

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**UMA TEORIA MORAL DA SOBERANIA:**  
***O Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga**

**Erygeanny Machado de Lira**

**João Pessoa – PB**

**Julho de 2010**

Erygeanny Machado de Lira

UMA TEORIA MORAL DA SOBERANIA:

*O Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga

Monografia apresentada à coordenação do curso de bacharelado de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Bacharel.

Orientadora: Ana Montoia

João Pessoa – PB

Julho de 2010

Universidade Federal da Paraíba.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Lira, Erygeanny Machado de.

Uma Teoria Moral da Soberania: O Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga./ Erygeanny Machado de Lira. - João Pessoa, 2010.

92f.

Monografia (Graduação em Ciências sociais) – Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Ms. Ana Montoia

Termo de Aprovação

Erygeanny Machado de Lira

**UMA TEORIA MORAL DA SOBERANIA:**

***O Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga***

Monografia aprovada como requisito para obtenção do título de bacharel no Curso de Graduação em Ciências Sociais – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, - através de comissão formada pelos professores:

---

Professor Examinador: Eduardo Rabenhorst (CCJ/UFPB)

---

Professor Examinador: José Henrique Artigas de Godoy (DCS/UFPB)

---

Orientadora: Ana Montoia

João Pessoa, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010

## **AGRADECIMENTOS**

O meu coração aos meus amigos Edilon Mendes, Elton Bruno Amaral, João Paulo da Silva, Juliana Nascimento, Marcelo Avelino, Noeme Britto, Renata Machado e Tatiana Benjamin.

Agradeço aos meus pais, Geane Machado e Eriberto Lira, e ao meu irmão, Eriberto Filho, pelo incalculável apoio e amor.

A Jandira, que com sua paciência e seu bom humor transformou a coordenação do curso de Ciências Sociais em um lugar de convivência.

A Marcelo Oliveira, que de maneira não menos real por ser impalpável, contribuiu para a produção desta monografia, que é para ANA MONTÓIA (minha ilha de sabedoria).

## RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de investigar, no *Tratado de Direito Natural* do inconfidente Tomás Antônio Gonzaga, lido no contexto de seu tempo, as suas formulações políticas, em especial, seu conceito de soberania e os argumentos antropológicos que o sustentam, em particular sua concepção de sociabilidade natural. Imerso no absolutismo pombalino, Gonzaga pretendia escrever um *Tratado* útil, que abrangesse as duas disposições chaves da Ilustração portuguesa: o nacionalismo, bandeira da reforma educacional liderada por Verney, e o reformismo que funda o Direito Natural a partir de um princípio teológico. De tal maneira, que a ideia de Deus passa a constituir a base conceitual de todo o sistema gonzaguiano, sendo posto como causa direta já do poder de mando, já do Direito, que são os dois principais objetos do *Tratado*. Cabe-nos, então, compreender o alcance da *obra*, no contexto em que foi produzido, mas também apontar seus possíveis legados ao processo de formação do Estado brasileiro.

**Palavras-chave:** Ciências Sociais; Tratado de Direito Natural; Tomás Antônio Gonzaga

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	8
<b>Gonzaga, o Direito Natural e as Teorias do Contrato</b> .....	8
<b>Capítulo 1</b> .....	16
<b>O Fascínio das Origens: Reminiscências Lusas no Além-mar</b> .....	16
<b>1.1 Portugal sob a Barreta dos Discípulos de Santo Inácio</b> .....	23
<b>1.2 O Reflexo das Luzes em Portugal</b> .....	26
<b>1.3 O Marquês de Pombal: A Máscara do Poder Absoluto</b> .....	29
<b>1.4 A Ilustração no Além-mar</b> .....	37
<b>Capítulo 2</b> .....	41
<b>Os Fundamentos Antropológicos do Direito</b> .....	41
<b>2.1 Entre o Céu e a Terra, o Homem</b> .....	41
<b>2.2 “O homem é um animal sociável”</b> .....	52
<b>2.3 De Servo a Súdito</b> .....	55
<b>Capítulo 3</b> .....	62
<b>O Poder da Vontade: Os Fundamentos da Soberania</b> .....	62
<b>3.1 A Cidade: Um Remédio Necessário</b> .....	62
<b>3.2 A Gênese do Poder Soberano</b> .....	64
<b>3.3 “O Direito Natural Acomodado ao Estado Civil Católico”</b> .....	70
<b>3.4 A Vontade Irresponsável do Soberano</b> .....	75
<b>3.4.1 A ab-rogação da Soberania</b> .....	75
<b>3.4.2 De Sujeito a Vassalo</b> .....	80
<b>À Maneira de Conclusão</b> .....	86
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	93

## Introdução

### Gonzaga, o Direito Natural e as Teorias do Contrato

Ao escrever sua obra mais conhecida, em 1513, Nicolau Maquiavel pretendia ensinar os governantes a se manterem no lugar do poder conquistado. Almejava ainda, pensam alguns, livrar-se de seus infortúnios e conseguir um cargo de secretário junto à família Médicis, à qual, justamente, dedicara o “pequeno” *Príncipe*.

Certo que Tomás Antônio Gonzaga, nosso “poeta namorador”, para falarmos como o historiador das ideias Eduardo Frieiro em seu “retrato imaginário de Gonzaga”<sup>1</sup>, não sofria, na época em que publicava seu *Tratado do Direito Natural*, as vicissitudes políticas que cercaram a vida do florentino. Ainda mais certo que se trata de obra “menor”, se comparada aos escritos legados por Maquiavel. Mas não seria descabido sugerir que também seu *Tratado* tinha intenções semelhantes àquelas que levaram o renascentista a escrever o manual dos príncipes modernos.

O *Tratado* foi dedicado ao então Ministro de D. José I, o Marquês de Pombal. Sem certeza quanto às datas e às condições exatas da publicação, é possível supor que o texto foi redigido entre 1768, ano da formatura de Tomás Antônio, em Leis, na Universidade de Coimbra, e 1772, período áureo da administração pombalina, com a promulgação dos novos estatutos da Universidade de Coimbra e da introdução da cadeira de Direito Natural em seu *curriculum*.<sup>2</sup> A obra do brasileiro, assim, poderia ter por objetivo angariar para o autor uma vaga àquela cadeira na Faculdade de Leis em Coimbra.

---

<sup>1</sup> Era 1843 quando veio a público pelas mãos e imaginação do pintor João Maximiano Mafra o retrato a óleo que hoje conhecemos de Gonzaga, a partir das descrições das liras dedicadas à sua encantadora Marília. Gonzaga foi retratado já no desterro, “moço alto e esbelto (...). Uma longa cabeleira, escura e farta flutua pelas costas do prisioneiro”. Em seu meticuloso e esclarecedor trabalho - “Como era Gonzaga?”, Eduardo Frieiro duvida da fidelidade do retrato idealizado por Mafra. A partir da leitura de viajantes, como o explorador inglês Richard F. Burton, e de alguns historiadores, como J.M. Pereira da Silva, Frieiro chega à conclusão de que a imagem idealizada pelo retratista não recorda, em nada, a “vera-efigie de Gonzaga”. Gonzaga era de “estatura pequena, cheio de corpo; tinha fisionomia clara e espirituosa, animada por dois olhos azuis, vivos e penetrantes”. Gonzaga era um *dandy*, um “peralta” como eram chamados os elegantes e vaidosos rapazes em Portugal do final do século XVIII. Nas palavras de Frieiro, um “juiz casquilho”, um “poeta namorador”. Para comprová-lo, afirma, basta o leitor passar os olhos sobre o traslado dos autos de seqüestro de bens feito ao desembargador Tomás Antônio Gonzaga - in: FRIEIRO, Eduardo. **O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga? E Outros Temas Mineiros**. São Paulo: Editora Itatiaia; Ed. da Universidade de São Paulo, 1981, pp. 71-100 – para notar quantas casacas, lenços, calções, sapatos de diversas cores e modelos foram apreendidos na casa do poeta.

<sup>2</sup> Afonso Arinos de Mello Franco [1978] indica 1772 como uma data aproximada, mas plausível, para a edição do *Tratado*. Manuel Rodrigues Lapa [1942], mais prudente, supõe que a obra tenha sido redigida entre o ano da formatura de Gonzaga e o da Viradeira, ou seja, entre 1768 e 1777. Já Keila Grinberg [1997] propõe

As aspirações do nosso Tomás Antônio ao grau de lente na restaurada Universidade deveram-se, de algum modo, aos conselhos de seu pai, o desembargador João Bernardo Gonzaga, homem de confiança de Pombal. A incumbência da cópia do *Tratado* ficara, também, nas mãos do pai. Talvez, de acordo com Manuel Rodrigues Lapa, mesmo a dedicatória ao Marquês fosse decorrência desse laço existente entre o homem de Estado português e o pai do poeta.<sup>3</sup>

É mesmo em tom laudatício que Gonzaga apresenta a sua obra, o que parece confirmar a hipótese de um texto produzido ao sabor das circunstâncias pessoais:

Todos sabem ser [Pombal] desejoso do crédito dos seus nacionais, [que] os estimulou aos estudos dos Direitos Naturais e Públicos, ignorados se não de todos, ao menos dos que seguiam a minha profissão, como se não fossem sólidos fundamentos dela. E sendo eu um dos que me quis das utilíssimas instruções de V. Exa. fora ingratião abominável o não lhe retribuir ao menos com os frutos delas.<sup>4</sup>

O caráter adulator é evidente, já na dedicatória:

Eu me persuadi que não devia aparecer em público obra alguma que se encaminhasse a semelhante fim, em cujo frontispício se não lesse o nome do Soberano ou o de Vossa Excelência, *para se mostrar assim, se há instrução que não nasça de semelhantes fontes, não há contudo alguma que apareça sem ser debaixo da sua aprovação e do seu amparo.*<sup>5</sup>

O que talvez explique o motivo pelo qual entre nós pouco se estudou o *Tratado*, excetuando-se o trabalho pioneiro de Lourival Gomes Machado de 1949,<sup>6</sup> nunca refutado e ao qual minha própria leitura de Gonzaga só fez acomodar-se: nas poucas referências à obra (como em Faoro ou em Carlos Guilherme Mota e mesmo nos raros artigos, mais

datar a factura do *Tratado* entre os anos de 1768 e 1772, ano em que a cadeira de Direito Natural foi instituída na Universidade de Coimbra. Para Raymundo Faoro [1987], a obra data de 1768. Lourival Gomes Machado [1949] não ousa precisar a data de redação do *Tratado*, seguindo nisso a Rodrigues Lapa. Embora escrito no final do século XVIII, o *Tratado de Direito Natural* permaneceu inédito até a década de 1940. O texto só foi publicado pela primeira vez, segundo Keila Grinberg, em 1942, em uma edição organizada por Rodrigues Lapa. O manuscrito encontrava-se na Seção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa, em cópia feita por João Bernardo Gonzaga, pai do autor, assinado pelo próprio Tomás Antônio.

<sup>3</sup> A informação vem do filólogo português Manuel Rodrigues Lapa. Para maiores e excelentes informações sobre a vida de Gonzaga, vide: LAPA, M. Rodrigues. “Prefácio” in: **A Poesia Completa dos Inconfidentes: Poesia Completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto**, organização Domício Proença Filho. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.

<sup>4</sup> GONZAGA, Tomás Antônio. **Tratado de Direito Natural**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5.

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

<sup>6</sup> MACHADO, Lourival Gomes. Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural [1949]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

recentes, que pude localizar), ela é em geral percebida como inscrita no rol do pensamento político luso-brasileiro conservador.

Alguns estudiosos, aliás, nem consideram o *Tratado de Direito Natural* como a obra onde se possa encontrar o verdadeiro pensamento político de Gonzaga. É o que afirma Afonso Arinos de Mello Franco, para quem melhor seria percorrer o Critilo das *Cartas Chilenas* que debruçar-se sobre o pequeno manual de direito, trabalho preparado por um postulante a cargo público atento a não ferir a orientação da doutrina oficial do pombalismo.<sup>7</sup>

Rodrigues Lapa, de seu lado, acredita que no *Tratado* “o jovem opositor fazia a política do poderoso ministro”, isto é, mais que bajular o governante, o texto servia de reforço à tirania ilustrada do Marquês em seu embate com a Igreja, fazendo do poder civil instância superior àquela do poder eclesiástico, como se verá mais à frente.

A tese já fora apresentada por Raymundo Faoro, que se referia a Gonzaga como um representante da corrente que vingou com a ascensão pombalina ao poder em Portugal (1750-1772), um conservador, certamente, que, com seu *Tratado*, visava aprovar e legitimar a política do Ministro de D. José I. Colocava, é verdade, como concorda Lapa, o poder civil acima do poder eclesiástico, negando assim a jurisdição temporal do Papa, mas o fez fundando o fenômeno político em algo que lhe é transcendental, isto é, Deus. Com isso, Gonzaga interrompia uma importante tradição que germinara na península ibérica – a teoria da mediação popular na origem do poder – vinculando-se, ao contrário, às teses absolutistas e dificultando, pensa Faoro, a constituição de um liberalismo “irado”, de cunho radical, entre nós.<sup>8</sup>

Talvez, segundo Rodrigues Lapa, a obra a um só tempo peça laudatória e retórica fosse um reflexo dos primeiros contatos do nosso poeta com o universo das letras, que se deu no Colégio dos Jesuítas da Bahia:

Com os jesuítas deveria ter aprendido o fundo humanístico da sua obra e aquela habilidade dialética, o rigor silogístico, que tão bem se evidenciou no *Direito Natural* e até nos interrogatórios do próprio prisioneiro. A atmosfera baiana estremecida do lirismo dengoso das modinhas havia de ter deixado algum vestígio no seu temperamento (...).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> FRANCO, Afonso Arinos Mello - “Prefácio” a SALDANHA, Nelson. **O Pensamento Político no Brasil**. Rio de Janeiro: Florense, 1978.

<sup>8</sup> FAORO, Raymundo. “Existe um Pensamento Político Brasileiro?” [1987] in: **A República Inacabada**; organização e prefácio de Fábio Konder Comparato. São Paulo: Globo, 2007, p. 74.

<sup>9</sup> Também, certamente, em suas concepções políticas. LAPA, M. Rodrigues. *op.cit.*, p. 535.

Sabemos mais a respeito da formação de Gonzaga quando nos debruçamos sobre os Autos da Devassa, como o fez Eduardo Frieiro. Quando do traslado dos bens do nosso Tomás Antônio indicava-se apenas, infelizmente, que foram encontrados “quarenta e três livros de folha de vários autores, franceses, portugueses e latinos, sete livros de meia folha da mesma matéria e quarenta e três de quarto dos mesmos”, sem que conheçamos os títulos, os autores ou os assuntos das obras apreendidas.<sup>10</sup> Entretanto, se trabalharmos com a hipótese de uma espécie de “redes” de informações, de livros, de ideias e de amizades entre os líderes federados das Minas Gerais que os interrogatórios da devassa vieram desmontar<sup>11</sup>, tendemos a acreditar que o ideário à disposição da elite ilustrada brasileira não distava muito da vulgata conhecida dos europeus. Parece ser um fato que muitos de nossos homens de ciência estavam informados das teorias filosóficas e científicas que moveram a política do Iluminismo.

Adverte, porém, o próprio Gonzaga que o leitor não encontrará em seu *Tratado* uma mera compilação das doutrinas e dos melhores autores que se debruçaram sobre o estudo do direito natural. Para ele, tratava-se não tanto de apresentar essas doutrinas “naturalistas” tão em voga na Europa a partir do século XVII, que ele considerava ímpias, mas de corrigi-las a partir das lentes da religião cristã. Não que o autor se furtasse ao diálogo com os formuladores ou comentadores mais célebres do direito. Em suas páginas, são explícitas as referências às grandes teorias de Thomas Hobbes, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf. Ainda mais provável, seu contato com a obra de tradutores e principais divulgadores das teorias do direito natural: Christian Thomasius, Jean Barbeyrac, Samuel

---

<sup>10</sup> FRIEIRO, *op.cit.*, p. 99.

<sup>11</sup> A respeito dessa rede de sociabilidades, veja-se o que diz Gonzaga ao censor que lhe perguntava de sua amizade com Cláudio Manuel da Costa e Alvarenga Peixoto: “(...) que era muito amigo do Doutor Cláudio Manuel da Costa e que tratava por parente o Doutor Inácio José de Alvarenga, que reconhece terem todo o talento (...)”. Gonzaga não renega, como se vê, suas amizades com os inconfidentes. Nem tampouco com o Cônego Luís Vieira da Silva, que possuía uma notável biblioteca para o tempo e lugar, veremos adiante. Continua o depoimento do acusado: “É verdade que se encontrou na dita casa [do tenente-coronel Francisco de Paula] com o alferes Joaquim José da Silva, com o coronel Alvarenga [Peixoto], e lhe parece também estava o vigário da Vila de São José somente, mas que nessa ocasião conversaram em *humanidades* e lhe lembra muito bem por repetir o coronel Alvarenga umas oitavas feitas ao batizado de um filho do excelentíssimo Dom Rodrigo e por se *examinarem alguns livros* do dito tenente-coronel entre os quais se achava um que contava ao sapateiro Bandarra (...)”. Note-se, entre as acusações, a freqüentação do livro de Antônio Gonçalves Annes Bandarra. Sapateiro, Bandarra ficou conhecido como o profeta popular do Portugal do século XVI. Divulgava o advento do Quinto Império e o retorno de El-Rei D. Sebastião que viria transformar por completo o grandioso destino português, segundo sua interpretação messiânica da Bíblia. Acusado pela inquisição, foi porém ilibado. Sua obra marcou em profundidade o pensamento do Pe. Antônio Vieira e, ao que parece, atravessou os séculos, indo instalar-se, segundo alguns, ainda nos versos do poeta Fernando Pessoa. Cf. LAPA, **A Poesia Completa dos Inconfidentes: Poesia Completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto**, *op.cit.*, pp. 1006 e 1014.

Cocceji, Jean-Jacques Burlamaqui e, sobretudo, Heineccius... Se não conhecia de perto os “grandes textos”, certamente dominava a vulgata das teses jusnaturalistas.

É a primeira vez, segundo o próprio Gonzaga, que se publica diretamente em língua portuguesa um livro acerca do Direito Natural. Dispôs-se, assim, a escrever um *Tratado* útil, que abarque duas disposições-chaves, como ele próprio destaca no prólogo ao leitor, da Ilustração portuguesa: o nacionalismo, bandeira da reforma educacional liderada por Verney, e o reformismo que funda o Direito Natural a partir de um princípio teológico. De fato, a primeira palavra do livro de Gonzaga é Deus e seu primeiro capítulo intitula-se “Da existência de Deus”. O que nos permite já adiantar que o *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga pouco diferia da orientação absolutista corrente no Portugal católico dos setecentos.

Gonzaga *crê residir na própria autoridade constituída – e encarnada* na pessoa do Rei ou de seu representante – *a própria razão e a própria origem da obediência*: é dele, do rei ou de seu mandatário – no caso, o Marquês de Pombal – que emana *imediatamente* a vontade de poder. Assim, ao cidadão não resta senão assujeitar-se ao que é o primeiro direito, sagrado e anterior a todas as vontades individuais, o direito que possui o mandante de submeter seus súditos. Veremos, adiante, e com mais cuidado, as implicações dessa tese. Leiamos, já, Gonzaga:

Ilmo. e Exmo. Sr. Marquês de Pombal.

Depois de intentar sair à luz com uma obra que toda se encaminha a *instruir os meus nacionais nos santos direitos a que estão sujeitos, já como homens, já como cidadãos, a quem, Senhor, a quem poderia buscar por patrono dela senão ou ao REI, em cujas mãos depositou Deus o cuidado deles*, ou aquele varão sábio, prudente e justo, de quem fiou o mesmo REI uma grande parte da sua direção?<sup>12</sup>

Ora, o trecho não reflete uma orientação meramente oportunista de Tomás Antônio Gonzaga – angariar uma vaga à faculdade de Leis de Coimbra – em sua defesa do Estado pombalino. Ao contrário, mais parece obra a serviço da legitimação daquele Estado.

O jovem tratadista não apresenta já nas primeiras linhas do seu *Tratado de Direito Natural* o tom da sua orquestra? Isto, então, no lugar de atenuar o suposto oportunismo da obra, revela, mais ainda, o enquadramento dos jovens intelectuais luso-brasileiros da segunda metade do século XVIII – justamente aqueles responsáveis pela fundação do Estado no Brasil – ao despotismo, mesmo reformista, mesmo ilustrado, português.

---

<sup>12</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 5 (grifo meu).

Notamos no discurso gonzaguiano uma combinação entre o tom laudatório – a exaltação da figura do Marquês – e o projeto de Estado absolutista além-mar – ilimitado em seu poder e irresponsável de seus atos –, tal qual exercido no Portugal dos setecentos. Parece-nos, portanto, mais promissor, em um primeiro momento, interrogar o caráter de legitimação e adaptação da obra ao *status quo* pombalino.

Desse modo, não nos interessa atribuir epítetos ao nosso Gonzaga: o jurisconsulto “conservador” teria sido por acaso o avesso do “moderno” poeta inconfidente? Mais pertinente pareceu-nos buscar compreender o alcance do *Tratado*, no contexto em que foi produzido, o do seu tempo, evidentemente, mas também naquilo que legou ao pensamento político brasileiro, este que é o *nosso* tempo.

Assim, seguiremos Gildo Marçal Brandão que, mais recentemente, referiu-se à necessidade de vasculhar as “linhagens do pensamento político brasileiro”. Pois, ao passo que a sociologia debruça-se sobre as origens, as causas e as conseqüências dos fenômenos sociais, a ciência política despende seus esforços buscando localizar o modo pelo qual certos consensos cristalizaram-se no agir político de modo, tantas vezes, no caso brasileiro, a obstaculizar o próprio desenvolvimento social rumo à democracia. Nesse sentido, o pensamento político, continua Marçal Brandão, é esta consciência cristalizada sob a forma de múltiplas – e nem sempre afirmadas – “afinidades eletivas” que dirige as nossas ações. Daí, a importância do estudo dos “nossos” clássicos. Não para demonstrarmos erudição livresca ou enfeitar nossas estantes, mas para compreendermos “o presente que passou”.<sup>13</sup>

Desse modo, para Marçal Brandão, o agir político é já o pensamento político em suas formas ideológicas cristalizadas. A perspectiva de Brandão parece contrapor-se àquela aberta por Raymundo Faoro. Para este, o pensamento político não se confunde com ideologia, nem com filosofia política, nem com ciência política. Expressa-se em uma dessas manifestações, mantendo, entretanto, sua independência. Para caracterizar a estrutura do pensamento político, Faoro nos mostrará a sua dimensão atuante e autônoma. O pensamento político é uma “teia de idéias e doutrinas que adquirem força social”, isto é, dissemina-se no conjunto da sociedade e passa à ideologia. Porém, o pensamento político transforma-se em ideologia no intuito de criticá-la: “O pensamento político atua, deformando-se, na ideologia”.<sup>14</sup> Segundo o jurista, a ideologia é um saber formulado e difere, desse modo, do pensamento político que é, este, um saber *informulado*. “Ele [o

<sup>13</sup> BRANDÃO, Gildo Marçal. “Linhagens do Pensamento Político Brasileiro” in: **Linhagens do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild ed., 2007.

<sup>14</sup> FAORO, *op.cit.*, p. 32.

pensamento político] não cuida da transmissão, mas da ação, em uma práxis que se desenvolve no logos”.<sup>15</sup>

Os dois autores, porém, se aproximam: tanto para Faoro, quanto para Marçal Brandão, o pensamento político é ao mesmo tempo ação e reflexão. Desse modo, “o pensamento político, (...) como ação, como atividade concentrada, não se confunde com o exercício de jornadas intelectuais, como exercício retórico (...). Não se desenvolve com base na *premeditação dos princípios*, mas na *consideração sobre o campo da própria política*”.<sup>16</sup>

Assim, pensamento político, segundo Raymundo Faoro, não é puro logos, nem apenas atividade política, “a glória de mandar amarga e bela”. Trata-se, antes, do *iter* do agir, isto é, a via, o caminho, “*a ponte suspensa*” entre a ideia e a ação. A ideia, enfim, incorporada à atividade política, a ideologia transformada em força social, o vínculo entre o pensar reflexivo e o agir, campo propriamente político.<sup>17</sup> Em resumo: se, para Faoro, “a atividade política vem antes, precedendo as formas do *logos*”, para Marçal Brandão, a produção dos chamados “clássicos” do pensamento político e social brasileiro, antes ensaios, mais próximos da literatura que das análises científicas, são “um gênero de maturidade, supondo acumulação intelectual prévia e refinamento estilístico”.<sup>18</sup> Para este autor, essa tradição, mesmo ensaística, constitui o pensamento político brasileiro:

O [estudo do] pensamento político-social foi capaz de formular ou de discriminar na evolução política e ideológica brasileira a existência de ‘estilos’ determinados, formas de pensar extraordinariamente persistentes no tempo, modos intelectuais de se relacionar com a realidade que subsumem até mesmo os mais lídimos produtos da ciência institucionalizada, estabelecendo problemáticas e continuidades que permitem situar e pôr sob nova luz muita proposta política e muita análise científica atual. Também aqui, como em outras partes do mundo, o esclarecimento das lutas espirituais do passado acaba se revelando um pressuposto necessário à proposição de estratégias políticas para o presente.<sup>19</sup>

Eu teria gostado de localizar, a partir da leitura do *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga, as possíveis reminiscências dessa “linhagem de pensamento conservadora” cristalizada no agir político contemporâneo. O exercício, aqui, é porém

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 37-38 (grifos do autor).

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 36 e seguintes.

<sup>18</sup> BRANDÃO, *op.cit.*, p. 28.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 29.

mais modesto: busca somente apresentar a concepção de soberania apresentada no *Tratado* e os argumentos antropológicos que a sustentam.

Desse modo, no primeiro capítulo apresento o contexto intelectual no qual esteve inserido Gonzaga; no segundo capítulo, procuro enfrentar as concepções do direito que dão forma ao *Tratado* para, finalmente, no terceiro capítulo, entender o caráter do poder soberano defendido pelo inconfidente. Deixo para a conclusão a aventura de enfrentar, quem sabe, a questão proposta por Raymundo Faoro e atualizada por Gildo Marçal Brandão: seria o *Tratado* de Gonzaga a *crystalização* dessa forma pela qual a soberania popular se vê constantemente usurpada entre nós?

## Capítulo 1

### O Fascínio das Origens: Reminiscências Lusas no Além-mar

Segundo o historiador João Cruz Costa, do século XIV ao início do século XVI a cultura portuguesa marcou-se por um acentuado realismo. Este, explica-se pela forte influência que a Europa dos Pirineus acolheu da cultura árabe, muçulmana ou sefardita. Os ibéricos receberam dos árabes e dos judeus o conhecimento da filosofia grega e, sobretudo, as suas interpretações físicas que, continua Cruz Costa, favoreceram o alvorejar do Renascimento português.<sup>1</sup>

Esse cadinho de cultura, em grande parte dedicada à releitura de Aristóteles em outras lentes que não a do dogmatismo escolástico, marcou em profundidade o pensamento ibérico, tingindo-o desse caráter de ciência aplicada a que alude Cruz Costa. O resultado foi uma profunda cisão entre a ciência leiga e a ciência eclesiástica: enquanto esta última esteve entregue aos filósofos “sutis”, no dizer de Cruz Costa, aquela foi a propulsora da visão do mundo renascentista também na península ibérica.

As descobertas de novas terras e de novas gentes vieram ampliar a visão de mundo do homem europeu. No que concerne ao reino português, fazia-se necessário uma adequação intelectual aos fins propostos pelas descobertas. Exigia-se o ensino elementar (ler, contar, escrever) e escolas de cultura geral para a burguesia nascente e para a nobreza. As universidades medievais, segundo Faoro, embora permanecessem inalteradas, tiveram sua influência reduzida, devido às novas instituições de ensino.<sup>2</sup>

O contato com o “novo mundo” obrigou os descobridores a uma rápida reformulação de conceitos e ideias. “À medida que as caravelas iam desbravando o Atlântico para o sul”, nos diz o historiador Antônio José Saraiva, “os navegadores substituíram ponto por ponto a herança empírica tradicional, adaptada a condições diversas que eles enfrentavam, por um conjunto de regras ainda empiricamente elaboradas, mas

---

<sup>1</sup>COSTA, João Cruz. **Contribuição à História das Ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 2ª ed., p. 17.

