



Entre o Amor e a Razão: Soberania, Direito Natural e Estado na segunda metade do século XVIII português

Erygeanny Machado de Lira

**Tese de Doutoramento em História e Teoria das Ideias,
especialidade em Pensamento, Cultura e Política**

Dezembro, 2019



Erygeanny Machado de Lira

**Tese de Doutoramento em História e Teoria das Ideias,
especialidade em Pensamento, Cultura e Política**

Dezembro, 2019

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

A candidata

Eugénia Machado Loureiro

Lisboa, 02 de setembro de 2019

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a
designar.

O orientador

Julio Joaquim de Costa Rodrigues da Silva

Lisboa, 02 de setembro de 2019

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História e Teoria das Ideias, área de especialidade Pensamento, Cultura e Política realizada sob a orientação científica do Doutor Júlio Rodrigues da Silva.

Apoio financeiro da CAPES no âmbito do programa de Doutorado Pleno no Exterior. Referência da bolsa: BEX 001118/2015-03.

*Para Geane Lira,
meu maior exemplo de resiliência.*

Agradecimentos

Desde que comecei a caminhar com a ideia de soberania por caminhos do Brasil e de Portugal, tenho sido acompanhada por professores de infinita grandeza intelectual. Ainda na graduação em Ciências Sociais da UFPB, Ana Montoia me ensinou o cuidado com a pesquisa disciplinada e o estudo paciente. Cícero Araújo, no mestrado em Ciência Política da USP, mostrou-me a importância do trabalho intelectual discreto e rigoroso, mas, sobretudo, o entusiasmo de propagar o saber pelo próprio saber. Ao professor Júlio Rodrigues da Silva, no doutoramento em História e Teoria das Ideias da UNL, devo muito do entusiasmo com a pesquisa, o incentivo e a confiança, o grande saber, a generosidade no compartilhar, a disponibilidade sem tempo marcado e, sobretudo, a liberdade que me foi apresentada. Para o professor Júlio vão os meus maiores agradecimentos.

Agradeço ao professor João Lisboa pelas indicações precisas durante as provas do trabalho final do curso de doutoramento, bem como pela disponibilidade e rigor com a leitura do meu trabalho.

Sou muitíssimo grata aos funcionários da Biblioteca Nacional de Portugal, pela paciência com uma aprendiz de pesquisadora. Agradeço igualmente aos funcionários do Centro de Documentação ID-FCSH-NOVA pela obsequiosidade e aos funcionários do Núcleo de Doutoramentos, sempre prestativos, cuidadosos e eficientes.

A Tati, ao Jorge e ao pequeno Daniel, gratidão pelo acolhimento em terras lusitanas, por me apresentarem o Norte do país e pela fundamental amizade.

Agradeço às minhas amigas trazidas pela deusa Fortuna: Andrezza, Izabel e Luísa. Sem a nossa amizade, pautada no acolhimento mútuo e na companhia alegre, Lisboa não teria sido tão gentil e colorida. Agradeço também a Anna Maria pela generosidade e gentileza na reta final do trabalho.

Agradeço a Juliana Nascimento, amiga de longa data, que acompanhou todas as etapas deste longo ciclo de estudos sobre a ideia de soberania e a formação do Estado luso-brasileiro. Obrigada, Ju, pela amizade e apoio em todas as horas. Agradeço, igualmente, a João Paulo da Silva, pela alegria, pela coragem e por me fazer ver além.

Agradeço aos meus pais, Geane Lira e Eriberto Lira, e ao meu irmão, Eriberto Filho, pelo incalculável apoio e amor. Agradeço também à minha cunhada, Thamyres

Oliveira, por ter sido a primeira casa do nosso presente mais valioso: Guilherme, dotando de sentido a relação moral-afetiva entre o presente e o futuro.

À Capes cujo apoio financeiro possibilitou a realização desta pesquisa.

“O Direito Público de um país supõe necessariamente uma soberania no país. Porque não há este sem soberania, e toda a soberania é composta de um Estado, que é a matéria; e de uma dignidade, que é como a sua forma. De qualquer sorte que seja a constituição do governo, a soberania é a alma do Estado, a vida do corpo político, o símbolo do Supremo Império [...]”

(António Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano* (1772-1777?), Lisboa, 2017, p. 65)

Entre o Amor e a Razão: Soberania, Direito Natural e Estado na segunda metade do século XVIII português

Erygeanny Machado de Lira

Resumo

A ideia de soberania foi utilizada pelos pensadores políticos modernos para caracterizar o supremo poder exercido numa comunidade política. Ela simbolizava a necessidade da existência de uma instância última de decisão a qual todos os membros do corpo político estivessem submetidos. Dela emanava uma autoridade legal, livre de qualquer intervenção, que fosse capaz de decretar normas de acordo com a sua vontade. No contexto português, a ideia de soberania também foi fundamental para legitimar e caracterizar o poder soberano. Este trabalho pretende analisar como a ideia de soberania foi utilizada nos *Tratados de Direito Natural*, nos manuais de *Direito Pátrio*, nas obras de *Filosofia Moral* e também nas *Coleções de Leis* produzidas na segunda metade do século XVIII lusitano, para então formular o que denominamos a “Teoria Moral da Soberania” elaborada pelos pensadores e políticos portugueses neste período. Investigar a noção de soberania pressupõe, por um lado, responder a questões como a gênese, o exercício e os limites do poder. E, por outro lado, implica entender a articulação da ideia com as disputas travadas pelos grupos que formavam a comunidade política da época. A partir desse percurso, entende-se ser possível compreender o valor operatório da noção de soberania na segunda metade do século XVIII português.

Palavras-chave: Soberania, Estado Moderno Português, Direito Natural, Século XVIII, História das Ideias Políticas.

Between Love and Reason: Sovereignty, Natural Law and State in the second half of the eighteenth century Portuguese

Erygeanny Machado de Lira

Abstract

The idea of sovereignty was used by modern political scholars to characterise the supreme power exercised in a political community. That symbolised the need for an ultimate decision-making body to which all members of the political body were subjected. From this concept emanated a legal authority, free of any intervention, that was able to enact norms according to its will. In the Portuguese context, the idea of sovereignty was also fundamental to legitimise and characterise sovereign power. This research intends to analyse how the idea of sovereignty was mobilised in the Treaties of Natural Law, in the Manuals of National Law, in the works of Moral Philosophy and also in the Collections of Laws produced in the second half of the XVIII century Lusitanian, to formulate what we call the "Moral Theory of Sovereignty" elaborated by Portuguese scholars and politicians in this period. Investigating the notion of sovereignty presupposes, on the one hand, to answer questions such as the genesis, the exercise and the limits of power. On the other hand, it implies understanding the articulation of the idea with the disputes waged by the groups that formed the political community of the time. From this process, it is understood that it is possible to understand the operative value of the notion of sovereignty in the second half of the XVIII century Portuguese.

Keywords: Sovereignty, Modern Portuguese State, Natural Law, XVIII century, History of Political Ideas.

Sumário

A Construção do Problema: a Soberania enquanto Ideia Política	13
Capítulo 1	
O Direito, a Razão e o Amor.....	32
1.1 O Império da Razão.....	35
1.2 Semear a “boa razão”, educar os povos: o mundo português	43
1.3 A razão enquanto ordenamento jurídico	52
1.4 Entre a razão e o amor, o Direito Natural no mundo lusitano	63
1.4.1 O amor e o direito: uma teoria moral da conduta	67
1.4.2 A sociabilidade natural ou a concretude do amor	75
1.5 Do “sentimento moral” à formação do “Compêndio de Sabedoria”	79
Capítulo 2	
A Teoria Moral da Soberania.....	85
2. 1 A fundamentação geral da teoria	86
2.2 Os modos de alienação da soberania e as suas críticas	94
2.2.1 O poder político e o poder pátrio	95
2.2.2 A soberania por direito de conquista.....	105
2.2.3 Origem divina direta e imediata da soberania	110
2.2.4 O contrato possível	117
2.2.5 O consentimento dos povos e as leis fundamentais.....	130
2.3 Os direitos da soberania e a autoridade régia	136
2.4 Os limites da soberania	147
Capítulo 3	
A Soberania como Forma Política do Estado	161
3.1 A soberania entre o trono e o altar.....	165
3.2 Da legitimidade do poder à legalidade do Estado.....	192
3.3 Da centralização política à incipiente despersonalização do Estado	204
3.4 A razão e o amor como vínculos estruturais do Estado	217
O Epílogo e a Herança: Reflexos da Teoria Moral da Soberania na Gênese do Estado Brasileiro	234
Bibliografia.....	248

A Construção do Problema: a Soberania enquanto Ideia Política

Os problemas inerentes ao tema do poder político estão há séculos no centro dos estudos sobre as comunidades humanas. Parte-se do princípio de que o poder é o elemento imprescindível do político e que as relações políticas se consolidam em relações de poder, por isso as ideias políticas só podem ser definidas neste campo de atuação. Através delas é possível conceptualizar o poder político, analisar a sua fundamentação, os seus mecanismos de exercício, os seus objetivos e as suas finalidades como expressões da atividade voluntária e consciente dos homens.¹ Dentro da riqueza dos estudos sobre o pensamento, a teoria e as ideias políticas, a problemática da soberania emerge como fundamental, seja no plano da ciência política, com uma abordagem mais institucional da questão, seja na realidade jurídica –a qual denota um conjunto de regras que possibilitam o viver em sociedade –, seja na filosofia, analisada como a substância do poder.

A noção de soberania exerceu historicamente um importante papel na formação das teorias do Estado Moderno ao instituir as regras da obrigação política, da impessoalidade, da territorialidade e da centralização do poder numa jurisdição de decisão própria, livre e com força para fundar e manter a ordem pública. Estabeleceu, ainda, a ideia de que em toda a sociedade política deve existir uma autoridade legal suprema que faz e aplica a lei, de acordo com a sua vontade, e que organiza e determina as direções da ação coletiva. Consolidou, igualmente, o poder político dos Estados Nacionais, ao propor uma justificativa teórica para o monopólio da produção das leis e do uso da força sobre um determinado território e população.²

Em meados do século XX, contudo, o emprego da noção de soberania para caracterizar o poder estatal foi bastante questionado. Muitos fatores têm posto em causa a sua utilização, como por exemplo: os interesses das empresas transnacionais, que passaram a ter um poder de decisão que não está submetido ao poder estatal e assim têm determinado muitas vezes as pautas das políticas públicas de várias nações; a ação internacional de organizações não-governamentais, que influenciam as decisões

¹ Zília Ozório de Castro, “Da História das Ideias à História das Ideias Políticas”. *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. VIII, 2ª série. Lisboa, 1995, p. 16.

² Ver: Alberto Ribeiro G. de Barros, *O conceito de soberania na filosofia moderna*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013, pp. 11-13. João Carlos Brum Torres, *Figuras do Estado Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 47 e seguintes.

políticas de alguns governos; a interligação dos mercados financeiros, que dificulta a capacidade do Estado de controlar políticas fiscais e monetárias; e a intervenção de autoridades supranacionais nos campos jurídicos, econômico e militar, que diminuem a autonomia dos Estados. Em outras palavras, a dependência em que se encontram os Estados Nacionais impede-os de permanecerem como centros únicos de poder, o que os impele a curvarem-se perante às associações internacionais com as quais partilham atribuições que até então eram pertencentes à sua soberania.³

Nas últimas décadas, no entanto, a noção de soberania voltou ao tablado político impulsionada pelo contexto atual. Os conflitos no Oriente Médio, a crise imigratória, a fragmentação da União Europeia, nomeadamente com o *Brexit*, a nova agenda político-econômica do governo dos EUA e a vitória de candidatos da extrema-direita em vários países, inclusive no Brasil, apontam para o esforço de legitimação do poder e das fronteiras dos Estados Nacionais. A despeito do recente debate sobre o fim do Estado Moderno levantado por David Ruciman⁴ e sobre o processo de crise da democracia, o que surge como resposta prática às demandas do contexto político atual é exatamente o reforço dos Estados Nacionais em uma tentativa de reorganizar o papel do Estado em relação aos novos centros de autoridade (as organizações não-governamentais, as empresas transnacionais, as autoridades supranacionais), que supostamente desafiam o predomínio do Estado Soberano enquanto poder autônomo, mas são, em última análise, manifestações de reivindicações de soberania. Esses fatos são, portanto, indicativo da resistência desse conceito na teoria e na prática política e também indicativo simbólico, isto é, enquanto indivisibilidade e unidade do todo coletivo. Assim, mais uma vez, a noção de soberania ganhou força.⁵

Nesse sentido, pensar o Estado ainda é pensar a soberania ou, mais precisamente, pensar a necessidade de afirmação de um princípio de soberania. Nessa perspectiva, rever o debate em torno da noção de soberania no século XVIII, especificamente em Portugal, é importante para compreender tanto a forma pela qual ela foi empregada na

³ A. R. G de Barros, 2013, p. 12-13.

