian Treatises: De Spiritu et Littera, De Natura et Gratia and De Gestis Pelagii**. Translated by F. H. Woods and J. O. Johnston. London: David Nutt, 1887.

AUGUSTINE. **Treatises on marriage and other subjects**. Translated by Charles T. Wilcox et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1955.

AUGUSTINE. **Treatises on various subjects**. Translated by Mary Sarah Muldowney et al. New York: Fathers of the church, Inc., 1952.

AUGUSTUS. **Res Gestae Divi Augusti**. Translated by P. A. Brunt and J. M. Moore. Oxford: Oxford University Press, 1967.

AULUS GELLIUS. **The Attic Nights, volume II**. Translated by W. Beloe. London: J. Johnson, St. Paul's Church-yard, 1795.

BAUMAN, Zygmunt. **Liquid Modernity**. Cambridge: Polity Press, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.

BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences**. Translated by Patrick Camiller. London: SAGE publications, 2002.

BECK, Ulrich et al. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Tradução de Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Néli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BEVILAQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1984.

BEVILAQUA, Clóvis. **Direito da família**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1943.

BEVILAQUA, Clóvis. **Em defeza do projecto de código civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOUCHARD, Constance Brittain. **Those of My Blood: constructing noble families in Medieval Francia**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

BRASIL. Conselho Federal de Medicina. **Resolução CFM n. 1.358**. Brasília: [s.n.], 1992. Disponível em <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Conselho Federal de Medicina. **Resolução CFM n. 2.294**. Brasília: [s.n.], 2021. Disponível em <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **I Jornada de direito civil**. Brasília: centro de estudos judiciários, 2003.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Pedido de Providências n. 0001459-08.2016.2.00.0000**. Relator: Min. João Otávio De Noronha. 26 de junho de 2018. Disponível em <<https://www.cnj.jus.br/InfojurisI2/Jurisprudencia.seam?jurisprudenciaIdJuris=51260&i>>, acesso em 15 de agosto de 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 175 de 14 de maio de 2013**. Disponível em <<https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1754>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1934. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>, acesso em 17 de maio de 2022.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1891. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>, acesso em 13 de maio de 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: [s.n.], 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, acesso em 23 de maio de 2022.

BRASIL. **Constituição Política Do Império Do Brazil (de 25 de março de 1824)**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1824. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>, acesso em 2 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto n. 119-A de 7 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 2 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181impressao.htm>, acesso em 14 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto n. 5.993 de 17 de setembro de 1875**. Rio de Janeiro: [s. n.], 1875, disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5993-17-setembro-1875-550121-publicacaooriginal-65758-pe.html>>, acesso em 2 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto-lei n. 2.848 de 7 de dezembro de 1940, código penal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1940. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto-lei n. 8.207 de 22 de novembro de 1945**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1945. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1937-1946/Del8207.htm#art2>, acesso em 8 de maio de 2022.

BRASIL. **Decreto-lei n. 9.461 de 15 de julho de 1946**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1946. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1937-1946/Del9461.htm#art1>, acesso em 8 de maio de 2022.

BRASIL. **Emenda constitucional n. 9 de 28 de junho de 1977**. Brasília: [s.n.], 1977. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc09-77.htm>, acesso em 18 de maio de 2022.

BRASIL. **Emenda Constitucional n. 66 de 13 de julho de 2010**. Brasília: [s.n.], 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc66.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei de 15 de outubro de 1827**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1827. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38398-15-outubro-1827-566692-publicacaooriginal-90222-pl.html>, acesso em 8 de janeiro de 2022.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830, código criminal**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1830. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>, acesso em 2 de maio de 2022.

BRASIL. **Lei n. 3.071 de 1º de janeiro de 1916, código civil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1916. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

BRASIL. **Lei n. 3.113 de 8 de maio de 1957**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1957. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L3133.htm#art1>, acesso em 9 de maio de 2022.

BRASIL. **Lei n. 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Brasília: [s.n.], 1962. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>, acesso em 15 de maio de 2022.

BRASIL. **Lei n. 6.515 de 26 de dezembro de 1977**. Brasília: [s.n.]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm>, acesso em 18 de maio de 2022.