<sup>2</sup> FAORO, Raymundo. “Existe um Pensamento Político Brasileiro?” [1987] in: **A República Inacabada**; organização e prefácio de Fábio Konder Comparato. São Paulo: Globo, 2007, p. 43.

resultantes de uma experiência nova”.<sup>3</sup> Verifica-se então, no pensamento português, a vigência de uma posição prática, intimamente ligada à ação. Substituindo a contemplação e as aspirações extraterrenas por um saber pragmático, a experiência tornava-se a “madre das cousas”.<sup>4</sup>

Para Faoro, contudo, no Portugal da época permanecia ainda uma contradição: de um lado, o das descobertas marítimas, vingava o “saber só de experiência feito”, com total desprezo à escolástica. De outro, por ação da Contra-Reforma, imperava o tradicionalismo político que mantinha-se, segundo Faoro, “imune às fracas ondas renascentistas que passaram sobre a paisagem portuguesa”.<sup>5</sup> Afirma Faoro, citando historiador português:

Os descobridores [escreve Antônio Sérgio] recorriam constantemente, nos seus trabalhos, aos geógrafos e naturalistas da Antiguidade, que eles conheciam minuciosamente; ora, a visão assídua dos espetáculos novos, da realidade exótica, mostrava-lhes a cada instante os erros enormes desses autores, a cujas afirmações se prestara fé como a revelação do próprio Deus. Ao tratar-se de coisas de nossos climas (coisas familiares, por isso, ao espírito de seus autores), eram os textos da Antiguidade suficientemente verdadeiros; ao descreverem, porém, os produtos ultramarinos, os erros dos textos acumulavam-se, imediatamente verificáveis para quem pudesse conhecer as coisas por sua direta observação.<sup>6</sup>

O próprio Faoro, porém, admite que a Revolução de Avis (1385), resultado da política marítima portuguesa centrada na navegação e nos portos, semeando a descoberta do globo e a expansão do mercado, fora erigida sobre quatro pilares, que anunciariam o Renascimento na península: a igualdade dos homens perante a lei; a aversão ao poder exercido por uma oligarquia; o interesse comunal acima dos interesses dos grupos e a legitimidade eletiva do rei. O último assunto, isto é, a legitimidade eletiva do rei, ponto importante para o que aqui me interessa, foi mobilizado, segundo o autor, em 1385 (com a Revolução de Avis) e em 1640 (com a Restauração).<sup>7</sup> O Reino, segundo a doutrina, seria

---

<sup>3</sup> Citado em BARRETO, Vicente & PAIM, Antônio. “Primórdios e Ciclo Imperial do Liberalismo” in: **Evolução do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Itatiaia, p. 27. A mesma ideia pode ser lida em COSTA, João Cruz, *op.cit.*, p.19.

<sup>4</sup> FAORO, *op.cit.*, p. 44.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>6</sup> SÉRGIO, A. **Breve Interpretação da História de Portugal**. Lisboa: Sá da Costa, 1972 *apud* FAORO, *op.cit.*, pp. 43-44.

<sup>7</sup> Período em que Portugal liberava-se do Império Habsburgo.

então deferido ao *sucessor do primeiro instituidor de acordo com a origem democrática do poder*.<sup>8</sup>

A eleição, por sua vez, só ocorreria em um momento de crise de sucessão, isto é, com a quebra na linhagem dinástica. Assim, o poder voltaria às mãos do “povo”, na verdade um colégio de súditos que compunham os corpos organizados do país. Embora a escolha do novo príncipe se desse por meio dos votos de seus membros, a descendência real, porém, era um critério irrecusável de elegibilidade. Essa ideia perdurou até 1580 quando, morto o cardeal D. Henrique, a dinastia viu-se sem sucessor; com sua morte extinguiu-se a dinastia de Avis ocupante do trono desde 1385.

Com isso, a antiga doutrina paulina predominante no final da Idade Média – *non est potestas nisi a Deo*<sup>9</sup> – cedeu lugar ao que se pode considerar um germe, já, da fórmula democrática – *imperium a Deo mediante hominum consensu*. Assim, a tese dos monarcômacos – que investem na ideia da mediação popular entre o rei e Deus – encontra espaço e aplicação, em sua vertente católica, também no quinhentismo português.<sup>10</sup>

O século XVI foi historicamente marcado por conflitos políticos, sociais e religiosos, em especial, na França, que desencadearam um contexto singular, tenso e propício aos conflitos armados. Segundo Frank Viana Carvalho, não se trata apenas de resumir essas situações que estabeleceram o pano de fundo das guerras de religião e consequentemente os escritos dos monarcômacos.<sup>11</sup>

O velho continente, fragmentado pelos vários estados, reinos e principados, a maioria sem apresentar qualquer unidade nacional, foi palco de vários movimentos de caráter político com fortes influências religiosas e vice-versa. Por sua vez, aquelas nações já unificadas por lideranças fortes apresentavam, nesse período, uma centralização exagerada do poder nas mãos da realeza em detrimento do clero e da nobreza. Com a enorme concentração do poder nas mãos do rei, não era incomum a tirania e o despotismo, sob a máscara de um poder soberano, absoluto e incontestável. De se esperar, portanto, ao lado das mudanças e conflitos que abalaram a Europa no século XVI (as descobertas

---

<sup>8</sup>FAORO, *op.cit.*, p. 44 (grifo do autor).

<sup>9</sup> O percurso das idéias segue sempre rota complexa: a fórmula paulina pode ser lida também no frontispício da primeira edição do *Leviatã* de Thomas Hobbes, de quem ninguém duvida a “modernidade”.

<sup>10</sup> FAORO, *op.cit.*, p. 45.

<sup>11</sup> CARVALHO, Frank Viana. **O Pensamento Político Monarcômaco: da Limitação do Poder Real ao Contratualismo**. Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2007, tese doutoral. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-30072008-125008/>>

marítimas, a reforma protestante, a guerra dos cem anos...) o aparecimento de tendências hostis ao avanço do absolutismo.<sup>12</sup>

Concomitantemente, também o poder da Igreja Católica, representado, sobretudo, pelo Papa, experimentava, desde a reforma protestante, um momento crítico: muitos dos nobres e alguns daqueles monarcas europeus deram seu apoio ao movimento protestante, às vezes com a intenção de consolidar seu poder longe da autoridade de Roma. Todo esse contexto religioso e político, aqui esboçado muito sumariamente, abriu na Europa campo fértil para o preconceito e a guerra, mas também para o semear dos debates.<sup>13</sup>

As chamadas “guerras de religião” foram acompanhadas de grande número de obras com significados e conteúdos variados, que os partidários de ambos os lados procuravam redigir e divulgar para convencer seus correligionários e influenciar os indecisos. Esses escritos, de acordo com Viana Carvalho, tinham em geral um caráter panfletário, com críticas, recriminações, reivindicações, narração de abusos do poder real e até sugestões do que poderia ser feito para pôr fim às tensões. Julgavam que os excessos do rei estavam associados ao seu ilimitado poder. Alguns desses tratados foram produzidos com a clara intenção de questionar e manifestar idéias contrárias ao sistema político dominante.

A maior dessas “armas de guerra” foi, sem dúvida, o *Leviatã*, em meados do século XVII, que provocou radical revolução na forma pela qual se funda o caráter absolutista do poder. Antes de Hobbes, porém, e certamente sem o mesmo alcance de sua obra, muitos foram aqueles que, com seus escritos, pretenderam investir em novas bases os fundamentos – e os limites – da legitimidade do poder soberano.

Assim os denominados monarcômacos, aqueles que combatem os tiranos, buscaram apoio nas teses do direito natural, tendo em vista combater o poder arbitrário e tirânico do monarca, chegando, alguns, à defesa do regicídio. O grupo inicialmente formado por protestantes, terá também seus representantes católicos, fundamentais para o presente estudo.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13. Pode-se identificar três grupos maiores entre os escritos monarcômacos, dois protestantes e um católico. Cronologicamente, o primeiro grupo é formado pelos calvinistas britânicos, precursores da teoria da resistência radical à tirania. Seus representantes são John Ponet (*A short Treatise of Politic Power*, 1556); Christopher Goodman (*How Superior Powers Ought to be Obeyed*, 1558) e os mais divulgados John Knox (*Summary of the Proposed Second Blast*, 1558) e George Buchanan (*De Jure Regni Apud Scotos*, 1578). O segundo grupo foi formado pelos huguenotes franceses, em geral o mais referido pelos estudiosos das questões políticas do século XVI: Louis de Condé (*La défense civile et militaire des innocents et de l'Église de Christ*, 1563), François Hotman (*Franco-Gallia*, 1573); Eusèbe de Philadelphie (pseudônimo),

A essência da argumentação monarcômaca consiste em afirmar que o poder político origina-se de um (duplo) contrato, que a soberania está depositada no povo e que este tem, portanto, o direito moral de resistir pela força àquele cujo governo é conduzido apenas em obediência a sua única e arbitrária vontade. Veremos, adiante, o peso da tese para a península ibérica, e suas repercussões no *Tratado* de Tomás Antônio Gonzaga.

Basta, por enquanto, frisar que o contexto intelectual dominante no quinhentismo português era bem outro, tenazmente próximo às teses da origem divina do poder.

Até então, o mundo era observado como um todo perfeito em relação a Deus, seu Criador, ente sumamente santo e incomparável. Vigorava a concepção holista e comunitária do mundo, pela qual o todo precedia as partes, como queria a doutrina aristotélica. Quer isso dizer que o mundo humano-social constituía um mundo necessariamente heterônomo em relação ao cosmo, ao qual pertencia em situação de dependência hierárquica: Deus, o sumíssimo artífice, era sua explicação primeira. Embora parte do todo perfeito – e inferior – ordenado pelo Criador, o homem, sua criatura, corrompera-se irremediavelmente com o pecado do primeiro pai. De fato, Deus dera o mundo em sua abundância aos homens, como repetirá Locke já ao final do século XVII. Corrompidos e degenerados, porém, castigados pela necessidade, instalou-se entre eles a imperfeição e o mal que dela advém – origem de seus infortúnios. A partir dessa decadência que o afastara da graça eterna, coube então ao homem, e apenas a ele, a explicação de si mesmo. Eis um passo importante, no interior da própria teologia cristã, que abre caminho ao longo processo de *secularização do mundo*, isto é, a instalação da autonomia como sede do princípio político moderno.<sup>15</sup>

A resposta cristã é clara: em sua imperfeição, os homens são incapazes de se auto-governarem. A partir daí, compreende-se a tese de um poder intermediário entre Deus – de

---

(*Reveille-Matin*, 1573), Théodore de Bèze (*Du Droit des Magistrats*, 1574), os anônimos *Le Politicien*, 1574, e *Paroles Politiques*, de 1574 e, o mais conhecido, Philippe Du Plessis-Mornay e sua *Vindiciae contra Tyrannos*, de 1579. O terceiro grupo é formado pelos Tratados Católicos, que retomam a tese da resistência do poder soberano, sem porém coibir o poder papal de aprovar ou depor o soberano. Entre eles, destacam-se os tomistas espanhóis, Juan de Mariana, *De rege et Regis Institutione* (1600), e Francisco Suarez, *Tractatus de legibus ac deo legislatore* (1603), além de Jean Boucher, *De justa Henrici III abdicatione* (1589) e Guillaume Rose, *De justa republicae Christianae in reges impios et haereticos auctoritate* (1592). Retiro todas essas informações de Viana Carvalho, *op. cit.*

<sup>15</sup> Retiro os argumentos da tese de Louis Dumont. Para o antropólogo, a ideologia moderna supõe assentar o indivíduo como valor, instituído como um ser *moral*, independente, autônomo e *essencialmente não social*. Disso deriva o novo caráter do Estado moderno: “O Estado deixou de derivar como um todo parcial da harmonia decretada por Deus do todo universal. Ele explica-se simplesmente por si mesmo. O ponto de partida da especulação já não é mais o conjunto da humanidade, mas o Estado soberano individual e auto-suficiente, e esse mesmo Estado individual alicerça-se na união, ordenada pelo direito natural, de homens individuais, numa comunidade revestida do poder supremo”. Cf: DUMONT, Louis. **O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p.87.

onde emana todo poder – e seu rebanho.<sup>16</sup> O problema é saber onde se localiza tal intermediário: nos papas ou nos reis? Ou, em outras palavras, a quem compete isto que é uma delegação do poder de Deus?

Para o antropólogo Louis Dumont, as relações entre a Igreja e o Estado se estreitaram a partir da conversão ao Cristianismo, no século IV, do Imperador Constantino. Com isso, o Estado deu um importante passo em direção aos domínios da Igreja, ao mesmo tempo em que a Igreja iniciava o que Dumont designa, weberianamente, como seu processo de “mundanização”. Mais adiante, por volta dos anos 500, o Papa Gelásio I apresentou uma teoria para ordenar as relações entre Igreja e Estado, a díade hierárquica, que propunha não apenas uma correlação entre a *autorictas* do Papa e a *potestas* do Rei, mas sua estreita complementaridade. Na doutrina de Gelásio, os reis estariam subordinados aos sacerdotes no que dizia respeito às coisas espirituais, enquanto os sacerdotes estariam subordinados ao rei nos assuntos concernentes à ordem pública. Como nos diz Dumont, “o nível de consideração deslocou-se das alturas da salvação para a baixeza das coisas deste mundo”.<sup>17</sup>

Foi então que as soluções de mediação entre a “cidade terrena” e a “cidade divina”, ora Papas, ora Reis, viu-se em espécie de pêndulo entre as duas autoridades, a temporal e a espiritual. O que importa sublinhar é que se a autoridade esteve então cindida, o poder, porém, manteve-se uno, uma só *potestas*, a de Deus.

Em meados do século VIII, as pretensões papais estavam já mais consolidadas quando, no Natal de 800, em São Pedro de Roma, o Papa Leão III coroou Carlos Magno imperador. Os Papas ignoraram a teoria proposta por Gelásio de uma complementaridade hierárquica em favor de uma monarquia espiritual. Desse modo, o Papa teria se investido de uma autoridade política suprema ao se transformar no único mediador da transferência de poder no reino franco. Ou seja, a distinção entre as esferas temporal e espiritual foi relegada para segundo plano, unificação entre os dois poderes que Dumont denomina “sacerdócio real”.<sup>18</sup> A Igreja cristã, agora, nos diz Dumont, é uma Igreja transformada, não mais fundada em ordens, mas no corpo de toda a cristandade. A Igreja mundanizou-se e o poder de Deus foi transferido em depósito junto ao seu “povo”.

---

<sup>16</sup> Esse raciocínio talvez explique a acolhida do pensamento aristotélico pela teologia cristã. Para o filósofo estagirita, os homens, “nem bestas, nem deuses”, só podem encontrar na Cidade as virtudes necessárias ao exercício de sua própria natureza.

<sup>17</sup> DUMONT, *op.cit.*, p. 55.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 60.

Neste processo, os descobrimentos marítimos foram de peso. Mudaram, como já dito, radicalmente o mundo europeu, forçando a Igreja cristã a refazer alguns de seus pressupostos teológicos. O mundo continuava, para o pensamento católico, integrado e hierarquizado. Mas, embora o poder continuasse a emanar de Deus, uma guinada sutil produzia-se, fundamental nos argumentos que serviram a legitimar a autoridade no mundo humano. O problema então, por volta desse início do século XVI, é o de saber se um povo é passível de ser incorporado e submetido, mesmo sem seu consentimento, à majestade do poder real e absoluto. Tema essencial à Contra-Reforma.

Já em meados do século XV, a Europa deparou-se com problemas jurídicos novos, provenientes do contato com povos não cristãos, alheios à experiência histórica do Velho Continente. Diante desse “novo mundo”, já não podia ser considerada válida a ideia da preeminência natural das instituições cristãs e, conseqüentemente, parecia também duvidosa, para não dizer ilegítima, a destruição das instituições políticas nativas. De fato, afirma Antônio Manuel Hespanha, a imposição – quase sempre através da força – das instituições européias ocidentais fundava-se na ideia, que levava às Cruzadas, de uma “guerra justa” cujo objetivo era a conversão do gentio ao cristianismo. Tal princípio, entretanto, contrapunha-se à doutrina de que a fé resultava de uma adesão pessoal e, sobretudo, livre.<sup>19</sup> Assim, pouco a pouco, a Igreja caminhava rumo à doutrina da ilegitimidade da conversão forçada.

O que buscaram então os teólogos foi localizar, no direito, um princípio que pudesse parecer universalmente evidente, capaz de ser reconhecido por todas as culturas. Tal princípio era a *natureza humana*. Foi nesse espaço que transitaram os grandes tratadistas ibéricos da Contra-Reforma, sobretudo a partir de 1528, com a publicação do *De Potestate Civili* de Francisco de Vitória, o grande teólogo espanhol, um dos fundadores da tradição filosófica da chamada “Escola de Salamanca”. Para estes teóricos ligados à neo-escolástica, sublinha Hespanha, as instituições nativas – desde que respeitem a natureza humana – são legítimas e, por isso, não podem ser abolidas pelo exercício da pura força. A conversão à palavra do Cristo só podia ser obtida, propugnavam, mediante o consentimento dos nativos.<sup>20</sup>

A novidade introduziu uma mudança radical. Os teóricos da Contra-Reforma (além de Vitória, também Luiz de Molina e Francisco Suárez, que nos interessarão mais de perto

---

<sup>19</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. “Introdução” a Hugo GROTIUS. **O Direito da Guerra e da Paz**; Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2ª ed., 2005 (Coleção Clássicos do Direito Internacional/ coord. Arno Dal Ri Junior), p. 16.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 17.

adiante) daí deduzem que “Deus delegou o poder imediatamente ao seu povo”. Assim, o poder legítimo dos reis só pode emanar do próprio povo, o verdadeiro soberano, tornado agora o único legítimo intermediário do poder de Deus. O rei, de fato, apenas *in-corpora* em si mesmo aquilo que é a fonte politicamente legitimada: o “povo de Deus” feito um corpo único. O rei “personifica”, para dizer de outro modo, o poder de que o povo o investiu, cuja única origem é Deus. Se a tese pôde servir de fundamento ao absolutismo monárquico, que conhecerá seu mais pleno desenvolvimento nos escritos franceses de Jean Bodin e Jacques Bossuet entre meados do século XVI e meados do século XVII, ela também poderia ter-se prestado, como adverte Faoro, à instalação do princípio da soberania popular. Em Portugal, tamanhas mudanças encontraram logo, pensa o jurista, dois óbices: um Reino economicamente desprovido de condições para manter a empresa dos descobrimentos e uma monarquia fadada ao imobilismo.

A falta de organização da burguesia comercial portuguesa, que não conseguiu se desvincular da produção agrícola e tornar-se manufatureira, exigia um rei forte, capaz de levar adiante a política marítima portuguesa. Desse modo, o germe da linhagem democratizante desbravada na península ibérica através da doutrina da mediação popular feneceu, cedendo lugar ao absolutismo que emergia. Têm início então o isolamento e o retrocesso português.

Foi assim que o Renascimento português, submetido, segundo Faoro, “inapelavelmente” à Contra-Reforma retrógrada iniciada por D. João III, o Beato, filho de D. Manuel, o Venturoso, esgotou a força reformadora do empirismo e do saber prático até então vigente em Portugal, substituída pelo culto fanático da forma. A Contra-Reforma promovida pelos reis católicos rompia assim com a tradição intelectual nacional ligada diretamente à ação para transformar-se no “saber livresco” e “bacharelesco” da escolástica.<sup>21</sup>

## 1.1 Portugal sob a Barreta dos Discípulos de Santo Inácio

Faoro parece compartilhar a tese defendida por outros autores, como Teófilo Braga em *História da Universidade de Coimbra nas suas Relações com a Instrução Pública Portuguesa* (1898):

---

<sup>21</sup> FAORO, *op.cit.*, pp. 43-44, 50.

Converteu-se o saber em erudição livresca e as manifestações artísticas do sentimento amesquinham-se na imitação servil do classicismo. Na parte especulativa propagavam-se autoritariamente a doutrina de Aristóteles, esterilizando-a pelo excesso de mobilidade canônica (...). Os mestres impunham a autoridade do passado e os historiadores procuravam as origens de cada Estado nos heróis foragidos de Tróia ou nas guarnições romanas da época da conquista. As línguas nacionais eram abandonadas nas escolas, para os alunos falarem entre si grego e latim (...).<sup>22</sup>

Também para Cruz Costa, o Renascimento português terminou por afastar a cultura portuguesa do pensamento político laico e aberto às oposições<sup>23</sup>, abandonando os séculos de descobertas científicas para – acata Carlos Guilherme Mota mais recentemente - entregar-se a um humanismo regressista e anacrônico pautado pelas “certezas eternas da religião”.<sup>24</sup>

A doutrina paulina – *“todo homem esteja sujeito aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus”* – parece ter predominado em Portugal e adiado a entrada do país na modernidade. Através desse modo de pensar, os ibéricos, de acordo com Faoro, teriam dois caminhos a escolher: um levaria ao pensamento político moderno europeu, com Hobbes, por exemplo, que, sem abandonar a tese da submissão ao poder superior, inscreve-o porém no “deus mortal”, um autômato cuja matéria é composta de cada indivíduo; o outro, levaria ao futuro “Reino Cadaveroso”, ao absolutismo que emergiu com D. João III.

Esse “humanismo” retrógrado, fundado no peso da “autoridade” dos doutores da Igreja, veio assim substituir a cultura científica que se introduzira lentamente em Portugal. A Companhia de Jesus, seu maior representante, e a Inquisição ditaram então os contornos da sociedade portuguesa. Seria difícil, portanto, estudar a história dos países ibéricos sem atentar para a influência que sobre eles exerceram os discípulos de Santo Inácio.

Durante o reinado de D. João III, quando se iniciava o processo de colonização do Brasil, os jesuítas foram chamados à Universidade de Coimbra, liderando o movimento contra a Reforma. As interpretações hoje divergem, mais matizadas, quanto ao caráter do

<sup>22</sup> BRAGA, Teófilo *apud* BARRETO, Vicente, *op.cit.*, pp.28-29.

<sup>23</sup>COSTA, *op.cit.*, p. 23.

<sup>24</sup> MOTA, Carlos Guilherme (org), **Os Juristas na Formação do Estado-nação Brasileiro. Século XVI a 1850**. São Paulo: Quartier Latin, 2006, p.23.

inacianismo. Guardemos, contudo, o dizer de Antero de Quental<sup>25</sup>, segundo quem Portugal a partir de então começaria a andar para trás, para um mundo “sombrio, escuro, pobre, ininteligente”, o que o impediu de acompanhar todo o “desenvolvimento” científico que se processaria no século seguinte – o XVII.

A tese é aceita por Raymundo Faoro:

O país [Portugal], nacionalmente constituído, manteve-se impenetrável à ciência europeia, ao pensamento político universal, regando o cordão sanitário com água benta e autos-de-fé. Três séculos durará a quarentena, imposta, em direta proporção, ao Brasil (...). O humanismo, sob as severas penas da Inquisição, estava banido de Portugal.<sup>26</sup>

A doutrina da mediação popular, de que já falamos e à qual voltarei adiante, que trazia em si os princípios racionais do direito natural, cedeu passo às humanidades clássicas, inebriando-se da canônica escolástica. Portugal, definitivamente, adormecera diante da possibilidade de desenvolvimento do pensamento liberal, quebrando o elo que levaria ao ideal democrático. O que não significa que ali não tenham imperado ideias: mas estas, justamente, conservadoras e absolutistas.

O fato é que todo o ensino português foi entregue às mãos dos jesuítas. Estes reduziram a Universidade de Coimbra a três faculdades – Teologia, Cânones e Leis e Medicina – banindo do currículo as ciências naturais e a história do Direito Civil Romano e Português. Os alunos liam somente comentaristas aristotélicos autorizados, proibidas como eram as leituras de Spinoza, Hobbes, Locke, Montaigne, Bacon, Giordano Bruno, Malebranche...<sup>27</sup> Os cursos, métodos e disciplinas das escolas jesuíticas colocavam a teologia acima de todos os outros ramos do conhecimento. Evitava-se, pensavam os censores portugueses, a influência de ideias ou teorias que eram proibidas pela tradição oficial do reino.

Além do mais, D. Sebastião, pela Lei de 1571, proibira também os livros luteranos, considerados heréticos; a censura alcançava ainda os livros “indexados”, isto é, interditados pelos “Santos Padres e pelo Santo Ofício da Inquisição”.<sup>28</sup>

O próprio Faoro matiza a informação: o fato, ponderando a época, não era extraordinário, pois muitos dos países europeus conheceram a mesma interdição. Além do

---

<sup>25</sup> citado in MOTA, p.26.

<sup>26</sup> FAORO, *op.cit.*, p. 52.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp.53-54.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 54. Também em BARRETO, V. & PAIM, A. *op.cit.*, p. 30.

mais, isso não significou que essas obras fossem desconhecidas da elite ilustrada portuguesa, que as lia em surdina. Realmente espantoso, porém, no caso português, foi o largo período de dois séculos de censuras ininterruptas aceitas muito passivamente, isto é, sem nenhum tipo de resistência. “A superstição, diz ele, embriagava a ciência”.<sup>29</sup>

Portugal passava de fins do século XVI e início do século XVII para um mundo obscuro e imóvel. Segundo Antero de Quental, citado por Cruz Costa, saía-se de uma sociedade de homens vivos e entrava-se em um recinto acanhado, sepulcral, habitado por “espectros de doutores”.<sup>30</sup> O sepulcro teria durado um século...

Após anos inundado em “água benta e autos-de-fé”, Portugal inseria-se no cenário dos Estados Modernos, segundo Mota, com o Tratado de Methuen (1703), que ligava a economia portuguesa à economia inglesa, e com a Paz de Utrecht (1713-1715), que pôs fim à Guerra de Sucessão Espanhola. Para a administração e atualização do Império era necessário a formação de um novo quadro administrativo e intelectual capaz de enfrentar aqueles “espectros de doutores”, “pesquisadores de conchas” e “padres parasitas”. A reforma das instituições deveria passar por uma reforma das escolas e universidades controladas pelos jesuítas, isto é, por uma atualização das mentes.<sup>31</sup> Foi então que alguns estadistas apontaram os novos rumos a serem seguidos pelo Reino, e por suas colônias. Dentre eles destacaram-se D. Luís da Cunha, que precedeu Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal – como embaixador em Londres, e alguns oratorianos que ocuparam o lugar dos jesuítas após a expulsão desses últimos pelo futuro Marquês, em 1759.

## 1.2 O Reflexo das Luzes em Portugal

A partir do século XVIII, a vida cultural e política portuguesa começava a mudar com a presença e a ação dos chamados “estrangeirados” e dos enciclopedistas.<sup>32</sup> Ressalve-se que desde o reinado de D. João V os ares de uma nova cultura passaram a ser respirados na península, convencido como estava o rei de que não seria do ensino jesuítico que

---

<sup>29</sup> FAORO, *op.cit.*, p. 54.

<sup>30</sup> COSTA, *op.cit.*, p. 29.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>32</sup> MOTA, *op.cit.*, p.50.

emanaria a verdadeira fonte da instrução. Pode-se dizer que os ventos da modernidade entravam ao menos por uma fresta na península dos lusíadas.