⁴ Ver *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton University Press, 2013. Ver também entrevistas do autor no blog Talking Politics < <https://www.talkingpoliticspodcast.com/> >

⁵ Ver: Jens Bartelson, “The concept of sovereignty revisited”. *The European Journal of International Law*, vol. 17, nº 2, 2006; Jens Bartelson, “On the indivisibility of Sovereignty”. *Republic of Letters: A Journal for the study of Knowledge, Politics, and the Arts*, nº 2, June 1, 2011; Jens Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.

definição e legitimação estatal quanto pela possibilidade de aventar novas hipóteses para entender a formação do Estado Brasileiro, especialmente, no período da Independência, da primeira Assembleia Constituinte de 1823 e da Carta Outorgada de 1824.

Apesar de muitos estudiosos encontrarem elementos da noção de soberania vinculados tanto à ideia de função governamental quanto à de jurisdição em debates e discussões do passado medieval⁶, apenas com Jean Bodin (1530-1596) a ideia foi formulada de uma maneira sistemática e utilizada como essência da comunidade política.⁷ Por isso, o conceito de soberania é com frequência associado à famosa definição de Jean Bodin em *Os seis livros da República* (1576): “soberania é o poder absoluto e perpétuo que é próprio do Estado”.

A indefinição do termo *potestas* (*puissance*), tal qual posto por Bodin, fomenta as maiores discussões em torno do tema da soberania.⁸ Qual seria a definição de *potestas*? Por um lado, pode significar poder, autoridade baseada no direito positivo e que, assim, pressupõe legitimidade. Por outro, pode significar potência ou força física. Em Jean Bodin, *potestas* é uma característica da soberania, que não é apenas suprema, mas perpétua, absoluta e, sobretudo, indivisível. A noção de perpetuidade assegura a continuidade do poder público, confirma que o Estado deve ultrapassar a temporalidade do homem; a de poder absoluto, por seu turno, expressa a posição do soberano em relação aos membros do Estado, seu poder absoluto dentro de um determinado território. A última e fundamental característica destacada por Bodin é a indivisibilidade do poder, que reflete não apenas o contexto social e político no qual escreve o angevino,

⁶ Walter Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 1983; *La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècles*. Paris: Dallaoz, 1954; Raquel Kritsch, *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002.

⁷ Martim de Albuquerque, *Jean Bodin na península Ibérica – ensaio de história das ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Centro Cultural Português, 1978; A. R. G de Barros, “Soberania e República em Jean Bodin” in: *Revista Discurso*, 39, São Paulo, 2001.

⁸ C. H. Mcilwain, “Sovereignty Again”. *London School of Economics and Political Science*. Suntory and Toyota International Centres for the Economics and Related Disciplines, 1926; Jacques Maritain, “The concept of sovereignty”. *The American Political Science Review*, vol. 44, nº 2, Jun. 1950.

(as guerras civis-religiosas do século XVI), mas sobretudo o esforço de unificar o poder sob a figura do monarca para estabelecer a paz social.⁹

O soberano, para Bodin, é uma *persona*, singular ou coletiva, a qual o súdito deve obediência. Quer dizer, o poder supremo deve garantir a obediência, mas para esta ser legítima é necessário que não esteja alicerçada na força, mas na autoridade. Este será um tema caro aos teóricos contratualistas, os quais defenderão, posteriormente a Bodin, que a obediência é concedida ou acordada – através do pacto de cada um com cada um – entre aqueles que obedecem. Neste sentido, a soberania não é a maior *força* dentro da comunidade política, apesar de não abrir mão do *monopólio legítimo da força física*, mas o maior *poder*. Carece de legitimidade, e para isso deve estar calcada na lei. Esta, por seu lado, pode ter sua origem em Deus, ou na lei da natureza, ou no direito costumeiro, ou no consentimento dos súditos via contrato social.¹⁰

Ao formular o conceito de soberania, o jurista francês abriu uma ampla área de estudo, percorrida por um grande número de autores que se ocupariam com a questão da gênese, dos fundamentos e do exercício do poder político. Desde que o caráter humano da constituição do Estado e da legislação tornou-se evidente, passou-se a procurar formas para possibilitar a sua estabilidade e a sua duração, tendo em vista que esse era agora um mundo que não podia se pautar pelas certezas da emanção divina do poder. Todavia, a teoria de Bodin, ao defender o soberano absoluto, não solucionou o problema da afirmação de que o poder estava inteiramente apoiado em raízes seculares.¹¹ Neste ponto, as teorias jusnaturalistas foram fundamentais no sentido de elaborar uma teorização da legitimidade da soberania política.

Para os teóricos jusnaturalistas, a questão estava compreendida no problema da legalidade e da legitimidade do poder e do seu exercício. O poder, de acordo com estes

⁹ Jean Bodin, *On Sovereignty*. Editado por Julian H. Franklin. New York: Cambridge University Press, 2006.

¹⁰ As discussões em torno da definição do conceito de soberania tal qual exposto por Bodin nos *Seis Livros da República* geraram no início do século XX duas interpretações. Havia os teóricos, como McIlwain (1926), que defendiam a importância da soberania para a formação do Estado, sublinhando, entretanto, a definição de soberania como autoridade e não como força. Neste sentido, o Estado soberano seria a mais alta autoridade legal da comunidade. Por outro lado, havia os autores, como Maritain (1950), que defendiam que nenhum poder pode ser ilimitado, por isso criticavam a ideia de soberania devido a sua associação com o Estado Absoluto. Consequentemente, este autores negavam a noção de soberania por completo, afirmando ser impossível colocá-la como fundamento do Estado Moderno. O presente trabalho não pretende entrar neste debate.

¹¹ Raquel Kritsch, 2002.

pensadores, teria origem no consentimento mútuo dos indivíduos pertencentes à comunidade sobre a qual se iria exercer. Desse modo, o Estado passou a existir através do consenso da vontade dos seus membros e tornou-se um ser autônomo, oposto à unidade medieval em que os Estados eram entendidos como parcelas do todo em harmonia universal, cujo fundamento era Deus. Esta nova conceptualização da origem do poder provocou a substituição do princípio teológico por uma fundamentação antropológica do poder.

A soberania, como explicam os teóricos jusnaturalistas, nascera da transferência e reunião dos direitos individuais – através de um contrato – na *persona* do soberano, que, por sua vez, realizava a união e a submissão das vontades individuais. Neste sentido, a questão da legitimidade do poder envolvia não apenas o problema da sua origem – voluntária e consensual –, mas o da sua finalidade – o bem comum. A partir disso, os intérpretes tendem a dividir os teorizadores jusnaturalistas em duas correntes, de acordo com a sua definição de soberania. A corrente que segue o pensamento de Christian Wolff (1679-1754) defende a existência do poder com origem na ação voluntária dos homens e, assim, que a soberania nascera com a sociedade. Já a corrente mais próxima dos ensinamentos de Samuel Pufendorf (1632-1694) denomina soberania o poder detido e exercido pela autoridade suprema, o soberano, e conseqüentemente entende que a soberania nascera ou alcançara plenitude com o Estado.¹²

Ainda que a teoria contratualista do poder tenha sido seguida com frequência, a partir do final do século XVII, não houve consenso na forma como os vários autores absorveram os pactos de associação e de sujeição no processo de fundamentação do poder e da sociedade. Thomas Hobbes (1588-1679), por exemplo, dissolveu o contrato de associação no contrato de sujeição e, assim, explicou a origem do Estado a partir do pacto de cada um com cada um. O Estado e a sociedade nasceram juntos na sujeição dos membros da comunidade política ao soberano. Já Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), um século depois da publicação do *Leviatã*, rejeitou completamente o contrato de sujeição, visto que, para ele, o povo não se submeteria a uma vontade estranha. Entre os dois encontram-se os jusnaturalistas alemães e os seus discípulos separando

¹² Zília Osório de Castro, *Cultura e Política: Manuel Borges Carneiro e o vintismo*. Série – Cultura Moderna e Contemporânea – 5. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol. 2, 1990, pp. 530-541.

cuidadosamente o ato de formação da sociedade, a escolha do governo e a sujeição à autoridade.¹³

Seria extenso listar todos os pensadores que fizeram da soberania a pedra de toque dos seus estudos sobre a natureza da política. Contudo, é importante frisar que as discussões sobre o contrato social estiveram presentes na grande maioria dos estudos ocidentais que se propuseram a investigar as raízes temporais do poder. Esse assunto será esmiuçado no corpo da tese.

O fato é que apesar de indispensável para entender a organização política moderna, o conceito de soberania foi pouco estudado na literatura luso-brasileira. A literatura portuguesa que estudou essa questão associada ao problema do poder (isto é, com relação à sua origem e ao seu exercício), apesar de restrita, encontra-se nos trabalhos da professora Zília Osório de Castro, tanto em seus estudos sobre o reinado de D. Maria I, como naqueles que se dedicam ao vintismo e à transição ocorrida neste período (transição da concepção de soberania régia para a da nação). É importante também ressaltar o seu estudo sobre o regalismo português no reinado josefino, fundamental para a discussão da teoria política do período.¹⁴

Independentemente de não estudar de forma específica o conceito, deparamo-nos nos trabalhos de José Esteves Pereira com o estudo das ideias e da ação de António Ribeiro dos Santos e com a preocupação de integrar o pensamento do autor ao pensamento político português nos reinados de D. José I e D. Maria I, o que implica o estudo das formas de poder e de sua legitimação, ou seja, da soberania. Ressalte-se

¹³ Castro, 1990, p. 541; Thomas Hobbes, *Leviatã* [1651]. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Parte I: Do Homem e Parte II: Da República). John Locke, *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). Jean-Jacques Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político* [1762]. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

¹⁴ Zília Osório de Castro, *Cultura e Política: Manuel Borges Carneiro e o vintismo*. Série – Cultura Moderna e Contemporânea – 5. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol. 2, 1990; “O regalismo em Portugal – António Pereira de Figueiredo” in: *Revista Cultura – História e Filosofia*. Vol VI. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987; “Poder régio e os direitos da sociedade. O ‘absolutismo de compromisso’ no reinado de D. Maria I”. *Ler História*, nº 23, 1992; “A sociedade e a soberania – doutrina de um vintista”. Coimbra: *Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra*, 1979.

também os seus trabalhos sobre o pensamento econômico no século XVIII e sobre o jusnaturalismo.¹⁵

A preocupação com a legitimidade do poder também é o foco de análise dos trabalhos de Paulo Merêa e Pedro Calafate.¹⁶ Apesar de interpretações diferentes, ambos estão preocupados com o problema da origem do poder civil, aspecto fundamental para se entender a noção de soberania.

Não podemos deixar de mencionar os importantes trabalhos elaborados pelo professor J. S. da Silva Dias, sobretudo os estudos sobre teoria política e pombalismo, essenciais para se entender a questão do poder na segunda metade do século XVIII português, e com os quais manteremos constante diálogo ao longo deste trabalho.¹⁷

Apesar de valiosos para a compreensão do pensamento político português, de modo geral, e da noção de soberania, em particular, os estudos citados concentram a análise em uma questão específica (como a origem do poder) ou no estudo de um autor. Com exceção do estudo de Silva Dias, esses estudos não apresentam a teoria da soberania debatida no âmbito político pelos diversos pensadores e nos textos oficiais do período, o que exigiria o esclarecimento do contexto em que a noção foi gestada e das ideias que lhe eram subjacentes. Com isso, pode-se perceber os diversos matizes que o conceito de soberania adquiriu, por exemplo, de acordo com os variados discursos sobre a gênese e o exercício do poder a ele originariamente associados.

