

TEORIA MORAL PARA O ABSOLUTISMO: UM ESTUDO DO *TRATADO DE DIREITO NATURAL* DE TOMÁS ANTÔNIO GONZAGA

Erygeanny Machado de LIRA¹

■ **RESUMO:** Este trabalho tem o objetivo de investigar no *Tratado de Direito Natural*, de autoria do inconfidante Tomás Antônio Gonzaga, as suas formulações políticas, em especial, o conceito de soberania, realizando uma interpretação capaz de dialogar com o contexto de sua produção. Nesse caminho, busca-se refletir sobre a possibilidade de seu legado para a formação do Estado brasileiro.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Absolutismo. Soberania. Tomás Antônio Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*.

Apresentação da obra

O *Tratado de Direito Natural* foi dedicado ao então Ministro de D. José I, o Marquês de Pombal. Com pouca certeza quanto às datas e às condições exatas da publicação, é possível supor que o texto tenha sido redigido entre 1768, ano da formatura de Tomás Antônio Gonzaga, em Leis, na Universidade de Coimbra, e o ano de 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*. O *Tratado de Direito Natural*, talvez, tivesse por objetivo angariar para seu autor uma vaga àquela cadeira na Faculdade de Leis em Coimbra.

As aspirações de Tomás Antônio ao grau de lente, na restaurada Universidade, foram motivadas, de algum modo, pelos conselhos de seu pai, o desembargador João Bernardo Gonzaga,

¹ Universidade de São Paulo – USP. São Paulo – SP – Brasil – CEP: 05508-900 erygeanny_lira@hotmail.com

homem de confiança de Pombal. A incumbência da cópia do *Tratado* ficara, também, nas mãos de Gonzaga. De acordo com Manuel Rodrigues Lapa, a dedicatória ao Marquês, quiçá, decorresse do laço existente entre o homem de Estado português e o pai do poeta (LAPA, 2002).

É mesmo em tom laudatício que Gonzaga apresenta a obra de seu filho, 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 ingratidão abominável o não lhe retribuir ao menos com os frutos delas (GONZAGA, 2005, p. 5).

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, nunca refutado e ao qual minha própria leitura de Gonzaga só fez acomodar-se: nas poucas referências à obra, ela é em geral percebida como inscrita no rol do pensamento político luso-brasileiro conservador (MACHADO, 2000).

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 (FRANCO, 1978).

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.

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 (2007), a constituição de um liberalismo “irado”, de cunho radical, nas terras *Brasilis* (FAORO, 2007, p. 74).

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, e as quais 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. Nas páginas do *Tratado*, são explícitas as referências às grandes teorias de Thomas Hobbes, Hugo Grotius e 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 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 publicava diretamente em língua portuguesa um livro acerca do Direito Natural. Dispôs-se, assim, a escrever um *Tratado* útil, capaz de abarcar duas disposições fundamentais, 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 sujeitar-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. Nas palavras de 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? (GONZAGA, 2005, p. 5)

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

O jovem tratadista já não apresentaria nas primeiras linhas do seu *Tratado de Direito Natural* o tom de sua orquestra? Então, no lugar de atenuar o suposto oportunismo da obra, vale sugerir que ela 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.

O discurso gonzaguiano apresenta 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 a esse autor: 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.

Desse modo, para realizar o intento do presente artigo, 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 consequências dos fenômenos sociais, a Ciência Política despende seus esforços buscando localizar o modo pelo qual certos consensos se cristalizaram 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” (BRANDÃO, 2007).

Para Marçal Brandão (2007), 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”. Para esse autor, a tradição 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 (BRANDÃO, 2007, p. 29).

Diante do exposto, o presente artigo procura apresentar a concepção de soberania tal qual foi exposta por Gonzaga no *Tratado* e apontar, quiçá, os possíveis legados dessa forma de pensar o Estado no processo de sua formação.

Gonzaga e as teorias do contrato

Já na “Introdução” do *Tratado* percebemos que, como os teóricos jusnaturalistas, Gonzaga enxerga a existência de uma condição natural anterior à criação – por meio de um pacto – da condição política.

Embora Gonzaga não se demore na descrição da condição natural, podemos inferir que, para esse jovem tratadista, o estado de natureza é dividido em dois momentos distintos. O primeiro momento corresponde ao paraíso habitado pela criatura de Deus, o próprio Éden: ali tudo era comum, não existia a divisão dos domínios, o homem era bom, reto e inocente. Porém, essa criatura originariamente boa, constante e inocente, possui em si mesma a semente do mal: a mácula do pecado veio instituir a desordem nesse paradisíaco estado de natureza.