A preocupação com a renovação pedagógica e a atualização do ensino ocupava lugar de destaque na atuação dos Oratorianos, Congregação de São Felipe de Nery, seminário de literatos e eclesiásticos de inspiração agostiniana, fundada em Roma em 1551 e introduzida em Portugal pelo Pe. Bartolomeu de Quental em 1668.<sup>33</sup> Esta sociedade de padres seculares que não constituíam propriamente uma ordem, submetidos à hierarquia episcopal, logo receberam proteção régia. Seu objetivo primeiro, além da assistência à indigência e à velhice, era, segundo Francisco Calazans, educar os homens para construir a sociedade e gerenciar a coisa pública.<sup>34</sup>

Uma concessão régia de 1708 reconhecia aos egressos das escolas oratorianas os mesmos direitos daqueles que haviam saído das escolas jesuíticas. A rivalidade deu seguidas vitórias aos oratorianos e, assim, quebrava-se o monopólio dos jesuítas, mas não o eclesiástico, na pedagogia.<sup>35</sup>

Assim, por meio dos oratorianos, próximos ao cartesianismo de Nicolas Malebranche segundo os comentadores, a filosofia moderna e a revolução científica do século XVII começavam a se fazer sentir na península. Foi por meio dessa renovação dos métodos, introduzida pela Congregação do Oratório, que se combateu a influência tradicional dos jesuítas.

Nos diz João Cruz Costa:

Enquanto em Coimbra, os últimos conimbricenses despendiam sua argúcia no inútil trabalho de salvar Aristóteles (...), os Oratorianos, apoiados por D. João V, instalavam-se em Lisboa e aí, nas suas aulas de filosofia, substituíam a lógica carvalha e a barreta dos jesuítas por livros inspirados em doutrinas mais recentes. Na Instrução sobre Lógica ou nos Diálogos sobre a Filosofia Racional, vulgarizavam as doutrinas de Francisco Bacão (*sic*), Renato Descartes, Pedro

---

<sup>33</sup> Os oratorianos expandiram-se, além da Itália e Portugal, também pela Espanha e pela França. Na França, a inspiração oratoriana em Santo Agostinho, clara investida anti-escolástica jesuítica, permitiu aos jansenistas aproximarem-se da congregação, fundada em 1599 pelo Cardeal Pierre de Bérulle. Na França, os Oratorianos vinham das camadas sociais burguesas menos opulentas. De início, inclinaram-se ao platonismo agostiniano, uma forma de rejeitar o aristotelismo. Cf. FALCON, Francisco Calazans. **A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982.

<sup>34</sup> FALCON, *op.cit.*, p. 208. Para a disputa entre jesuítas e oratorianos, cf. também COSTA, *op.cit.*, p.46 e MOTA, *op.cit.*, p.50.

<sup>35</sup> FALCON, *op.cit.*, pp. 209-210. Kenneth Maxwell também ressalta a importância dos padres na introdução de novas ideias no Reino. Segundo o historiador, ao contrário do norte europeu onde os adeptos da filosofia racionalista e experimentalista moderna se tornaram críticos ferrenhos da igreja e da religião, em Portugal os defensores da reforma educacional eram egressos da instituição religiosa. Vide: MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.13.

Gassendi, João Lockio (*sic*), o autor da Arte de Pensar, Mariette e Antônio Genuense.<sup>36</sup>

Em 1746, data de sua publicação, o *Verdadeiro Método de Estudar* do padre oratoriano Luís Antônio Verney provocaria uma enorme polêmica, opondo oratorianos e jesuítas.<sup>37</sup>

A relevância das dezesseis cartas escritas por Verney em Roma, publicadas em 1746 com o título *Verdadeiro Método de Estudar*, não está, nas palavras de Falcon Calazans, em seu conteúdo propriamente dito, mas no seu espírito – crítica ao ensino de Portugal, à cultura portuguesa em geral – e na ruptura que representou – crítica e pedagogia em conjunto marcam essa cisão.<sup>38</sup>

Verney viveu a maior parte da vida na Itália, travando amizade com um importante enciclopedista italiano, Ludovico Antônio Murati. O seu *Verdadeiro Método de Estudar* era um manual eclético, um método de gramática, um livro de ortografia, um tratado de lógica.<sup>39</sup> Verney acreditava que a gramática deveria ser ensinada em português, ao invés de sê-lo no latim; admirador de Descartes, foi um defensor dos métodos experimentais, opondo-se ao sistema da *disputatio* baseado na regra da autoridade. Em seus estudos sobre lógica, o padre oratoriano tentou superar Aristóteles e a Escolástica. A física e a ética tornaram-se a essência da filosofia. No que concerne à jurisprudência, que aqui nos interessa, Verney debruçou-se sobre o valor da cultura jurídica portuguesa. E abriu uma considerável avenida a um “plano de estudos modernos de direito civil”.<sup>40</sup>

Emergia com o “Pe. Barbadinho”, como ficou conhecido, o saber científico baseado na pesquisa de natureza. É nesse sentido que, segundo Vicente Barreto, podemos chamá-lo de “iluminista”. Antônio Paim observa que as idéias defendidas por Verney não representavam a absorção do ideário liberal, mas – o que não é menos importante – a formação de uma nova mentalidade científica.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> COSTA, *op.cit.*, p. 47. No Brasil, os oratorianos instalaram-se primeiro em Pernambuco, na segunda metade do século XVII, ocupando-se de obra de instrução e caridade.

<sup>37</sup> Entre 1746, data da publicação do seu *Verdadeiro Método*, e 1757, mais de quarenta livros apareceram em resposta a Verney. Ver MAXWELL, *op.cit.*, p. 14.

<sup>38</sup> FALCON, *op.cit.*, p. 331.

<sup>39</sup> MAXWELL, *op.cit.*, p.12.

<sup>40</sup> FALCON, *op.cit.*, p. 335.

<sup>41</sup> PAIM, Antônio & BARRETO, Vicente, *op. cit.*, p. 32.

É [*O Verdadeiro Método de Estudar*] uma guerra em várias frentes, contra a superstição e o tradicionalismo, contra os jesuítas, contra os situados no meio do caminho, nem antigos nem modernos, guerra de princípios e de métodos. Racionalismo e reformismo informam todas as suas obras, todos os seus projetos. Percebia nitidamente, como a maior parte dos ilustrados, que a verdadeira batalha deveria ser travada nas escolas e instituições vinculadas à cultura, ou à ideologia (...). Afinal, em derradeira instância, era da secularização que se tratava.<sup>42</sup>

O padre oratoriano com a sua reforma pedagógica influenciou e explicou as ações do Marquês de Pombal que necessitava de mentes inteligentes para acelerar os processos científicos no país, pois, como bem percebeu Verney, a renovação portuguesa partiria de uma reorganização, em especial, do seu sistema de ensino. Foi isso que Pombal fez.

### 1.3 O Marquês de Pombal: A Máscara do Poder Absoluto

Portugal do século XVIII esteve intimamente vinculado à figura daquele que uns consideram um filósofo ingênuo, outros o modelo do tirano maduro: o Marquês de Pombal.

É verdade que Ribeiro Sanches, colaborador da *Enciclopédia* nos campos da medicina, pedagogia e da economia, autor da muito ilustrada *Carta Sobre a Educação da Mocidade* (1759) foi um dos propugnadores, segundo Mota, da reforma educacional e eclesiástica pombalina. Pois foi esse próximo ao ministro que assim resumiu o paradoxal período português:

[Pombal] quis civilizar a nação e ao mesmo tempo, escravizá-la. Quis difundir a luz das ciências filosóficas e, ao mesmo tempo, elevar o poder real do despotismo; inculcou muito o estudo do Direito Natural e das Gentes e do Direito Público Universal e lhes erigiu cadeiras na Universidade; mas não via que dava luzes aos povos para conhecer por elas que o poder soberano era unicamente estabelecido para o bem comum da Nação e não do príncipe e que tinha limites em que se devia conter.<sup>43</sup>

A grandeza e o poder do Marquês coincidiram com o reinado de D. José (1750-1777). O rei, atemorizado após o terremoto de Lisboa em 1755, depositou a administração do reino nas mãos desse seu ministro mais hábil e capaz de lidar com a catástrofe. Desse modo, abriu espaço para as reformas que levariam Pombal a conservar

<sup>42</sup> FALCON, *op.cit.*, p.336.

<sup>43</sup> O trecho de Ribeiro Sanches, citado por C. R. Boxer, retirei de MAXWELL, *op. cit.*, p. 2.

em suas mãos um poder absoluto por mais de vinte e dois anos, isto é, até a morte de D. José I.<sup>44</sup> Um *virtuoso* governante, ensinara o Maquiavel censurado em Portugal, deve saber agir de acordo com as circunstâncias e usar a *fortuna* ao seu favor. Pombal o fez.

Segundo Mota, o ministro foi responsável pelas mudanças no Estado português, sobretudo sua vigorosa centralização, intervindo na sociedade para promover o que era tido como de interesse nacional. Assim, Pombal reconfigurou o Estado com maior controle da administração política, do orçamento, da justiça.<sup>45</sup>

O absolutismo ilustrado português, segundo Faoro, atenuou o poder da aristocracia, retirando do seu controle o poder político, mas sem substituí-la pela burguesia comercial, o que o tornou, ainda de acordo com Faoro, bastante peculiar. Os alicerces da reforma pombalina, bem como sua expansão, assentaram-se de fato sobre uma contradição: por sua ideologia, orientada pelo poder público, afastou-se do espaço das ideias liberais, impedindo assim, pensa Faoro, que as “ideias novas” penetrassem nas camadas populares.<sup>46</sup>

O que se segue da alavanca reformista dará o contorno do pensamento político português, com imediata e duradoura influência no Brasil. Influência que se projetou pela via ideológica, com a renovação cultural, no preparo das elites que viriam decidir os destinos da Colônia e do nascente Império. Elas sobrepuseram-se, depois de muitas concessões táticas, à onda liberal, contemporânea do rompimento do pacto colonial.<sup>47</sup>

O que tinha em mente o Marquês era a reforma do ensino luso. Expulsos os jesuítas de todo o território português em 1759, Pombal podia, agora, realizar a grande reforma de Coimbra, que viria em 1772.

Passando, ele próprio, a nomear professores, criou uma nova universidade, aberta ao espírito moderno europeu, de quem o “reino cadaveroso” e anacrônico português havia se afastado.<sup>48</sup> Faculdades, programas, métodos de estudos, disciplinas, livros, edifícios – tudo foi criado ou ao menos remodelado. Os feixes das Luzes acenderam a importância das ciências físicas e naturais. Assim, a nova faculdade de filosofia centrou-se nas ciências naturais – zoologia, química, botânica, física, mineralogia.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> MAXWELL, *op.cit.*, p. 24.

<sup>45</sup> MOTA, *op.cit.*, p. 53.

<sup>46</sup> FAORO, *op.cit.*, pp. 66-67.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>49</sup> COSTA, *op.cit.*, p. 56.

A reestruturação da Universidade de Coimbra – a universidade “restaurada”, como gostava de dizer o Marquês – abriu uma nova era na história do pensamento luso-brasileiro, com ressonâncias em todo o Império português. Foi essa, precisamente, a formação recebida pelos fundadores do Estado nacional no Brasil, nos diz Vicente Barreto. Para lá se encaminharam nossos primeiros políticos: Tomás Antônio Gonzaga, José Bonifácio, Arruda Câmara, Cipriano Barata, Silva Alvarenga...<sup>50</sup>

O Ministro pretendia, com sua reforma na educação, reformar também algo tão delicado como a mente humana. Não desejava, porém, que as mentes assim apuradas se ocupassem em combater a estrutura do Estado absolutista que montara. O Marquês era um homem lido, “ávido de livros, papéis e documentos de Estado ingleses em tradução francesa”.<sup>51</sup> Em sua biblioteca, encontravam-se obras de Locke, Hobbes, Descartes, Rousseau.<sup>52</sup> Mas, para o público leitor português, o que era autorizado dependia do arbítrio da Mesa Censitória (1768) – a Inquisição secularizada – que proscovia, com o consentimento do “ilustrado” Marquês, filósofos como Spinoza, Hobbes, Diderot, La Mettrie.<sup>53</sup> A censura continuava a ditar o ritmo da Ilustração no reino. Aqui estaria o “paradoxo pombalino”, como de todo absolutismo, queira-se ou não “ilustrado”.<sup>54</sup>

É fato que a Mesa liberava para os leitores os livros que antes haviam sido banidos pela Inquisição: as obras de Voltaire, *Pamela* de Richardson, *O Espírito das Leis* de Montesquieu e os *Ensaio acerca do entendimento humano* de Locke.<sup>55</sup> Em 1768, permitiu a tradução dos *Elementos de Direito Natural* de Burlamaqui, fonte segura dos constituintes americanos e também da teoria do contrato de Rousseau. O próprio Faoro reconhece que “o estudo do Direito Natural, modernizado de seu ranço absolutista, será a fonte, em Portugal, do liberalismo”.<sup>56</sup>

Mas seria exagero, nos diz ainda Raymundo Faoro, afirmar que os novos cânones da Coimbra “reformada” tenham se inspirado então em Montesquieu ou em Rousseau. Na filosofia, evitava-se, ao contrário, o contato com os enciclopedistas (com exceção de Voltaire, que convivia bem com o “despotismo esclarecido”). Se o Iluminismo ali

---

<sup>50</sup> MOTA, *op.cit.*, p. 73; BARRETO & PAIM, *op.cit.*, p. 34.

<sup>51</sup> MOTA, *op.cit.*, p. 56.

<sup>52</sup> BARRETO & PAIM, *op.cit.*, p. 32.

<sup>53</sup> CRUZ COSTA, *op.cit.*, p.56.

<sup>54</sup> MAXWELL, *op.cit.*, pp.100-101.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.101.

<sup>56</sup> FAORO, *op.cit.*, pp. 67-68.

floresceu, fê-lo sem abandonar a teoria absolutista do poder, expresso pela autoridade régia. A tese de Faoro, veremos, encontrará ressonância no *Tratado* de Tomás Antonio Gonzaga.

O Reino estava mergulhado em água benta, até que pela “mão régia de Pombal”, fora carregado à margem pela força, com surpresa. O Iluminismo português, eis o problema, estava corporificado em um único homem, Pombal, que com seu conservadorismo afastou a onda liberal européia de Portugal. Com isso, o que conseguiu criar foi, nas palavras de Faoro, no máximo um “déspota esclarecido”, um cioso defensor da “razão de Estado” absolutista.

Francisco Calazans, contudo, critica as análises que reduzem a época pombalina à pessoa do Marquês de Pombal. O historiador vê o período pombalino como parte do processo ibérico de secularização do poder, pois foi então que se fortaleceu o Estado e seus aparelhos e bases sociais. E isso não seria possível sem a ruptura com o poder eclesiástico e sua ideologia, iniciada com o “Pe. Barbadinho”, Luís Verney e o seu *Verdadeiro Método de Estudar*, como vimos na seção anterior. Uma verdadeira ruptura, pensa Calazans, foi operada entre o reinado “cadaveroso” de D. João V e aquele, “ilustrado”, de D. José I. Em Faoro, ao contrário, a “ruptura pombalina” refere-se mais à interrupção da corrente que desabrochava em solo ibérico, a doutrina da mediação popular do poder. Pombal, segundo Faoro, foi o responsável pelo embargo da veia progressista em Portugal, deixando o reino esvair-se em ares absolutistas, sobretudo em suas formas patrimoniais.

É evidente em toda a exposição que fizemos até o presente momento que a trilha traçada no universo intelectual dominante luso, que culminaria com a ascensão do Marquês de Pombal ao poder, não constituiu propriamente o que Faoro designa por “pensamento político” moderno. Este implica, segundo o jurista, não apenas em constituir a noção de “povo”, mas também em alicerçá-la na sociedade civil, levando do liberalismo à democracia. Eis o óbice ao florescimento de uma práxis política liberal, em Portugal e na colônia: a inexistência de uma sociedade civil autônoma usurpada por um Estado de tipo patrimonial. O liberalismo que vingou em terras lusas e transferiu-se ao Brasil nasceu e cresceu dentro do Estado. Só pela via estatal provêm as reformas. O Estado, assim “todo-poderoso”, forte e centralizador, antecede e funda a própria sociedade. Eis o absolutismo instalado, “encastelado”, pensa Faoro, debaixo mesmo da aparência liberalizante. Um “liberalismo às avessas”, de fato, transmigrado ao Brasil, e sempre transacionado entre elites, desde a chegada da família real portuguesa em 1808.

São essas as “peias do passado” a que se refere Maria Sylvia de Carvalho Franco e que, para Faoro, explicam os óbices à formação de um pensamento político brasileiro, democrático e autônomo.<sup>57</sup>

Calazans e Faoro concordam, porém, num ponto: o período pombalino não se liga historicamente àquilo que o antecede – o “Reino Cadaveroso” –, mas ao que vem depois. Para ambos, é muito mais lógico considerá-lo como algo que culminaria na Revolução Liberal de 1820. Não que a prática pombalina, pensam os autores, tenha sido liberal, nem o Marquês o precursor do liberalismo, como defendem alguns de seus admiradores, mas porque sua prática política abriu novos horizontes, introduziu novos problemas e ofereceu novas perspectivas.<sup>58</sup> Abre-se, então, segundo Faoro, uma nova via à busca do que chama o “elo perdido”, isto é, a passagem de um liberalismo “transacionado” entre elites para outro, de horizontes democráticos, de que a Revolução Liberal de 1820 *podia* ter sido um nexo plausível.

\* \* \*

Em meados do século XVIII, se podemos agora resumir, a sociedade portuguesa, do ponto de vista político, tinha como características principais o absolutismo do poder monárquico e a hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil.

O prisma oratoriano, como vimos, impusera-se após a expulsão dos jesuítas. O que não significa que se tenham afastado os ares eclesiásticos que determinavam a mentalidade, os valores e a visão de mundo do universo luso. A Igreja detinha em suas mãos as escolas, a educação formal, a família, a impressão e a circulação de material literário. Ou seja, todas as esferas ideológicas estavam submetidas a Roma.

Gerava-se, então, a batalha entre Roma e o Estado português, este com uma proposta secularizadora, aquela investindo no tempo mundano da Igreja. A luta, porém,

---

<sup>57</sup> Referindo-se à organização do Estado no Brasil e às formas nefastas do entrelaçamento entre o público e o privado, afirma Carvalho Franco: “as transformações econômicas que abriram o século XIX propuseram, especialmente para o grupo dominante que se constituiu com o café, a utilização indireta do aparelho estatal, por meio da identificação de seus próprios objetivos com os interesses nacionais. Localiza-se aí o impulso para burocratizar a Administração Pública, isto é, para transformá-la em um instrumento eficaz de dominação. Localiza-se aí, também, as oposições que se definiram entre os poderes central e local. Não obstante essa tendência, a espinha dorsal na formação do Estado Moderno (a separação dos fundos públicos dos recursos privados, mais o exercício despersonalizado das funções públicas e sua definição por normas gerais) não encontrava condições para se completar” (FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo: Unesp, 4ª ed., 1997, p. 165).

<sup>58</sup> FALCON, *op.cit.*; FAORO, *op.cit.*, p. 61.

não era travada com a Igreja como instituição religiosa, mas como esfera capaz de abarcar as demais esferas ideológicas, somadas à presença política do clero e seus recursos econômicos. Tentava-se afirmar uma autoridade civil e laica sobre uma autoridade eclesiástica que até então moldava a imagem da sociedade portuguesa.

Nesse contexto insere-se Gonzaga, egresso de Coimbra em 1768, antes, portanto, da “restauração” da Universidade. O jovem, logo feito “tratadista”, foi claro: a jurisdição temporal e espiritual devem estar separadas, pois

(...) nenhum vigor tem as disposições pontifícias, enquanto afirmar que o Papa pode repreender, castigar e depor os reis, e que toda a jurisdição temporal que os prelados eclesiásticos exercitam não provém senão de um privilégio e graça que os mesmos príncipes seculares lhes concederam.<sup>59</sup>

Daí que, para Gonzaga, a igreja independa do rei nas decisões relativas à fé (sacramentos, cerimônias), mas a fé e a religião só possam ser ensinadas e pregadas publicamente em qualquer reino com a autorização do soberano. A igreja é livre nas suas decisões, se vista como um “corpo místico”; porém, se a tomarmos como “corpo político” ela está sujeita à vontade do soberano. Por isso, não pode proibir, censurar livros, ou mandar queimá-los. Essa proibição é somente da jurisdição temporal. Vemos aqui, claramente, o ambiente no qual escreve nosso autor. Parece mesmo evidente que sua ênfase na separação entre os dois poderes, na extinção da inquisição, dos privilégios dos clérigos e na criação, em 1768, da inquisição secular, a Real Mesa Censitória, enquadra-se à perfeição na hegemonia política do Estado pretendida por Pombal.

Conforme o apurado estudo de Lourival Gomes Machado, dois documentos são importantes para se entender o período pombalino: a *Dedução Cronológica e Analítica* e o *Compêndio Histórico*. Ambos os textos, destinados à esfera judicial, representam o pensamento oficial do pombalismo. Sua tônica dominante, girando em torno da crítica aos jesuítas, ao ensino português em geral e, em particular, à Universidade de Coimbra, serviram de catalisador da opinião pública, vulgarizando-se entre os leitores portugueses de então.<sup>60</sup>

A grande preocupação do pombalismo era estabelecer uma doutrina negativa e atribuí-la aos jesuítas. Porém, Pombal não podia mostrar qualquer gesto de desobediência a Roma em matéria religiosa. Então, a solução do Marquês e de seus colaboradores foi

<sup>59</sup> GONZAGA, *Tratado de Direito Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 123.

<sup>60</sup> Sigo, de bem perto, a interpretação de MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural*. São Paulo: Edusp, 2000, pp. 84 e seguintes.

deixar em segundo plano o caráter religioso da questão e destinar um ataque pesado à posição da Companhia dos Inacianos na educação portuguesa. Aos jesuítas – sobretudo aos seus métodos de estudos – acusou-se de promoverem a decadência da ilustração portuguesa e do Estado português. Daí a importância do Padre Oratoriano Verney, como vimos, com a reorganização do sistema de ensino, com a renovação dos métodos, de programas, currículos e disciplinas, rejeitando o método aristotélico propagado pela escolástica e abraçando, aos poucos, a filosofia moderna de inspiração platônica e augustiniana.

Pelo exposto até agora, claro está que não podemos analisar os aspectos políticos do pombalismo sem nos determos em sua face jurídica.

Nesse passo, percebemos “a tendência à supervalorização da cultura jurídica e, no interior dessa, do desenvolvimento do direito natural”.<sup>61</sup> A transformação da jurisprudência teve como base a adoção do jusnaturalismo típico da Escola do Direito Natural e das Gentes, Grotius, Pufendorf, Tomasius, Wolf e Heineccius, esse último grande inspirador de Gonzaga no *Tratado*.<sup>62</sup>

É, em suma, a aplicação ao direito do princípio da ‘recta ratio’, universal e eterna, caro à ideologia ilustrada. Com isso o direito romano perdia o seu caráter de verdade absoluta, homogênea, paradigmática, transformando-se ele também num produto histórico, onde caberia distinguir o eterno do contingente. Ao seu lado, agora em pé de igualdade pelo menos, passam a existir dois outros direitos: o direito nacional, fruto da história de cada povo, e o direito que regula as relações entre os povos e as nações ou o direito das gentes, também repousando em boa parte na razão natural. Os conceitos de racional, natural e nacional ocupam assim o primeiro lugar.<sup>63</sup>

O direito então foi entendido como um direito racional, natural e nacional, atributos advindos da “Lei da Boa Razão” (1769), um dos marcos do sistema jurídico adotado pelo pombalismo de que se nutriram os estatutos da Universidade de Coimbra. Estabelecia aquela Lei como norma interpretativa a orientar o regime jurídico a necessária adequação do direito às características nacionais, fundando-o nos costumes dos povos e em uma análise racional das situações concretas, abrindo pois caminho à linhagem do chamado “direito histórico”.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 92.

<sup>62</sup> FALCON, *op.cit.*, p. 394; MACHADO, *op.cit.*, p. 98.

<sup>63</sup> FALCON, *op.cit.*, p. 394.

<sup>64</sup> MOTA, *op.cit.*, p. 25.

Para Gomes Machado, porém, o pombalismo mais pautou-se pela insistência no direito natural, aquele que,

(...) servindo-se da pura luz da razão, e prescindindo de todas as leis positivas, dá a conhecer as obrigações que a Natureza impõe ao Homem e ao Cidadão; as obrigações, com que todos nascemos para com Deus, para conosco, e para com os outros homens; os recíprocos Direitos, e Ofícios dos Soberanos, e dos Vassallos; e também os das nações livres e independentes. E com essas noções, lança os fundamentos mais sólidos de todas as leis Positivas, Divinas e Humanas, Canônicas e Civis'. Aí estão, numa só sentença, a natureza, o método, o objetivo e a amplitude de aplicação do direito natural; este, segundo o Compêndio Histórico, sempre será impositivo, racional, universal, fundamental.<sup>65</sup>

Segundo ainda seu estudo do *Tratado* de Gonzaga, o direito natural pombalino integrava-se perfeitamente à linhagem racionalista moderna, filiada à corrente grotio-pufendorfiana. Dela, porém, sempre segundo Gomes Machado, Gonzaga teria se afastado para seguir o pensamento menor de Heineccius, que “figura nos libelos pombalinos apenas como continuador e expositor das concepções grócio-pufendorfiana”.<sup>66</sup> Assim, o *Tratado* terminou por abandonar, quanto aos princípios doutrinários, a vertente jusnaturalista da Europa e do seu meio<sup>67</sup>, muito embora procurasse ser fiel à política oficial do pombalismo.

Ao passo que a Escola do Direito Natural bastante em voga em Portugal na época de Pombal fincava sua doutrina na “reta e natural razão”, a grande linha sistemática do *Tratado*, afiança Gomes Machado, é Deus – “Deus é causa e Deus é fim”. Mas se há, de fato, uma ruptura doutrinária entre a teologia política de Gonzaga e o pombalismo, ela não significou, ressalva o comentador, uma ruptura política com os princípios absolutistas do marquês.

Se nos detivermos no conceito de direito natural exposto nos textos jurídicos pombalinos tal qual abreviado pelo próprio Gonzaga, isto é, “dar a conhecer as *obrigações* que a Natureza impõe ao Homem e ao Cidadão; as obrigações, com que todos nascemos,

---

<sup>65</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 109.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>67</sup> Para Calazans, o *Verdadeiro Método de Estudar* é o que produzira o grande impacto: “Até então, embora os autores e os conceitos do direito natural e das gentes fossem utilizados correntemente desde o século XVII, tratava-se na verdade de uma simples retórica, pois predominavam de fato a ‘Glosa’ e os ‘Comentários’ de Bártolo, ou seja, a ‘opinião comum dos doutores’. A crítica verneyana, logo secundada por Ribeiro Sanches, abriu um novo caminho, o da vitória da Escola do direito natural, única cujo fundamento é a razão e que, ao mesmo tempo, sob esse novo critério, revalorizava o direito pátrio e a respectiva história, além de despertar o interesse pelo direito nas formas adotadas pelas nações civilizadas, substituindo-se, em suma, Bártolo por Cujácio e Heinécio.” (FALCON, *op.cit.*, p. 394).

para com Deus, para conosco, e para com os outros homens (...)”<sup>68</sup>, observaremos que é aí que o tratadista fez repousar seu próprio conceito que, veremos adiante, organiza-se em torno de dois pólos, a sociabilidade natural, com ênfase no seu princípio do amor, e a obrigação decorrente do direito natural de obedecer – a Deus, aos superiores e aos outros homens.

#### 1.4 A Ilustração no Além-mar

Cabe agora examinarmos como tais ideias ecoaram cá entre nós, espreado pela colônia, neste final do século XVIII, os novos modos de pensar.

Ao “iluminismo” do Marquês logo se seguiu o fortalecimento do poder estatal, engajado como estava Pombal em erguer a economia do Reino ameaçada pela decadência do ciclo da mineração na colônia americana. É de compreender que a Universidade de Coimbra tenha então enfatizado uma nova orientação, rumo às ciências naturais, principalmente a mineralogia e a botânica, pois se esperava fomentar a produção de matérias-primas para a industrialização portuguesa ao inovar a exploração de recursos naturais na colônia.