Recentemente, há o trabalho desenvolvido por vários estudiosos ibero-americanos, e coordenado por Javier Fernández Sebastián, a saber, o *Diccionario*

¹⁵ José Esteves Pereira, “O pensamento económico português no século XVIII” in: *História do pensamento filosófico português*, vol 3: As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001; *O pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*. Temas Portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005 [1983]; “Jusnaturalismo Pombalino e Mariano” in João Paulo Pereira da Silva (org), *Pombal e o seu tempo*. Lisboa: Caleidoscópio, 2010.

¹⁶ Paulo Merêa, “Suárez, Jurista. O problema da origem do poder civil” [1917]; “A origem do poder civil em Suárez e em Pufendorf (Escolástica e Jusnaturalismo)” [1943]; “A ideia da origem popular do poder nos escritos portugueses anteriores à restauração” [1915-1916, 1923]; “Suárez, Grócio e Hobbes” [1941] in: *Estudos de filosofia jurídica e de história das doutrinas políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004. Pedro Calafate, “Filosofia Política” in: *História do pensamento filosófico português*, vol 3: As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

¹⁷ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”. *Revista de História e Teoria das Ideias*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol I, 1982, pp. 1-70. E “Pombalismo e Projecto Político”. *Revista Cultura-História e Filosofia*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, vol. 2, 1983, pp. 185-318.

*político y social del mundo Iberoamericano*¹⁸, o qual, próximo da *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, tem como principal objetivo propor as bases para o estudo comparado de alguns dos mais importantes conceitos, linguagens e metáforas políticas que circularam ao longo dos últimos séculos nos mundos de língua espanhola e portuguesa, na Europa e na América. O *Diccionario* conta com dois volumes formados por vinte conceitos. No segundo e último volume encontra-se a análise do conceito de soberania realizada por doze estudiosos, de doze territórios contemplados na segunda fase do projeto, nomeadamente Argentina, Brasil, Antilhas Hispânicas (Cuba, Porto Rico, São Domingos), América Central (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicarágua, Costa Rica), Chile, Colômbia, Espanha, México, Peru, Portugal, Uruguai e Venezuela.

O verbete dedicado a Portugal ficou sob a responsabilidade do historiador Nuno Gonçalo Monteiro, que analisou as venturas e desventuras do léxico a partir de 1770, especificamente quando da polémica do Novo Código Civil no final do século XVIII, visto que, segundo o autor, a palavra “foi investida de um sentido político relevante”, passando pela revolta de 1820, na qual a “noção de soberania transitará inteira do Rei para a Nação e desta para Cortes”. O século XIX, por sua vez, consagra “o triunfo semântico da palavra soberania como vocábulo político [...] Nos dicionários acabou por estar associado à cultura política republicana”. Para concluir, Nuno Monteiro afirma que “o êxito futuro da palavra estaria estreitamente associado à afirmação da soberania popular”.¹⁹

O trabalho realizado pelos historiadores ibero-americanos, em especial os artigos de Nuno Gonçalo Monteiro e Luísa Rauter Pereira sobre Portugal e Brasil, respectivamente, são fundamentais para a presente pesquisa. Entretanto, carecem de algumas comprovações documentais, especificamente no que se refere ao período que pretendemos estudar – a segunda metade do século XVIII –, uma vez que os autores colocam a ênfase dos seus trabalhos nas mudanças conceituais ocorridas no século XIX. À vista disso, busca-se analisar os *Tratados de Direito Natural e Filosofia Moral*

¹⁸ Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del mundo ibero-americano – conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Iberconceptos I e II. Madrid: Universidad del País Vasco/ Euskal Unibertsitatea/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009 e 2014.

¹⁹ Nuno Gonçalo Monteiro, “Verbetes Soberania-Portugal” in: Javier Fernández Sebastián. *Diccionario político y social del mundo ibero-americano – conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Iberconceptos II. Madrid: Universidad del País Vasco/ Euskal Unibertsitatea/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 188, 189, 196.

(escritos no reinado de D. José I), os *Tratados de Direito Pátrio* (elaborados no último quartel da centúria, já no reinado de D. Maria I) e também as *Coleções de Leis* (produzidas no período nos quais se insere o problema da soberania na segunda metade do Setecentos lusitano), para então se tentar formular o que denominamos a “Teoria Moral da Soberania” engendrada pelos pensadores e políticos portugueses em todo este período.

Cabe-nos investigar a noção de soberania na segunda metade do século XVIII português – nomeadamente nos reinados de D. José I (1750-1777) e D. Maria I (1777-1799) – e a sua articulação com as disputas terrenas dos homens. Isto se justifica pois nos ajuda a entender, em relação aos fatos e sob o ponto de vista das ideias, a consolidação do Estado Moderno português e a inerente mutação de princípios que vieram alterar as relações na sociedade. O período josefino caracteriza-se pela rejeição da autoridade, considerada ilegítima quando exercida dentro ou sobre o Estado. É marcado, em um primeiro momento, pelos confrontos entre a Igreja e o Estado e, posteriormente, pelo confronto entre o Estado e a sociedade. Em outras palavras, é determinado pela centralização do poder em torno da figura do rei e pela diversificação e ampliação das funções administrativas do Estado. O reinado de D. Maria I, tal qual o de seu pai, também afirmava o soberano (leia-se “o monarca”) como o elemento vital para a sobrevivência do corpo político, mas abriu espaço para a defesa dos direitos da comunidade. O seu reinado é caracterizado pelo alargamento do espaço do cidadão a partir da ideia de que os direitos individuais dos cidadãos deveriam ser protegidos. Assim, o estudo da noção de soberania faz sentido não apenas por se tratar de um conceito indispensável para a construção da ordem política moderna, mas sobretudo porque nos ajuda a pensar a ligação que as pesquisas conceituais mantêm com a vida no seio da comunidade política.

Portanto, a intenção deste trabalho é a de reconstruir a noção política e histórica da ideia de soberania na segunda metade do século XVIII português. As ideias e as doutrinas políticas não são meras reflexões sobre o mundo. Ao contrário, elas são parte dos fatos políticos. Os principais pensadores políticos, juristas e teólogos estavam engajados nos embates de sua época. As suas produções teóricas correspondiam, na maioria das vezes, à luta política e ao debate entre as concepções de poder. Assim, se as mudanças ideológicas expressam na teoria política uma transformação no conceito de soberania, estas representam também a ascensão política de novos estratos sociais

potencialmente em conflito com os estratos até então dominantes. Por isso, a presente pesquisa pretende analisar como o conceito de soberania foi empregado pelos pensadores portugueses nos reinados josefino (1750-1777) e mariano (1777-1799), bem como as disputas políticas em torno dele. Em outras palavras, este trabalho visa responder às seguintes questões: qual a noção de soberania gestada na segunda metade do século XVIII em Portugal? Quais os princípios que a fundamentam? Quais as doutrinas políticas subjacentes ao conceito de soberania e que a legitimam? E qual a concepção de Estado Moderno que decorre dele?

Analisar o conceito de soberania pressupõe responder a questões como o fundamento, o exercício e os limites do poder, ou seja, identificar e caracterizar a noção de soberania. Para isso, a questão da lei, seja na teoria ou na prática, é fundamental para o seu desenvolvimento, visto que desenhava e legitimava os limites das instituições. A lei envolve a tensão entre a gênese, a extensão, a aplicação e os limites do poder que se encontram no cerne da questão. A partir desse percurso, entende-se ser possível compreender o valor operatório da noção de soberania na segunda metade do século XVIII português.

Esta tese parte da hipótese de que ocorreu na segunda metade do século XVIII português a tentativa, por parte tanto dos pensadores políticos como dos detentores do poder político, de consolidar uma teoria da soberania. Aqueles afirmavam não apenas uma nova concepção de poder, como também desenvolviam discursos políticos e jurídicos adequados aos novos conflitos e à nova realidade portuguesa. Neste sentido, a construção do conceito de soberania era parte da história política. Pressupõe-se que a concepção moderna de soberania portuguesa começou a ser gestada em meados do século XVIII, teve sua consolidação nos reinados de D. José I e D. Maria I, a partir das disputas políticas e doutrinárias entre o poder real (através do processo de concentração e consolidação do poder) e o clero, a nobreza e a burguesia nascente. O conceito se consolidou, assim, baseado em uma tradição jusnaturalista cristã, alicerçada nos princípios da razão e do amor, e que se situaria entre a invocação explícita de um contratualismo renovador do tradicionalismo jurídico nacional e a manutenção dos princípios e ideias típicos dos escolásticos.

Para isso, analisaremos a noção de soberania a partir da perspectiva da História das Ideias, área de estudos que invariavelmente inscreveu-se na fronteira de várias disciplinas – Política, Filosofia, História, Antropologia, Sociologia, Crítica Literária e

Direito²⁰ – e que como elemento central apresenta a análise do poder a partir de sua conceptualização, fundamentação, mecanismos de exercício, finalidade e objetivos políticos.

A principal preocupação dos historiadores deste amplo campo de pesquisas é oferecer uma orientação metodológica que possibilite a melhor compreensão das fontes históricas. Para tanto, os estudiosos das ideias, dos conceitos, dos discursos ou das linguagens políticas – seja na tradição inglesa, germânica ou francesa – preocuparam-se em desenvolver uma reflexão sobre a maneira mais adequada de interpretar os textos deixados pelos autores do passado.

A década de 1970 testemunhou o início de uma “revolução” nas formas de pensar a história da teoria política. É evidente que essa “revolução” se revestiu de características específicas. A tradição da língua inglesa, com Q. Skinner e J. G. A. Pocock como principais expoentes, descreve seu programa e seu método como estritamente históricos. Mas o grupo que forma a Escola de Cambridge não é tão coeso. Pocock direciona sua reflexão metodológica para as relações entre as várias linguagens políticas que configuram a *langue* – tessitura linguística – na qual as várias *performances* (*parole*) se tornam possíveis. Os “vocabulários” ou “linguagens”, para Pocock, fornecem a defesa do seu contextualismo linguístico, diferente do enunciado por Skinner. *Grosso modo*, Skinner apresenta as linguagens como um conjunto de convenções que os autores usam em determinados atos intencionais. Pocock, por sua vez, sugere que a própria linguagem fornece aos autores as suas intenções. Para Skinner, a linguagem pode ser “construída” a partir do “detalhe”: o que o autor estava fazendo no contexto intelectual da época? O foco da metodologia skinneriana é a recuperação do significado histórico dos textos do passado por meio da recuperação das intenções do autor ao escrever sua obra. Dito de outro modo, há uma conexão entre a intenção do autor e o significado do que ele escreve.²¹ Pocock, ao contrário, concede atenção às linguagens que persistem e se desenvolvem ao longo do tempo. De acordo com Pocock,

²⁰ José Esteves Pereira, *Sobre História das Ideias – Intervenções e Recensões (1982-1988)*. Lisboa: Centro de História da Cultura-UNL, 1992; *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

²¹ Q. Skinner, “Significação e compreensão na história das ideias” in: *Visões da Política: sobre os métodos históricos*. Algés: Editora Difel, 2005.

as linguagens (ou paradigmas) constituem os significados dos textos, visto que concedem aos autores as intenções que eles podem ter.²²

A tradição francesa, por sua vez, nutriu-se da contribuição de autores diversos como Michel Foucault, Roger Chartier, Pierre Bourdieu, Paul Ricoeur e Pierre Rosanvallon, dentre outros, e está mais próxima da História Cultural, fortemente marcada pela influência da Antropologia. Herdeira, em muitos sentidos, da tradição francesa vinculada aos estudos das *mentalités*, procura associar a tradição da história da cultura com a história social das ideias.²³ A partir disso, tem como objetivo relacionar a história dos textos com a história dos seus suportes e com a história dos seus *usos*, das suas *apropriações* e das suas *interpretações*, o que posteriormente definirá o campo de estudo da história do livro que se debruçará sobre a análise da produção, transmissão e recepção dos textos.²⁴

Outra tradição acadêmica de reconhecimento e importância recentes, especialmente no mundo ibero-americano, é a da História dos Conceitos, praticada por pesquisadores alemães como Reinhart Koselleck.²⁵ A História dos Conceitos, como o próprio nome sugere, tem como fundamento o estudo do *conceito*. Este não tem como ponto de partida a análise de autores individuais ou escolas, tradições, estilos de pensamento, modos de discurso, *unit-ideas*. Trata-se da história contextualizada dos conceitos. Estes não são meros reflexos da base social, como também não são puras abstrações. Os conceitos são construções intelectuais que registram as permanências e mudanças na estrutura da sociedade.