Chega-se, então, ao segundo momento: ao estado de natureza deteriorado, próprio ao homem depois da queda. O homem, corrompido pela falta, inclinou-se ao mal, perdendo assim a inocência, a retidão e a justiça dos primeiros tempos. Iniciam-se as “mil calamidades” que desde a expulsão do Paraíso afligem o homem. Tal momento é denominado por nosso jurista 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, 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, também é verdade que o respeito às leis naturais não é suficiente para sossegar o espírito do homem. Essas não o intimidam com castigos visíveis e, mesmo que o temor do castigo futuro, da expectativa das penas invisíveis, e do próprio amor seja bastante para que os bons não pratiquem qualquer espécie de maldade, não é, contudo, suficiente 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 infligir 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 *Tratado* de Gonzaga, há 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, devido a sua degradação, torna-se necessário abandoná-lo.

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” (GONZAGA, 2005, p. 126). 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 (1997), parece controverso no pensamento de Gonzaga. Uma vez que 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 medo e na fragilidade a que está submetido como indivíduo isolado entre feras. Assim, de acordo com Keila Grinberg (1997), Gonzaga agrega obrigação e vontade quando analisa a origem da sociedade civil (GRINBERG, 1997, p. 48).

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 Gonzaga, 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 (GONZAGA, 2005, p. 128).

A análise de Alain Renaut é elucidativa aos propósitos desse artigo. 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 (RENAUT, 1993). Algo muito semelhante a essa interpretação pode ser lida no *Tratado* 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 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 (isto é, da sociedade dos bons) o medo, provocado pela opressão da sociedade dos maus. Embora concorde com o princípio apontado por Heineccius, Gonzaga duvida de sua explicação sobre a origem: se os perversos já organizados em sociedade, ou se apenas os seus insultos e ofensas dirigidos aos bons. Tal dúvida afiança Gonzaga, numa investida que é quase “metodológica”, não pode ser solucionada discursivamente, ou seja, é “certeza que não podemos descobrir com o discurso, e

só poderíamos ter por meio de uma sucessiva tradição”, isto é, pelos estudos históricos (GONZAGA, 2005, p. 131-132).

De qualquer modo, para Gonzaga, o homem tenderia a associar-se ao seu semelhante graças a sua natural sociabilidade que, em sua obra, é a vontade de Deus, a qual o homem, por ser livre, deve conformar suas ações. Como, então, garantir esse pacto necessário?

A gênese do poder soberano

Exposta a condição do homem em estado de natureza e a esperança que tem de suplantá-lo, Gonzaga passa a inquirir a formação da sociedade política: em que consiste o pacto entre os homens?

No trabalho de Louis Dumont (2000) podem ser encontradas algumas pistas para responder a essa indagação de Gonzaga. De acordo com Dumont (2000), muitos foram os estudiosos que, ao longo dos seiscentos, 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 (DUMONT, 2000, p. 90).

Assim também o é no *Tratado*: as sociedades encontram sua gênese em dois pactos e dois decretos:

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 ex-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 (GONZAGA, 2005, p. 136).

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. Portanto, formam-se as primeiras multidões, agregando os *socius*. Tal *associatio*, porém, é ainda um mero “ajuntamento”, isto é, não constitui propriamente um corpo político. Decorre do exposto, que a este pacto fundamental,

e inaugural, segue-se um primeiro decreto, o qual definirá, por meio da pluralidade dos votos, o governo desse *ser*, já social, mas ainda desordenado, melhor dizendo, 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 outras, 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 (GONZAGA, 2005, p. 136-137).

Após o primeiro decreto, isto é, depois da escolha do tipo de governo ou do 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 discórdia (GONZAGA, 2005, p. 136-137).

Eleito o monarca, obrigamo-nos a 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”. 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 de acordo com 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 (RENAUT, 1993, p. 969).

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 o Estado e o governante, em dois decretos distintos.

Segundo Lourival Gomes Machado, a interpretação do pacto conforme dois decretos distintos permite a Gonzaga encaminhar sua teoria à *obediência em tudo passiva*: se do primeiro pacto derivam necessariamente os dois decretos posteriores, a sujeição e a obediência à autoridade assim constituída pode ter força absoluta. Igualmente, 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” (MACHADO, 2000, p. 128).