As reformas pombalinas, assim, formaram muitos cientistas, dentre eles os brasileiros.<sup>69</sup> A ida de jovens brasileiros não só a Coimbra, mas também a Montpellier, Edimburgo, Paris e Estrasburgo no início do século XIX significou o contato com os livros, as idéias e os novos projetos.

Maria Odila Leite da Silva Dias atenta para a tendência pragmática da mentalidade ilustrada dos intelectuais brasileiros desse período. Segundo a historiadora, a ciência estava intimamente ligada à utilidade prática: exaltava-se a figura do zoólogo, do mineralogista, do etnógrafo, do “agricultor ilustrado”. Isso proporcionou, ainda de acordo com Dias, a preferência dos nossos ilustrados pelo estudo das ciências naturais, não mantendo

---

<sup>68</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 83.

<sup>69</sup> A política do governo português não autorizava a instalação de instituições de ensino superior nas colônias. Em 1768, a província das Minas Gerais pediu permissão para criar uma escola de medicina; a resposta já podemos imaginar: uma escola superior instalada na colônia enfraqueceria seu laço de dependência com a metrópole, garantido, segundo José Murilo de Carvalho, pela “necessidade de vir estudar a Portugal”. (CARVALHO, José Murilo de, **A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de Sombras: a política imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, 2ª ed.; p. 70).

privilégio o cultivo jurídico bel-letrado ou “bacharelesco”, como indica mais comumente a bibliografia.

Foi com esse espírito que alguns estudantes brasileiros partiram para a Europa – não sabemos ao certo o número – e a imensa maioria para Coimbra.<sup>70</sup>

Para a historiadora, se se pode falar em uma “cultura brasileira”, sua origem está na própria atividade desses estudantes, ciosos em desvendar o interior do país em busca da inovação e do progresso, devotados às coisas naturais do Brasil e às suas riquezas. Daí esse gosto pelo saber aplicado, técnico e acumulativo, expresso pela figura do sábio cientista ocupado em garantir a felicidade do que viria, logo mais, a se constituir como nação. Homens de letras ou homens de ciência, ambos eram vistos como homens práticos, prontos à ação. Estaria em suas mãos “construir a felicidade dos homens com inventos e descobertas úteis ao bem-estar e à saúde ao proveito da sociedade”.<sup>71</sup> Eis, conforme Dias, o espírito da Luzes tal qual aqui vingado: prático, técnico, pragmático.

Talvez por isso, por seu antiintelectualismo e por sua crítica melancólica à ciência, nos diz a historiadora, Rousseau tenha provocado a aversão dos estudantes brasileiros. De fato, a maioria dos autores tende a concordar: a elite colonial brasileira, pensam Dias e Mota, esteve mais próxima do “espírito prático” de Voltaire e D’Alembert – e de seu reformismo pragmático – que da idéia revolucionária do genebrino.<sup>72</sup>

Não é o que pensa Cruz Costa, que mais ressalta uma consciência política dos nossos jovens ilustrados do que, propriamente, seu espírito utilitário. Prova disso seria a avidez com que se leram as obras revolucionárias: “Apesar dos cuidados que a censura portuguesa tomava para impedir a entrada das ideias francesas em seu território, e nas colônias”, afirma, “eram das próprias universidades portuguesas que passavam ao Brasil as ideias filosóficas e políticas do século XVIII”. Mesmo às escondidas, muitos foram os leitores, também no Brasil, da obra dos ilustrados, franceses ou não, dos grandes autores ou de sua vulgata. Tanto, afiança Cruz Costa que, “em 1790 já o conde de Rezende tomava

---

<sup>70</sup> CARVALHO, José Murilo. “Unificação da Elite: Uma Ilha de Letrados” in: **A Construção da Ordem**, *op. cit.*; e DIAS, Maria Odila da Silva. “Aspectos da Ilustração no Brasil” in: **A Interiorização da Metrôpole e Outros Estudos**. São Paulo: Alameda, 2005. Segundo José Murilo de Carvalho, entre os anos de 1772 e 1872, Coimbra recebeu a matrícula de 1.242 estudantes brasileiros. Ao lado da Universidade de Coimbra, outras duas instituições de ensino foram importantes para a formação da elite brasileira: a Real Academia de Marinha e o Real Colégio dos Nobres, ambas ocupadas com a formação militar da nobreza luso-brasileira e com sua preparação ao serviço público do Estado.

<sup>71</sup> DIAS, *op.cit.*, pp. 41-42.

<sup>72</sup> DIAS, *op.cit.*, pp. 39-41; MOTA, *op.cit.*, p. 68.

medidas enérgicas contra os leitores das obras dos enciclopedistas e, em 1794, prendia-se gente no Brasil, pelo crime de enciclopedismo...”.<sup>73</sup>

José Murilo de Carvalho também sublinha a veia política dos nossos ilustrados. Para ele, a elite brasileira – uma “ilha de letrados num mar de analfabetos” – foi homogeneamente educada e, em sua formação, predominou aquela jurídica. De fato, as elites políticas da América portuguesa, para Murilo de Carvalho, eram homogêneas em termos de ideologia e de treinamento, ao menos em seu núcleo principal, pois grande parte dos jovens brasileiros, como vimos, buscava instrução na metrópole. A educação conimbricense, o prestígio do direito romano, os mecanismos de treinamento possibilitaram consolidar o Estado nacional a partir dessa elite incrivelmente coesa e incrivelmente moldada nas tradições inspiradas pelo absolutismo português, coisa que certamente muito significou, conforme a tese de Raymundo Faoro, no longo processo da centralização monárquica.

Isso não significa que tal elite, apesar da censura ideológica e alfandegária, tenha ignorado a vanguarda da época. Como João Cruz Costa, também o historiador Eduardo Frieiro em seu minucioso trabalho sobre a biblioteca do Cônego Luís Vieira da Silva, vasta e bastante atualizada, observou que a elite ilustrada brasileira estava atenta aos livros e ideias filosóficas do século das Luzes europeu.<sup>74</sup>

O Cônego Luís Vieira era, nas palavras do historiador Joaquim Noberto de Souza, o mais “instruído e eloqüente” de todos os envolvidos na Conjuração Mineira. Entrou aos quinze anos para o seminário de Mariana e ali passados dois anos seguiu para o Colégio dos Jesuítas em São Paulo, onde concluiu o curso de Filosofia e Teologia Moral, tornando-se depois vigário da vila de São João d’el Rei.<sup>75</sup>

O Cônego, acometido da “febre de inteligência”, possuía uma notável biblioteca para o lugar e o tempo. Embora letrado, era pobre, como pobre era em geral a colônia. Não impede que tivesse amealhado, no sertão das Minas Gerais, cerca de duzentas e setenta obras, perto de oitocentos volumes, mais da metade em latim, cerca de noventa em francês, alguns trinta em português, cinco ou seis em italiano, alguns em espanhol e vinte e quatro livros em inglês.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> COSTA, *op.cit.*, pp. 45-46.

<sup>74</sup> FRIEIRO, Eduardo. **O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga?; E Outros Temas Mineiros.** São Paulo: Ed. Itatiaia: Ed. Universidade de São Paulo, 1981.

<sup>75</sup> Citado in FRIEIRO, *ibidem*, p. 15.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 20-24.

De fato, o trabalho pioneiro de Frieiro permite saber com um pouco mais de rigor o que liam os círculos ilustrados da Colônia à época da Inconfidência. Os Autos da devassa mineira informam que na biblioteca do Cônego foram encontrados uma *Geometria* de Descartes, dois volumes da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert; Montesquieu e suas obras mais importantes, *L'Esprit des Lois* e *Grandeur et décadence des Romains*; a *Lógica* de Antônio Genovesi (Genuense), fundador da ciência política italiana, e os *Principes du droit naturel* de Jean Burlamaqui; Mably; Voltaire, o crítico da corrupção aristocrática e da opulência do clero; e mesmo o *Contrat Social*, de Rousseau, “livrinho [que] andava de mão em mão no Brasil, como em toda a América”.

Se liam Bossuet e Turgot, os teóricos do absolutismo francês, os inconfidentes encomendaram também Condillac, Marmontel, Morelly, textos consideravelmente revolucionários; por fim, mas não menos importante, a *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* do Padre Raynal, mais conhecido como *Historia das duas Índias*, o livro mais divulgado no final do século XVIII, contundente libelo denunciador das crueldades dos colonizadores católicos nas “Índias”. A tese do religioso, comentada por Diderot, apresentava a história não mais construída a partir de guerras e reinados, mas da determinação das preocupações dominantes de cada nação.<sup>77</sup>

Vimos, com a ajuda do historiador das idéias Eduardo Frieiro, como um brasileiro ilustrado – no caso, o Cônego Luís Vieira – em fins dos setecentos lia, “e como lia bem”. Como ele, tantos outros... Apesar do verdadeiro abismo instalado entre a nossa elite pensante e o grosso da população mantida na ignorância das letras, podemos, afinal, enxergar flechas de Luzes a cruzar toda a colônia.

Resta saber se tais flechas atingiram também o *Tratado do Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga...

---

<sup>77</sup> FRIEIRO, *op.cit.*, pp. 35-48. Todo esse ambiente espalhava-se pela colônia, atingindo o norte do país, em especial a província de Pernambuco, insuflando as ressurreições (1817/1824) vencidas do século XIX. Em monografia dedicada ao projeto de nação – e, nele, à concepção de liberdade - na obra de Frei Caneca, Kelly de Lima nos mostra como o Frei esteve atento às idéias “novas” que adentravam a colônia. Em seus textos o Frei fazia referência ao abade Raynal, Grotius, Pufendorf, Montesquieu... Vide: LIMA, Kelly Cristina Azevedo de. **Frei Caneca: Entre a Liberdade dos Antigos e a Igualdade dos Modernos**. João Pessoa: UFPB, 2007. Disponível em: <[http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero12/REVISTA\\_12\\_2007\\_Kelly%20Cristina%20Azevedo.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero12/REVISTA_12_2007_Kelly%20Cristina%20Azevedo.pdf)>

## Capítulo 2

### Os Fundamentos Antropológicos do Direito

Tomaremos a estrutura do texto de Gonzaga como bússola. Deixemos que o próprio Gonzaga nos guie. Já nas primeiras linhas do *Tratado de Direito Natural* percebemos que, como os teóricos jusnaturalistas, Gonzaga enxerga a existência de uma condição natural anterior à criação da condição política. Está dada, a partir daí, a divisão do presente trabalho.

De início, neste capítulo 2, nos debruçaremos sobre a descrição do estado de natureza gonzaguiano, em especial buscando nela distinguir uma antropologia e seu aspecto mais importante para o raciocínio de Tomás Antônio: a sociabilidade natural. Para isso, tentaremos comparar o pensamento de Gonzaga às teses dos tratados de direito natural do século XVII e suas repercussões ao longo do XVIII.

Devemos, portanto, entender a antropologia na qual Gonzaga assenta seu sistema político. Afinal, o que é o homem, para Gonzaga? Feito isso, saberemos melhor situar o pensamento político do nosso autor. Só assim estaremos aptos a compreender no *Tratado de Direito Natural* a noção de soberania exposta por Gonzaga.

Retomaremos então, no capítulo 3, o confronto entre os autores da corrente jusnaturalista e Tomás Antônio Gonzaga, agora no que concerne à noção de Estado propriamente dita, isto é, a gênese, o exercício e os limites do poder soberano.

#### 2.1 Entre o Céu e a Terra, o Homem

Deus, segundo Gonzaga, criou o homem inocente, bom e livre para garantir o necessário a sua conservação. Dotou a todos igualmente de um “princípio inteligente” para que pudessem reconhecer a sua sabedoria, majestade e onipotência. Para orientá-los a este fim, Deus infundiu em seus corações leis pelas quais se devem guiar. O conjunto dessas leis denomina-se Direito Natural e elas são dadas a conhecer ao homem por meio do

discurso e da razão.<sup>1</sup> Tornou-os, então, capazes de retidão, de discernimento entre o bem e o mal, aptos assim à busca da felicidade.<sup>2</sup>

Nesse momento inaugural da criação, Deus deu tudo em comum a todos, concedendo, porém, a cada um o direito e a liberdade de ocupar e reter os frutos necessários a sua conservação. Aquele que violar o direito comum ao usufruto dos bens, pensa Gonzaga, infringe a lei natural que dita o justo e o injusto e vê-se sujeito, portanto, a sanções.

Deixemos que o próprio Gonzaga nos fale:

Deus deu a todos os homens a liberdade e o direito para poderem ocupar aqueles frutos que lhes fossem necessários para a sua conservação. Quem tem o poder de ocupar tem também o direito de reter. Ora suponhamos que eu, no estado natural, ocupava os frutos de uma árvore para a minha sustentação. Não me faria injúria aquele que me proibisse do domínio deles? Não estaria obrigado a procurar outros, para me ressarcir o incômodo e prejuízo que me resultasse semelhante furto? Estou certo que sim, pois dando-me Deus o direito de reter, todo aquele que me tirasse a posse do que eu retinha, quebrava o meu direito, e todo o que ofende o direito dos outros fica obrigado a todo o dano que resultar da sua ação.<sup>3</sup>

A condição natural do homem é retratada por Gonzaga em dois momentos distintos. Embora o autor pouco se demore sobre o primeiro momento desse estado de natureza, podemos já inferir que, para o jovem tratadista, ele corresponde ao paraíso habitado pelo primeiro homem, o próprio Éden: ali o homem era bom, constante e inocente, tudo era comum, não existia a divisão dos domínios. Por tudo isso, Gonzaga trata essa primeira condição natural em coincidência com o momento “da criação”.

Não é uma originalidade do nosso Gonzaga essa pintura idílica do estado de natureza. Locke, já em 1690, no seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, assim descreveu a condição natural do homem:

---

<sup>1</sup> GONZAGA, Tomás Antônio. **Tratado de Direito Natural**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 9-10.

<sup>2</sup> A felicidade, para Gonzaga, consiste em possuir o bem e evitar o mal. Segundo Gonzaga, “Deus, ente sumamente santo, não há de querer senão que as suas criaturas gozem a felicidade, de que fez a sua natureza capaz; logo, não há de querer que os homens concorram para a sua própria infelicidade (...). Daqui vem que, consistindo a felicidade na posse do bem, e na isenção do mal, não só não poderei ofender a mim próprio, mas nem maquinar aos meus semelhantes um mal e roubar-lhes o bem, quando sei que Deus quer que eles vivam na posse de um e na isenção do outro” (GONZAGA, *op.cit.*, p. 26). E repete: “Deus, sendo um ente sumamente santo, há de querer que nós vivamos felizes; que a felicidade consiste na posse do bem e na isenção do mal; e que nós não podemos viver na posse do bem e na isenção do mal sem ser por meio do amor” (GONZAGA, *op.cit.*, p. 83). Esta concepção do amor como intermediação será tratada mais adiante.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 174.

Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para o maior proveito da vida e da própria convivência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência. E embora todos os frutos que ela produz naturalmente e todos os animais que alimenta pertençam à Humanidade em comum, conforme produzido pela mão espontânea da natureza; contudo, destinando-se ao uso dos homens, deve haver necessariamente meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular.<sup>4</sup>

Também Rousseau, quando expõe em minúcias o retrato do homem em condição natural, insiste nesse mundo primeiro feito de abundância e bem-aventurança. Diz o genebrino:

(...) vejo um animal [o homem natural] menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu repasto e, assim, satisfazendo a todos as suas necessidades.<sup>5</sup>

A condição natural descrita por Gonzaga, como em Locke e como em Rousseau, é originariamente tranqüila e pacífica. E, nesse momento, também a natureza do homem é boa e inocente. É evidente que os autores mencionados estão destinando um ataque severo ao estado de guerra de todos os homens contra todos os homens descrito no mal-afamado *Leviatã*. Gonzaga é mais um a investir contra o “diabólico” Hobbes.

Segundo o brasileiro, “Obésio” (*sic*) pôs por princípio do direito natural a sociedade “porque de outra sorte viveríamos em uma continuada guerra”. Para Gonzaga, porém, o princípio é falho,

(...) por que as obrigações que dizem respeito a nós mesmos não se tiram diretamente dele; e muito menos as que o dizem a Deus; pois é bem certo que se vivêssemos despidos de toda a sociedade, ou se houvesse um homem só no mundo, ainda assim teríamos tanto nós como esta obrigação de o amarmos.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> LOCKE, John. “Cap. V: Da Propriedade” in: **Segundo Tratado sobre o Governo Civil: Ensaio Relativo à verdadeira Origem, Extensão e Objetivos do Governo Civil** [1690]. Tradução de Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores), p. 45.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens** [1755]. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983 (Coleção Os Pensadores), p. 238.

<sup>6</sup> GONZAGA, *op.cit.*, pp. 81-82. Há, em Gonzaga, obrigações morais que sujeitam o homem natural porque ele é, já, um “homem em companhia”, a hipótese de “ainda que houvesse um só homem” sendo improvável. Nesse ponto, o homem da natureza descrito por Gonzaga difere do rousseauiano, que é solitário: nem bom nem mau, ignora as virtudes e os vícios que vêm da vida sociável. Nos diz Rousseau: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de

Para Hobbes, os homens são seres de paixões, movidos por apetites. Desejosos de poder, que lhes garante a sobrevivência, buscam acumular bens, riquezas, honrarias, títulos, o mando; em resumo, o homem é movido pelo desejo de *ter*, o desejo de adquirir bens - coisas e títulos - devido ao seu egoísmo e a sua ambição. Isto, por sua vez, ocasiona a competição e leva os homens “à luta, à inimizade e à guerra” de cada um contra cada um, pois em tal condição natural os homens são todos livres e, sobretudo, iguais em força ou talento. E “da igualdade provém a desconfiança” e desta a guerra de todos contra todos. Por tudo isso, a vida do homem “é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”.<sup>7</sup>

À condição de *guerra* de cada um contra cada um hobbesiana, Gonzaga opõe o estado de *beatitude* natural à qual, como em Locke e também em Rousseau, veio contudo se acrescentar o mal. Bastante próximo, quanto a isso, ao filósofo inglês, Gonzaga descreve o primeiro momento do estado natural como uma condição de paz, tranqüilidade, inocência. À pergunta – “Queres encontrar o homem?” – Gonzaga parece responder: “Procura na Sagrada Escritura, no sopro de Deus, no momento da criação”. Eis aí o homem natural.

Essa criatura originariamente boa, pura e constante, porém, possui em si mesma a centelha da sua corrupção, à espera do combustível pronto a acender a grande fogueira dos “apetites torpes” e das “depravadas paixões”: o pecado que, em Gonzaga, veio instituir a desordem. O jovem tratadista indaga do apetite que arrebatou o homem à execução do mal: “Diremos que somente provém da primeira culpa?” E sua resposta é incisiva: “Sim. Deus criou ao homem reto. Ele pelo pecado se privou da retidão, em que Deus o criou. Esta culpa não só contaminou a Adão, mas a todos os seus descendentes”.<sup>8</sup>

Chegamos, então, ao estado de natureza degradado e deteriorado, próprio ao homem depois da Queda. Para Gonzaga, naquele estado de felicidade eterna, veio introduzir-se a desgraça do pecado. O homem, então, corrompido pela falta, inclinou-se ao mal, perdendo assim a inocência, a retidão e a justiça dos primeiros tempos. Ali tiveram início as “mil calamidades” que desde a expulsão do Paraíso afligem o homem.<sup>9</sup> A esse

---

deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuoso àqueles que menos assentissem aos impulsos simples da natureza” (ROUSSEAU, *op.cit.*, p. 251).

<sup>7</sup> HOBBS, Thomas. “Cap. XIII: Da condição Natural da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria” in *Leviatã* [1651]. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

<sup>8</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 42.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 10, 42.

*segundo* momento da condição natural Gonzaga denomina “o estado de guerra”, pois, nos diz ele:

(...) depois do pecado do pai universal ficaram os homens sujeitos a mil calamidades, umas procedidas da rebelião das feras e elementos, outras da decomposição dos humores, e outras enfim das maldades próprias (...).<sup>10</sup>

Daí provém a necessidade de o homem armar-se, remediando ao mal dessa vida “miserável”:

(...) era necessário que os homens se armassem em defesa contra todos; contra a rebelião das feras com as armas, contra a dos elementos vestindo-se e edificando casas; contra a dos humores, com a indagação das medicinas; e contra as maldades próprias, introduzindo as cidades.<sup>11</sup>

De fato, para Gonzaga, o estado de guerra que se segue à queda e à expulsão do Paraíso, consiste em um armamento de *todos contra tudo*: contra a feroz natureza, contra as fragilidades do corpo físico, contra as degradações da alma humana. O arsenal da cura empregado nesse estado de guerra varia conforme o inimigo: as armas contra a ferocidade selvagem, a civilização e a técnica contra as intempéries da natureza física, a medicina contra a doença do corpo e, finalmente, o que nos interessa, a política contra o mal impresso na natureza do próprio homem e que impregna a convivência humana, fazendo com que os mais fortes subjuguem os mais fracos.

“O seu juízo”, afiança Gonzaga, “o fez mais apto para ofender aos seus inimigos e semelhantes; e a não ter um jugo que o domasse praticaria com ele à maneira dos peixes no mar donde o maior devora o mais pequeno”.<sup>12</sup> Assim levados pelas paixões e pelo direito do mais forte, instala-se a guerra entre todos os homens, motivo de sua degradação cuja origem, percebe-se, é a corrupção primeira, o pecado.

Por isso, dada sua natureza corrupta, prisioneiro do pecado do primeiro pai, o homem não pode viver sem uma lei que o guie ao caminho da retidão. O problema é que tal guia, não pode ser buscado na lei natural, posto que esta não intimida com castigos visíveis.

De fato, é a uma já longa tradição que recorre Tomás Antônio Gonzaga. Para o luso-brasileiro, “o homem é o mais feroz e o mais soberbo de todos os animais”. Pode-se

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 24.

pensar que, culpa do pecado original ou natureza perversa do próprio homem, tal pintura induziria à necessidade de uma força superior, como diria Hobbes, capaz de “manter a todos em respeito”. O passo, porém, seria agora apressado.

Fiquemos, por enquanto, com a proximidade mais evidente, aquela autorizada pela leitura de Pufendorf. No *De Jure Naturae et Gentium*, de 1672, citado em comentário de Norberto Bobbio, Pufendorf assim define o estado natural:

O estado em que se concebe o homem assim como é constituído desde o seu nascimento, abstraindo, portanto, as invenções e as instituições, sejam humanas, sejam inspiradas pela divindade, que deram à vida dos mortais um aspecto novo e diferente. Dentre estas, incluímos não só as diferentes artes e todo processo civilizatório do homem, como também e sobretudo as sociedades civis, que, ao surgirem, organizaram o gênero humano em uma ordem harmônica.<sup>13</sup>

Esse estado original da humanidade só pode ser entendido, de acordo com Pufendorf, como “miserabilíssimo, quer se imagine que quando surgiu desse modo em todas as partes, o homem fosse uma criança, quer se o imagine dotado de estatura e forças normais”.<sup>14</sup> Mas teria de fato existido tal estado de natureza? Pufendorf distingue um *estado de natureza puro*, em que todos os homens se encontrariam ao mesmo tempo, um estado ideal, de um *estado de natureza limitado*, que existe em situações determinadas, próprias as relações entre os grupos humanos.<sup>15</sup>

O *estado de natureza puro*, assegura Bobbio, jamais poderia ter existido, “pelo fato de que, baseados na autoridade das Sagradas Escrituras, acreditamos firmemente [nos diz Pufendorf] que a humanidade teve sua origem em um único casal”.<sup>16</sup>

Será que o estado natural, puro ou limitado, é uma condição de guerra, como afirmou Hobbes? A resposta de Pufendorf é mais serena: “O estado natural dos homens, considerados fora de qualquer instituição civil, não é um estado de guerra, mas sim de paz (...)”.<sup>17</sup> Então, fica a pergunta: se o estado de natureza era um estado de paz, por que deveriam os homens mudá-lo?

Para Pufendorf, conforme a leitura de Alain Renaut, os homens possuem de fato, em si mesmos, um apetite sociável, porque o ser humano é racional e a razão é idêntica em

---

<sup>13</sup> Citado em BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural**, Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 175.

<sup>14</sup> *Apud* Bobbio, *ibidem*, p. 175. O trecho foi retirado do Livro II, cap. 2, de Pufendorf.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

todos os seres inteligentes e porque “um ser inteligente tem a preocupação de se conservar e de desenvolver seu ser”. O que não aconteceria no isolamento e na miséria que marcam o estado de natureza.<sup>18</sup>

Desse modo, Gonzaga tenderia a filiar-se à solução de Pufendorf, para quem o estado de natureza é uma condição de paz, embora de carência. Para se contrapor a Hobbes, o nosso tratadista procura demonstrar que o estado de natureza em nada se assemelha a uma condição de guerra, pois, como já dito, mesmo despido de qualquer vínculo social, o homem, essencialmente bom, tem a obrigação de amar o seu semelhante.

Gonzaga enfrenta o mesmo dilema daqueles contratualistas que retratam a condição natural como um estado de paz e harmonia entre os homens: se o estado de natureza é um estado sociável e feliz, então, por que abandoná-lo?<sup>19</sup> A partir da sua própria interpretação de Pufendorf, nosso jurista tenta uma solução de meio-termo. Embora o estado de natureza não seja, em si mesmo, um estado de guerra, ele pode contudo tomar esse rumo. A origem do problema, vimos, é que o homem, na antropologia de Gonzaga, carrega em si a semente dos desejos vis e das degeneradas paixões.

Gonzaga recorre textualmente ao jurista Pufendorf para assentar sua antropologia: para um e para outro, deixada a sua própria sorte, a natureza do homem é essencialmente inclinada ao mal:

(...) ficando a natureza do homem corrupta e inclinada ao mal, efeito da primeira culpa, seria todo o mundo um abismo de desordens, a não se introduzirem nele as sociedades que, punindo as culpas de uns e premiando os méritos de outros, pudessem servir de freio para os maus e de tutela para os bons.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> A apresentação está em Alain RENAULT no **Dicionário de Obras Políticas** organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 968.

<sup>19</sup> Hobbes foi o único a se livrar do incômodo, posto que parte da guerra natural entre os homens, ao que, compreensivelmente, buscam livrar-se. Nas primeiras páginas do *De Cive*, podemos já entender a esperança que deposita Hobbes na solução do contrato: “São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um *contra* o outro; e aqueles que podem fazer coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais”. Então, a igualdade, como desejo recíproco de fazer o mal, é considerada uma das causas do medo que os homens têm uns dos outros, e torna o estado da natureza instável e penoso. É dessa igualdade também, tanto em força física, quanto em espírito, que advém a esperança dos homens atingirem seus fins. Fim este que dita tudo o possível à conservação da própria vida, que é o resumo da lei da natureza. Mas os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem em estado de guerra, devido à igualdade de poder que há entre eles. “Por conseguinte o ditado da reta razão – isto é, a lei da natureza – é que procuremos a paz”. Assim, os homens entram em pacto para livrar-se dos infortúnios da condição natural, isto é, da guerra, e tornar viável a esperança de encontrar a paz. (HOBBS, Thomas. **Do Cidadão** [1642]. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2002, pp. 29, 33, 36, 91).

<sup>20</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 132.

Se, para Gonzaga, Deus é o grande legislador da natureza que imputará castigo a todas as ações humanas que se apartarem das suas leis e prêmio às que se conformarem a ela,<sup>21</sup> é verdade também que o respeito às leis naturais não é suficiente para sossegar o espírito do homem. Estas não o intimidam com castigos visíveis e, mesmo que o temor do castigo futuro, a expectativa das penas invisíveis e o próprio amor sejam bastante para que os bons não pratiquem qualquer espécie de maldade, não são contudo suficientes para reprimir as péssimas ações dos maus.