Entretanto, apesar das evidentes diferenças que existem entre essas tradições historiográficas, é possível divisar aspectos comuns às diversas abordagens. De um modo geral, o esforço de renovação epistemológica teve início com as críticas direcionadas às velhas formas de fazer História das Ideias Políticas, demasiadamente idealista e essencialista, presente nos estudos de autores como Arthur O. Lovejoy e Leo Strauss. Estes estudos analisavam as ideias e os textos clássicos da teoria política a

²² J. A. Pocock, “Estado da Arte” in: *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 27-28.

²³ François Dosse, *La marche des idées: Histoire des intellectuels-Histoire intellectuelle*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

²⁴ João Luis Lisboa, “Lugares de História das Ideias”. *Revista Cultura*, nº 18, 2004, p. 34.

²⁵ Reinhart Koselleck, *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora/Editora PUC-Rio, 2006.

partir da forma como os autores considerados canônicos da disciplina se engajariam em um diálogo permanente, anacrônico, para oferecer respostas a supostas “perguntas perenes”, geralmente formuladas a partir da perspectiva dos intérpretes contemporâneos, ou seja, de modo descontextualizado.

A revolução teórico-metodológica operada na década de 1970, mas certamente com desenvolvimentos anteriores a esse período, voltou a atenção para a análise dos textos do passado como documentos históricos, a partir de significados derivados de determinados contextos históricos e linguísticos. Os estudos sobre a soberania, de acordo com Bartelson, acompanharam esta reorientação historiográfica.²⁶ Um dos resultados do giro historiográfico iniciado no final da década de 1960 pelos pesquisadores da Escola de Cambridge foi a alegação de que a linguagem não é um meio neutro de representação. Pelo contrário, ela está ativamente envolvida na formação da realidade jurídica e política.

No entanto, ao contrário das expectativas iniciais, esta reorientação historiográfica aumentou, ao invés de diminuir, o poder de permanência do conceito de soberania. No momento em que os pesquisadores decidiram que o significado da noção de soberania residia basicamente nos modos como este vocábulo era mobilizado nas convenções linguísticas e práticas retóricas, eles abriram um novo campo de investigação no qual este conceito poderia sobreviver e prosperar. Com essa postura, os estudiosos passaram a conferir mais interesse à questão do motivo pelo qual o significado do conceito muda no tempo e no espaço, e em quais condições se operam tais mudanças. Em outras palavras, a soberania deixou de ser estudada como um conceito universal e atemporal. Ao contrário, passou-se a entendê-la como um conceito que, como outros léxicos importantes para a história do pensamento político, apresenta variações históricas de acordo com o contexto político, histórico e linguístico de uma época e de um determinado espaço. É a partir desta reorientação linguística que se pretende estudar o conceito de soberania na segunda metade do século XVIII português.

Para a maioria dos cientistas políticos, o problema da noção de soberania reside na tensão existente entre a teoria e a prática do soberano.²⁷ Em outras palavras, a questão a ser solucionada para a compreensão do conceito é o desacordo perene entre a unidade

²⁶ Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; “The concept of sovereignty revisited”. *The European Journal of International Law*, vol 17, n° 2, 2006.

²⁷ J. J. Sheeham, “The problem of Sovereignty in European History”. *The American Historical Review*, vol. 111, n° 1, February 2006, Oxford University Press, p. 3.

prometida pela teoria do soberano e os compromissos e negociações impostos pela prática política.

Esse problema foi percebido e discutido por Quentin Skinner no seu artigo *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. Para compreender a noção de soberania é preciso evitar o que Skinner denominou “reificação da doutrina”, ou seja, a tendência em transformar ideias em coisas, conceitos em condições, normas em descrições. Superar esta predisposição, comum em estudos sobre soberania, exige um esforço para a compreensão do conceito como doutrina e como conjunto de atividades, isto é, como uma maneira de pensar sobre a política e como uma forma de ação política. Como doutrina, a soberania é comumente caracterizada como unificada e inseparável, visto que propõe a formação do todo político; como atividade, todavia, é considerada plural e divisível.

O estudo do conceito de soberania determina ao pesquisador a análise dos discursos e dos conceitos políticos de forma historicizada a fim de torná-lo mais preciso quanto aos seus contextos de enunciação e quanto à sua relação com a experiência política concreta. Com estas preocupações pretende-se apreender a noção de soberania na segunda metade do século XVIII português a partir das perspectivas metodológica do contextualismo linguístico da *Escola de Cambridge*, de Quentin Skinner e J. A. Pocock, e da *História Conceitual*, de Reinhart Koselleck. Análises comparativas entre os dois “programas de pesquisas” não são algo inovador para o estudo do pensamento político.²⁸ A partir da década de 1990, autores como Melvin Richter e Iain Hampsher-Hork esforçaram-se para mostrar que os métodos das duas abordagens metodológicas são compatíveis e, sobretudo, podem ser utilizados para complementar lacunas ou ajudar a resolver dificuldades em um ou outro lado.²⁹

O discurso é fundado em uma realidade contextual, o que impõe ao pesquisador tanto a leitura de autores “menores” como a compreensão do seu lugar na trama da sua própria cultura. Por esta razão, é importante reconstruir o contexto no qual os teóricos políticos elaboraram os seus pensamentos, desconsiderando problemas, linguagens e

²⁸ Kari Palonen, “Rhetorical and temporal perspectives on conceptual change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck”. *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol, 3, 1999.

²⁹ Melvin Richter, “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and Geschichtliche Grundbegriffe”. *History and Theory*, vol. 29, nº 1, 1990; Iain Hampsher-Monk. “Speech acts, Languages or Conceptual History?” in *History of concepts – comparative perspectives*. Amsterdam University Press, 1998.

categorias posteriores.³⁰ Do arcabouço metodológico da *Escola de Cambridge* utilizaremos as noções centrais de discurso e linguagem para assim entendermos tanto o pensamento considerado como retórica ou discurso em ação, como o pensamento determinado e limitado pelas formas de discurso disponíveis para a sua expressão.³¹ As indicações metodológicas da Escola de Cambridge permitem-nos, por um lado, compreender o significado e a utilização do conceito de soberania elaborado por cada grupo ou agentes em conflito, e, por outro, analisar a intervenção da obra de determinado autor no contexto histórico estudado.

De acordo com Melvin Richter, esses pressupostos não contradizem os da *Begriffsgeschichte*.³² Para Koseleck, o conceito é a principal ferramenta para se compreender o fenômeno humano – se entendido linguisticamente num mundo de relatividade axiológica.³³ Não obstante confira ao conceito a capacidade metodológica de fator e indício pelos quais se conhecem e se compreendem as transformações sociopolíticas, Koseleck rejeita a proposição de que a história se encerraria no plano linguístico. Mais do que abordar o estado extratextual das coisas, o especialista da História deve situar os conflitos sociais e políticos do passado e suas fronteiras conceituais em relação com a continuidade ou não das estruturas políticas, sociais e econômicas. Essa abordagem possibilitaria estudar a conexão entre o conceito de soberania e as formas sociais e políticas nas quais o conceito foi utilizado, e, sobretudo, analisar as mudanças conceituais e estruturais no contexto que este trabalho pretende explorar.

Entendemos, assim, que ambas as perspectivas são indispensáveis para o estudo da ideia política de soberania. A metodologia da *Escola de Cambridge* possibilita apreender a sua dimensão retórica, ao passo que a metodologia da *Begriffsgeschichte*

³⁰ M. G. Jasmin; J. Feres Jr, “História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual” in: *História dos conceitos: Debates e perspectivas*. Organização Marcelo Gantus Jasmin e João Feres Júnior, Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Edições Loyola: IUPERJ, 2006, p. 15.

³¹ J. A. Pocock, “The varieties of whiggism from Exclusion to commerce, and History: Enssays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century”. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 216.

³² Melvin Richter, 1998.

³³ Reinhart Koselleck, 2006.

propicia a análise das permanências e mudanças do léxico “soberania” a partir da dimensão temporal.³⁴

Os usos, as permanências e as mudanças do conceito de soberania devem ser estabelecidos através da análise de fontes que abranjam o maior número de formações sociais quanto for possível. Essas fontes incluem a análise dos textos de autores que pretendiam descrever ou intervir nos conflitos políticos e sociais da época, sejam juristas, teólogos ou políticos. Os fenômenos sociais, culturais e políticos são constituídos pela atividade do homem enquanto ser pensante e ser atuante, ou seja, como parte integrante da realidade. Desse modo, a tarefa primordial do historiador das ideias, de acordo com Carmem Iglesias, não é a de delimitar os conceitos ou vasculhar a gênese das ideias de forma abstrata, mas analisar os homens concretos “portadores de ideias”, inserindo-os no contexto histórico, social e político em que se enquadra o seu pensamento.³⁵

Os intelectuais portugueses de meados do século XVIII, apesar de apresentarem propostas de reformas políticas, econômicas, educacionais e sociais diferentes entre si, tinham novas interpretações sobre o direito, a teoria jus-política, a renovação pedagógica e científica de Portugal. Neste sentido escreveram obras e tratados nos quais tentavam fundamentar o poder, explicar a sociedade e a ação dos homens. Assim, é fundamental percorrermos os textos – sobretudo os de jurisprudência, filosofia moral e Direito Pátrio – deixados por autores como António Nunes Ribeiro Sanches, António Barreto e Aragão, António Ribeiro dos Santos, Filipe José Nogueira de Carvalho, Francisco Botelho, João Martins Costa, José Veríssimo, Ricardo Raymundo Nogueira, Tomás António Gonzaga, António Soares Barbosa, Joseph de Seabra e Silva, Teodoro de Almeida, Pascoal de Melo Freire, Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, para observarmos se estes autores utilizaram a noção de soberania para legitimar o poder, como a utilizaram e quais discursos políticos tentavam legitimar.

As informações sobre a mobilização do *conceito* na esfera oficial do poder serão recolhidas dos documentos provenientes dos setores governamentais e legais – no caso da presente pesquisa, a legislação e os decretos régios dos reinados de D. José I e D. Maria I. A *Coleção da Legislação Portuguesa* digitalizada e disponível ao público no

³⁴ Kari Polanen, 1999.

³⁵ Maria del Carmem Iglesias, *Individualismo nobre. Individualismo burguês*. Madrid: Real Academia de História, 1991, pp. 14-15 *apud* CASTRO, 1995, p. 14.

site da Assembleia da República³⁶, na seção intitulada “Legislação Régia”, é uma fonte histórica importante não apenas para os estudiosos que buscam analisar a questão do direito e da lei no século XVIII português, mas também para aqueles que se dedicam à história e à política luso-brasileira. A *Coleção* abarca um período extenso e fundamental da história portuguesa e de seus domínios. Trata-se de uma base de dados de legislação que abrange o período de 1603 a 1910, incluindo, ainda, as “Ordenações Manuelinas” de 1512. Por essa razão, quem analisar as suas páginas consegue delinear a história política, social, administrativa, diplomática e econômica de Portugal e do Brasil.

Não é nossa intenção, contudo, entrar em detalhes a respeito dos documentos existentes nesta preciosa *Coleção de leis*; desejamos apenas chamar atenção para a questão da soberania e para a sua relação com a lei entre 1750 e 1799, que compreende todo o reinado de D. José I e Dona Maria I, além dos primeiros anos da regência de D. João VI. Trata-se sem dúvida de uma das fases mais agitadas da História da civilização ocidental, em que se incluem a Revolução Francesa e a Independência das colônias da América do Norte, por exemplo.