Para deixar mais claro o seu raciocínio, o próprio Gonzaga escreve em nota que “as Repúblicas não se podem fazer senão por ‘consentimento de sujeição’”. De acordo este autor, 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”. Resulta disso a conclusão de que as cidades devem ser instituídas por

consentimento de sujeição, isto é, uns obedecendo “[...] o que se decidir pela pluralidade dos votos” (GONZAGA, 2005, p. 137).

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” (MACHADO, 2000, p. 129).

Vejam os 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 (1993), a ponto de gerar e nutrir duas tradições políticas distintas. Uma primeira abordagem, segundo Renaut (1993), 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 (RENAUT, 1993, p. 967). 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.

Apesar das formulações de Pufendorf serem absorvidas pelos defensores da monarquia limitada, alimentando a teoria política do liberal por excelência, John Locke, Renaut (1993) lembra que a tese pufendorfiana do duplo contrato também foi explorada pelos defensores do absolutismo. A noção de contrato de submissão foi utilizada para legitimar a ordem e os privilégios estabelecidos dos monarcas absolutos (RENAUT, 1993, p. 970). É esta interpretação do pensamento de Pufendorf que parece marcar Gonzaga.

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, isto é, a vontade poderia 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 estará também no *Tratado* de Gonzaga.

A consequência desse princípio, conforme assina Renaut (1993), é que o contrato torna-se assim irrevogável, pois a soberania do príncipe não é somente de “direito humano”, mas

também de “direito divino”. O poder do soberano é, portanto, absoluto e não pode ser rompido pela 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.

O mesmo se lê nessa obra de Gonzaga, alinhado à leitura de Pufendorf. Para ambos, o pacto só é concluído com a aprovação de Deus. Gonzaga expõe no *Tratado*: “[...] fazendo a natureza iguais a todos, é necessário, para reconhecermos 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” (GONZAGA, 2005, p. 139).

Segundo o texto de Keila Grinberg (1997), decorre desse argumento 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 (GRINBERG, 1997, p. 47).

Portanto, Deus, isto é, o direito natural (isto é, o conjunto das leis infundidas no coração de cada ser humano) 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”. 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* (MACHADO, 2000, p. 138-139).

A vontade irresponsável do Soberano

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

Retomemos mais uma vez o ponto de partida do *Tratado de Gonzaga*. De início, declara o 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 que devido ao pecado do primeiro pai também é corrupta, teria obrigado Deus a introduzir diferenças entre os homens: uns seriam governados, outros governantes. 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 (GONZAGA, 2005, p. 47-48).

Entretanto, é preciso que os homens reconheçam a autoridade do governante, ou melhor, 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 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:

Se o povo não pode mais exercitar o supremo poder *per si*, mas somente eleger 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? (GONZAGA, 2005, p. 47-48).

O que Deus concedeu ao povo foi apenas a faculdade de eleição, o direito de escolher seus governantes. Não seria mais acertado e natural dizer que Deus deu somente ao povo o direito de escolher o seu governo, e que dá depois àquele que o povo elege imediatamente o poder de governar?

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 tema, Gonzaga não se furta ao debate explícito com os monarcômacos.

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 conseqüentemente os escritos dos monarcômacos (CARVALHO, 2007).

O velho continente – fragmentado pelos vários estados, reinos e principados, sendo na maioria dos casos incapaz de 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. A enorme concentração do poder e os fenômenos que abalaram a Europa no século XVI (as descobertas marítimas, a reforma protestante, a guerra dos cem anos...) tiveram que lidar com o aparecimento de tendências hostis ao avanço do absolutismo.

Concomitantemente, também o poder da Igreja Católica, representado, sobretudo, nas mãos do rei, não era incomum a tirania e o despotismo, sob a máscara de um poder soberano, absoluto e incontestável.

O 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 (CARVALHO, 2007).

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 (2007), 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 ideias contrárias ao sistema político dominante.

Os denominados monarcômacos, aqueles que lutam contra 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.

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 Caetano Gomes (2004), 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* (GOMES, 2004, p. 12).

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 Caetano Gomes (2004), a base de uma tradição intelectual à qual se vincula Gonzaga. Essa nota dissonante será Francisco Suarez.

Detenhamo-nos então um instante na obra do teólogo Suarez: *A Defensio Fidei* (1613). Segundo Jean-François Courtine (1993), esta 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 (1993), um contramodelo na verdade, bastante secularizado, da autoridade política (COURTINE, 1993, p. 1172).