Os homens de fato rejeitam, pensa Gonzaga, como um atentado a sua felicidade, toda e qualquer sujeição. Livres e igualmente portadores de uma “congénita ambição”, e também do direito de usar das mesmas coisas, os homens são dominados pela paixão de obter grandeza e riqueza. Assim, ainda em estado natural, se introduz a *funesta e sucessiva guerra*: nessa condição degradada, imposta pela própria natureza do pecador, o mundo não é mais que “um abismo de desordem”:

O ambicioso não descansaria até não despojar aos outros do domínio dos seus bens, o preguiçoso só pretenderia sustentar-se à custa do trabalho alheio, *enfim haveria entre todos uma funesta e sucessiva guerra*, vendo-se uns com liberdade de roubarem, e constituídos na precisão de uma continuada defesa dos outros.<sup>22</sup>

No fundo encontramos, em Gonzaga, a dicotomia entre a natureza ideal do homem – que corresponde ao princípio cristão da criatura feita à imagem e semelhança de Deus e, portanto, bom – e a sua natureza “real” – que o afasta, por obra do pecado, de seu semelhante e da obediência à lei natural. Em suma, o estado de natureza não é essencialmente mau, mas, porque viu-se degradado, torna-se necessário abandoná-lo.

A corrupção origina-se, nesse estado descrito por Gonzaga, da inobservância da lei natural, em si mesma incapaz de impor o castigo aos infratores.

Podemos resumir o raciocínio de Tomás Antônio Gonzaga da seguinte forma:

- Há lei natural, mas esta pode ser violada;
- A violação das leis naturais deve ser punida;
- O poder de punir, em condição natural, pertence ao grande legislador do mundo: Deus;

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 133 (grifo meu).

- Como o juiz é Deus, e como sua punição não é visível, nem Deus consegue frear as paixões dos homens, isto é, do mau cristão.

Daí, da ausência de um juiz capaz de impor punições comuns a todos, advêm as inconveniências da vida em condição natural. O resultado é a desunião, a discórdia e a guerra.

A duplicidade do estado natural pode ser encontrada também em Locke. No *Segundo Tratado*, como no texto de Gonzaga, o homem é criatura de Deus. É parte, portanto, da própria natureza e, neste sentido, integra um mundo ordenado. Por um lado, porém, movido, como pensa Locke, pelo amor próprio e pelo apego à propriedade legitimamente acumulada<sup>23</sup> e na inexistência, por outro lado, de uma autoridade imparcial e mediadora acima de seus interesses, os homens transformam-se em executores da lei da natureza, a um só tempo juízes e carrascos imediatos de seus próprios agravos. Assim nasce a guerra, conclui Locke, de maneira aparentemente absurda, do interior mesmo daquele pacífico – e ideal – estado de natureza:

Não duvido que se venha objetar a esta estranha teoria, isto é, que no estado de natureza todo o mundo tem o poder executivo da lei da natureza – que não é razoável sejam os homens juízes nos próprios casos, que o amor-próprio tornará os homens parciais para consigo mesmos e seus amigos, e, por outro lado, a inclinação para o mal, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição a outrem, daí se seguindo tão-somente confusão e desordem (...).<sup>24</sup>

O inconveniente, portanto, do estado natural em que se viu o homem originariamente, pode ser resumido como a instalação de um espaço de poder arbitrário que permite a alguns – pelo uso ilegítimo da força – sobrepor-se à igualdade própria a todos os homens, na defesa de seus únicos interesses. Tal estado, assimilado à escravidão, isto é, à submissão a outrem e não à lei, introduz a discórdia e as ofensas.<sup>25</sup> Fazer justiça por si mesmo nega, pensa Locke, o princípio da imparcialidade. Repitamos, para bem entender o que está em jogo no contrato lockeano. Nestes casos, isto é, quando cada qual se vê autorizado a julgar e a punir por si mesmo, eis-nos lançados à guerra que, para Locke, corresponde ao império da força e não mais do direito, da vingança e não mais da

---

<sup>23</sup> LOCKE, John. *Op.cit.*, cap. V: “Da Propriedade”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>25</sup> Para Locke, “a liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior na terra, e não sob a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra”. (LOCKE, cap. IV: Da escravidão, *op.cit.*, p. 43).

justiça: “A falta de um juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra”, e Locke logo acrescenta, “não só quando há, como quando não há, juiz comum”.<sup>26</sup>

O raciocínio de Locke, de acordo com Bobbio, se desenvolve em quatro assertivas: 1.) “as leis naturais podem ser violadas”; 2.) “as violações das leis naturais devem ser punidas”; 3.) “o poder de punir e de exigir reparação cabe, no estado de natureza, à própria pessoa vitimada”; 4.) “quem é juiz em causa própria habitualmente não é imparcial e tende a vingar-se, em vez de punir”.<sup>27</sup>

A ideia de que o próprio estado natural carrega seus infortúnios é compartilhada entre os contratualistas. Pode ser encontrada em Rousseau. Para o filósofo genebrino, como já rapidamente indicamos, os homens, em condição natural, são ágeis, fortes, inocentes e bons. São também igualmente livres para satisfazerem suas necessidades e, por isso, independentes uns dos outros. Assim, em meio a uma natureza pródiga e diante de seus apetites limitados, os homens apresentam-se felizes.

Ocupados quase unicamente com sua própria conservação e sua felicidade, aproveitando tudo que a natureza lhes oferecia, os homens pareciam viver em paz.

Mas logo surgem as primeiras dificuldades - a altura das árvores, o combate contra outros animais que possam ferir sua conservação, a proteção contra intempéries etc. - que o homem aprende a vencer com o trabalho de suas próprias mãos. Assim, multiplicaram-se suas obras, surgiram novas formas de indústria e os homens tornaram-se cada vez mais prudentes quanto às condições necessárias à sua segurança. Ergueram choupanas e constituíram o hábito de viverem juntos – marido e mulher, pais e filhos. Nasce então, para Rousseau, os mais doces dos sentimentos humanos: o amor paterno e o amor conjugal. Mas, para o autor da *Origem da desigualdade entre os homens*, a condição bem-aventurada cessa, de fato, quando cessa a solidão do homem natural. Seres capazes de perfectibilidade – a fonte de todos os males humanos, segundo Rousseau – os homens passaram a buscar

---

<sup>26</sup> LOCKE, cap. III: Do Estado de Guerra, *op.cit.*, p. 41 (grifo meu). Os últimos capítulos do *Segundo Tratado* são dedicados à descrição das várias formas de “crises” na *Commonwealth*. Locke examina em quatro capítulos diferentes, quatro formas de degeneração da sociedade civil: a conquista, a usurpação, a tirania e a dissolução do governo. Detenhamo-nos na tirania, isto é, quando o governante que, segundo Locke, recebeu o poder legitimamente, não o exerce para o bem comum do povo, mas para a sua vantagem pessoal. Vale a pena repetir as palavras de Locke: “E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem”. (Cap. XVIII: Da Tirania, *op.cit.*, p. 114). Ou seja, a guerra pode se instalar também em sociedade política quando o governante excede seu poder e introduz a força sem direito.

<sup>27</sup> BOBBIO, *op.cit.*, p. 181.

com sofreguidão a estima e o reconhecimento de seu semelhante. Assim entregaram-se ao artifício da civilização. Eis a origem de todo o mal: a corrupção e a degradação da condição de natural igualdade e de absoluta liberdade fez nascer a estima pública e, com ela, instalou-se a ordem nefasta da desigualdade social.

Assim, nos diz Rousseau:

Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras referências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.<sup>28</sup>

A desordem, a confusão, a guerra provêm, em Rousseau, do desejo do homem de “se tornar visível ao próximo”, de “se fazer notar”, de angariar a “aprovação” do semelhante. Mais que *ser*, o homem deseja *aparecer*. Por isso, almeja a estima de outrem, o reconhecimento e a glória de parecer o melhor, o mais sábio, o mais rico. Disso nasce a inveja, a desconfiança, a vingança, a crueldade, o ressentimento. Desse modo, o amor de si, saudável instinto natural com o qual o homem nasce, transforma-se em amor próprio, sua perversão. Essa desvairada admiração por si mesmo, nos diz Rousseau, “faz com que o homem corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele”.<sup>29</sup>

Toda a teoria política dos jusnaturalistas começa, como é conhecido e como já indicamos, com a descrição do estado de natureza. Por condição natural, entende-se o estado em que o homem se encontrava, ou se encontraria em determinadas circunstâncias, sem o amparo de um poder civil, sem qualquer outro guia além das leis naturais. A diversidade das teorias políticas inspiradas no jusnaturalismo depende, porém, do modo como cada autor resolve o embate entre estado de natureza e estado civil. O homem, segundo os teóricos mencionados nessa seção, não se extenua na sua própria natureza. Pois, deixado aos seus próprios cuidados, abandonado à sua natureza, estaria destinado a perder-se. Por isso, a sociedade civil é o refúgio contra a insegurança da condição natural. Daí a emergência do Estado, ou para falarmos como Hobbes, “do poder que mantém a todos em respeito” e, por isso, liberta o homem da desordem das paixões, da vingança, da desigualdade e da violência.

---

<sup>28</sup> ROUSSEAU, *op.cit.*, p. 263.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 291.

Voltemos ao *Tratado* de Gonzaga. Tanto em Gonzaga, como em Locke e como em Rousseau, percebemos a duplicidade da noção de natureza. A “ideal” – o éden paradisíaco do primeiro homem que os autores tinham em mente – e a natureza “real” a que os homens se vêem submetidos. Pois estes não são guiados apenas racionalmente – a isso bastaria a observância das leis naturais – mas por instintos, ou para falarmos como Gonzaga, por “depravadas paixões”. Todavia, Gonzaga se afasta de Locke à medida que busca explicações transcendentais e vê no pecado o momento da queda do homem, enquanto Locke encontra na imanência, isto é, no próprio homem – seu amor próprio desmedido – a semente da discórdia. Como também se afasta de Rousseau que vê na “desvairada admiração” do homem por si próprio, isto é, no desejo do homem *aparecer*, a fonte de todos os males que lhe aflige.

Notemos que, também para Gonzaga, a condição natural não corresponde originariamente a um estado de guerra. A guerra, contudo, não está fora de seu horizonte. Em linhas gerais, o maior inconveniente do estado de natureza gonzaguiano é a falta de castigos visíveis – já que em condição natural o juiz é Deus, invisível aos homens – capazes de coibir a má conduta e as desavenças. Para Gonzaga, em condição natural, Deus imputará a todas as ações que se afastarem da sua lei a pena; e as que se conformarem com ela imputará o prêmio. Entretanto, as leis naturais não intimidam os homens com castigos visíveis, permitindo-lhes que executem livremente toda a qualidade de insultos que lhe pedissem seus degenerados apetites, já que o tribunal de julgamento está no foro interno de cada qual ou no que lhe espera no juízo final. Veremos que este pressuposto da condição natural será transferido, sem nenhuma modificação, ao governante, constituindo um dos mais importantes caracteres da noção de soberania de Gonzaga.

Há, porém, em Gonzaga a indicação de “um natural apetite de nos fazermos sociável com o nosso semelhante”.<sup>30</sup> É esta antropologia que precisa, então, ser entendida.

## 2.2 “O homem é um animal sociável”

O homem, para Gonzaga, não é um ente de solidão. Sozinho, frágil e desamparado do próximo, seria alvo fácil das feras. Portanto, é a *necessidade* que aproxima um homem de outro homem, reunindo-os nessa comunidade natural – a que chama “sociedade”: “Que seria de um menino, de um enfermo, se a mão piedosa do seu semelhante não os

---

<sup>30</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 28.

socorrera?” E, continua Gonzaga, “cada dia seriam os homens pasto e alimento das feras, pois fora da sociedade nem poderiam fabricar armas necessárias para se defenderem do seu furor”.<sup>31</sup>

O homem, o mais fraco entre os animais, não possui, sozinho, armas naturais como os brutos para se defender. É então que, reunidos em sociedade natural, são levados a polir suas asperezas e a limitar o exercício da pura força, ajudando-se mutuamente e tornando-se, por isso, por sua aptidão à *philia*, superiores a todos os outros animais.

Tal aptidão resulta diretamente, segundo Gonzaga, da vontade de Deus, que criou o homem dotando-o do instinto de sociabilidade. Apesar das paixões que desviam os homens do caminho da retidão, o caráter sociável os faz capazes de amar os seus semelhantes. É o amor, portanto, e o amor a Deus, o liame moral da vida em sociedade.

Nos diz Gonzaga:

Deus quer que eu viva sociável com o meu semelhante, para poder ser feliz; há de também querer que o meu semelhante me faça feliz (...). Sim, Deus quis que nós fôssemos sociáveis, para vivermos seguros; e não pode querer que nos ofendamos uns aos outros, obrigando-nos assim a vivermos tão temerosos e arriscados no meio da sociedade, quanto viveríamos fora dela. Logo, Deus, aprovando a sociedade, não quer que nos ofendamos, mas antes que reciprocamente nos ajudemos (...).<sup>32</sup>

A sociabilidade natural do homem descrita por Tomás Antônio Gonzaga é um exemplo da convergência entre vontade divina e condição humana propriamente dita. Isto é, espécie de aptidão natural comum a todos os homens, sua origem remonta inteira ao Criador. É nesse sentido que Lourival Gomes Machado afirma que a noção de sociabilidade, tal qual apresentada no *Tratado*, “tem origem, natureza e finalidade extra-humanas”.<sup>33</sup>

É preciso frisar mais uma vez: todo o pensamento exposto por Gonzaga no *Tratado de Direito Natural* tem por pressuposto uma natureza cuja evidência é divina. Nos diz ainda Lourival Machado:

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 128-129. A ideia é repetida quase de modo idêntico em outras passagens do *Tratado*. Assim, por exemplo, logo no início: “o que seria de um menino, de um enfermo e de um velho se a mão piedosa de outro não lhe valera”. (*op. cit.*, p. 28).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>33</sup> MACHADO, Lourival Gomes. **Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural**. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 55.

Em Gonzaga, não se parte da realidade social, mas da evidência divina. Quando examina a natureza humana, não o faz para, encontrando o geral, traçar o elo natural que determina o homem, mas, pelo contrário, para discernir os traços morais que nele imprimiu Deus, tal como antes já se assentara: ‘Mostrando assim que Deus nos pode pôr leis e a obrigação que temos de cumpri-las, vamos provar como na verdade as pôs’ (parte I, cap. 2). E a comprovação não passa, afinal, de uma repetição do mesmo princípio, pois Gonzaga alega que negar a inteligência humana, de onde sai o conhecimento do bem e do mal e, conseqüentemente, da lei, equivaleria a afirmar como inútil uma ação divina.<sup>34</sup>

Trabalhos mais recentes só fizeram reforçar a leitura de Lourival Machado, apontando ainda mais uma vez o peso da noção de sociabilidade natural na arquitetura do *Tratado*. Assim, para Keila Grinberg, Gonzaga não se preocupa em buscar o elo natural que determina a condição humana. Todo seu alicerce, ao contrário, ele encontrará em Deus, e nos traços morais que a divindade imprimiu no homem.<sup>35</sup>

O grande objetivo de Tomás Antônio é buscar conformar as ações do homem à vontade de Deus impressa nas leis naturais. Daí decorre, por exemplo, a lei que proíbe aos homens concorrerem para a sua própria infelicidade.<sup>36</sup>

Se o homem, para Tomás Antônio Gonzaga, é um “animal apetitosíssimo da sua felicidade”, essa felicidade, para o autor, está toda na convivência sociável.

Detenhamo-nos um instante no conceito de felicidade, tecido por Tomás Antônio em várias passagens do *Tratado*, seguindo de perto Johann Gottlieb Heineccius<sup>37</sup> que, para Lourival Gomes Machado, é o grande mestre do jovem tratadista.

Para Gonzaga, a felicidade é um equilíbrio: consiste na busca do bem e na privação do mal. Bem e mal dependem, logo se vê, daquilo que é desígnio de Deus. “Não poderei ofender a mim próprio, nem maquinar aos meus semelhantes um mal e roubar-lhes o bem”, afirma Gonzaga, “quando sei que Deus quer que eles vivam na posse de um e na isenção

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>35</sup> GRINBERG, Keila. **Interpretação e Direito Natural: Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga**, Revista de História Regional, Paraná, n. 1, vol.2, verão 1997, p. 55.

<sup>36</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 26.

<sup>37</sup> O jurista, conhecido pelos estudos referentes ao direito alemão e à influência sobre ele do direito romano, foi autor também dos *Elementos de Filosofia Moral*. Foi, sobretudo, um tradutor e um divulgador das teses clássicas do direito natural. Segundo Keila Grinberg, Gonzaga toma de Heineccius as ideias sobre as características do homem e de Deus, o conceito de livre arbítrio, de liberdade – “É uma faculdade para fazermos tudo o que nos for conveniente e para não fazermos o que é nocivo (Gonzaga, *op.cit.*, p. 91) – de ação, de obrigação; concorda que o único princípio do Direito Natural é o amor; da paz, defesa, justiça e sossego como finalidade da sociedade civil e, principalmente, da não-obrigatoriedade de prestação de contas do rei ao povo. Desse modo, nos diz Grinberg, “Gonzaga, assim, em nada discorda das proposições de Heineccius. Muito pelo contrário: ressalta as críticas desse autor a Grotius, principalmente na afirmação de que a lei depende da existência do legislador, que este só pode ser Deus, e que sem Deus não há Direito Natural (GRINBERG, artigo citado, p. 56).

do outro”.<sup>38</sup> O *medium* dessa felicidade – veremos – é o amor e a amizade ao próximo<sup>39</sup>, pois, ainda que o homem, por improvável desventura, vivesse despido de qualquer vínculo sociável ou se existisse um único homem no mundo, ainda assim, os homens teriam a obrigação de amá-lo.<sup>40</sup>

É exatamente esse amor que rege a sociabilidade natural. Fruto do amor primeiro – o amor a Deus –, o instinto sociável estende-se – por força da lei divina – ao amor de si mesmo e à amizade a outrem. Aqui Gonzaga fia-se nas passagens bíblicas encontradas em Marcos e Mateus para dar força aos seus argumentos: “Toda a lei dependia de amarmos a Deus com todo o entendimento, com todo o coração e com toda a força, e ao próximo como a nós mesmos”.<sup>41</sup> Recorre ainda ao evangelho paulino “que nos diz que toda [lei] se reduz ao preceito de amarmos ao nosso próximo, concluindo que o amor é complemento de toda a lei”.<sup>42</sup> O elo societário, portanto, provém antes de mais nada, da ordenação divina, que dita – por meio do amor - as regras infundidas por Deus no coração de cada um: o Direito Natural.

### 2.3 De Servo a Súdito

Todo o pensamento de Gonzaga, já dissemos, é uma clara investida contra a condição natural de guerra apontada por Hobbes. E nisto Gonzaga não está sozinho. Desde a publicação do *Leviatã*, a tese ali defendida de uma natural insociabilidade do homem fez de Hobbes um pensador maldito – o neologismo *hobbesianismo*, como antes dele o *maquiavelismo*, consiste, desde então, na expressão do próprio mal, político e metafísico. Não houve quem não rejeitasse a famigerada fórmula: *o homem é um lobo para outro homem*. De fato, animal de paixões, iguais em força e engenho, os homens, segundo Hobbes, “não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)”. O processo civilizatório que conduz à vida em sociedade – porque a *Commonwealth*, a comunidade política, é também o fim da miserabilidade humana – exige

---

<sup>38</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 26.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 83. Nos diz Gonzaga: “Não podemos viver na posse do bem e na isenção do mal, sem ser por meio do amor”.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>41</sup> Gonzaga cita Mateus, cap. 22, n. 40 e Marcos, cap. 10, n. 27.

<sup>42</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 84.

“um poder capaz de intimidar a todos”, isto é, exige a construção artificial do Estado absoluto.<sup>43</sup>

Gonzaga é mais um desses anti-hobbesianos comuns a seu século. Para ele, ao contrário do exposto no *Leviatã*, a sociabilidade é natural ao homem porque é consequência da vontade divina que “quer que ele [o homem] se conserve, pois que disso depende a conservação do gênero humano, e por conseguinte sua glória acidental”. E como Deus “há de querer que [cada qual] concorra para a sua conservação”, há também de prover os meios necessários a sua finalidade – o socorro mútuo – porque “quem quer o fim há também de querer os meios para eles necessários”.<sup>44</sup>

Para Lourival Machado, porém, não é apenas de Hobbes que se afasta Gonzaga, mas também da corrente jusnaturalista representada pelos grandes expoentes Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, tão em voga no seu tempo.

Detenhamo-nos um instante nos dois juristas. *De Jure Belli ac Pacis*, publicado em 1625, colocou seu autor, Hugo Grotius, entre os pensadores mais influentes da ciência jurídica próxima à vertente do direito natural. Também, não era para menos. Pela primeira vez formulava-se, e cuidadosamente, nos diz Antônio Manuel Hespanha, a insuportável hipótese de abandonar o papel constituinte de Deus na afirmação de um direito do gênero humano. Tratava-se de encontrar um fundamento que pudesse “ter vigência mesmo que admitíssemos que Deus não existisse”.<sup>45</sup> Veremos adiante como essa conclusão grotiana incomodava nosso Gonzaga, convicto como estava de que a fonte de todo e qualquer direito provinha diretamente de Deus, ser moral.

Nesse plano, Grotius buscou esse fundamento em algo que pudesse ser partilhável. Não podendo ser encontrado na revelação, como queria a tradição católica, Grotius o fez ancorar na natureza, tal como se podia observar na vida cotidiana. Segundo Manuel Hespanha, o direito, assim, assentava suas bases na “naturalidade medida pela permanência no tempo e no espaço”.<sup>46</sup>

Grotius, então, nos lembra Mário Bettati, retoma de Aristóteles a tese da sociabilidade natural, isto é, a observação de que “uma das coisas próprias do homem é o

---

<sup>43</sup> HOBBS, Thomas. “Cap. XIII: Da condição natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e Miséria” in: *Leviatã*, *op.cit.*, p. 108.

<sup>44</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 26.

<sup>45</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. Introdução à edição brasileira de GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**; Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2ª Ed., 2005 (Coleção Clássicos do Direito Internacional/ coord. Arno Dal Ri Junior), p. 15.

<sup>46</sup> HESPANHA, *op.cit.*, p. 20.

desejo de sociedade”.<sup>47</sup> Também para Hugo Grotius a sociabilidade constitui a fonte do direito natural. Mas, à diferença de Gonzaga, esse desejo de sociedade, isto é, essa inclinação a viver em comum e em acordo com os seus semelhantes, não tem, para o jurista holandês, origem na imediata vontade divina, advindo antes dos princípios subjetivos da reta razão. Encontra-se no homem, nos diz Grotius, “a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não qualquer uma, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência”.<sup>48</sup>

É tal caráter sociável, verdadeira fonte de direito, que faz dos homens seres morais. O atributo permite que conheçam a distinção entre o que é o bem e o que é o mal para a vida em sociedade. E tal distinção, pensa Grotius, é produto da própria razão, “que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral”, tornando inteligível o que é uma ação moralmente honesta ou desonesta.<sup>49</sup> Disso decorre a conclusão – e a inovação – grotiana, segundo Gonzaga impiíssima, de que existiria direito “*eti amsi daremus Deum non esse*” (mesmo que admitíssemos que Deus não existisse).<sup>50</sup>

Tal afirmação de Grotius incomoda, realmente, Gonzaga que dispara:

Sendo pois o princípio do direito natural a vontade de Deus, não podemos subscrever a opinião de Grócio, enquanto afirma que, se não houvesse Deus, ou ele não cuidasse das coisas humanas, sempre haveria direito natural. Essa doutrina repugna à piedade, pois é supor que além de Deus há outro ente, a quem tenhamos obrigação de obedecer, e com quem Deus tivesse a necessidade de se conformar.<sup>51</sup>

Contra Grotius, é a Heineccius que recorre Gonzaga:

Heinécio mostra a falsidade desta doutrina do modo seguinte: para haver obrigação, deve haver antecedentemente lei. Para haver lei, há de haver legislador, e não o há tirado Deus. Logo, tirado Deus, não pode haver lei natural; e, por consequência, nem obrigação.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> BETTATI, Mário. Verbete “Grotius” in: **Dicionário de Obras Políticas**, organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier, *op.cit.*.

<sup>48</sup> GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**; Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2ª Ed., 2005 (Coleção Clássicos do Direito Internacional/ coord. Arno Dal Ri Junior), p. 37.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 40; MACHADO, *op.cit.*, pp. 44-46.

<sup>51</sup> GONZAGA, *op.cit.*, pp. 78-79.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

De fato, o trecho de Hugo Grotius citado por Gonzaga no capítulo intitulado “Do princípio do direito natural” não nega a origem primeira da autoridade - Deus:

Seria um grande crime – afirma Grotius – conceder que não exista Deus ou que os negócios humanos não sejam objeto dos seus cuidados. O contrário tem nos sido inculcado em parte por nossa razão, em parte por uma tradição perpétua, e nos tem sido confirmado por numerosas provas e milagres atestados através dos séculos; disso se segue que devemos obedecer a Deus, sem exceção, como ao Criador e ao qual somos devedores daquilo que somos e de tudo que possuímos, tanto mais que muitas maneiras ele se tem mostrado extremamente bom e poderoso.<sup>53</sup>

Se Grotius, como se leu, não abandona a origem divina do direito, ele faz porém da vontade de Deus sua fonte indireta. Bastando-se com anunciar o caráter quase sacrílego da tese grotiana – há direito, repitamos, mesmo quando não existisse Deus -, Gonzaga, em atitude consciente e voluntária, como quer Lourival Gomes Machado, entende que Deus seria responsável pelo motor do mundo e, por isso, a “base principal de todo direito” e de toda obrigação.<sup>54</sup>

Samuel de Pufendorf<sup>55</sup> é considerado um continuador de Grotius, mas também autor original de estudos acerca do direito natural. É bem verdade que seus escritos não se limitam aos tratados sobre o direito, mas foi nesse campo que se tornou conhecido. Como Grotius, ele considera a possibilidade da relação entre o direito e a aritmética, quer dizer, os princípios são de evidência perfeita, por isso é importante estabelecer princípios retos e claros para a dedução do direito natural.

No *Jus Naturae et Gentium*, de 1672, Pufendorf analisa o que é o homem, “enquanto ser inteligente, isto é, um ser que, diferentemente dos ‘seres físicos’ e mesmo dos animais, age em função de certos princípios que dirigem os atos de vontade e que serão chamados de ‘seres morais’, porque eles regem os costumes e as ações do homem”. São esses “seres morais” que, de acordo com o comentário de Alain Renaut, chamamos de “valores”, os alicerces para a construção de um sistema jurídico do gênero humano.<sup>56</sup>

Neste passo, tampouco Pufendorf rejeita a tese da sociabilidade natural. Para ele, o viver sociável é o resultado da dupla tomada de consciência do homem: de sua essência racional e das condições precárias da vida em condição natural. Nesse sentido, como em

---

<sup>53</sup> GROTIUS, *op.cit.*, pp. 40-41.

<sup>54</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 46.

<sup>55</sup> RENAUT, Alain, artigo citado.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 967.

Grotius, o direito natural deriva da própria constituição do homem. Pufendorf chega, assim, também ao tema da necessidade: é pelos constrangimentos próprios à sua condição, que o homem busca unir-se em associação a outros de modo a tornar viável uma vida segura e pacífica para todos. Nos diz Pufendorf: “essa é a lei fundamental do direito natural”. E, continua, “tudo o que contribui necessariamente para essa sociabilidade universal deve ser tido como prescrito pelo direito natural, e tudo o que, ao contrário perturba deve ser olhado como proibido pelo mesmo direito”.<sup>57</sup>

Ora, Gonzaga parece de fato abandonar a trilha aberta pelos jusnaturalistas mais divulgados de seu tempo. Cabe interrogar, então, no que diz respeito à antropologia que subjaz a seus argumentos, as filiações que encerra o *Tratado*.

Não fora em Aristóteles que os teóricos do direito natural – Grotius e Pufendorf, pelo menos –, investindo na afirmação de uma sociabilidade própria ao homem, buscaram inspiração? E não foi também à *Política* – lido pelas lentes tomistas – que recorrera Gonzaga? Teria o poeta tratadista refeito por outras vias o caminho que leva da tese da sociabilidade natural à teoria do contrato?