BRASIL. **Lei n. 7.841 de 17 de outubro de 1989**. Brasília: [s.n.], 1989. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7841.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 8.009 de 29 de março de 1990**. Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8009.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 8.069 de 13 de julho de 1990, estatuto da criança e adolescente.** Brasília: [s.n.], 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 8.971 de 29 de dezembro de 1994.** Brasília: [s.n.], 1994. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18971.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 9.263 de 12 de janeiro de 1996.** Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9263.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 9.278 de 10 de maio de 1996.** Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19278.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 9.294 de 15 de julho de 1996.** Brasília: [s.n.], 1996. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19294.htm>, acesso em 6 de janeiro de 2022.

BRASIL. **Lei n. 11.106 de 28 de março de 2005.** Brasília: [s.n.], 2005. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11106.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 11.340 de 7 de agosto de 2006.** Brasília: [s.n.], 2006. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 11.698 de 13 de junho de 2008.** Brasília: [s.n.], 2008. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11698.htm#art1>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei n. 12.318 de 26 de agosto de 2010.** Brasília: [s.n.], 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112318.htm>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. **Lei 14.443 de 2 de setembro de 2022.** Brasília: [s.n.], 2022. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Lei/L14443.htm>, acesso em 18 de setembro de 2022.

BRASIL. Salvador. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia.** Feitas e ordenadas por D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Antonio Louzada Antuns, 1853.

BRASIL. São Paulo. **Lei n. 17.261 de 13 de janeiro de 2020.** São Paulo: [s.n.], 2020. Disponível em <<https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-17261-de-13-de-janeiro-de-2020>>, acesso em 6 de janeiro de 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 98.096/RJ.** Relator: Min. Ruy Rosado de Aguiar, 3 de setembro de 1996. Disponível em <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=199600369526&dt_publicacao=07/10/1996>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 912.926/RS.** Relator: Min. Luis Felipe Salomão, 22 de fevereiro de 2011. Disponível em

<https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200602738436&dt_publicacao=07/06/2011>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 1.104.316/RS**. Relator: Min. Maria Thereza De Assis Moura, 28 de abril de 2009. Disponível em <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200802385477&dt_publicacao=18/05/2009>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 1.579.021/RS**. Relator: Min. Maria Isabel Gallotti, 19 de outubro de 2017. Disponível em <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201600111968&dt_publicacao=29/11/2017>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial 1.887.697/RJ**. Relator: Min. Nancy Andrighi, 21 de setembro de 2021. Disponível em <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201902906798&dt_publicacao=23/09/2021>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.076/AC**. Relator: Min. Carlos Velloso, 15 de agosto de 2002. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=375324>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277/DF**. Relator: Min. Ayres Britto, 5 de maio de 2011. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54/DF**. Relator: Min. Marco Aurélio, 12 de abril de 2012. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132/RJ**. Relator: Min. Ayres Britto, 5 de maio de 2011. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442/DF**. Relatora: Min. Rosa Weber. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 397.762-8/BA**. Relator: Min. Marco Aurélio, 3 de junho de 2008. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=547259>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 878.694/MG**. Relator: Min. Roberto Barroso, 10 de maio de 2017. Disponível em

<<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=14300644>>, acesso em 3 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 898.060/SC**. Relator: Min. Luiz Fux, 21 de setembro de 2016. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13431919>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Referendo na Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 779/DF**. Relator: Min. Dias Toffoli, 15 de março de 2021. Disponível em <<https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15346469193&ext=.pdf>>, acesso em 9 de maio de 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Súmula 380**. Disponível em <<https://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/menuSumarioSumulas.asp?sumula=2482>>, acesso em 2 de junho de 2022.

BROWN, Peter Robert Lamont. **The body and society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1988.

CARCOPINO, Jérôme. **Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire**. Translated by E. O. Lorimer. London: George Routledge & Sons, 1941.

CALMON, Pedro. **História da civilização brasileira**. Brasília: Senado Federal, 2002.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010.

CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)**. Tradução de Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

CICCO, Cláudio de. **Direito: tradição e modernidade**. São Paulo: Ícone, 1993.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal (de finibus bonorum et malorum)**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic and On the Laws**. Translated by David Fott. Ithaca and London: Cornell University Press, 2014.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e cultura clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

COHEN, David. **Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens**. New York: Cambridge University Press, 1991.