Neste trabalho analisaremos os cinco volumes de documentação legislativa disponíveis na base de dados da Assembleia da República Portuguesa. Para os primeiros anos do reinado de D. José I, utilizaremos dois tomos da *Colleção das Leis, Decretos, e Alvarás, que comprehende o feliz reinado Del Rei Fidelíssimo D. José I*. O primeiro tomo compreende o período de 1750 a 1760 e a “Pragmática do Senhor Rei D. João o V do ano de 1749”, publicado no ano de 1797; o segundo tomo corresponde ao período de 1761 a 1769, publicado em 1801. Para o período de 1770 a 1800, isto é, os últimos anos do reinado de D. José I, o reinado de D. Maria I e os primeiros anos da regência de D. João VI, utilizaremos três tomos da *Colleção da Legislação Portuguesa* redigida pelo desembargador António Delgado da Silva, publicados nos anos de 1828 e 1829. Utilizaremos, ainda, o *Índice da Legislação Impressa na Officina Régia* e o documento manuscrito encontrado no catálogo da Biblioteca Nacional de Portugal intitulado *Legislação Diversa, emanada sobretudo da Chancelaria régia, abrangendo o período de 7 de janeiro de 1750 a 16 de junho de 1818*, ambos para mapear o período em análise.

Julgamos que para completar o panorama geral do período no que concerne à legislação devemos analisar os documentos que a grande maioria dos estudiosos que se

³⁶ Ver < <http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=1> >

ocupam com a história do direito português defendem ser os marcos do sistema jurídico lusitano da segunda metade do século XVIII: *Estatutos da Universidade de Coimbra*, *Compêndio Histórico* e o debate em torno do *Novo Código*, nomeadamente entre Paschoal José de Mello Freire e António Ribeiro dos Santos.

Por fim, analisaremos a entrada do léxico nos dicionários do período, como o *Vocabulário Portuguez e Latino* (1720) editado por Bluteau e o *Dicionário da Língua Portuguesa* (1793) editado por Moraes.³⁷ Ao reunirmos e analisarmos todos esses documentos, almejamos construir o sentido político da noção de soberania em toda a sua complexidade.

Investigaremos a questão da soberania conforme ela apareceu na *Coleção de Leis* e nos *Tratados de Direito Natural, Filosofia Moral e Direito Pátrio* que serviram de fontes para a pesquisa. Já nas primeiras leituras, percebemos que, assim como os teóricos da Escola do Direito Natural, os pensadores portugueses enfatizam a importância da análise do homem natural, da sua condição, das suas relações e das leis que devem seguir, para bem compreender a condição política. Está dada a partir daí a divisão do presente trabalho.

De início, no capítulo 1, dedicar-nos-emos ao estudo do homem natural, em especial à questão do Direito Natural e de seu papel enquanto fundamento da soberania. Para isso tentaremos construir um diálogo entre o pensamento elaborado pelos pensadores portugueses e as teses dos tratados de Direito Natural do século XVIII. O que pretendemos, vale ressaltar, é explorar as fontes, sejam os tratados de Direito Natural, de Filosofia Moral ou de Direito Pátrio, ou a *Coleção de Leis*, sem nos deixar levar por confrontos com outras obras dos teóricos do Direito Natural. Utilizaremos as referências apenas em função do objeto que nos interessa. Assim, em vez de explorar a posição de determinado autor ou obra perante o sistema de Grotius ou Pufendorf, tentando descortinar eventuais veridades ou falsidades das leituras, por exemplo,

³⁷ Com o objetivo de tornar as fontes manuseadas nesta tese alcançáveis ao leitor de hoje, mas também conservar nelas o espírito da época, estabelecemos alguns procedimentos para a transcrição dos documentos. A ortografia foi modernizada, mas a pontuação foi preservada. As palavras ilegíveis foram classificadas entre colchetes. Estas observações se estendem tanto às obras dos autores como ao conjunto da legislação utilizadas neste trabalho. As referências relativas à *Coleção de Leis Régias* sempre iniciarão com a indicação da data e depois serão especificadas o tomo da legislação na qual encontra-se a lei, o alvará ou o decreto régio. As obras serão identificadas pelos títulos mais curtos e de uso corrente na literatura. A referência completa estará na bibliografia ao final do trabalho.

entendemos ser mais proveitoso indicar a função de Grotius e Pufendorf, ou seja, suas ideias e conceitos na organização das obras dos autores portugueses. Utilizaremos assim a autoridade dos grandes expoentes da Escola do Direito Natural para melhor iluminar o pensamento político do período que trataremos na tese.

Devemos, portanto, neste capítulo, entender quais os princípios sobre os quais os teóricos portugueses assentaram o sistema político. Afinal, o que é o Direito Natural na segunda metade do Setecentos português? Quais os seus princípios? E qual a sua relação com os fundamentos do poder?

Retomaremos, então, no capítulo 2, o cotejo entre os autores da corrente jusnaturalista e as ideias produzidas pelos teóricos portugueses, agora no que concerne ao exercício e aos limites da soberania. Essas questões, apesar de correlatas, são também distintas, e por isso as trataremos separadamente. Primeiramente, devemos buscar a origem e a natureza desse poder, o que torna necessário analisar as teorias propostas pelos pensadores e políticos portugueses sobre os fundamentos do poder: 1) O Poder Pátrio ou soberania por natureza; 2) A soberania por direito de conquista e doação; 3) A fundamentação oficial: a transferência direta do poder; 4) A teoria do Contrato; 5) O consentimento dos povos e as leis fundamentais. Em seguida, o nosso foco serão os caracteres da soberania. Nesse ponto utilizaremos tanto as obras dos autores (ao perguntar “quais são os atributos do poder soberano?”), como a legislação, visto que a vontade do soberano se expressa na lei (“quais as áreas de atuação dos soberanos?”). No terceiro tópico analisaremos os limites do poder soberano e a relação do governante com os governados.

No capítulo 3, por fim, tentaremos analisar a ideia de soberania enquanto fundamento teórico e político do Estado português na segunda metade do século XVIII. Neste tópico abordaremos a relação entre Igreja e Estado, os princípios sobre os quais está fundamentado o Estado português e os processos de racionalização e centralização do poder. Deixaremos para a conclusão a tentativa de aventar hipóteses de ligação entre a teoria moral da soberania elaborada na segunda metade do século XVIII e a formação do Estado brasileiro, especificamente nas noções de soberanias elaboradas entre a Independência e a Carta Outorgada de 1824.

Capítulo 1

O Direito, a Razão e o Amor

São, pois, os princípios fundamentais do Direito Natural os verdadeiros fundamentos da ciência moral do homem. Porém como *Direito Natural*, seja termo expressivo de ideias relativas à natureza, e constituição do homem primitivo, nunca se poderá vir no conhecimento dos genuínos princípios daquele direito sem se indagar o estado, e constituição do homem natural. ‘Não é, pois, empresa de pouca dificuldade, e importância, diz M. Rousseau, distinguir, na natureza atual do homem, aquilo que é originário do que é artificial, e conhecer bem um estado que já não existe, sendo-nos, contudo, estes conhecimentos necessários, e indispensáveis para julgarmos bem do nosso estado presente’. Esta dificuldade de conhecer o homem tal qual ele tem saído das mãos do seu Autor, dotado daquela celeste, e majestosa simplicidade, faz também dificultosa a indagação das leis naturais³⁸.

Desta longa passagem retirada do *Discurso sobre o bom, e o verdadeiro gosto da Filosofia* (1766), de António Soares Barbosa (1734-1801), podemos assinalar três questões importantes. A primeira, e que salta aos olhos, é a referência direta às ideias de Rousseau, em citação famosa do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754).³⁹ É digno de nota encontrarmos, no Portugal Setecentista, menção à obra rousseauiana em texto de filosofia, oferecido ao então Ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Mello, e não em pareceres,

³⁸ António Soares Barbosa, *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na Filosofia*, 1766, pp. 30-31.

³⁹ Em pesquisa nos catálogos da Biblioteca Nacional de Portugal, encontramos as referências às edições francesas de Rousseau do *Contrato Social* (1762, publicado em Amsterdam), do *Emílio* (1762, publicado em Paris) e dos seus escritos sobre a música (1770). Entretanto, não localizamos edições do *Discurso sobre a origem da desigualdade* no século XVIII. Porém, é inegável a semelhança da citação usada por António Soares Barbosa com a citação seguinte escrita por Rousseau no *Discurso* (traduzido por Lourdes Santos Machado): “Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente” (J.J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983. Coleção Os Pensadores).

sentenças e editais procedentes da Real Mesa Censória. É digno de nota visto que as obras do filósofo genebrino, como é corrente na bibliografia sobre o período, foram proibidas e condenadas em 1768 – fato este publicitado no Edital de 24 de setembro de 1770. Entretanto, conforme tentou mostrar Fernando Machado, o contato dos autores portugueses com a obra de Rousseau, mesmo que limitado, deu-se ou fora do reino, ou internamente de forma controlada, ou internamente de forma clandestina. E assim, seja por meio de críticas ou anuências, as ideias do autor do *Contrato Social* contribuíram para a construção das mentalidades da elite letrada portuguesa.⁴⁰

No caso de António Soares Barbosa, e mais especificamente em sua obra aqui em questão, as ideias de Rousseau são utilizadas para reforçar a hipótese de que para bem entender os fundamentos da sociedade é necessário remontar à natureza humana. Nesta perspectiva, concordamos com Machado quando este enfatiza que “é de forma despreconceituada e com clara valoração positiva” que o “professor e futuro diretor da Faculdade de Filosofia [...] lê Rousseau neste vector do seu pensamento”.⁴¹ Tanto para o português como para o genebrino, a voz da natureza é o padrão para a construção do verdadeiro homem natural, que por sua vez é o fundamento da moral social.

Aqui chegamos à segunda questão levantada pelo excerto da obra de António Soares Barbosa: para entendermos a distinção entre o que é natural e artificial, temos de voltar ao estado natural do homem, que, ainda segundo as palavras do filósofo,

[...] atualmente se acha desfigurado, e não existe, sendo-nos quase preciso ausentar-nos de nós mesmos, e desfazer-nos não só dos prejuízos, e erros, mas ainda daquilo mesmo, que convém ao presente estado, e situação em que nos achamos, que cautelas, reflexões e cuidados não nos são senão necessários, para que constituídos em uma semelhante solidão ouçamos a pura, e simples voz da natureza [...].⁴²

Em outras palavras, é preciso regressar às origens.⁴³ De fato, a tese da necessidade de voltar ao homem natural para entender a sociedade civil e política já era bastante

⁴⁰ Fernando Augusto Machado, *Rousseau em Portugal – Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto: Campo Das Letras, 2000, pp. 26; 457 e seguintes.

⁴¹ Machado, 2000, pp. 487-488.

⁴² António Soares Barbosa, 1766, p. 33.

⁴³ Leo Strauss, *Direito Natural e História* [1950]. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 83.

comum desde meados do século XVII. É possível encontrá-la em Hobbes, Locke, Pufendorf, Wolff, Burlamaqui e nos juristas da Escola do Direito Natural.⁴⁴ Também em Portugal, no século XVIII, a ideia de natureza deixou de executar uma função contemplativa ou explicativa, e passou a ser um prolongamento do homem em um aspecto técnico. Daí o auxílio da razão natural. As ideias de razão e natureza – e especificamente, no campo jurídico, o tema do Direito Natural – constituíram o padrão de aferição de legitimidade da época, como veremos adiante.⁴⁵

As teorias do Direito Natural se tornaram clássicas no século XVIII. De acordo com Derathé, o ensino do Direito Natural estava presente na grande maioria das universidades alemãs e em outros países protestantes: era lecionado nas Faculdades de Filosofia ou nas Faculdades de Direito, mas usualmente ministrado por um jurista de profissão.⁴⁶ Em Portugal – e aqui mencionamos a terceira questão que dimana da passagem supracitada de António Soares Barbosa –, a problemática do Direito Natural, no século XVIII, aparece relacionada ao problema da moral e da ética, e por isso, na sua grande maioria, o estudo sobre o tema está inserido em trabalhos que discorrem sobre a filosofia ou a educação. É o caso, por exemplo, de *Apontamentos para Educação de um menino nobre* (1734), de Martinho de Mendonça Pina e Proença (1693-1743); do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney (1713-1792); das *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760), de António Ribeiro Sanches (1699-1783); e da obra citada de António Soares Barbosa. Isso não significa, é importante frisar, que os pensadores portugueses desconhecem ou não usassem a ideia de Direito Natural ainda no século XVII. Entretanto, essas noções, conforme ponderou Moncada, não exerceram influência na legislação, na pedagogia jurídica ou na jurisprudência, o que de fato acontecerá no século XVIII.⁴⁷

⁴⁴ Robert Derathé, *Rousseau e a ciência política do seu tempo* [1995]. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Bacarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 191.