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 (COURTINE, 1993, p. 1174).

Para Francisco 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 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 (1993), 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” (COURTINE, 1993).

Porém, se todo o 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 consequência 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” (COURTINE, 1993).

Então, para Francisco 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. Essa argumentação de Suarez, não parece se aproximar do texto de Gonzaga.

Mas o passo ainda não está completo, na obra desse espanhol. A referida comunidade política formada pelo corpo soberano, deve ainda instituir-se uma segunda vez para recomençar a transferência de poder. Assim resume Courtine (1993, p. 176):

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.

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 (2004), a obra do espanhol pode ser lida como uma legitimação do poder absoluto dos reis. É, então, que esse autor pode concluir que tal teoria, “em sua morfologia, é idêntica à defendida por Gonzaga” (GOMES, 2004, p. 13).

“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 se repare, afirma Gonzaga, que o povo não é propriamente um depositário do poder de Deus, poder este que se possa transferir a quem quer que seja. Só o que o povo tem, como já insistido, é a “*faculdade de eleição*” do soberano (GONZAGA, 2005, p. 140).

Ao que parece, Gonzaga, ao contrário do que afirma Rodrigo Caetano Gomes (2004), 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. No entanto, nem por isso o jurista brasileiro teria se filiado ao contratualismo moderno, que faz do indivíduo o alicerce da constituição do corpo político.

Sobre o trabalho fundamental de Hobbes. É de conhecimento geral que este 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 (2002), 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 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 (DUMONT, 2002, p. 97).

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 pacto está ausente o soberano, a quem os indivíduos, cumprida a promessa de perda da posse de suas forças e a concomitante obediência a um só, submetem suas vontades e decisões. Portanto, 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 ele, o “povo” passa a ser compreendido não como a simples soma dos cidadãos, mas como corpo político *representado*. É sob essas circunstâncias 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, este autor 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 Gonzaga, luso-brasileiro, a gênese do poder encontra-se inteira na vontade da própria autoridade. Por isso, se poderia adiantar que ele associa, sem necessidade de mediações, o soberano à *própria pessoa do rei*. As implicações de tal tese serão mais bem discutidas quando Gonzaga passar a analisar “as propriedades do sumo império”.

As propriedades do Sumo Império

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”. (GONZAGA, 2005, p. 140-141). 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; 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 Caetano Gomes (2004), 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 razão para 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 (GOMES, 2004; GONZAGA, 2005).

No que concerne ao privilégio de *não prestar conta e razão de nenhum de seus atos*, Gonzaga 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. Isso, na interpretação de Rodrigo Caetano Gomes (2004), é um elemento central na conformação absolutista da monarquia proposta por Gonzaga (2005).

Quanto ao terceiro atributo, o de *ser superior as suas próprias leis*, Gonzaga, sempre de acordo com Rodrigo Caetano Gomes (2004), 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 (GOMES, 2004; GONZAGA, 2005).

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: a majestade real (isto é, a união de todos os direitos e poderes no soberano) e, a pessoal (que consiste na preeminência da pessoa). Esta se encontra 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. Isso significa que o poder dos reis, para os monarcômacos, provém imediatamente do povo e mediatamente de Deus. Disso concluem 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 (GONZAGA, 2005).

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” (GONZAGA, 2005, p. 145).

Ao contrário dos monarcômacos que, segundo Gonzaga, constituem o rei como um mandatário obrigado a dar conta de seus atos ao povo, o 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* (GONZAGA, 2005, p. 147, grifo meu E.M.L.).

Por último, encerrando a sessão com justificativas teológicas, Gonzaga trata da *sacralidade* do sumo império indagando: “que mão poderá tocar no Cristo do Senhor sem ficar manchada?” (GONZAGA, 2005). Ora, tocar ou ofender o soberano, segundo Gonzaga, seria o mesmo que tocar ou ofender o próprio Deus (GOMES, 2004, p. 16).

De fato, segundo Lourival Machado, não há como suavizar o dogma absolutista de Gonzaga, que se torna cristalino quando este 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” (GONZAGA, 2005, p. 152). Isto é, tudo o que se entende como dever do detentor do poder. Para Gonzaga, porém, como afirma 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 (MACHADO, 2000, p. 131).

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 (GONZAGA, 2005, p. 159).