Aristóteles inicia sua *Política* definindo o termo Cidade. Para isso, o filósofo distingue dois tipos de comunidades, ambas naturais, ambas fundadas na necessidade e tendo por finalidade a sobrevivência. A primeira comunidade é aquela destinada às atividades da casa – *oikos* – oriunda da necessidade natural da união entre um homem e uma mulher para a perpetuação da espécie – o que os une é o laço de sangue – e da união, também natural, entre aquele que comanda (ou senhor, aquele que pode usar seu espírito para *prever*) e aquele que é comandado (é naturalmente escravo, animal doméstico, aquele que usa o seu corpo para *prover*) – aqui o laço que os une é a preservação recíproca. Esta concepção constitui, em Aristóteles, o mando doméstico – o *dominium*, como dirão os latinos – como atributo impresso na natureza dos seres: uns nascem para comandar, outros para serem comandados.

A segunda comunidade Aristóteles denomina povoado, proveniente da união de várias famílias, cujo elo é o interesse. “A comunidade (*etnos*) constituída a partir de vários povoados (*genos*) é a Cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa”.<sup>58</sup> Toda Cidade, então, nos diz o filósofo grego, estágio final das primeiras comunidades, existe naturalmente. A Cidade é pois, para Aristóteles, primeiro

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 968.

<sup>58</sup> ARISTÓTELES, **Política**, Livro I, cap I, p. 15. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

uma criação natural, organizada para a satisfação das necessidades dos seus membros. Mas tal organismo, nos lembra François Châtelet, tem como finalidade última o viver bem, o *eu Zeïn*.<sup>59</sup>

Ao homem, nos diz o estagirita, não basta apenas viver. É preciso ainda que viva conforme a perfeição de sua natureza. Por isso foi dotado de certos atributos, como o dom da fala (*phônê*), que o torna, por exemplo, apto para expressar as sensações de alegria e dor. Mas há algo mais propriamente humano em sua natureza, sua qualidade específica, que o faz capaz de discernir entre o conveniente e o nocivo, o justo e o injusto.<sup>60</sup>

E tal qualidade, continua, depende de o homem realizar sua própria natureza, que o impele a viver em Cidade, isto é, em associação com seu semelhante: o homem, como reza a famosa fórmula aristotélica, mais que qualquer abelha e que qualquer outro animal gregário, “é por natureza um animal político”. Aquele que não se vê membro de uma comunidade não é propriamente um homem: ou estará acima da Humanidade – seria um Deus – ou será uma criatura desprezível – uma besta. Isto é, o homem de Aristóteles situa-se de fato *entre* dois mundos: um, que compartilha com todo animal, o faz sujeito a toda espécie de incômodos; outro, alçando-o acima da espécie genérica, e propriamente *político*, torna-o apto “a se conduzir segundo a justiça e de lhe sacrificar seus interesses”.<sup>61</sup>

Retomemos o início da argumentação, aquela referida ao par genético comando/obediência. Apesar de Aristóteles definir a Cidade como um prolongamento das outras formas de agrupamento “sociável”, a família e a aldeia ou povoado, o que sugere uma espécie de *continnum* entre o domínio do lar (*oikos*) e o “domínio político” (*Polis*), há, entretanto, uma ruptura entre os dois espaços caracterizada pela forma de comando (*arkhê*) político que distingue a autoridade política do mando despótico, ou doméstico.

No último, predomina o poder que o chefe de família exerce sobre os escravos, a mulher e os filhos. A autoridade política, por sua vez, depende da capacidade de prever, ajuizar, calcular e dialogar. Por isso, no texto aristotélico, a Cidade – ou a política – pode ser vista como a extensão perfeita da sociabilidade natural ao homem. Mas, por isso também, a Cidade é reservada àqueles propriamente livres e aptos ao discurso, à previsão calculada e ao juízo acerca do Bem Supremo da *Polis*.

---

<sup>59</sup> CHÂTELET, François; OLIVIER, Duhamel; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. Cap.I: Gênese do Pensamento Político: Os Conceitos Fundamentais in: **História das Ideias Políticas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2000, p. 14.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *op.cit.*, p. 15.

<sup>61</sup> CHÂTELET, François. “Aristóteles”. In: **Dicionário de Obras Políticas**, *op. cit.*, p. 52.

É em Aristóteles que os teóricos do direito natural buscarão apoio. A leitura que fazem do texto grego é, contudo, bem peculiar: para os juristas do século XVII, a natural aptidão do homem à sociabilidade é resultado das “luzes” humanas, isto é, da capacidade racional que tem o homem de buscar a associação com seus semelhantes tendo em vista suprir a precariedade da condição de natureza. Também Gonzaga seguirá o princípio aristotélico. À diferença de Grotius e de Pufendorf, porém, a sociabilidade tal qual exposta no *Tratado* é antes a confluência no homem do que é, ao mesmo tempo, divino – é vontade de Deus que o homem se faça sociável – e condição humana propriamente dita – o homem que, dominado por seus apetites torpes e depravadas paixões, delas pode redimir-se pelos bons atos. Por isso, para Gonzaga, o princípio do direito, embora encontre sua gênese na própria natureza humana, advém *diretamente* de Deus. As leis de natureza, infundidas por Ele no coração de cada homem, não são por isso conhecidas pela razão, mas por um sentimento que antecede e legitima o direito: o amor.

Gonzaga compartilha com Heineccius o pressuposto de que os homens devem amar aos seus superiores, aos seus iguais e aos seus inferiores. Aos superiores, os homens amariam com amor de obediência e devoção, “tanto maior quanto maiores forem as suas perfeições e a sua superioridade”; aos seus iguais amam os homens com amor de amizade, e aos inferiores com amor de benevolência.<sup>62</sup>

A própria noção de homem que tece Gonzaga no *Tratado* nasce, como visto, da aliança entre a revelação cristã - posto que parte de Deus como Artífice do mundo -, e a filosofia aristotélica revisitada pela Escolástica, observada nas passagens que demonstram que os homens necessitam de seu semelhante. No nível do divino, o homem, segundo Gonzaga, é um servo, em relação direta com Deus. No nível das instituições terrenas, como veremos, o homem é parte, ou melhor, súdito, do corpo social.

Passemos então à constituição das comunidades políticas.

---

<sup>62</sup>GONZAGA, *op. cit.*, p. 83.

## Capítulo 3

### O Poder da Vontade: Os Fundamentos da Soberania

As discrepâncias com relação à matéria, à forma e ao objeto do contrato social repercutem nas variações sobre o tema do poder político. Segundo Norberto Bobbio, essas variações podem ser reunidas em torno dos seguintes problemas: 1) saber se o poder do soberano é limitado ou ilimitado; 2) se ele é divisível ou indivisível e; 3) se ao soberano se pode resistir ou não.<sup>1</sup>

Já que o contratualismo moderno é uma teorização da legitimidade da soberania política, devemos, primeiramente, procurar a gênese desse poder. Para isso, retomaremos o diálogo entre Gonzaga e os teóricos do direito natural, buscando, também aí, o conceito de soberania tal qual o entende o tratadista Gonzaga.

#### 3.1 A Cidade: Um Remédio Necessário

Como vimos no capítulo anterior, a condição natural gonzaguiana é originariamente tranqüila e pacífica, mas tende a transformar-se em um estado de guerra, devido à natureza corrupta do homem.

É bem verdade que o homem, sujeito a uma “funesta e sucessiva guerra”, portador de uma “congênita ambição”, sumamente feroz, soberbo e vingativo, haveria de ter uma causa urgente que o movesse a deixar o estado natural no qual nasceu livre e igual e instituir as sociedades civis onde “havia de reconhecer um rei, que, além de limitar a liberdade, o havia de tratar como seu inferior”.<sup>2</sup> Gonzaga supõe, portanto, a existência de um estado de natureza anterior à instituição da Cidade ou Sociedade Civil. Trata-se agora de entender como se dá a passagem da guerra à ordeira comunidade política.

Esse ponto, segundo Keila Grinberg, parece controverso no pensamento de Gonzaga. Pois a origem da Sociedade pode tanto ser buscada no natural apetite do homem para a sociabilidade – o que o levaria, por natureza, ao convívio associado – quanto no

---

<sup>1</sup> BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. “Sociedade Civil” in: **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 75.

<sup>2</sup> GONZAGA, Tomás Antônio. **Tratado de Direito Natural**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 126.

medo e na fragilidade a que está submetido como indivíduo isolado entre feras. Assim, de acordo com Keila Grinberg, Gonzaga agrega obrigação e vontade quando analisa a origem da Sociedade Civil.<sup>3</sup>

Gonzaga, de fato, enfatiza o segundo ponto: fora a paixão do medo a “causa eficiente das cidades”. O temor que os homens experimentavam diante das ofensas uns dos outros, prossegue, não os obrigou porém à dispersão, que lhes ocasionaria males maiores. Ao contrário, a esperança de uma vida segura e confortável levou os homens, como seres dotados de razão e de discurso, a procurarem um remédio capaz de promover a paz e a felicidade temporal. Tal remédio é a lei: ameaçando com castigos os maus e premiando os bons, a lei proveniente da instituição das Cidades – a lei civil – estimularia o homem ao exercício da virtude.

A este respeito, Gonzaga busca refúgio nos ensinamentos de Pufendorf:

O doutíssimo Pufendórfio [*sic*] segue que o medo foi a causa eficiente das cidades, para o que discorrer [*sic*] do seguinte modo: a reverência do direito natural não era bastante para que uns não ofendessem aos outros, pois ainda que o temor do castigo futuro e o amor seja bastante para que os bons se abstenham de todo o gênero de maldade, não é contudo suficiente para reprimir as péssimas ações dos maus. Se ainda hoje o temor do castigo presente e visível não basta a reprimir a execução dos insultos, como seria bastante o temor de uma pena invisível e futura ou o respeito da lei? Posto pois que a maldade dos homens é tal que eles se haviam mutuamente destruir, é bem certo que eles mesmos se haviam recear uns dos outros; para se livrarem do modo possível de semelhante receio, haviam buscar algum presídio. Daqui tira que buscaram o da sociedade civil como mais oportuno e acomodado.<sup>4</sup>

A análise de Alain Renaut é elucidativa aos meus propósitos. Toda a questão gira, em Pufendorf, em torno daquilo que Renaut chama uma “dupla tomada de consciência”: a instituição das sociedades civis depende tanto do princípio *racional* da sociabilidade – inteligente o bastante, o homem tende a procurar seu semelhante em vista de sua conservação – quanto das contingências e misérias que enfrenta em condição natural.<sup>5</sup> Nada muito distante, vê-se, do propugnado no texto de Gonzaga.

Como, aliás, também se lê em Heineccius, o vulgarizador das teses do direito natural. Para este, a origem das Cidades deve ser buscada no medo e na violência que

<sup>3</sup> GRINBERG, Keila. **Interpretação e Direito Natural: Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga**, Revista de História Regional, Paraná, n. 1, vol.2, verão 1997, p. 48.

<sup>4</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 128.

<sup>5</sup> RENAUT, Alain. “Verbete Pufendorf” in: **Dicionário de Obras Políticas**, organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

permeiam o estado natural. Primeiramente, para aquele autor, constituiu-se a sociedade dos perversos para ofenderem aos outros; com isso, os bons se viram na necessidade de uma justa defesa e formaram também a sua sociedade. Desse modo, Heineccius coloca como princípio das sociedades justas – a sociedade dos bons – o medo, provocado pela opressão da sociedade dos maus. Embora Gonzaga concorde com o princípio apontado por Heineccius, duvida o autor de sua origem, se os perversos já organizados em sociedade ou se apenas seus insultos e ofensas dirigidos aos bons. Isto, afiança Gonzaga numa investida que é quase “metodológica”, é “certeza que não podemos descobrir com o discurso, e só poderíamos ter por meio de uma sucessiva tradição”, isto é, pelos estudos históricos.<sup>6</sup>

De qualquer modo, para Gonzaga, o homem tenderia a associar-se ao seu semelhante graças a sua natural sociabilidade. Como sublinhamos na seção anterior, a sociabilidade em Gonzaga é a vontade de Deus, a que o homem, por ser livre, deve conformar suas ações.

Como, então, garantir esse pacto necessário?

### 3.2 A Gênese do Poder Soberano

Exposta a condição do homem em estado de natureza e a esperança que tem de suplantá-lo, Gonzaga passa então a inquirir a formação da sociedade política, cujo fulcro, vimos, é a sociabilidade. Embora corresponda a um instinto natural, a aptidão ao viver em comum supõe, porém, para Gonzaga, um pacto.

E em que consiste tal pacto?

Para Louis Dumont, muitos foram os autores, ao longo dos seiscentos, que fizeram fundar a existência social em dois contratos consecutivos: um primeiro, que inaugura propriamente a vida em sociedade; outro, posterior, ocupado em definir a sujeição ao governante e as formas de dominação dadas por legítimas.<sup>7</sup>

Assim é no *Tratado*: as sociedades encontram sua gênese em dois pactos e dois decretos. Nos diz Gonzaga:

---

<sup>6</sup> GONZAGA, *op.cit.*, pp. 131-132.

<sup>7</sup> DUMONT, Louis. “Gênese II” in: **O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 90.

Para haver cidade ou sociedade civil é necessário que se ajunte multidão de homens, pois como o seu fim é também para que os seus sócios se livrem das injúrias que os outros lhe procurarem fazer, não se poderá conseguir este fim sem que se unam tantos que tenham forças tantas, que as possam repelir. Ora aqui o pacto, porque, estando nas mãos dos homens o viverem ou juntos ou separados, é necessário para se estabelecer a sociedade civil que eles *primeiro que tudo* pactuem o viverem nela.<sup>8</sup>

Vemos, pois, que se trata de um primeiro pacto e que tal concórdia provém de um acordo de consentimento mútuo tendo em vista o viver em sociedade. Assim se formam as primeiras multidões, agregando os *socius*. Tal *associatio*, porém, é ainda um mero “ajuntamento”, não constituindo propriamente um corpo político.

Por isto, a este pacto fundamental, e inaugural, segue-se um primeiro decreto, que definirá, por meio da pluralidade dos votos, o governo desse ser, já social, mas ainda desordenado, isto é, a subordinação das partes a um poder capaz de dirigi-las:

Depois de pactuado entre os homens o viverem em cidade, já temos necessidade de um decreto para se determinar a qualidade da cidade ou sociedade em que se devia viver, pois não podendo deixar de ser uma contínua confusão a sociedade em que não houver quem dirija as suas partes nem tampouco se firme aquele corpo em que umas partes não reconhecerem subordinação a outros, fica claro que apenas os homens tratarem de constituírem entre si uma sociedade firme e ordenada, não podem deixar de constituírem nela alguma qualidade de poder e governo.<sup>9</sup>

Após o primeiro decreto, isto é, após a escolha do tipo de governo ou tipo de poder capaz de manter constituída a associação de muitos, faz-se necessário um segundo decreto pelo qual se elegerão as pessoas que devem exercer o sumo Império.

Quem duvidará que nem será monarquia nem aristocracia a [sociedade] que não tiver nem monarca nem senadores que a moderem? Se o povo não eleger quais estes devem ser, todos o pretenderão, e não obedecendo ninguém, antes pretendendo ser qualquer que o governe, em lugar de se fazer uma sociedade que concilie entre todos a paz e o sossego, se fará um ajuntamento horrível, origem de desordens e discórdias.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 136 (grifo meu).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 136-137.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Eleito o monarca, obrigamo-nos a um outro pacto. Trata-se, agora, do pacto político que, segundo Gonzaga, é estabelecido entre o soberano e o povo. Por este contrato, o povo jura obediência à autoridade soberana e o monarca, de sua parte, promete “governá-los bem e defendê-los”.<sup>11</sup> Esse pacto – um claro pacto de submissão e de sujeição – funda propriamente o Estado.

Os passos de Gonzaga diferem, num ponto, daqueles propostos pela teoria de Pufendorf. Em *De jure naturae et gentium*, o jurista alemão se referira à existência de dois pactos e de um decreto no processo constitutivo das Sociedades Civis. Segundo Pufendorf, a constituição das sociedades depende de um primeiro pacto originado da união de vários homens tendo em vista sua defesa mútua. Tal “pacto de união” não funda ainda necessariamente um Estado, mas apenas “o esboço de um Estado”. No texto de 1672, Pufendorf enfatizava, após essa primeira convenção que dera origem à sociedade civil, a necessidade de uma segunda convenção que instituiria, sobre a base de um “decreto”, a forma de governo, definindo sobremodo “a quem se confere o poder de governar a sociedade”. No arcabouço da tese de Pufendorf é preciso ainda, sempre segundo Renaut, instituir um segundo pacto pelo qual “aqueles que estão investidos dessa autoridade suprema se comprometam a vigiar com carinho o Bem público, e os outros, ao mesmo tempo, lhe prometem obediência fiel”. Desse pacto de submissão origina-se o Estado, considerado uma só pessoa reunindo em si mesma a submissão das múltiplas vontades.<sup>12</sup>

Apesar de Gonzaga refutar a divisão de Pufendorf de dois pactos e um decreto, parece-nos que ele segue à risca o raciocínio do jurista alemão, salvo desmembrar o decreto pufendorfiano (que, simultaneamente, institui Estado e governante), em dois decretos distintos.

Segundo Lourival Gomes Machado, a interpretação do pacto conforme dois decretos distintos permite a Tomás Antônio encaminhar sua teoria à *obediência em tudo passiva*: se do primeiro pacto derivam necessariamente os dois decretos posteriores, então a sujeição e a obediência à autoridade assim constituída pode ter força absoluta. Assim, para Lourival Machado, “não só o pacto [o segundo pacto] da mutualidade de obrigações entre governantes e governados fica relegado para plano inferior, mas ainda a subordinação dos súditos passa a ter vigor absoluto”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> RENAUT, artigo citado, p. 969.

<sup>13</sup> MACHADO, Lourival Gomes. **Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural**. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 128.

Para deixar mais claro o seu raciocínio, o próprio Gonzaga, em nota, lembra que “as Repúblicas não se podem fazer senão por ‘consentimento de sujeição’”. Há, de acordo com Gonzaga, um consentimento denominado “de conspiração”, quando “todos os que devem votar são do mesmo parecer”; e há o “de sujeição”, quando “uns se sujeitam aos votos dos outros”. Para Gonzaga, o consentimento de conspiração é inadequado para constituir as Cidades, pois “como estas são um ajuntamento de muitos, é impossível que todos concordem em uma só coisa”. Daqui conclui que as Cidades devem ser instituídas por consentimento de sujeição, “qual é estando uns pelo que se decidir pela pluralidade dos votos”.<sup>14</sup>

Disso conclui Lourival Machado que, “na concepção do *Tratado* (...), todas as resoluções fundamentais de imediato exigem total obediência dos comprometentes”. Portanto, trata-se de “acordo definitivo e, por tudo, insolúvel”.<sup>15</sup>

Vejamos mais de perto a tese dos dois contratos, comum a toda a Escola do Direito Natural e retomada, em nova chave, por John Locke. O significado político da distinção entre dois pactos não é sem equívocos, afirma Alain Renaut, a ponto de gerar e nutrir duas tradições políticas distintas. Uma primeira abordagem, segundo Renaut, pode ser interpretada como uma teoria liberal da autoridade política. Ao distinguir entre pacto de associação e pacto de submissão, Pufendorf avançava a ideia de que a dissolução do governo não conduz à dissolução da sociedade.<sup>16</sup> A tese será retomada em 1690 por Locke, o que permitirá ao autor do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* introduzir sua conhecida teoria do direito a resistir ao mau governante.

Segundo Locke, os homens vivem em estado de natureza até que, por consentimento, tornam-se membros de alguma sociedade política com vistas a garantir a segurança da sua propriedade – além dos bens, também a vida e a liberdade. Para isso, abdicam do poder de punir que possuíam em condição natural. Em outras palavras, o pacto supõe a transferência à comunidade do poder executivo que estava nas mãos de cada homem, como vimos no capítulo anterior. Assim, o contrato, em Locke, funda-se num ato de confiança – o *Trust* – entre o “povo” tornado soberano e seus futuros representantes. O primeiro contrato, portanto, é indestrutível. Um pacto de mútua confiança institui o poder legislativo e dele, sem risco de absurdo, nenhum contratante pode se eximir. Sem a

---

<sup>14</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 137.

<sup>15</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 129.

<sup>16</sup> RENAUT cita o capítulo II, do livro VIII de PUFENDORF, Samuel. *Direito da Natureza e das Pessoas*, in: Chatêlet, Duhamel e Pisier, *op.cit.*, p. 967.

inviolabilidade desse primeiro pacto que dá origem ao Estado, à *Commonwealth*, desfaz-se a própria soberania, abrindo então caminho ao estado de guerra que o motivara. Tem-se, nesse ponto, a expressão da teoria representativa lockeana, que afirma a independência e a autonomia da comunidade política originada do pacto. Esta não se vê subordinada aos governantes, a quem não se transfere o poder legislativo, mas tão somente o poder de executar a finalidade pela qual os homens pactuaram seu consentimento a renunciar ao direito de julgar e punir, transferindo-o a um juiz imparcial que se acredita capaz de lhes garantir o usufruto pacífico da propriedade. Este segundo consentimento corresponde, assim, a um segundo momento do contrato, o da instauração do governo.

Ao distinguir o pacto que funda a Sociedade Civil – ou o Estado – do pacto que institui o Governo, Locke autoriza a pensar um direito a resistir ao segundo. A cada vez que o governante mostrar-se incapaz de levar adiante sua promessa de paz, o povo, que preexiste em um só corpo ao governante, está no direito de destituí-lo. É clara a tese liberal: posto que a “dissolução do governo” não leva à “dissolução da sociedade”, a “sociedade civil” não se vê inteiramente subordinada ao poder do Estado, o qual, ao contrário, cumpre limitar.

Apesar das formulações de Pufendorf serem absorvidas pelos defensores da monarquia limitada, alimentando a teoria política do liberal por excelência, John Locke, Renaut lembra que a tese pufendorfiana do duplo contrato também foi explorada pelos defensores do absolutismo. A noção do contrato de submissão foi utilizada para legitimar a ordem e os privilégios estabelecidos dos monarcas absolutos.<sup>17</sup> É esta interpretação do pensamento de Pufendorf, justamente, que parece marcar nosso Gonzaga. Vejamos.

Pensa Pufendorf que o verdadeiro fundamento do contrato provém da vontade divina, pois se o princípio do compromisso fosse a vontade humana, ele seria instável, podendo a vontade desfazer o que fez. Para que um ato jurídico tenha valor de obrigação “é preciso considerar que está apoiado na vontade de Deus”. Embora a origem do contrato seja a vontade humana, seu fundamento último é “sagrado”, pois só pode ser concluído “com a aprovação e pela vontade de Deus”. É Deus, portanto, o fiador de toda a vida social, tese que retomará Gonzaga.

A consequência do princípio, conforme Renaut, é que o contrato torna-se assim irrevogável, pois a soberania do príncipe é não somente de “direito humano”, mas também de “direito divino”. O poder do soberano é portanto absoluto e não pode ser rompido pela

---

<sup>17</sup> RENAUT, artigo citado, p. 970.

vontade humana: nenhum povo tem o direito de abandonar a sujeição a que se entregou por transferência de poderes, a não ser que o próprio rei o permita. Feito o pacto, todo o direito só pode emanar do soberano.<sup>18</sup>

O mesmo se lê em Gonzaga, alinhado à leitura de Pufendorf. Para ambos, o pacto só é concluído com a aprovação de Deus. Nos diz o *Tratado*:

(...) fazendo a natureza iguais a todos, é necessário, para reconhecemos mais superioridade a um do que aos outros, confessarmos que Deus aprova e confirma o título por que damos a qualquer o poder de governar.<sup>19</sup>

Daí, segundo Keila Grinberg, vem a inferência de que todo o poder que um homem exerce sobre outro deriva apenas de Deus; é ele quem legitima o poder e o mandato do governante, pois o povo embora tenha o direito de escolher seu soberano, não tem o poder de destituí-lo.<sup>20</sup>

Portanto, Deus, isto é, o direito natural – o conjunto das leis, repitamos, infundidas no coração de cada homem – organiza as relações entre os homens e fornece o fundamento do mundo humano-social. O direito natural assim entendido é a raiz sobre a qual está assentada a superioridade do governante.

No texto de Gonzaga, o pacto que dá origem à sociedade civil não passa “de uma mera hipótese sem maior função que a de propulsor inicial da evolução política”.<sup>21</sup> De fato, no entender de Lourival Gomes Machado, não há traço do pacto, nesta evolução, a não ser a absoluta e constante sujeição dos súditos. Mais ainda: é o povo mesmo que se esvai, no *Tratado*. Concluído o ato que transforma a “multidão de homens” em sociedade, não cabe nenhum poder à soberania popular, posto que o rei, assim sagrado, inferior apenas a Deus e recebendo dele todo o poder, transforma-se, por obra do próprio pacto, em soberano *absoluto*.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 970.

<sup>19</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 139.

<sup>20</sup> GRINBERG, artigo citado, p. 47.

<sup>21</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 138.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 139.

### 3.3 "O Direito Natural Acomodado ao Estado Civil Católico"<sup>23</sup>

A palavra “direito”, segundo Gonzaga, recebe várias acepções. Pode significar uma faculdade natural inerente ao homem de praticar ou não determinada ação. Pode referir a uma autoridade que faz com que cada homem possa ressarcir, a partir da lei, o dano ou a injúria cometidos contra outrem. Designa, também, uma qualidade moral que torna o homem apto a dominar pessoas ou a possuir coisas. Pode ser relativo, ainda, à sentença proferida por um juiz... Vários são os sentidos dispensados à palavra direito.<sup>24</sup>

Mas o que Gonzaga refuta é a divisão que operaram os juristas dos séculos XVI e XVII entre Direito Natural, Direito das Gentes e Direito Civil, para reconhecer apenas uma distinção: o direito “natural” e o direito “positivo”. Nos diz ele:

O direito, como produz obrigação, há de provir de um superior. As gentes são todas iguais, e o que umas constituíram não pode fazer direito para as outras. Daqui deduzo que ou o que as gentes seguem é conforme à natureza racional e exigido pelas necessidades humanas, e então é direito da natureza, ou que são disposições arbitrárias dos primeiros homens, e então não são outra coisa mais do que um direito civil, seguido e abraçado igualmente por diversos povos.<sup>25</sup>

Detenhamo-nos, para o que nos interessa, no conceito de Direito Natural enunciado por Gonzaga. Ele segue uma lógica conhecida: ou o direito é positivo, e então ele proíbe ou manda alguma coisa; ou o direito é permissivo, quer dizer, concede algo.<sup>26</sup> No *Tratado*, a noção transita entre o céu e a terra: de um lado, “a existência de Deus é a base principal da qual emana todo Direito”<sup>27</sup>; de outro, diz respeito a um conjunto de leis homogêneas<sup>28</sup> dadas ao homem conhecer por meio da razão e do discurso. É a este conjunto de leis *impostas por Deus e infundidas no coração de cada homem* que Gonzaga denomina Direito Natural.

---

<sup>23</sup> Afonso Arinos de Mello Franco, comentando o livro de Gonzaga, que conhecia em cópia fotográfica, registra-lhe, segundo a indicação de Lourival Gomes Machado, o que considera um título mais adequado: um *Tratado de “Direito Natural Acomodado ao Estado Civil Católico”*, que retomo aqui. (MACHADO, *op.cit.*, p. 48)

<sup>24</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 171.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 172-173.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 171.

O direito natural, diz ele, tem dois princípios: o “de ser” – que determina a origem da obrigação – e o “de conhecer” – uma proposição a partir da qual se conhece quanto é de direito natural. O primeiro princípio – o “de ser” – é a norma maior que rege as ações. Esta norma é a vontade de Deus. A norma das ações humanas é, por isso e necessariamente, reta, certa e permanente. Tal norma, porém, não pode estar dentro de nós “porque o entendimento, a consciência e a vontade, que são as únicas normas que podíamos achar dentro de nós mesmos, não são retas, certas e menos ainda permanentes”<sup>29</sup>, antes sujeitas às imperfeições humanas.