⁴⁵ Ver Pedro Calafate, “A inserção do homem na natureza” (pp. 408-410) e “A filosofia da história” (pp. 24-28) in: *História do Pensamento Filosófico Português*, vol 3: As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001. Sobre a indeterminação da ideia de natureza no século XVIII português ver do mesmo autor *A ideia de natureza no século XVIII em Portugal (1740-1800)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Estudos Gerais. Série Universitária, 1994.

⁴⁶ Derathé, 2009, p. 58-59.

⁴⁷ L. Cabral de Moncada, “O ‘século XVIII’ na legislação de Pombal” in: *Estudos de História do Direito*. Vol 1. Coimbra: por ordem da Universidade, 1948, p. 87.

Coincidência ou não, este panorama será alterado após a publicação da Lei de 18 de agosto de 1769 (conhecida como a Lei da Boa Razão). A partir de então surgem, por um lado, os primeiros tratados de Direito Natural escritos por autores portugueses, a saber, *História de jurisprudência natural* (1771) e *Código de Jurisprudência Natural* (1772-1777?), de António Barreto e Aragão; o *Tratado de Direito Natural*, de Tomás António Gonzaga (1768-1777?); e os *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal e das Gentes* (1773), de Filipe Nogueira Coelho. E por outro, os textos oficiais regulando o ensino jurídico no reino: *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771) e *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).

Nas últimas décadas do século XVIII, o debate em torno dos fundamentos do poder, e mais precisamente sobre o Direito Natural, sofrerá algumas alterações durante a discussão acerca da publicação do *Novo Código* e nos tratados sobre o Direito Pátrio. Este será o tema abordado neste capítulo.

1.1 O Império da Razão

O século XVIII é invariavelmente identificado na historiografia com o triunfo do homem enquanto ser racional. Ressalta-se o surgimento de uma nova mentalidade desde meados do século XVII, que teve como princípio a capacidade do homem ascender ao conhecimento pelas Luzes do seu próprio entendimento.⁴⁸ Imbuído da razão – palavra-talismã, segundo Hazard –, o homem não apenas poderia lutar contra os costumes, a tradição e a autoridade, como seria capaz, ou melhor, deveria buscar a sua própria felicidade e contribuir para o progresso da humanidade. Da razão, reforça Hazard, dependia “toda a ciência e toda a filosofia”.⁴⁹ Por meio dela, os homens conseguiriam descobrir, estabelecer e consolidar a verdade.⁵⁰ O Iluminismo, como ficou caracterizado o pensamento produzido no século XVIII, marcaria a vitória da racionalidade, enquanto calculabilidade e utilidade, sobre a superstição, a mitologia e o medo.

⁴⁸ José Esteves Pereira, “Luzes” in: *Dicionário Ilustrado da história de Portugal*. Vol 1. Estella (Navarra): Publicações Alfa, 1985, p. 404.

⁴⁹ Paul Hazard, *O pensamento europeu no século XVIII* [1946]. Lisboa: Editora Presença, 1983, p. 19-21 e 36.

⁵⁰ Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo* [1932]. Tradução Alvaro Cabral. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 26.

O processo histórico propenso à primazia da razão não foi cronológico, geográfico ou ideologicamente uniforme em todo continente.⁵¹ Contudo, teve um ponto em comum: o conflito com os valores religiosos e teológicos de uma cultura marcada pela ideia de Deus como senhor e criador do universo. Desta forma, a cisão entre a esfera da razão e a esfera da fé acarretou a autonomia perante o teológico e a independência perante o eclesial, e no que concerne à doutrina política, a substituição da fundamentação teológica pela fundamentação racional do poder.

Este processo de secularização é geralmente analisado através de duas interpretações. Por um lado, a partir da saída da sociedade e da cultura do âmbito religioso, prevalecendo nestas análises a ruptura com o passado. Por outro, como uma *transferência* do conteúdo e dos modelos propostos no domínio do religioso para o campo do profano, sobressaindo, desta maneira, o caráter de continuidade e herança do passado. O fato é que este longo processo de secularização, cuja raiz se pode atribuir à matriz greco-romana e, especialmente, judaico-cristã, não significa a simples continuidade ou inversão de ideias em relação a estas matrizes. Pois, nos processos que desencadeiam o aparecimento de novas realidades, o novo abraça e transfigura o antigo, num constante processo de permanências (tradição) e mudanças e/ou rupturas (revolução) que se apresentam como elementos constitutivos da humanidade e que sempre será obra do futuro.⁵²

⁵¹ Dorinda Outram, *The Enlightenment: new approaches to European History* [1995]Third Edition, Cambridge University Press, 2013, pp. 4-7. Ana Cristina Araújo, *A cultura das Luzes em Portugal – temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 15-16. No início da década de 1970, Gusdorf já alertava para a polivalência de significados dos termos “Lumi”, “Aufklärung”, “Lumiers”, “Ilustracion”. Alertava também para o desafio ao qual se debruçaram os historiadores e filósofos para formarem um vocabulário histórico das palavras, temas e valores predominantes no século XVIII (como “natureza”, “liberdade”, “felicidade”, “progresso”, “justiça”, “humanidade”, etc), visto que o próprio século XVIII é em si mesmo uma questão de disputa. George Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1971, pp. 19-20 e 293-295.

⁵² Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006, pp. 17-18. Catroga também trabalha a questão da apropriação do legado judaico-cristão, permanências e rupturas, com relação a noção de tempo e história em *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003, sobretudo nos capítulos I e II. Ver também Zília Osório de Castro, “Da História das Ideias à História das Ideias Políticas”. Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. III, 1995, pp. 15-16. Recentemente, António Horta Fernandes defendeu no artigo “A secularização política: uma quarta via” que as modernas vias da secularização “trouxeram mais sombras do que Luzes, impondo-se uma reconfiguração da relação do homem com o seu à ilharga; fazendo justiça tanto à autonomia de cada homem e do espaço próprio da humanidade quanto à intimação heteronómica ainda maior de um outro que nos convoca a uma altura sem medida” (António Horta Fernandes, “A secularização política: uma quarta via”. Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2018, p. 173.)

O século XVIII é, assim, o ponto de chegada de uma longa caminhada que passara pelo Renascimento e pela Reforma. É o resultado de transformações profundas e alteração de valores: a terra sobrepôs-se ao céu, o temporal conquistara a esfera do eterno, o racional ocultara o dogmático, a teologia rendera-se perante a filosofia. Ocorreu, com isto, a sujeição do sagrado e a tendência a situá-lo na mesma linha do racional. A consequência disto levou, por um lado, ao questionamento da situação política e social da Igreja, ou seja, a repensar a sua relação com o Estado. Por outro, levou a Igreja a questionar a si própria, isto é, alguns teólogos começaram a pensar sobre meios de reformar a Igreja internamente.⁵³ Trata-se do período de secularização do poder e da demarcação das especificidades dos poderes espiritual e temporal, bem como de sua independência recíproca. A sociedade deveria ser formada por um acordo racional, entre indivíduos racionais, à luz de critérios racionais e técnicos. O Estado deveria ser administrado de uma forma igualmente racional, objetiva, neutra e técnica. E a relação entre governantes e governados se daria por meio de princípios racionais constitucionais. Eis o paradigma da racionalidade do Setecentos.

Não é diferente o pressuposto que se vai consolidando no âmbito da ciência jurídica. A razão e a natureza tornaram-se os guias para definir as obrigações dos homens; ambas passaram a ser os fundamentos das leis naturais e também das leis positivas.

Com efeito, o início do processo de desmantelamento do mundo tradicional inicia-se já em meados do século XV, quando 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; conseqüentemente, parecia também duvidosa, para não dizer ilegítima, a destruição das instituições políticas nativas. De fato, afirma Antônio Manuel Hespanha, a imposição das instituições europeias ocidentais – quase sempre através da força – 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

⁵³ Zília Osório de Castro, “O regalismo em Portugal – António Pereira de Figueiredo” in: *Revista Cultura – História e Filosofia*. Vol VI. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, p. 361.

de uma adesão pessoal e, sobretudo, livre.⁵⁴ Assim, pouco a pouco, a Igreja caminhava rumo à doutrina da ilegitimidade da conversão forçada.

O que buscaram então os juristas-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 neoescolástica, 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.⁵⁵

Estes juristas-teólogos iniciaram o processo de autonomização da “natureza” em relação à “fé” ao defenderem que as instituições dos povos deveriam ser respeitadas independentemente da sua ortodoxia religiosa. As bases destas novas concepções deveriam ser encontradas na ordem natural do homem, sendo este caracterizado como um ser racional e sociável, formado por uma única natureza, apesar da sua inclinação para o convívio de acordo com a natureza não ser a mesma. Com isto, a escolástica ibérica passa a priorizar o conhecimento do direito mais racional, empírico e laicizado, no sentido de explicar a organização das tendências internas das coisas como causas autônomas, de ordem natural, emancipadas da vontade de Deus. As leis naturais seriam explícitas e, assim, conhecidas pela razão humana, que é tida como primeira fonte de conhecimento do direito natural. Desse modo, a partir da observação e da razão poder-se-ia construir um direito com meios humanos, colocando à parte a existência de Deus. A grande contribuição da escola ibérica foi, sem dúvida, ter buscado na natureza humana os princípios do direito que pudessem ser aplicados por povos de religiões diferentes e que tivessem validade para todos os homens. Isso ocorreu no momento em

⁵⁴ Antônio Manuel Hespanha, “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. Ver também do mesmo autor: *Cultura jurídica europeia. Síntese de um milénio*, Coimbra: Almedina, 2017, pp. 231 e ss. António Truyol e Serra, *História do direito internacional público*. Lisboa: Coleção Estudo Geral, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996, p. 59.

⁵⁵ Hespanha, 2005, p. 17.

que os europeus passaram a ter contato com povos de culturas diferentes das tradições da Europa.⁵⁶

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 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 a única origem é Deus.

O princípio da soberania inicial foi defendido por muitos doutores da Idade Média e é fortemente marcado pelo tomismo. Para os tomistas, a sociedade é gerada a partir do espírito de sociabilidade presente nos homens, os quais precisam de uma autoridade que consiga levar a um fim comum. A autoridade emana de Deus, mas por Direito Natural radica-se originariamente na própria sociedade. Assim, o fundamento do poder está no corpo social, e só é legítimo se emanado do consentimento tácito ou expresso da sociedade (*Omnis potestas a Deo per populum*). Os teóricos tomistas defendiam, com isso, a doutrina da soberania popular inicial, a ideia do pacto celebrado entre o povo e o príncipe (*pactum subjectionis*) e o princípio da legitimidade da resistência ao tirano. Isto é, o preceito da mediação popular – seja do papa, seja da comunidade política – poderia legitimar em última instância a deposição de um príncipe que não agradasse a comunidade.⁵⁷

A teoria da mediação popular exerceu larga influência em Portugal, sobretudo na Universidade de Coimbra. O intercâmbio de conhecimento e obras entre as

⁵⁶ Em todo este parágrafo sigo de perto a interpretação de António Manuel de Hespanha em *Cultura Jurídica Europeia – Síntese de um milênio*, 2017, especialmente nas páginas 288-290 e 306-308. Ver também: Pedro Calafate, “A guerra justa e a igualdade natural dos povos: os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana” in: Pedro Calafate (dir.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*. Vol I. – sobre as matérias da guerra e da paz. Coordenação de Ana Maria Tarrío e Ricardo Ventura. Coimbra: Almedina, 2015, pp. 18-19 e 21-23.