- COMEL, Denise Damo. **Do poder familiar**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.
- COMMELIN, Pierre. **Mitologia grega e romana**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- CRONIN, Vincent. **Napoleon**. London: Penguin Books, 1982.
- DAWSON, Christopher. **Progress and religion: an historical inquiry**. New York: The Catholic University of America Press, 2001.
- DAWSON, Christopher. **The Gods of Revolution**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN, 1789**. Disponível em: <<https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>>.
- DESCARTES, René. **Discourse on method and Meditations on first philosophy**. Translated by Donald A. Cress. 4. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1998.
- DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. 14. ed. Salvador: Editora JusPodivm, 2021.
- DICKENS, Arthur Geoffrey. **The English Reformation**. London: B. T. Batsford, 1964.
- D'INCAO, Maria Angela (org.). **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1989.
- DIO CASSIUS. **Roman history, volume VI**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955.
- DIO CASSIUS. **Roman history, volume VII**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1955.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume I**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1960.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume II**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **The Roman Antiquities, volume VII**. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1950.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DUBY, Georges. **A civilização Latina: dos tempos antigos ao mundo moderno**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

DUBY, Georges (org.). **História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **Medieval Marriage: two models from Twelfth-Century France**. Translated by Elborg Forster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald. **Religião sem Deus**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. **Why war?** Translated by Stuart Gilbert. [s.l]: International institute of intellectual co-operation – League of Nations, 1933.

EIRE, Carlos M. N. **War against the idols: the reformation of warship from Erasmus to Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ELLUL, Jacques. **A técnica e o desafio do século**. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

EPICETUS. **The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments, vol I**. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1956.

EPICETUS. **The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments, vol II**. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1952.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diego Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Presidente (2001-2009: George W. Bush). **Address to a Joint Session of Congress and the American People**. Washington, D.C, 20 de set. de 2001. Disponível em: <https://avalon.law.yale.edu/sept11/president_025.asp>. Acesso em 18 de dezembro de 2021.

EVAN, William M. **Law and Sociology - Exploratory Essays**. New York: Free Press of Glencoe, 1962.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FONSECA, Ricardo Marcelo. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. **Revista de direito da faculdade de direito UFPR**. Vol. 44, 2006.

FREUD, Sigmund. **The interpretation of dreams**. Translated by James Strachey. New York: Basic Books, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 17: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias a psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

FRIER, Bruce W. (general editor). **The Codex of Justinian**. Based on a translation by Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis. **La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome**. 2. ed. Paris: Hachette, 1866.

GAIUS (GAI). **Institutes of Roman Law (Institvtiones)**. Translated by Edward Poste. 4. ed. Oxford: Clarendon Press, 1904.

GHOSE, Partha (editor). **Einstein, Tagore and the Nature of Reality**. New York: Routledge, 2016.

GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. II**. New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906.

GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. III.** New York: Fred de Fau & Company publishers, 1906.

GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. V.** New York: Fred de Fau & Company publishers, 1907.

GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. VI.** New York: Fred de Fau & Company publishers, 1907.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas.** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Tradução de Maria Betânea Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GLOTZ, Gustave. **A cidade grega.** Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

GRANT, Edward. **The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional, and intelectual contexts.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GROTIUS, Hugo. **Prolegomena to the first edition of de jure belli ac pacis.** In: Idem. The rights of war and peace, book III. Edited by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

GROTIUS, Hugo. **The Rights of War and Peace.** Translated by A. C. Camobell. New York and London: M. Walter Dunne, 1901.

GRIMAL, Pierre. **A civilização romana.** Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2009.

GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma.** Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fé e saber.** Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History.** Translated by J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaaios e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Off the Beaten Track**. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HERÓDOTO. **História: libro II Euterpe**. Traducción de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

HESIOD. **Theogony, works and days, testimonia**. Translated by Glenn W. Most. Cambridge; London: Harvard University Press, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**. Londres: Andrew Crooke, 1651.

HOBBS, Thomas. **Verse autobiography**. In: Idem. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1688*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

HOBBS, Eric J. **A era das revoluções**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 44. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e Terra, 2020.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 1 – do descobrimento à expansão territorial**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo I – a época colonial, volume 2 – administração, economia e sociedade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (diretor). **História geral da civilização brasileira: tomo II – O Brasil monárquico, volume 6 – declínio e queda do império**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUME, David. **História natural da religião**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2011.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

KANT, Immanuel. **Lições sobre a doutrina filosófica da religião**. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2019.