Mas, o princípio “de conhecer”, segundo Gonzaga, deve ser também claro e adequado, de modo a que cada homem saiba reconhecer o que é proibido ou mandado por direito emanado de Deus. Aí o problema – como conhecer o que é infalível e reto, se o homem é falível, inconstante e prisioneiro do mal do pecado?

Gonzaga busca então apoio em Heineccius. Conforme Keila Grinberg, Heineccius considera o direito natural “como um conjunto de leis que Deus promulgou ao gênero humano por meio da reta razão. Se se quer considerá-lo como ciência, a jurisprudência natural será a maneira prática de conhecer a vontade do legislador supremo, tal qual se expressa pela reta razão”.<sup>30</sup> Portanto, para Heineccius, a lei é a própria expressão da vontade de Deus. A lei é ditada pela razão, mas determinada pelos desígnios divinos. Mas, como conhecer a vontade de Deus, de modo a alcançar a regra fundamental das ações humanas? A resposta de Heineccius diverge da corrente grotio-pufendorfiana. Para ele, só o amor pode ser dado como fonte de conhecimento do direito natural.

Um resumo da tese – e sua crítica – virá com Burlamaqui<sup>31</sup>:

Aqui, Heinécio separa-se dos outros autores, para fixar a fonte desse conhecimento ou o princípio desta regra. Não o encontra nem na concordância de nossas ações com a vontade de Deus; nem na justiça ou injustiça das ações humanas; nem no consentimento dos povos, nem nos sete preceitos de Noachildes; nem no direito de todos sobre as mesmas coisas, e no desejo e

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>30</sup> GRINBERG, artigo citado, p. 78

<sup>31</sup> Segundo Raymundo Faoro, (“Existe um pensamento político brasileiro?” [1987] in: **A República Inacabada**; organização e prefácio de Fábio Konder Comparato. São Paulo: Globo, 2007) o Tratado de Burlamaqui - *Principes de Droit de la nature et des gens* - foi traduzido para o português em 1768, ano que o nosso Gonzaga formou-se em Leis, pela Universidade de Coimbra. No prólogo do *Tratado*, Gonzaga faz referência à obra do suíço ao apresentar os motivos que o levaram a escrever um texto sobre o Direito Natural: “Resolvi-me a dá-lo à luz, incitado por dois motivos: o primeiro foi o ver que não há na nossa língua um só tratado desta matéria, pois a tradução de Burlamaque, sendo muito difusa, não dá senão notícias dos primeiros princípios, o que ainda não o faz de todos. Esta falta me pareceu que se devia remediar; pois, sendo o estudo do Direito Natural sumamente útil a todos, não era justo que os meus nacionais se vissem constituídos na necessidade ou de o ignorarem ou de mendigarem os socorros de uma língua estranha”. (GONZAGA, *op.cit.*, p. 7).

necessidade de viver em paz; nem no estado de integridade, nem de sociabilidade; nem na ordem natural que Deus estabeleceu no universo; nem na utilidade do gênero humano; nem numa teocracia natural, e outras hipóteses semelhantes – dá-nos vontade de perguntar, com impaciência, onde a encontra, pois, eis a resposta: Deus é infinitamente sábio e bom, quer tornar os homens felizes; é o fim da sua lei ou de sua vontade, dada aos homens como regra de conduta. Essa felicidade encontra-se na posse do bem e na ausência do mal; ora, como não podemos gozar o bem senão quando amamos, o *amor* do bem é o *princípio e suma do direito natural*. O objeto desse amor é Deus, nós mesmos e nossos semelhantes.<sup>32</sup>

Gonzaga retoma, ponto a ponto, Heineccius:

Ele diz que Deus, sendo um ente sumamente santo, há de querer que nós vivamos felizes; que a felicidade consiste na posse do bem e na privação do mal; e que nós não podemos viver na posse do bem e na isenção do mal, sem ser por meio do amor, parece que não tem dúvida. Daqui deduzo que *o amor [é o] verdadeiro princípio de conhecer do direito natural*.<sup>33</sup>

Para comprovar os dizeres de Heineccius, Gonzaga procura amparo nos ensinamentos de Cristo. Com isso, pensa nosso autor corrigir as doutrinas ímpias do Direito Natural – a que se referiu na introdução ao *Tratado* – apelando aos princípios da religião cristã:

Vejamos se podemos confirmar esta opinião com uma doutrina tal qual foi a que nos entregou o mesmo Cristo. Este divino mestre nos ensinou expressamente que toda a lei dependia de amarmos a Deus com todo o entendimento, com todo o coração e com todas as forças; e ao próximo como a nós mesmos. São Paulo nos diz que toda ela se reduz ao preceito de amarmos ao nosso próximo, concluindo que o amor é o complemento de toda a lei. Ora se quem cumpre todos os preceitos dela é quem executa o que lhe dita o amor, é bem certo que ele nos dá a conhecer quanto ela determina; e por conseqüência é um evidentíssimo princípio de conhecer.<sup>34</sup>

Segundo Lourival Gomes Machado, ao fazer da vontade de Deus – à qual se acede por *amor* – o princípio do Direito Natural, Gonzaga teria se afastado do jusnaturalismo natural-racional, atendo-se antes às fontes teológicas. Esquece a realidade do ser social e fia-se na providência divina. Também ao fazer do sentimento amoroso o princípio “de conhecer” do direito natural – amor para com Deus, para com o semelhante e para com nós mesmos – Gonzaga rejeita a corrente jusnaturalista que tinha a razão como bandeira.

<sup>32</sup> Burlamaqui, *apud* MACHADO, *op. cit.*, p. 78-79. (o grifo é meu)

<sup>33</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 83. Eu que sublinho.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 83-84.

O que Gonzaga não admite conceber, segundo Keila Grinberg, é a existência de um direito natural secularizado.<sup>35</sup> Por isso, Gonzaga não pretende apenas criticar o Direito Natural “sem Deus” de Grotius, como vimos, mas *firmar o seu conceito de Direito Natural no próprio Deus*. Desse modo, afasta-se da linhagem ilustrada do século XVIII para ater-se à evidência do sentimento religioso, cuja expressão maior é o amor (obediente, fraterno e benevolente). Assim, nos diz Machado, a autoridade de Grotius e de Pufendorf são mobilizadas com o único intuito de fornecer um invólucro moderno ao estudo que seria melhor enquadrado como tomista. Na verdade, pondera o comentador:

(...) qualquer tentativa de classificação rigorosa dessa inspiração medieval [em Gonzaga] redundaria em hipótese gratuita, porquanto o *Tratado* não é tão precioso nas suas implicações filosóficas que possamos dizê-lo tomista, augustiniano etc.<sup>36</sup>

O percurso das idéias, de fato, segue sempre caminhos intrincados, o que torna bastante árdua a tarefa de buscar as “afinidades eletivas”, como quer Gildo Marçal Brandão, nem sempre explícitas, que atravessam a arquitetura das teses políticas.<sup>37</sup> Vejamos o que dizem os comentadores mais abalizados.

Lourival Machado reconhece que o livro de Gonzaga “roça pelo tomismo em ponto substancial, qual seja, o das definições básicas de Direito e Lei”. Seria porém temerário filia-lo a alguma corrente de pensamento, já que seus argumentos não são aprofundados. “Aliás, desse ponto de São Tomás, muitas e diferentes variantes poderiam partir”, que levariam à escolástica da Inquisição, é verdade, mas também ao subjetivismo trilhado por Grotius.<sup>38</sup>

Mas, resume Machado, uma coisa é certa: foi em fonte teológica que Gonzaga embebeu a sua vulgata do direito natural. Tomada em sua totalidade, essa “tendência teológica do direito” possuía suficiente vigor de convicção de modo a conceber como plausível sua gênese já entre os primeiros padres.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> GRINBERG, artigo citado, p. 56.

<sup>36</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 161.

<sup>37</sup> BRANDÃO, Gildo Marçal. “Linhagens do Pensamento Político Brasileiro” in: **Linhagens do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild ed., 2007.

<sup>38</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 161.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

É o que ressalta Cláudia Atallah. Para a historiadora, a concepção de direito e de lei natural mobilizada no *Tratado* era aquela aprovada pela tradição, que fazia de Deus a matriz de todas as coisas e, portanto, acentuava o caráter de dependência de todo o processo de explicação do cosmos à gênese divina.

Basta sublinhar, conforme o faz Atallah, que, para os tomistas, a obediência do homem à ordem natural é livre, o que supõe adequar a prática social humana – regida pelo *direito natural* – às formulações oriundas do *divino direito*. Essa era mesmo a tônica, sempre de acordo com Atallah, do ensino ministrado pelos jesuítas nos domínios portugueses, no qual esteve inserido Gonzaga.<sup>40</sup>

O *Tratado* – oferecido ao Marquês de Pombal que, lembremos, introduzira em Portugal os estudos acerca do direito natural – bem demonstra que nosso jurista mais se aproximava das formulações dos primeiros pais da Igreja que das teses modernas do direito racional. Existiria nisso alguma contradição?

Segundo Keila Grinberg, nenhuma. O que há é mesmo uma intensa e íntima convicção, bem tecida ao longo do *Tratado*, que leva Gonzaga à defesa do *poder absoluto do monarca*. Para fundá-lo, Gonzaga busca no direito natural a própria vontade de Deus, ordenador primeiro das ações humanas. Governantes e súditos, assim, encontram nessa raiz original as “verdadeiras razões” da obediência. Se o *Tratado* tem importância, pensa Grinberg, é porque ele é peça que visa “manter o funcionamento da sociedade baseado em Deus e no poder divino do monarca”.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> ATALLAH, Cláudia. **A Questão do Direito Natural no Pensamento Filosófico de Thomáz Antônio Gonzaga**, Revista Eletrônica Cadernos de História, Ouro Preto, n. 2, set. 2006, pp. 4-5.

<sup>41</sup> GRINBERG, artigo citado, p. 47.

## 3.4 A Vontade Irresponsável do Soberano

### 3.4.1 A ab-rogação da Soberania

A legitimidade do poder político instituído através do pacto, resumamos, não provém imediatamente da união dos indivíduos em sociedade, mas da aprovação de Deus. Só então o pacto passa a ter vigor.

Retomemos o ponto de partida de Gonzaga. De início, declara nosso juriconsulto, “*omnis potestas a Deo*” e só a Ele pertence. Posto que a natureza perfeita criou os homens iguais, não deu, portanto, a uns o poder de mandar, nem a outros a obrigação de obedecer. Essa mesma natureza, porém – corrupta, como vimos, devido ao pecado do primeiro pai – teria obrigado Deus a introduzir diferenças entre os homens: uns seriam governados, outros governantes.<sup>42</sup> Assim, Deus teria instituído a sociedade. Disso, se conclui que todo o poder que um homem exerce sobre outro homem provém, para Gonzaga, apenas de Deus: é Ele – em sua augusta Vontade – quem legitima o poder e o mando do governante.<sup>43</sup>

Mas é preciso que os homens reconheçam a autoridade do governante, isto é, a superioridade de uns e não de outros. Tal reconhecimento depende, pensa Gonzaga, da aprovação e da confirmação de Deus ao título daquele a quem cada homem concedeu o poder de governar. Ou seja, de um lado, a instituição das Cidades tem como motor de fato a vontade humana; de outro, o pacto só tem validade depois da aprovação divina. É da vontade de Deus, portanto, que emana a fonte de direito da constituição das Cidades.

Se o poder que recebe o monarca provém *imediatamente* de Deus, ele advém também, mas *mediatamente*, do povo. Afirmar o contrário, pensa Gonzaga – o poder emana diretamente do povo constituído em corpo – seria mesmo um absurdo:

---

<sup>42</sup> Já na introdução do *Tratado*, Gonzaga afirma que “a Natureza, que a todos fez iguais, não deu a uns o poder de mandarem nem pôs nos mais a obrigação de obedecerem”, porém, dada a natureza degenerada do homem, efeito do pecado, “aprovou Deus as sociedades humanas, dando aos sumos imperantes todo o poder necessário para semelhante fim”, isto é, a instituição das leis civis que estimulem os bons e atemorizem os maus, conciliando entre todos a união e a paz. (GONZAGA, *op.cit.*, p. 10).

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

Se o povo não pode mais exercitar o supremo poder *per si*, mas somente eger um imperante sumo, seja na monarquia um rei, seja na aristocracia um tribunal de vários, seja na democracia um conselho de todos, para que havemos de dizer que Deus lhe deu o poder que não podia exercitar, só para que depois o transferisse ou no rei ou nos senadores ou em si próprios?<sup>44</sup>

O que Deus concedeu ao povo foi apenas a faculdade de eleição, o direito de escolher seus governantes:

Não será mais acertado e natural o dizermos que Deus deu somente ao povo o direito de escolher o seu governo, que é o que somente exercita e que dá depois a aquele que o povo elege imediatamente o poder de governar?<sup>45</sup>

Por isso, para Gonzaga, o direito do qual se investe o soberano não se origina de uma transferência qualquer das vontades individuais que, alienadas ao soberano, fazem dos homens cidadãos. Em Gonzaga, o direito, ao contrário, é oriundo apenas da própria *vontade* da autoridade.

Nesse tópico, Gonzaga não se furta ao debate explícito com os monarcômacos. Para Lourival Gomes Machado, nos séculos XVI e XVII o desenvolvimento do direito natural esteve nas mãos de duas escolas – que mais tarde ficaram conhecidas na história das ideias como monarcaquia – que, apesar de se ignorarem mutuamente, acabaram por estabelecer algum paralelismo. De um lado, do lado católico, jesuítas e dominicanos desenvolveram a “concepção de uma ordem natural gravada por Deus na natureza e dela fluindo por via da razão natural”. Por isso, continua Lourival Machado, o poder de mando não pode depender apenas de uma vontade singular e arbitrária, impondo-se, então, a concepção de uma soberania emanada do próprio povo de Deus. De outro lado, os protestantes, confrontando-se aos reis fiéis a Roma, desenvolveram concepção semelhante, embora aí o papel maior fosse desempenhado pelo indivíduo, e não pelo corpo da cristandade entendida como “povo”, como entre os católicos.<sup>46</sup>

Analisemos com mais vagar a primeira escola, a dos jesuítas e dominicanos. Em Portugal, exerceram uma considerável influência os chamados teóricos da segunda escolástica ibérica, como Luis de Molina, Azpilcueta Navarro e Francisco Suarez. O primeiro, vindo de Salamanca, lecionou em Évora, em Lisboa e em Coimbra, como os dois últimos, em fins do século XVI e início do século XVII. Esses autores, segundo Rodrigo

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 140-141.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> MACHADO, *op.cit.*, pp. 40-41.

Caetano Gomes, investiram em seus escritos contra o “maquiavelismo”, considerado como exercício político amoral e também contra as “heresias” defendidas por Martinho Lutero. Esses teólogos-juristas recuperavam a premissa tomista básica segundo a qual a sociedade se originaria de um *pactum subjectionis*, ou seja, de um pacto em que a vontade coletiva se faz alienada em favor de um príncipe. Este, por sua vez, reuniria assim o poder *in habitu* do grupo social, transformando-o em poder *in actu*.<sup>47</sup>

Eis uma significativa mudança no campo das ideias políticas. Para esses teóricos espanhóis, “Deus delegou o poder imediatamente ao povo”. Desse modo, o poder legítimo do príncipe só pode emanar da intermediação do poder do grupo social, o verdadeiro soberano. O rei, então, apenas personifica o poder de que o povo o *investiu*, mesmo se sua única origem é Deus.

Entre o trio de pensadores, entretanto, uma nota se apresentará dissonante e constituirá, segundo Rodrigo Gomes, a base de uma tradição intelectual à qual se vincula Gonzaga. Esta nota dissonante será Suarez.<sup>48</sup>

Detenhamo-nos então um instante na obra do teólogo. A *Defensio Fidei* (1613) de Suarez é, segundo Jean-François Courtine, uma obra que pode ser considerada de circunstância, encomendada como foi pelo embaixador do papa em Madri. A obra inscreveu-se no debate que já opunha, de um lado, o rei da Inglaterra e teórico da monarquia de direito divino, Jaime I e, de outro, o cardeal Belarmino, defensor da doutrina eclesiológica moderna da potência indireta do soberano, mediada pelo Papa. A sua crítica à monarquia absoluta de Jaime I conduziu Suarez a propor uma nova concepção de soberania, para Courtine, um contramodelo na verdade, bastante secularizado, da autoridade política.<sup>49</sup>

Ao trazer à luz a questão da origem e do fundamento da soberania, Suarez nos permite vislumbrar a distinção entre a “instituição racional do corpo político” e a “constituição cristológica formal do *corpus mysticum*”, isto é, a gradual separação entre a autoridade eclesiástica e a autoridade política.<sup>50</sup>

Para Suarez, o poder político vem de Deus no sentido amplo, “que se segue necessariamente da natureza humana. Natural, tal poder não poderia ser retirado do homem

---

<sup>47</sup> GOMES, Rodrigo Elias Caetano. **Sobre as Concepções de Poder Político na Época Pombalina: Um Estudo de Morfologia**. Klepsidra, Revista Virtual de História. n. 21, 2004, p. 12.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>49</sup> A apresentação está em Jean-François COURTINE no **Dicionário de Obras Políticas** organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 1172.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 1174.

sem trazer prejuízo a sua essência”. E é porque o poder político é essencial ao homem, do qual Deus é criador, que se pode afirmar que ele vem imediatamente de Deus. Isto quer dizer, conforme a interpretação de Courtine, que “o poder político pode ser qualificado de direito divino, no sentido em que esse se deixa reconduzir de maneira última a um *jus divinum* fundador”.<sup>51</sup>

Porém, se todo poder tem Deus por origem primeira, é importante distinguir entre um poder transmitido *diretamente* por Deus, “como a faculdade de ligar e desligar passada a Pedro”, e aquele que aparece como conseqüência natural da sociabilidade humana. O poder político, segundo Suarez, provém de direito e de fato de Deus, mas é *mediado* pelo homem – *a Deo per populum*. Assim, se os príncipes detêm a *suprema potestas*, “só o receberam na medida em que ele o insinuou dentro da alma humana como um instinto natural que os leva a quererem ser governados”.<sup>52</sup>

Então, para Suarez, há um *medium* entre o poder atribuído por Deus ao príncipe e este *meio* é o povo. Isto quer dizer que a soberania não está depositada em uma só pessoa, mas reside no próprio povo, como corpo crístico, que é originariamente o primeiro *sujeito* da *potestas* política. Até aí, Gonzaga pouco parece se aproximar do texto de Suarez.

Mas o passo ainda não está completo, na obra do espanhol. Essa comunidade política formada pelo corpo soberano, deve ainda instituir-se uma segunda vez para recomençar a transferência de poder. Assim resume Courtine:

É o próprio povo que transmite seu poder ao príncipe, porque só ele é detentor da potência de ser ordenado para seu fim comum e é o príncipe que, investido da soberania política, atualiza o poder da comunidade e conclui seu estado civil dando-lhe seu princípio formal de unidade política.<sup>53</sup>

O ato pelo qual um povo livre institui um governante não seria, porém, apenas um ato de transferência, mas de *ab-rogação de sua soberania original*, por meio da qual o príncipe recebe o poder de maneira plena e absoluta.

Uma vez que, segundo Suarez, o pacto perpétuo de sujeição através da alienação do poder *in habitu* para o poder *in actu* promove, na figura do rei, a religião e a justiça, então, deduz Rodrigo Caetano Gomes, a obra do espanhol pode ser lida como uma legitimação do

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 1176.

poder absoluto dos reis. É então que Gomes pode concluir que tal teoria, “em sua morfologia, é idêntica à defendida por Gonzaga”.<sup>54</sup>

Vejamos mais de perto. “Uns dizem”, lê-se em Gonzaga, “que os príncipes recebem o poder de Deus, mediatamente, e do povo imediatamente”. Fundam-se, os defensores da tese, em que o poder encontra-se de fato no povo que, por meio de eleição, transfere-o aos príncipes. Tal opinião soa falsa ao autor do *Tratado*. Basta que reparassem, afirma, que o povo não é propriamente um depositário do poder de Deus que se pudesse transferir a quem quer que seja. Só o que tem, como já insistido, é a “*faculdade de eleição*” do soberano.<sup>55</sup>

Ao que parece, Gonzaga, ao contrário do que afirma Rodrigo Gomes, afasta-se da corrente dos monarcômacos, mesmo se se pode deduzir a defesa do absolutismo em Suarez, um seu representante. O povo, lê-se em Gonzaga, não é o *medium* que opera entre o poder oriundo de Deus e o príncipe. E já vimos, com Lourival Gomes Machado, como a tese da mediação popular produziu conseqüências consideráveis nos rumos da história das ideias políticas.

Nem por isso, avancemos, o jurista brasileiro teria se filiado ao contratualismo moderno, que faz do indivíduo o alicerce da constituição do corpo político.

Consultemos Hobbes. Sabemos todos que o filósofo inglês rompeu com a concepção transcendental da autoridade política, fazendo fundar seu *Leviatã* – que trata por “Deus mortal” – em uma base empírica e mecânica – as paixões –, atomista e igualitária – a idêntica liberdade de cada um em estado de natureza. O resultado, segundo Louis Dumont, é a identificação do indivíduo com o soberano pois, embora o Estado nasça do pacto feito entre *indivíduos livres e absolutamente soberanos em suas vontades*, o contrato hobbesiano é fundamentalmente antiindividualista, à medida em que, entrado em sociedade política, cada indivíduo vê-se reduzido à parte obrigante ao Um, o Estado. Assim, o indivíduo, na teoria hobbesiana, morre ao dar à luz a seu filho – o Estado.<sup>56</sup>

De todo modo, para Hobbes, o que legitima a autoridade é o poder e a força de cada indivíduo – os únicos *autores* do pacto – que os transferem ao soberano. Deste acordo está ausente o soberano, a quem os indivíduos – cumprida a promessa de desposseção de suas forças e a concomitante obediência a um só – submetem suas vontades e decisões. Assim,

---

<sup>54</sup> GOMES, artigo citado, p. 13.

<sup>55</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 140.

<sup>56</sup> DUMONT, *op.cit.*, p. 97.

longe de uma simples concórdia entre os homens, ou entre estes e o príncipe, menos ainda de uma delegação mediada por qualquer atributo divino, trata-se, aqui, da *unidade da multidão de indivíduos numa só e mesma pessoa*, o soberano, que passa a *ator* do pacto feito *de cada um com cada um*. Antes do pacto, há apenas um agregado de indivíduos; com o pacto, o “povo” passa a ser compreendido não como a simples soma dos cidadãos, mas como corpo político *representado*. É só então que da multidão emerge a reunião política, a *Commonwealth*, ou o *Leviatã*.

Nada mais distante, não seria preciso insistir nas teses hobbesianas, do *Tratado* de Tomás Antônio Gonzaga.

De fato, o autor do *Tratado* em nada adere ao princípio individualista da teoria contratualista moderna, como tampouco parecia inclinado a acatar a tese da mediação popular defendida pelos católicos da segunda escolástica ibérica. Para o luso-brasileiro, a gênese do poder encontra-se inteiramente na vontade da própria autoridade. Por isso, se poderia adiantar que Gonzaga associa, sem necessidade de mediações, o soberano à *própria pessoa do rei*. As implicações desta tese serão mais bem discutidas quando Gonzaga passar a analisar “as propriedades do sumo império”, como veremos agora.

### 3.4.2 De Sujeito a Vassalo

Ao expor o motivo que ecoa, repetido, em todo o *Tratado* – “não há poder senão o de Deus” – Gonzaga apressa-se a acrescentar a consequência da tese: se não há poder senão aquele que de Deus emana, *então*, “quem resiste ao poder resiste ao próprio Deus”.<sup>57</sup> Trata-se, segundo Lourival Gomes Machado, de uma adequação de Gonzaga às teorias da obediência passiva. Tal pressuposto é detalhadamente discutido por Gonzaga, no intuito de fundar a gênese da autoridade: visto que os monarcas recebem seu poder diretamente de Deus, pouco importa dispensar ao súdito grande espaço no mecanismo contratualista. Não é deles, não pelo menos imediatamente, que emana a legitimação da soberania.

Gonzaga passa então a enumerar as qualidades que constituem o supremo império. Seriam elas:

- Não reconhecer superioridade alguma;
- Não dar conta e razão de nada;

---

<sup>57</sup> GONZAGA, *op.cit.*, pp. 140-141.

- Ser superior às suas próprias leis;
- Ser sagrado.

Para justificar a conclusão de que *o supremo império não pode reconhecer superior* que não seja Deus, Gonzaga recorre, segundo Rodrigo Gomes, a dois argumentos jurídicos. O primeiro é que apenas um povo elege o soberano que o governe, não cabendo a outro este direito. O soberano conserva o direito da liberdade natural e adquire sobre o povo que o elegeu o poder de o governar. O segundo argumento, que buscará em Grotius, no sempre citado Heineccius e agora também em Boehmerus, seria que o soberano, depois de eleito pelo povo, não teria por que reconhecer superioridade em algo que lhe seja externo ou que não tenha convivido com ele – o povo – na anterior condição natural, com exceção, claro, de Deus.<sup>58</sup>

No que concerne ao privilégio de *não prestar conta e razão de nenhum de seus atos*, nosso autor afirma que não cabe ao povo dar ciência dos delitos dos monarcas, pois estes últimos só reconhecem como superior Deus, único a conhecer suas faltas. Isto, segundo Rodrigo Gomes, é um elemento central na conformação absolutista da monarquia proposta por Gonzaga.<sup>59</sup>

Quanto ao terceiro atributo, o de *ser superior as suas próprias leis*, Gonzaga, sempre de acordo com Rodrigo Gomes, aproxima-se das doutrinas que os críticos de sua época chamavam de “machiavellicas”, principalmente quando refuta o direito dos povos de se rebelarem contra um rei tirânico, afirmando que por mais hostil que seja um príncipe em relação ao seu povo, este não tem o direito de oferecer resistência ao tirano.<sup>60</sup>

Nesse ponto, Gonzaga confronta mais uma vez as “péssimas doutrinas” dos monarcômacos. Para estes teóricos, segundo a interpretação de Gonzaga, existem duas espécies de majestade: uma real, isto é, a união de todos os direitos e poderes no soberano, e outra pessoal, que consiste na preeminência da pessoa. Esta encontra-se no monarca, aquela está no povo. Ou seja, para os monarcômacos, Deus entregou seu poder ao povo e não ao Rei. O povo, por sua vez, delega o seu poder ao soberano que incorpora em si mesmo aquilo que é o corpo político: o povo. Isto quer dizer que o poder dos reis, para os monarcômacos, provém imediatamente do povo e mediamente de Deus. Disso concluem

---

<sup>58</sup> GOMES, artigo citado, p. 16. Os trechos citados por Gomes estão em GONZAGA, *op.cit.*, p. 141.

<sup>59</sup> GOMES, artigo citado (GONZAGA, *op.cit.*, p. 142).