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. 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” (GONZAGA, 2005, p. 160).

Será que haveria alguma abertura ao exercício da soberania popular? A ressalva feita por Gonzaga de que 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? Para responder convém acompanhar Gonzaga e utilizar os ensinamentos de Heineccius:

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 (GONZAGA, 2005, p. 148).

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 punilo. 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 (MACHADO, 2000, p. 131). 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 vassallos, 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 (GONZAGA, 2005, p. 159-166). Diante do exposto, o poder do soberano é absoluto, e diz respeito aos mais mínimos meandros da vida do súdito.

Embora seja executor, legislador e juiz, o soberano não tem o poder de vida e de morte sobre os vassallos, aos quais compete conservar e não destruir. Contudo, Gonzaga realiza uma ressalva sobre isso ao expor que: sendo o principal objeto do rei o bem da sociedade, o monarca “não deve conservar um indivíduo” quando julgar que a vida do recalcitrante implica em prejuízo para o 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, para 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” (GONZAGA, 2005, p. 163).

De fato, estamos imersos 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, mas, principalmente, 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 vassallos 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 [...]*” (GONZAGA, 2005, p. 202-203).

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. Destarte, a obrigação “*nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súdito*” (GONZAGA, 2005, grifos meus E.M.L.).

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

À guisa de conclusão

Após expormos as linhas gerais do raciocínio de Tomás Antônio Gonzaga no *Tratado de Direito Natural* no que concerne a sua noção de poder de mando, podemos ponderar com mais base a respeito das hipóteses levantadas pelos comentadores do *Tratado* sobre a sua adesão ao pombalismo: seria uma obra de circunstância? Um libelo bajulador? Ou a adesão ao princípio absolutista que o marquês encarna?

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, a elite ilustrada brasileira 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 extraordinariamente moldada nas tradições inspiradas pelo absolutismo português, coisa que 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, o intelectual 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, este autor pretendia aprovar e legitimar a política do soberano português: o Marques de Pombal. Não é possível negar que Gonzaga foi um representante da corrente que vingou com a ascensão pombalina no poder. E, mais, que ele foi um conservador que colocou, é bem verdade, o poder civil acima do poder eclesiástico. E que fundou 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 afiançar 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 nos termos de Raymundo Faoro (2007), em que medida essa forma de Estado transmigrado com a fuga da família Real portuguesa, em 1808, para o Brasil pode justificar o tortuoso caminho do país rumo à democracia. Quem sabe possa explicar a formação desse Estado “todo-poderoso” que funda e antecede a sociedade, 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 (1978), essas sejam as peias que nos prendem ao nosso passado.

LIRA, E. M. Moral theory for absolutism: A study of Tomás Antônio Gonzaga’s Natural Law Treatise, *Perspectivas*, São Paulo, v.46, p. 91-117, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *This work aims to investigate the Natural Law Treatise Tomas Antonio Gonzaga's when read in context of their time, their political formulations, in particular, his concept of sovereignty. But also, ask about his possible legacy to the formation of the Brazilian state.*

■ **Keywords:** *Absolutism. Sovereignty. Tomás Antônio Gonzaga. Natural Law Treatise.*

Referências

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2007.

CARVALHO, F. V. *O pensamento político monarcômaco: da limitação do poder real ao contratualismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COURTINE, J. F. Verbete Suarez. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de obras políticas* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FAORO, R. Existe um pensamento político brasileiro? In: COMPARATO, F. K. (Org.). *A República Inacabada*. São Paulo: Globo, 2007.

FRANCO, A. A. M. Prefácio. In: SALDANHA, N. *O pensamento político no Brasil*. Rio de Janeiro: Florense, 1978.

GOMES, R. E. C. Sobre as concepções de poder político na época pombalina: um estudo de morfologia. *Klepsidra, Revista Virtual de História*. n. 21, 2004.

GONZAGA, T. A. *Tratado de direito natural [1772]*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GRINBERG, K. Interpretação e direito natural: análise do tratado de direito natural de Tomás Antônio Gonzaga, *Revista de História Regional*, Paraná, n. 1, v. 2, 1997.

LAPA, M. R. Prefácio. In: PROENÇA FILHO, D. (Org.). *A poesia completa dos Inconfidentes: poesia completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

MACHADO, L. G. *Tomás Antônio Gonzaga e o direito natural*. São Paulo: Edusp, 2000.

RENAUT, A. Verbete Pufendorf. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