KANT, Immanuel. **Metafísica costumes**. Tradução de Célia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KELSEN, Hans. **Pure theory of law**. Translated from the second German edition by Max Knight. Clark: The Lawbook Exchange, 2005.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

KUHN, Thomas S. **A tensão essencial: estudos selecionados sobre tradição e mudança científica**. Tradução de Marcelo Amaral Penna-Forte. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LACTANCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Traducción de Ramón Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

LIPKA, Michael. **Xenophon's Spartan constitution: introduction, text, commentary**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002.

LOCKE, John. **Dois tratados do governo civil**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2015.

LORDELLO, Josette Magalhães. **Entre o Reino de Deus e o dos Homens: a secularização do casamento no Brasil do século XIX**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

LUHMANN, Niklas. **O direito da sociedade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LUTHER, Martin. **Commentary on the Sermon on the Mount**. Translated by Charles A. Day. Albany: books for the ages, 1997.

LUTHER, Martin. **Martin Luther's basic theological writings**. Translated by Timothy F. Lull. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

MACDOWELL, Douglas M. **The law in classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1978.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS. **The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, together with his speeches and sayings**. Translated by C. R. Hainess. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1916.

MARSHALL, Peter. **Heretics and Believers: a history of the English Reformation**. New Haven and London: Yale University Press, 2017.

MARTÍNEZ, Alberto A. **Burned alive: Giordano Bruno, Galileo and the Inquisition**. London: Reaktion Books, 2018.

MEIRA, Sílvio A. B. **A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MISTRY, Zubin. **Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900**. New York: York Medieval Press, 2015.

MONTESQUIEU. **Espirit des lois**. Paris: Libraried de Firmin Didot Frères, 1844.

NEVES, Marcelo. Ideias em outro lugar?: constituição liberal e codificação do direito privado na virada do século XIX para o século XX no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 30, n. 88, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 de maio de 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditambros de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The will to power**. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, Random House, 1969.

OLIVEIRA, Ruy Barbosa de. **O divórcio e o anarquismo**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, [s.d].

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote**. Tradução de Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019.

PAULO VI, Papa. **Declaração Dignitatis Humanae Sobre a Liberdade Religiosa**. [S.l.]: [s.n.], 1965. Disponível em <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>, acesso em 4 de abril de 2022.

PEREIRA, Lafayette Rodrigues. **Direitos de família**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial; Superior Tribunal de Justiça, 2004.

PESSOA JR., Osvaldo. O problema da medição em mecânica quântica: um exame atualizado. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)**, Campinas, v. 2, n. 2, pp. 177-217, jul-dez 1992.

PEZAT, Paulo Ricardo. **Carlos Torres Gonçalves, a família, a pátria e a humanidade: a recepção do positivismo por um filho espiritual de Augusto Comte e de Clotilde de Vaux no Brasil (1875-1974)**. 2013. Tese (doutorado) – História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

PHARR, Clyde (general editor). **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. Translated by Clyde Pharr. London: Princeton University Press, 1952.

PLATÃO. **A república (ou Da justiça)**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. **As leis e epinomis**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton**. Tradução de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 1993.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATO. **Phaedo**. Translated by David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1977.

PLATO. **The Symposium**. Translated by M. C. Howatson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PLINY THE YOUNGER. **Complete letters**. Translated by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.

PLUTARCH. **Plutarch's lives I: Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967.

PLUTARCH. **Plutarch's lives II: Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1968.

PLUTARCH. **Plutarch's lives V: Agesilaus and Pompey; Pelopidas and Marcellus**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1965.

PLUTARCH. **Plutarch's lives VII: Demosthenes and Cicero; Alexander and Caesar**. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1963.

POLYBIUS. **The Histories**. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Fontes e evolução do direito civil brasileiro**. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello, 1928.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito de família**. Campinas: Bookseller, 2001.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito privado, tomo VII: direito de personalidade e direito de família**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos, volume 1: O Sortilégio de Platão**. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2021.

POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972.

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume II (livros II e III)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985.

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas, volume III (livros IV e V)**. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985.

REALE, Miguel. **Horizontes do direito e da história**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

REALE, Miguel. **Introdução à filosofia**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REALE, Miguel. **O projeto do código civil: situação atual e seus problemas fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1986.

REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Félix Alcan, 1896.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emile or Education**. Translated by Barbara Foxley. London and Toronto: J. M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton, 1911.

SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHAUER, Frederick. **The force of law**. London: Harvard University Press, 2015.

SCHMITT, Carl. **Dictatorship**. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. **The concept of the political**. Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick. Chicago; London: The University of Chicago, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo**. Tradução de José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, segundo tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHROEDER, Henry Joseph. **Disciplinary Decrees of the General Councils**. St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1937.

SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SENECA, Lucius Annaeus. **On Benefits**. Translated by Miriam Griffin and Brad Inwood. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014.

SHAKESPEARE, William. **Romeo and Juliet**. Edited by G. Blakemore Evans. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 37. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz, ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Vida Privada e Quotidiano no Brasil na época de D. Maria I e D. João VI**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

SOHM, Rudolph. **The Institutes of Roman Law**. Translated from the fourth edition by James Crawford Ledlie. Oxford: Clarendon Press, 1892.

SOPHOCLES. **Antigone**. Translated by Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

STIRNER, Max. **The Ego and Its Own**. Translated by Steven Tracy Byington. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 1. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 2. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 3. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

THE DIGEST OF JUSTINIAN, VOL. 4. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

THOMAS AQUINAS. **Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians**. Translated. By Matthew L. Lamb. Albany: Magi Books, 1966.

TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 1.** Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapé, 1989.

TITO LÍVIO. **História de Roma (ab urbe condita), volume 2.** Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumapé, 1989.

TITO LIVIO. **Historia de Roma desde su fundación (ab urbe condita), libros XXI-XXV.** Traducción de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

TITO LIVIO. **Historia de Roma desde su fundación (ab urbe condita), libros XXXVI-XL.** Traducción de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução.** Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios, volume I.** Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDUPUCRS e Edições EST, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios, volume II.** Tradução de Odilão Moura e Ludgero Jasper. Porto Alegre: EDUPUCRS e Edições EST, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 1, parte I (questões 1-43).** Tradução de Aldo Vanuchi et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 2, parte I (questões 44-119).** Tradução de Aldo Vanuchi et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica, volume 5 – suplemento.** Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. Campinas: Editora Permanência, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica, volume 6, II seção da II parte (questões 57-122).** Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica, volume 7, II seção da II parte (questões 123-189).** Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TORRES-LODOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia.** São Paulo: Loyola, 1999.

TRIMMER, John D. The present situation in quantum mechanics: a translation of Schrödinger's "cat paradox" paper. **Proceedings of the American Philosophical Society**, Newark, v. 124, n. 5, pp. 323-338, Oct 1980.

UNITED NATIONS. **Universal Declaration of Human Rights.** Disponível em: <<https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/03/udhr.pdf>>, acesso em 24 de agosto de 2022.

UNITED STATES OF AMERICA. Supreme Court. **Dobbs v. Jackson Women's Health Organization**, 597 U.S., 2022. Disponível em

<https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf>, acesso em 15 de agosto de 2022.

URUGUAY. **Ley 3.245, Ley de divorcio**. Montevideo: [s.n.], 1907. Disponível em <<http://www.impo.com.uy/diariooficial/1907/10/29/3>>, acesso em 26 de julho de 2022.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VEYNE, Paul. **When our world became Christian (312-394)**. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010.

VEYNE, Paul (org.). **História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

VICO, Giambattista. **The New Science**. Translated from the third edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca: Cornell University Press; London: Geoffrey Cumberlege, 1948.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

VOLTAIRE. **Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs**. In: Idem. *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 10. Paris: Garnier, 1877-1885, pp. 402-405. Disponível em <<https://www.whitman.edu/VSA/trois.imposteurs.html>>, acesso em 10 de abril de 2022.

VUOLANTO, Ville. **Children and asceticism in late antiquity: Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity**. Farnham and Burlington: Ashgate, 2015.

WARMINGTON, E. H. **Remains of old Latin III: Lucilius and The Twelve Tables**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1938.

WATERWORTH, J. (editor). **The Canons And Decrees Of The Sacred And Œcumenical Council of Trent, celebrated under the sovereign pontiffs, Paul III, Julius III, and Pius IV**. Translated by J. Waterworth. London: C. Dolman, 1848.

WEBER, Max. **The vocation lectures**. Translated by Rodney Livingstone. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.