<sup>60</sup> GOMES, artigo citado, p. 16; GONZAGA, *op.cit.*, p. 142.

que se o rei obrar alguma coisa má e contra a vontade do povo, este o pode castigar e depor, pois o rei é o mandatário do povo e a este deve prestar contas.<sup>61</sup>

Esse raciocínio diverge por completo dos caracteres da soberania expostos por Gonzaga no *Tratado*, que insistirá mais na irresponsabilização do governante do que na ilimitação da soberania, pois “o povo não pode reconhecer os delitos dos monarcas, pois que estes não reconhecem superior senão a Deus e só ele é que pode conhecer dos seus insultos”. Sim, continua Gonzaga, o soberano é ser *incomum*: “quando peca, não peca como outro homem que peca para com Deus e para com o rei; ele somente peca para com Deus e por isso não pode ser punido por outro que não seja Deus”.<sup>62</sup>

Ao contrário dos monarcômacos que, segundo Gonzaga, constituem o Rei como um mandatário obrigado a dar conta de seus atos ao povo, o nosso jurista institui a relação entre o monarca e o povo sobre os pilares fundamentais da sujeição e da irrestrita obediência. Aquela mesma obediência que Lourival Gomes Machado definiu como uma “obediência passiva”, isto é, submetida à simples vontade – tornada privilégio – do monarca:

A minha opinião é que o rei não pode ser de forma alguma subordinado ao povo; por isso ainda que o rei governe mal e cometa algum delito, nem por isso o povo pode se armar de castigos contra ele (...). Os delitos do rei não podem ter outro juiz senão a Deus, de que se segue que como o povo não pode julgar as ações dele, não o pode depor, pois que a deposição é um ato de conhecimento e por consequência de superioridade. Se o povo não dá o poder ao rei, mas sim Deus (...), isso tanto a respeito do rei mau como do rei bom, como poderemos dizer que ele poderá tirar a um rei, ainda que mau, aquele poder que não foi ele mas Deus quem lho deu? *Ao povo, depois que elegeu o monarca, já nada mais toca do que obedecer-lhe e respeitá-lo.*<sup>63</sup>

Por último, encerrando a sessão com justificativas teológicas, Gonzaga trata da *sacralidade* do sumo império. “Que mão”, nos pergunta Gonzaga, “que mão poderá tocar no Cristo do Senhor sem ficar manchada?”<sup>64</sup> Ora, tocar ou ofender o soberano, segundo Gonzaga, seria o mesmo que tocar ou ofender o próprio Deus.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> GONZAGA, *ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 147 (grifo meu).

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>65</sup> GOMES, artigo citado, p. 16.

De fato, segundo Lourival Machado, não há como suavizar o dogma absolutista de Gonzaga, que se torna cristalino quando nosso autor define “os direitos do sumo imperante”.

Desde quando instituído o soberano – quer seja aristocrático, democrático ou, preferencialmente, monárquico – este só tem direitos: é direito do soberano “tudo o que é necessário para se conservar a felicidade assim interna como externa da sociedade”.<sup>66</sup> Isto é, tudo o que se entende como dever do detentor do poder. Para Gonzaga, porém, como nos lembra Lourival Machado, o governante não tem deveres, graças à irresponsabilização que cerca seus atos e graças à ilimitação do seu poder. Assim, para Machado, o poder do monarca é de todo um poder absolutíssimo, atributo, prerrogativa e preeminência de quem o exerce, o rei e seus ministros.<sup>67</sup>

Embora o primeiro de todos os direitos da majestade seja o de “poder mandar e proibir quanto julgar útil e nocivo ao sossego e felicidade do seu povo”, tal felicidade só pode ser auferida por quem lhe é superior: Deus. Portanto, o detentor da soberania só responde de seus atos perante sua consciência, e o tribunal da consciência só pode ser o Juízo Final.<sup>68</sup>

Entendamos melhor o que diz o autor do *Tratado*. Tanto quanto os súditos, também o soberano obriga-se e sujeita-se às leis naturais, que são leis oriundas da vontade de Deus, como vimos. Nenhum homem, fosse o monarca, pode pretender ordenar aquilo a que Deus não consente, pois

(...) assim como não posso mandar ao servo que faça alguma coisa contra a lei do soberano, porque ele e eu lhe somos inferiores, assim o monarca não pode mandar aos vassallos coisa alguma contra a lei do Senhor, sendo ele e eles igualmente sujeitos às suas leis.<sup>69</sup>

Haveria aí alguma abertura ao exercício da soberania popular? A ressalva feita por Gonzaga – não pode, nem mesmo o monarca, mandar o que é proibido por Deus – permitiria induzir que, se o rei tratar seus súditos como um manifesto tirano, o povo pode legitimamente a ele resistir? Convém agora a Gonzaga utilizar os ensinamentos de Heineccius:

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>67</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 131.

<sup>68</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 159.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 160.

Ainda que a doutrina teórica seja que a este [ao tirano] se pode resistir, contudo quase que não pode ter exercício na praxe, pois como das ações do rei ninguém pode conhecer, além de Deus, não pode haver quem julgue se ele é verdadeiramente inimigo da sociedade ou não é.<sup>70</sup>

Outro não seria o sentido de seu *Tratado de Direito Natural*: justificar o poder absoluto do monarca. O soberano ímpio, injusto ou tirânico, incorre, admite Gonzaga, como homem, em pecado. Mas, posto que de seus atos como homem político não decorre responsabilização, não há nada que possa limitar seu poder: não há, nem poderia haver, na Terra, juiz capaz de condená-lo e puni-lo. Terá, pois, de se haver com o Céu. Até lá, seu poder sobre seus sujeitos é, por direito, absoluto.

O mais, segundo Lourival Gomes Machado, decorre do desejo de inscrever sua obra e servir didaticamente aos ditames do pombalismo.<sup>71</sup> Por isso, o soberano gonzaguiano molda-se ao Portugal do Marquês: aí não se encontra nenhum limite ao “direito de pôr leis” e de “taxar penas aos violadores delas”. O monarca tem absoluta jurisdição sobre os bens, sobre a estimação e a vida dos vassalos, além do poder de julgar, de tributar ou de criar magistrados. A ele compete, ademais, censurar doutrinas e livros que ameacem o sossego da sociedade. Pode conceder privilégios a quem lhe convier e, por fim, pode fazer guerra tendo em vista a felicidade da sociedade.<sup>72</sup> O poder do soberano, vê-se, é absoluto, e diz respeito aos mais mínimos meandros da vida do súdito.

Embora, mesmo assim executor, legislador e juiz, o soberano não tenha poder de vida e de morte sobre os vassalos, que lhe compete conservar e não destruir<sup>73</sup>, a ressalva logo virá, assustadora: sendo o principal objeto do rei o bem da sociedade, daí pode concluir Gonzaga que o monarca “não deve conservar um indivíduo” quando julgar que a vida do recalcitrante implica em prejuízo do todo. A política passa então à arte cirúrgica: “como a medicina, que tem por objeto a conservação do corpo, manda (...) que se corte a parte que se corrompe, por não danificar as outras”, também o governante está autorizado, pela mesma lei de conservação da saúde do corpo coletivo, a “amputar” e a “expurgar” “aqueles membros que houverem de servir de prejuízo e destruição aos outros”.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> GONZAGA, *op.cit.*, p. 148.

<sup>71</sup> MACHADO, *op.cit.*, p. 131.

<sup>72</sup> GONZAGA, *op.cit.*, pp. 159-166.

<sup>73</sup> “Quem duvida que os monarcas se fizeram para a conservação dos povos? Logo, parece que lhe não podemos dar o poder de destruir a quem só foi eleito para conservar”. *Ibidem*, p. 162.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 163.

De fato, estamos imersos, com Gonzaga, em uma concepção hierarquizada do mundo. Neste grande cosmos, cujo ordenamento vem de Deus, e cuja forma é a autoridade do monarca, os homens são apenas sua parte integrante. Integrante, e também subordinada: “A não serem meninos, furiosos e todos aqueles que por falta de conhecimento não podem viver sujeitos à lei do superior, *todos os mais vassalos sem diferença alguma lhe são subordinados*”.

Para os teóricos do moderno jusnaturalismo, o governante é o representante do povo feito soberano. Em Gonzaga, o monarca é o representante de Deus escolhido pelo povo por meio da pluralidade de votos. Por isso, a lei “*de nenhuma forma carece da aceitação do povo*”. Ela emana da pura vontade do legislador que “*lhe pode pôr as condições que quiser e com que quer que ela obrigue (...)*”.<sup>75</sup>

Diferente do contratualismo moderno, que deu origem ao princípio democrático da cidadania assentada na concepção de soberania popular, em Gonzaga a autoridade política está toda depositada na *pessoa* do monarca. O poder do soberano – inviolável, ilimitado e irresponsável – corresponde, assim, ao poder de Deus posto *em-carne*, do que deriva o império de sua própria vontade sobre aquela de seus sujeitos obrigados a obedecer, posto que, repitamos, a obrigação “*nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súdito*”.<sup>76</sup>

Assim, no lugar do cidadão súdito da Lei, o *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga instala o mando absolutíssimo do monarca que, podemos já arriscar, destituindo o sujeito de qualquer legítima vontade, faz a todos vassalos de um só.

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 202-203.

<sup>76</sup> *Ibidem* (grifos meus).

## À Maneira de Conclusão

Cruzamos a linha de chegada da nossa pesquisa do *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga. Não se trata, com certeza, de uma análise em minúcias da obra do tratadista luso-brasileiro, nem posso afirmar que penetrei todos os aspectos nela contidos. Ao contrário, concedemos prioridade a um de seus elementos e, a partir da investigação dele, buscamos definir a posição do *Tratado*. Despendemos nossa atenção, durante todo o trabalho, no exame do conceito de Soberania, tal qual exposto por Gonzaga na obra, tomando como fio condutor a sua noção de sociabilidade natural.

Para reunir as afirmações dos capítulos precedentes em um resumo final, procederemos por passos contínuos, a fim de não nos perdemos ao longo da exposição dos argumentos que, já tão próximos entre si, acabem por se interligarem e se confundirem. Não é demais lembrar que, em um estudo monográfico e por isso bastante limitado, não poderemos abarcar, por exemplo, o conhecimento de toda escola jusnaturalista do século XVIII. O que pretendemos foi explorar o livro de Gonzaga por ele mesmo, sem nos deixar levar por confrontos com outros Tratados de Direito Natural. Daí, ao utilizarmos as referências fizemos apenas em função do objeto particular que nos interessa. Assim, ao invés de entender a posição de Gonzaga perante o sistema de Grotius ou Pufendorf, por exemplo, entendemos ser mais proveitoso indicar a função de Grotius e Pufendorf, ou seja, suas ideias e conceitos, na organização do próprio *Tratado*. Utilizamos a autoridade dos grandes expoentes da Escola do Direito Natural para melhor iluminar o pensamento de Tomás Antônio.

Nas primeiras linhas da obra percebemos que, como os teóricos jusnaturalistas, Gonzaga enxerga a existência de uma condição natural anterior à constituição – através de um pacto – da condição política. Aceitamos a sugestão do nosso autor e dividimos o presente trabalho no exame, primeiramente, do estado natural, sua antropologia e o seu aspecto mais importante para o raciocínio de Tomás Antônio, a sociabilidade natural, para, em seguida, entendermos a gênese, o exercício e os limites do poder soberano.

O estado de natureza é retratado por Gonzaga em dois momentos distintos. Embora o autor pouco se demore sobre o primeiro momento, podemos já deduzir que, para o jovem tratadista, a condição natural corresponde ao paraíso habitado pelo primeiro homem, o próprio Éden: tudo era comum, não existia a divisão dos domínios, o homem era bom,

constante e inocente. O homem natural gonzaguiano está descrito nas Sagradas Páginas, provém do sopro de Deus. Entretanto, essa criatura originariamente boa, inocente e reta, possui em si mesma a semente do mal: a mácula do pecado veio instituir a desordem nesse paradisíaco estado de natureza.

Chegamos, então, ao estado de natureza deteriorado, próprio ao homem depois da Queda. O homem, então, corrompido pela falta, inclinou-se ao mal, perdendo assim a inocência, a retidão e a justiça dos primeiros tempos. Ali tiveram início as “mil calamidades” que desde a expulsão do Paraíso o afligem. Esse segundo momento é denominado por nosso autor de “estado de guerra”.

Embora o estado de natureza não seja, em si mesmo, um estado de guerra, ele pode contudo tomar esse rumo. A origem do problema, como vimos, é que o homem, na antropologia de Gonzaga, carrega em si a semente dos desejos vis e das degeneradas paixões.

Se, para Gonzaga, Deus é o grande legislador da natureza que imputará todas as ações humanas que se apartarem das suas leis para o castigo e as que se conformarem com ela para o prêmio, é verdade também que o respeito às leis naturais não é suficiente para sossegar o espírito do homem. Estas não o intimidam com castigos visíveis e, mesmo que o temor do castigo futuro, a expectativa das penas invisíveis e o próprio amor sejam bastante para que os bons não pratiquem qualquer espécie de maldade, não são contudo suficientes para reprimir as péssimas ações dos maus.

A corrupção origina-se, nesse estado descrito por Gonzaga, da inobservância da lei natural, em si mesma incapaz de impor o castigo aos infratores. É da ausência de um juiz visível capaz de impor punição comum a todos, que advêm, de acordo com Tomás Antônio, as inconveniências da vida em condição natural. O resultado é a desunião e a guerra.

No fundo encontramos, em Gonzaga, a dicotomia entre a natureza ideal do homem – que corresponde ao princípio cristão da criatura feita à imagem e semelhança de Deus e, portanto, bom – e a sua natureza real – que o afasta, devido ao pecado, de seu semelhante e da obediência à lei natural. Em suma, o estado de natureza não é essencialmente mau, mas, porque viu-se degradado, torna-se necessário abandoná-lo.

Deus, porém, criou o homem para o viver sociável, apesar do apetite que os arrebatava a desviar-se do caminho da retidão. A sociabilidade está vinculada, então, à vontade de Deus, que fez os homens capazes de amar aos seus semelhantes.

Assim, a sociabilidade natural, para Gonzaga, é um exemplo da convergência entre vontade divina e condição humana propriamente dita, isto é, espécie de aptidão natural comum a todos os homens, nem por isso deixa de ter origem no seu Criador. E o sentimento que rege essa sociabilidade, para Gonzaga, é o amor. Fruto do amor primeiro – o amor a Deus –, o instinto sociável estende-se, por força da lei divina, ao amor de si mesmo e à amizade a outrem. Pois, afiança Gonzaga, ainda que o homem, por improvável desventura, vivesse despido de qualquer vínculo sociável ou se existisse um único homem no mundo, ainda assim, os homens teriam a obrigação, imposta pela vontade de Deus, de amá-lo. Portanto, o elo societário provém, para Gonzaga, da ordenação divina que dita, por meio do amor, as regras infundidas por Deus no coração de cada homem: o Direito Natural.

Para Gonzaga, repitamos, o Direito Natural é um conjunto de leis *impostas por Deus e infundidas no coração de cada homem*, dadas a conhecer por meio do amor, isto é, aquele que guiar, pensa Gonzaga, suas ações pelo que dita o amor, aproxima-se da lei de Deus e com isso age moralmente bem, ao contrário, aquele desviar suas ações do que prescreve o amor, afasta-se da lei infundida por Deus no seu coração, e age, conseqüentemente, mal.

Desse modo, ao fazer da vontade de Deus, à qual se aquiesce por amor, o princípio do direito natural, Gonzaga teria se afastado do jusnaturalismo natural-racional, atendo-se antes às fontes teológicas. Também ao fazer do sentimento amoroso o princípio “de conhecer” do direito natural – amor para com Deus, para com o semelhante e para com nós mesmos – Gonzaga rejeita a corrente jusnaturalista que tinha a razão como bandeira.

O que Gonzaga não admite conceber, como bem demonstrou Keila Grinberg, é a existência de um direito natural secularizado. Por isso, Gonzaga não pretende apenas criticar o Direito Natural “sem Deus” de Grotius, como vimos, mas *firmar o seu conceito de Direito Natural no próprio Deus*. Desse modo, afasta-se da linhagem ilustrada do século XVIII para ater-se à evidência do sentimento religioso, cuja expressão maior é o amor. Em resumo: Gonzaga encharcou seu *Tratado de Direito Natural* em fonte teológica.

Com isso, vimos a partir da interpretação de Keila Grinberg, a intenção de Gonzaga era clara e direta: a defesa do *poder absoluto do monarca*. Para construí-lo, Gonzaga busca no direito natural a própria vontade de Deus, a ordenação das ações humanas. Governantes e súditos, assim, encontram nessa raiz original as “verdadeiras razões” da obediência. Se o *Tratado* tem importância é porque ele é peça que visa “manter o funcionamento da sociedade baseado em Deus e no poder divino do monarca”.

Para Gonzaga, o processo de constituição das sociedades civis depende de dois pactos e dois decretos. Posto o pacto inaugural que congrega os homens em sociedade, dele decorre a força coercitiva das duas resoluções coletivas, ou como diz Gonzaga, dos dois decretos posteriores: a adoção da forma de governo e a escolha dos governantes. De tal forma que, nos diz Lourival Machado, o segundo pacto – de sujeição e submissão – que define as obrigações do governante e dos governados fica relegado para plano inferior, e desse modo a subordinação dos súditos passa a ter vigor absoluto.

Porém, para Tomás Antônio Gonzaga, o Estado só está plenamente constituído a partir da aprovação e da confirmação de Deus ao título daquele a quem cada homem concedeu o poder de governar. Disso, conclui Keila Grinberg, vem a dedução que todo o poder que um homem exerce sobre outro deriva apenas de Deus; é ele quem legitima o poder e o mandato do governante, pois o povo embora tenha o direito de escolher seu soberano, não tem o poder de destituí-lo.

Portanto, Deus, isto é, o Direito Natural – o conjunto das leis infundidas no coração de cada homem – organiza as relações entre os homens e fornece o fundamento do mundo humano-social. O direito natural assim entendido é a raiz sobre a qual está assentada a superioridade do governante.

O pacto que dá origem à sociedade civil, afirma Lourival Machado, não passa “de uma mera hipótese sem maior função que a de propulsor inicial da evolução política”. Pois, nessa evolução, nenhum traço do pacto é encontrado que não seja a absoluta e constante sujeição dos súditos. O povo não chega a figurar no *Tratado*, pois, concluído o ato que transforma a “multidão de homens” em sociedade, não cabe nenhum poder à soberania popular, posto que o rei, assim sagrado, inferior apenas a Deus e recebendo dele todo o poder, transforma-se, por obra do próprio pacto, em soberano *absoluto*.

Assim, de acordo com Gonzaga, o direito do qual se investe o soberano não se origina das vontades individuais que, alienando-as ao soberano, faz dos homens cidadãos, mas da própria *vontade da autoridade*. Segundo nosso jurisconsulto, então, o povo não é *autor* da condição política, já que todo poder do soberano provém de Deus, e muito menos *ator* do grande teatro do poder, mas um mero *espectador* das vontades do soberano, a quem só lhe resta, depois do pacto, curvar-se e obedecer. Com isso, Gonzaga não adere ao princípio individualista da teoria contratualista moderna, como tampouco acata a tese da mediação popular defendida pelos católicos da segunda escolástica ibérica.

Naturalmente, ao fundar a autoridade em um princípio teológico - *Omnis potesta a Deo* (sem admitir qualquer variação da doutrina paulina predominante na Idade Média) –

Gonzaga passa a conceber um governante com poderes totalmente irrestritos do ponto de vista humano, já que as únicas limitações admitidas, impostas por Deus ou por sua lei, não podem encontrar tribunais para o julgamento além do foro interno do interessado ou de seu destino na vida futura, isto torna o soberano totalmente irresponsável pelos seus atos. Chegamos, por conseguinte, ao mais extremado absolutismo.

Ao contrário do jusnaturalismo moderno que assenta o poder do monarca no povo, como queriam os monarcômacos, e no indivíduo, como afirmam os contratualistas modernos, em Gonzaga, o monarca é o representante de Deus escolhido pelo povo por meio da pluralidade de votos.

Ao passo que o contratualismo moderno firma-se no conceito de soberania popular, que originou o princípio democrático da cidadania, em Gonzaga a autoridade política está toda depositada na *pessoa* do monarca. O poder soberano, absoluto, ilimitado e irresponsável, corresponde ao poder de Deus encarnado, do que deriva o império de sua própria vontade sobre aquela de seus sujeitos obrigados a obedecer.

Em resumo, no sistema de Gonzaga a lei se identifica com a vontade do príncipe e tanto a lei como o príncipe são ambos reflexo da vontade divina. Assim, como vimos com Lourival Machado, qualquer investigação racional do *Tratado* deve ceder passo à preeminência da revelação.

Existe em todo pensamento de Gonzaga uma clara hierarquia que tem no topo Deus, passa pelo Rei e termina no súdito. É uma noção de mundo organizado, cada qual a seu lugar e a sua maneira. Desobedecer, romper com essa hierarquia é violar a ordem das coisas, ditada pelo direito natural que ordena que aos superiores os homens amassem com amor de devoção e obediência, “*tanto maior quanto maiores forem as suas perfeições e superioridade*”. Posto que todo poder vem de Deus e resistir ao poder é resistir a ordenação de Deus, pouco importa dispensar ao súdito grande espaço no mecanismo contratualista. Não é deles, não pelo menos imediatamente, que emana a legitimação da soberania. Ou para usarmos as palavras do próprio Gonzaga: “*a obrigação nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súdito*”. Ao povo, depois de instituído o soberano nada mais toca, além da obrigação de obedecer. Vale ressaltar esse ponto, pois mais que o caráter ilimitado do poder soberano proposto por Gonzaga, como vimos anteriormente, o que salta aos olhos é a profunda irresponsabilização dos seus atos, derivado da máxima que Gonzaga repete a cada página: “*ominis potestas a Deo*”. Então, é só a Ele (Deus) que o monarca presta conta de seus atos.

Agora podemos analisar com mais base as hipóteses levantadas pelos comentadores do *Tratado* sobre a sua adesão ao pombalismo: obra de circunstância, libelo bajulador ou adesão ao princípio absolutista que o marquês encarna?

Como vimos, o período pombalino é parte do processo ibérico de secularização do poder, pois foi nesse momento que se fortaleceu o Estado em seus aparelhos e bases sociais. Porém, como insiste Faoro, a dessacralização do político foi ali toda emendada à política patrimonial – o encastelamento e a des-responsabilização que cercam os donos do poder.

Nesse processo de encastelamento, nossa elite ilustrada tem um papel importante. Esta foi homogeneamente alfabetizada, em termos de ideologia e de treinamento, em Coimbra. A educação conimbricense, o prestígio do direito romano, os mecanismos de treinamento possibilitaram consolidar o Estado nacional a partir dessa elite incrivelmente coesa e incrivelmente moldada nas tradições inspiradas pelo absolutismo português, coisa que certamente muito significou, conforme a tese de Raymundo Faoro, no longo processo da centralização monárquica.

E foi essa a formação, na Universidade de Coimbra, recebida pelos fundadores do Estado nacional no Brasil, dentre eles nosso Tomás Antônio Gonzaga, que retribuiu as instruções que ali recebeu com um fruto de sua dedicação: *O Tratado de Direito Natural*. Após a exposição dos argumentos de Gonzaga, podemos afirmar que mais que um caráter bajulador da obra, como supõe alguns comentadores, Gonzaga pretendia aprovar e legitimar a política do soberano português: o Marques de Pombal. Não podemos negar, Gonzaga é um representante da corrente que vingou com a ascensão pombalina no poder, um conservador que colocava, é bem verdade, o poder civil acima do poder eclesiástico, mas fez fundar o fenômeno político, em algo que lhe é transcendental e dessa forma afirmou o poder absoluto, ilimitado e totalmente irresponsável do soberano.

Talvez se pudesse afirmar que essa forma de pensar o Estado, tal qual Gonzaga expõe nos caracteres da sua noção de soberania, isto é, forte, centralizado e totalmente irresponsável pelos seus atos, possa servir de fio para explicação das formas de mando conservadora entre nós. Possa, quem sabe, explicar por que a constituição de uma soberania popular é tão difícil em terras tupiniquins. Ou, para falarmos como Raymundo Faoro, em que medida essa forma de Estado transmigrado com a fuga da família Real portuguesa, em 1808, para o Brasil pode justificar o nosso tortuoso caminho rumo à democracia. É esse Estado “todo-poderoso” que funda e antecede a sociedade. Aqui está, o absolutismo “encastelado” que impede o florescimento de uma sociedade civil autônoma,

esta sempre caracterizada como amorfa, “bestializada” e por isso reduzida por um Estado de tipo patrimonial. Talvez, para falarmos como Maria Sylvia de Carvalho Franco, essas sejam as peias que nos prendem ao nosso passado...

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Primárias

ARISTÓTELES, “Livro I”, **Política**. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

GONZAGA, Tomás Antônio. **Tratado de Direito Natural** [1772]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz** [1625]; Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, Vol. I, 2ª ed., 2005 (Coleção Clássicos do Direito Internacional/ coord. Arno Dal Ri Junior).

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão** [1642]. São Paulo: Martins Fontes, 3ªed., 2002. (Parte I: Liberdade e Parte II: Domínio)

\_\_\_\_\_. **Leviatã** [1651]. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Parte I: Do Homem e Parte II: Da República)

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil: Ensaio Relativo à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivos do Governo Civil** [1690]. Tradução de Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens** [1755]. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983 (Coleção Os Pensadores).

### Comentadores

ATALLAH, Cláudia. **A Questão do Direito Natural no Pensamento Filosófico de Thomáz Antônio Gonzaga**, Revista Eletrônica Cadernos de História, Ouro Preto, n. 2, set. 2006.

BARRETO, Vicente & PAIM, Antônio. **Evolução do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Itatiaia.

BETTATI, Mário. “Verbete Grotius” in: **Dicionário de Obras Políticas**, organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural**, Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. “Sociedade Civil” in: **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed., 2007.

CARVALHO, Frank Viana. **O Pensamento Político Monarcômico: Da Limitação do Poder Real ao Contratualismo**. Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2007, tese doutoral. Disponível em : < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-30072008-125008/>>

CARVALHO, José Murilo, **A Construção da Ordem: A Elite Política Imperial; Teatro de Sombras: A Política Imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 2006.

CHÂTELET, François; OLIVIER, Duhamel; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. “Cap.I: Gênese do Pensamento Político: Os Conceitos Fundamentais” in: **História das Ideias Políticas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2000.

CHÂTELET, François. “Verbete Aristóteles”. In: **Dicionário de Obras Políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

COSTA, João Cruz. **Contribuição à História das Ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 1967.

COURTINE, Jean-François. “Verbete Suarez” in: **Dicionário de Obras Políticas** organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

DIAS, Maria Odila da Silva. “Aspectos da Ilustração no Brasil” in: **A Interiorização da Metrôpole e Outros Estudos**. São Paulo: Alameda, 2005.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FALCON, Francisco Calazans. **A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982.

FAORO, Raymundo. “Existe um Pensamento Político Brasileiro?” [1987] in: **A República Inacabada**; organização e prefácio de Fábio Konder Comparato. São Paulo: Globo, 2007.

FRANCO, Afonso Arinos Mello - “Prefácio” ao livro: SALDANHA, Nelson. **O Pensamento Político no Brasil**. Rio de Janeiro: Florense, 1978.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo: Unesp, 4ªed., 1997.

FRIEIRO, Eduardo. **O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga?; E Outros Temas Mineiros**. São Paulo: Ed. Itatiaia: Ed. Universidade de São Paulo, 1981.

GOMES, Rodrigo Elias Caetano. **Sobre as Concepções de Poder Político na Época Pombalina: Um Estudo de Morfologia**. Klepsidra, Revista Virtual de História. n. 21, 2004.

GRINBERG, Keila. **Interpretação e Direito Natural: Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga**, Revista de História Regional, Paraná, n. 1, vol.2, verão 1997.

HESPANHA, Antônio Manuel. “Introdução” a Hugo GROTIUS. **O Direito da Guerra e da Paz**; Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2ª ed., 2005 (Coleção Clássicos do Direito Internacional/ coord. Arno Dal Ri Junior)

LAPA, M. Rodrigues. “Prefácio” in: **A Poesia Completa dos Inconfidentes: Poesia Completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto**/ organização Domicio Proença Filho. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.

LIMA, Kelly Cristina Azevedo de. **Frei Caneca: Entre a Liberdade dos Antigos e a Igualdade dos Modernos**. João Pessoa: UFPB, 2007. Disponível em <[http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero12/REVISTA\\_12\\_2007\\_Kelly%20Cristina%20Azevedo.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero12/REVISTA_12_2007_Kelly%20Cristina%20Azevedo.pdf)>

MACHADO, Lourival Gomes. **Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural**. São Paulo: Edusp, 2000.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MOTA, Carlos Guilherme (org), **Os Juristas na Formação do Estado-nação Brasileiro. Século XVI a 1850**. São Paulo: Quartier Latin, 2006.

RENAUT, Alain. “Verbete Pufendorf” in: **Dicionário de Obras Políticas**, organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.