⁵⁷ Paulo Merêa, “Suárez, Jurista. O problema da origem do poder civil” [1917]; “A origem do poder civil em Suárez e em Pufendorf (Escolástica e Jusnaturalismo)” [1943]; “A ideia da origem popular do poder nos escritos portugueses anteriores à restauração” [1915-1916, 1923]; “Suárez, Grócio e Hobbes” [1941] in: *Estudos de filosofia jurídica e de história das doutrinas políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 92. A predominância da doutrina da soberania inicial do povo no século XVII português foi estudada por Pedro Calafate em “A filosofia política” in: *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. III – As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

Universidades de Salamanca, Coimbra e Évora foi rico e intenso. Nos fundos da Biblioteca da Universidade de Coimbra localizam-se coleções de manuscritos dos mestres da Escola de Salamanca. O movimento contrário também aconteceu entre os salmantinos, já que os manuscritos produzidos nas Universidades portuguesas circulavam entre os professores e os alunos em Salamanca. Esta comunicação entre os dois centros de ensino, de acordo com Calafate, contribuiu para o progresso e para a consolidação da unidade da Escola.⁵⁸

Alguns teólogos portugueses, como o jesuíta Manuel de Sá (1528-1596), defenderam a doutrina da soberania popular inicial, legitimando a deposição dos reis. É importante frisar que Francisco Suárez (1548-1617) lecionava a cadeira de teologia na Universidade de Coimbra quando escreveu, entre os anos de 1601-1603, o seu livro *De Legibus*, e que o mesmo é um dos mais conhecidos defensores da teoria da mediação do poder, juntamente com Luís de Molina e Martinho de Azpilcueta Navarro.⁵⁹ Na mesma época, outros juristas portugueses, como Pedro Barbosa Homem na obra *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado* (1626) e João Saldanha de Araújo em *Ley Regia de Portugal* (1627), analisaram a questão da origem do poder, ou, em outras palavras, a legitimidade da soberania. A doutrina da soberania popular inicial, segundo Paulo Merêa, encontrou consagração oficial no livro de Francisco Vaz de Gouveia intitulado *Justa aclamação do sereníssimo Rei de Portugal D. João* (1644), e teve influência nos sucessos políticos.⁶⁰

O fato é que os teóricos jesuítas do Direito Natural abriram caminho para sistemas jurídicos fundados na natureza humana e desenvolveram a teoria moderna que funda o Estado num contrato social e político, considerando a Igreja e o Estado duas entidades

⁵⁸ Pedro Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*. Vol I – sobre as matérias da guerra e da paz, 2015, p. 17. Nesta questão, Calafate fia-se na interpretação de Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la duda Indiana” in: *La ética en conquista de América*, CHP, Vol. XXV, Madrid, 1984, p. 313.

⁵⁹ Para Calafate, Francisco Suárez é “indubitavelmente o fundamento do pensamento político português do século XVII”. A influência das ideias de Suárez no universo político e intelectual lusitano é, segundo Calafate, considerável. “Mesmo no caso de António Vieira, que a par de Manuel Fernandes de Vila Real e Francisco Velasco Gouveia definem o núcleo dos autores mais relevantes de Seiscentos, será sempre Suárez o interlocutor privilegiado, ainda quando se tratava de dele discordar, como sucedem na defesa que Vieira fez da necessidade de um Império universal, contra as teses do professor de Coimbra, mais em consonância com a realidade da afirmação dos Estados europeus na sua autonomia e poder supremo” (Pedro Calafate, *Da origem popular do poder ao direito de resistência. Doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012, pp. 11-12).

⁶⁰ Paulo Merêa, 2004, pp. 95-98.

distintas e independentes. 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 à instalação do princípio da soberania popular. A maioria das ideias produzidas por esta Escola influenciaram pensadores e universidades de outras áreas da Europa, especificamente nos Países Baixos e no norte da Alemanha centros de saber donde saiu boa parte da educação política do século XVII.⁶¹

A explicação da sociedade e da organização política a partir da natureza humana foi retomada por Hugo Grotius. O próprio autor, já nos prolegômenos ao *Direito da Guerra e da Paz* (1625), deixa claro as suas dívidas à literatura jurídica anterior, sobretudo aos autores da Segunda Escolástica Ibérica. Esta obra colocou Grotius entre os pensadores mais influentes da ciência jurídica próxima à vertente do Direito Natural. Não era para menos. Pela primeira vez formulava-se, e cuidadosamente, 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”.⁶²

Independentemente do próprio jurista não se ter apercebido da “revolução” que havia iniciado com a supracitada “hipótese histórica”, esta o levou a fundar a universalidade do direito na própria natureza humana. O direito, dito em outras palavras, assentava suas bases na natureza mensurada pela permanência no tempo e no espaço.⁶³ Tendo em conta este pressuposto teórico, Grotius retoma de Aristóteles a tese da sociabilidade natural, isto é, a observação de que uma das coisas próprias do homem é o desejo de sociedade. Para Grotius, a sociabilidade constitui a fonte do Direito Natural. 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

⁶¹ Todo esse processo é descrito, a partir do ponto de vista antropológico, por Louis Dumont em *O individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, 1985, p. 86.

⁶² Jean Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 18.

⁶³ François Chatelet; Oliver Duhamel; Evelyne Pisier-Kouchner, *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, tradução de Carlos Nelson Coutinho, 2000, p. 49-50.

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”.⁶⁴

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. Disso decorre a conclusão – e a inovação – grotiana de que existiria direito “*eti amsi daremus Deum non esse*” (mesmo que admitíssemos que Deus não existisse).⁶⁵

Entretanto, Grotius não abandona a origem divina do direito. Ele faz, porém, da vontade de Deus sua fonte indireta, secundária, visto que Deus prescreve as ações moralmente boas e veta o agir moralmente mau. A obrigação de agir, entretanto, está na relação que cada homem estabelece entre a constituição moral da natureza e a retidão da razão. Por isso, para Grotius, não existe instância superior à reta razão. Isto faz com que as ideias grotianas transitem a meio caminho entre a tradição da Escolástica Ibérica e o porvir do Iluminismo do século XVIII.

Os teóricos da Escola do Direito Natural, ao abandonarem os dados da fé, tomam a razão e a experiência como meios de acesso à ordem natural do homem. Consideram 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 dedução do Direito Natural. Isto é, o direito da natureza resulta das inclinações naturais dos homens ou da necessidade de mantê-las.

Ao abandonar a origem divina do direito, esta nova forma de pensar fica limitada ao indivíduo. Trata-se da passagem da transcendência para a imanência. A construção do estado de natureza, obviamente anterior em relação à vida social e política, considera somente o homem individual e a satisfação das suas necessidades. Alguns autores continuam a enfatizar o desejo de sociabilidade, é o caso de Pufendorf; outros, o desejo de felicidade, como Burlamaqui; já outros, o impulso de conservação pessoal, como assevera Hobbes; e há aqueles que ainda enfatizam o instinto de propriedade, como

⁶⁴ 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. 37.

⁶⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 40 e 79.

defendeu Locke. Esse desejo individual é, entretanto, uma conclusão racional extraída da experiência de que o indivíduo não consegue sobreviver sozinho. A partir da tomada de consciência das suas limitações, os homens concluíram racionalmente que o modo de superá-las seria através da formação artificial de uma ordem social e política. Assim, como veremos adiante, a fonte da disciplina política e civil passa a ser a vontade.⁶⁶ Por ora, o importante é frisar que esta vontade deve ser guiada pela razão.

1.2 Semear a “boa razão”, educar os povos: o mundo português

Nesse período, as ideias que floresciam nos outros países da Europa também chegavam a Portugal. A mobilização do conceito de razão, tal qual no universo de além-Pirineus, também foi central no pensamento produzido pelos eruditos portugueses. É sugestivo que, em 1720, Raphael de Bluteau consolidava, no verbete “Razão” do *Vocabulário Português e Latino*, o sentido moderno do termo ao enfatizar que se tratava de uma faculdade do entendimento singular do homem, que o faz superior a todas as entidades visíveis, e que “com o uso dela [da razão] reina na terra, e domina no mar”. Por isso acrescentava: “A razão é a diretora das ciências, a inventora de todas as artes, e a guia de todas as empresas”. Ela é, ainda de acordo com as palavras de Bluteau, “o entendimento enquanto discurso, ou potência intelectual primeira da alma com a qual o homem distingue o bem do mal, e o que é verdade, do que é falso ou a faculdade de conhecer as coisas na sua matéria”. Porém, adverte o mesmo Bluteau, “a razão é coisa divina, porque nada obra Deus sem razão, nem há coisa no homem mais divina, que a razão”.⁶⁷ Neste verbete do *Vocabulário* de Bluteau podemos antever os desafios nos quais estavam imersos os intelectuais do século XVIII português, que viam emergir diante de seus olhos os novos conhecimentos científicos baseados na experiência e na natureza como domínio essencial da razão, mas sem perder de vista as referências teológicas que demarcavam o seu contexto. Ao folharmos o conjunto de obras produzidas pelos homens de letras lusitanos, podemos afirmar que este tema não lhes

⁶⁶ António Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europeia*, 2017, p. 313-314.

⁶⁷ Raphael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*, 1720, pp. 123-124. Sobre a questão da razão e da moral na Filosofia das Luzes em Portugal ver: Ana Cristina Araújo, “Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo português”. Ponta Grossa-PR: *Revista de História Regional* 19(2), 2014, pp. 263-281. E da mesma autora “Discursos sobre o Entendimento Humano e Civilização na Filosofia das Luzes em Portugal”. Rio Grande-RS: *Revista Biblos*, n.1, 2015, pp. 345-366.

foi estranho e que cada um ao seu modo tentou desempenhar um papel fundamental no processo de renovação da cultura portuguesa do Setecentos.

É possível encontrar no início do século XVIII reflexões de índole pedagógicas fundadas no princípio abstrato da razão – igual e imutável a todos os homens, tempos e lugares – e da experiência para servir ao progresso da ciência e da educação do reino. É o caso de *Apontamentos para educação de um menino nobre* (1734), de Martinho de Mendonça Pina e Proença. Embora não seja um texto específico sobre as questões do poder – na verdade trata-se de um manual para a formação dos “meninos nobres” do país –, o autor não se furta em dedicar algumas páginas da sua obra ao debate sobre a reflexão moral, a justiça, o direito e a teologia, visto que, para ele, a verdadeira instrução deve ensinar os homens a vencer os apetites, e deve, igualmente, “ensinar os fundamentos da sociedade civil, de que nasce a obrigação de obedecer, e expor a vida quando convém à República”.⁶⁸

É o início da renovação pedagógica e cultural do reino. Por isso, para Martinho de Mendonça, um menino nobre deve ser educado não apenas com as máximas das justas humanidade e benevolência, mas deve também ser instruído nos fundamentos da sociedade civil. Nas suas próprias palavras:

Do mundo sensível se deve passar ao Moral, ao conhecimento fundamental da bondade, ou malícia das ações humanas; ao Direito Natural, porque se devem dirigir, ao das Gentes, com que se devem conformar, e ao Pátrio, ou municipal, cujas Leis e Ordenações se devem observar. Desde a primeira infância se devem explicar aos meninos os fundamentos das Leis, acostumando-os a sua observância.⁶⁹

Encontramos nas palavras de Martinho de Mendonça, ainda que de forma incipiente, as ideias jusnaturalistas de um novo tipo quando ele afasta da reflexão pedagógica tudo que seja incerto, inútil ou vago para o progresso da ciência, quando acentua a importância do Direito Natural e das Gentes na formação moral do jovem nobre, e quando admite a realidade histórica como hipótese racional para explicar a natureza da comunidade política e do poder soberano.

⁶⁸ Martinho de Mendonça Pina e Proença, *Apontamentos para a Educação de hum menino nobre*, 1734, p. 184 e 228.

⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 336-337.

O florescimento dessas novas formas de pensar e dessas novas orientações da ciência encontrou relevo prático na segunda década do século XVIII com a criação da Academia de História (1720) e com as reuniões no Palácio dos Ericeiras, onde fundou-se uma academia filosófica de que fizeram parte muitos eruditos portugueses. Alguns nomes são, além do próprio Conde, Francisco Xavier de Meneses (1673-1743), estudiosos como D. Rafael Bluteau (1638-1734), Manuel de Azevedo Fortes (1666-1749), António de Oliveira Azevedo, D. Manuel Caetano de Sousa (1658-1734) e Manuel Serrão Pimentel. Ao mesmo tempo, Jacob de Castro Sarmiento (1691?-1762) foi encarregado de traduzir as obras de Francis Bacon, deixando os textos *Proposições para imprimir as Obras Filosóficas de Francisco Bacon* (1731) e a *Teórica verdadeira das Marés, conforme à filosofia do incomparável cavalheiro Isaac Newton* (1737). As ideias de Descartes inspiraram a reflexão de Azevedo Fortes, na *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (1744), o que faz presumir que as obras dos melhores autores lidos na Europa se faziam presentes nas discussões dos eruditos portugueses.⁷⁰

Observemos, por um instante, o movimento de ideias produzido em meados do século XVIII lusitano, no qual se insere o tema do Direito Natural. Em Portugal, nesse momento, existiam alguns atores políticos próximos ao círculo régio que, apesar de não compartilharem as mesmas ideias e os mesmos projetos, seja com relação à educação ou aos rumos políticos e econômicos do reino, partilhavam de uma certa percepção do desfasamento que pressupunham existir em relação à *outra Europa*, do Norte, de além-Pirineus, assim como tentavam propor políticas alternativas para ultrapassar tal estágio.

De fato, há uma antiga tradição historiográfica que enfatiza o isolamento português, característica do reinado de D. João V, em relação às correntes de pensamento europeias. O obscurantismo e o atraso lusitano, para esta interpretação, seriam resultado da articulação operada pelos eruditos portugueses entre as ideias modernas e a tradição católica. Essa característica *sui generis* do caso português teria impossibilitado a recepção de certos fachos das “Luzes do século”. Neste sentido, e por comparação, aceitou-se que as ideias formuladas no Setecentos português foram moldadas a partir da dialética entre a *aceitação* no que diz respeito às diretrizes do Iluminismo italiano, que obrigou o pensamento dos filósofos a pactuar com o

⁷⁰ Ver Isabel Ferreira da Mota, *A Academia Real da História. Os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII*. Coimbra: Edições Minerva, 2003.

catolicismo – é o chamado, por Cabral de Moncada, Iluminismo Católico⁷¹ – e a *rejeição* do espírito filosófico da Enciclopédia francesa.

O “Iluminismo católico” de Cabral de Moncada foi relativizado pelo historiador José Sebastião da Silva Dias, que substituiu o termo de Moncada pela expressão “católicos que se situaram dentro dos parâmetros das Luzes”.⁷² Para Silva Dias, “o Iluminismo procurou harmonizar-se com as tradições cristãs, quer nos países protestantes, quer na Áustria, na Itália e na Espanha”.⁷³ De acordo com o autor, a apropriação das Luzes teria sido realizada tanto por católicos – italianos, espanhóis, austríacos e portugueses – como por protestantes. Ambos, apesar das diferenças religiosas, combateram o movimento da Apologética Cristã, o deísmo e o ateísmo. É nesse sentido que Francisco Contente Domingos afirma que o principal desafio da Ilustração portuguesa – “uma Ilustração católica na sua medida dominante” – foi o de harmonizar a fé com a ciência moderna.⁷⁴ Interpretação semelhante encontra-se nos escritos de Pedro Calafate: “o fato é que o nosso Iluminismo conheceu, no seu conteúdo fundamental, uma preocupação de salvaguarda dos domínios da revelação e da fé, em harmonia com a razão”⁷⁵; e também de António Braz Teixeira: – “o pensamento filosófico português de Setecentos [...] nunca ousou pôr em causa a verdade e a validade da revelação cristã e o papel espiritual da Igreja, nem afirmar a superioridade da razão sobre a fé, sempre proclamando, pelo contrário, a harmonia da razão e da religião”.⁷⁶

Desta maneira, as Luzes em Portugal serão marcadas, conforme explicaram Silva Dias e José Esteves Pereira, por limitações que resultam em um ecletismo de concepções, no qual o religioso se impõe quer no cotidiano social e mental, quer nas

⁷¹ L. Cabral de Moncada. “Século XVIII – Iluminismo Católico. Verney: Muratori” in: *Estudos de História do Direito*, vol. 3, Coimbra, 1950.

⁷² *Apud* Ana Cristina Araújo, *A cultura das Luzes em Portugal*, 2003, p. 17.

⁷³ J. S. da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)* [1953]. Porto: Campo das Letras Editores, 2006, p. 192.

⁷⁴ Francisco Contente Domingos, *Ilustração e Catolicismo – Teodoro de Almeida*. Lisboa: Colibri, 1994, p. 11.

⁷⁵ Pedro Calafate, “O Iluminismo em Portugal” in: *Metamorfoses da palavra – estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 142.

⁷⁶ António Braz Teixeira, *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 34 e “Filosofia Jurídica” in: Pedro Calafate (org). *História do pensamento filosófico português*. Tomo 3 – As Luzes. Lisboa: editorial Caminho, 2001, p. 65.

resistências ao que apareça com sinais do processo de secularização.⁷⁷ Tratou-se de uma Ilustração destinada à “informação”, cujo foco estava no avanço da ciência e da filosofia natural em detrimento da filosofia racional e moral. Por isso, ainda segundo Esteves Pereira, a prevenção contra as ideias filosóficas era severa, e o resultado do controle institucional ao enciclopedismo filosófico (político e moral) deu origem ao chamado *newtonianismo moral*. Este se exprime através do discurso cultural, e sobretudo científico, no campo de uma “mundividência cristã”, atendendo ao lugar do homem entre as coisas da natureza e a essência das coisas.⁷⁸

A historiografia recente, em grande parte influenciada pela Escola de Cambridge e pelo estudo das ideias em contexto, iniciou uma mudança de perspectiva de análise do período do Iluminismo. Os historiadores começaram a se dedicar ao estudo social das ideias, procurando entender como elas circulavam e como eram transmitidas, absorvidas e respondidas pela sociedade.⁷⁹ Essa guinada historiográfica levou as pesquisas acerca do Iluminismo, até então entendido como uma “escola” filosófica ou como um “sistema” de pensamento, a considerarem a pluralidade dos debates, temas e problemas com os quais estes ideais se manifestaram em diferentes contextos geográficos e culturais. Para isso, deslocou-se a análise predominante, concentrada nos grandes autores e ideias fundamentais do período, para o estudo das sociedades ou academias científicas e literárias, para o intercâmbio de experiência entre os pensadores – nomeadamente por meio do estudo da correspondência trocada entre eles –, para a análise das Gazetas, dos jornais e dos salões, para o mercado livreiro, ou mesmo para os encontros que favorecessem a discussão pública de ideias e saberes.⁸⁰

O fato é que, a despeito da questionada denominação “iluministas”, existia um grupo de filósofos, publicistas e reformadores que, dentro e fora de Portugal, compartilhavam ideias sobre as conquistas da ciência e da filosofia, bem como da situação do reino. Para alguns, existia um desfasamento lusitano em relação às outras monarquias da Europa, por isto que as inovações muitas vezes vinham de eruditos que

⁷⁷ J. S. da Silva Dias, “O ecletismo em Portugal no século XVIII. Gênese e destino de uma atitude filosófica”, *Revista Portuguesa de Pedagogia*, Coimbra, ano VI, 1972. José Esteves Pereira, “A Ilustração em Portugal”, *Revista Cultura – História e Filosofia*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, vol VI, 1987.

⁷⁸ José Esteves Pereira, “A Ilustração em Portugal”, 1987, p. 191.

⁷⁹ Dorinda Outram, *The Enlightenment: new approaches to European History*. Cambridge University Press, 3ª ed., 2013, p. 4-7.

⁸⁰ Ana Cristina Araújo, *A cultura das Luzes em Portugal*, 2003, p. 13.

tinham passado pelo estrangeiro. Disto decorre o fato de alguns historiadores e ensaístas elaborarem o polêmico conceito de “estrangeirado” para designar os homens, muitas vezes diplomatas, que na primeira metade do século XVIII vieram do exterior e de lá tiraram sua inspiração e seus ideais de reforma.⁸¹ Trata-se de um conceito impreciso e criticado, visto que, nas palavras de Ana Cristina Araújo, “desvirtua [...] o universalismo que caracteriza o comércio de ideias no século XVIII e adota, quase à letra, a própria concepção de Progresso das Luzes”.⁸² As Luzes portuguesas resultam, assim, de um processo de seleção e adaptação que as orientações e os valores dos pensadores sofrem por meio da literatura estrangeira.

Entre os chamados “estrangeirados” encontrava-se Luís António Verney. A partir dos ensinamentos da ciência do seu tempo, Luís António Verney, considerado o ponto de viragem das ideias portuguesas no século XVIII, defende que a experiência e a razão são as bases para o método e a organização do conhecimento experimental.⁸³ A relevância das dezesseis cartas escritas por Verney em Roma, publicadas em 1746 com o título *Verdadeiro Método de Estudar*, não está em seu conteúdo propriamente dito, mas no seu espírito – a crítica ao ensino de Portugal, à cultura portuguesa em geral, por exemplo – e na ruptura que representou. Crítica e pedagogia em conjunto marcam essa cisão.⁸⁴

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.⁸⁵ Verney acreditava que a gramática deveria ser ensinada em português, em vez 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

⁸¹ Nuno Gonçalo Monteiro, *D. José*. Lisboa: Temas & Debates, 2008, p. 60.

⁸² Ana Cristina Araújo, *A cultura das Luzes em Portugal*, 2003, p. 21. Ver Jorge Borges de Macedo, *Estrangeirados, um conceito a rever*. Lisboa: edições do templo, 1979.

⁸³ Luís António Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 1746, tomo II, p. 320.

⁸⁴ J. S. da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, 2006, pp. 253-254. Pedro Calafate, “A filosofia da história” in: *História do pensamento filosófico português*, 2001, p. 37. Francisco José Calazans Falcon, *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982, p. 331.

⁸⁵ Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.12.

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”.⁸⁶

O tema do Direito Natural na obra do Barbadinho, como ficara conhecido, aparece na carta undécima do *Verdadeiro Método de Estudar*; era dedicada à ética, esta enquanto parte da filosofia, enquanto ciência inserida numa esfera exclusivamente racional, afastando, assim, qualquer explicação teológica. Para Verney, a ética “é a parte da filosofia, que mostra aos homens, a verdadeira felicidade, e regula as ações, para a conseguir”.⁸⁷ E o Direito Natural, como parte da ética, é um corpo de doutrina que regula o juízo do homem e deve mostrar as ações honestas e úteis à sociedade civil.

Segundo o autor:

Sendo a ética deduzida da boa razão, excita nos homens, os princípios do Direito Natural, dos quais se tiram as decisões dos casos particulares [...]. A verdade é, que a Lei Divina, a Natural, a das Gentes, são as mesmas leis; toda a diversidade está, no modo da publicação. A Divina foi publicada pela boca de Deus; a Natural é a mesma lei divina proposta aos homens, pela faculdade que a alma tem, de conhecer o bem; a das Gentes, é a mesma lei natural, posta em execução por povos inteiros. Além disto, a lei Civil, e eclesiástica, pelo que respeita a honestidade das ações humanas, é em tudo conforme a boa razão [...]. O certo é que elas foram, e são estimadas, não por outro princípio, senão por seres racionáveis. E lei que não é deduzida da boa razão, não merece o nome de lei.⁸⁸

Com a obra de Verney, o direito passou a repousar no princípio da *recta ratio*, universal e eterna, típico da Escola do Direito Natural e das Gentes. Os atributos *natural*, *racional* e *nacional* ocuparam o primeiro plano das suas ideias. Embora os autores e as ideias do Direito Natural fossem mobilizados frequentemente desde o século XVII pelos eruditos portugueses, tratava-se, segundo Moncada, de exercício de retórica, visto que predominava a “Glosa” e os “Comentários” de Bártolo. A crítica de

⁸⁶ Falcon, 1982, p. 335.

⁸⁷ Verney, 1746, tomo II, p. 61.

⁸⁸ *Idem, Ibidem*, p. 76.

Verney, de acordo com os historiadores do direito português, abriu um novo caminho para o campo jurídico em Portugal ao enaltecer o Direito Natural fundado na razão.⁸⁹

Esta agitação de ideias – precipitada no universo mental português pela polêmica em torno do *Verdadeiro Método de Estudar* – foi reforçada pouco tempo depois por António Ribeiro Sanches, colaborador da *Enciclopédia* nos campos da medicina, pedagogia e da economia, nas suas muito ilustradas *Cartas Sobre a Educação da Mocidade* (1760). As máximas da razão e do Direito Natural aparecem nesta obra como fundamentos para a mudança da mentalidade predominante na época. Era necessário, de acordo com Ribeiro Sanches, realizar progressos no espírito humano por meio da afirmação do primado da razão natural como pressuposto para formação do indivíduo moral, e via modernização do ambiente intelectual das escolas. Apenas assim formar-se-ia um bom cidadão e um bom cristão, e, conseqüentemente atualizar-se-iam as estruturas políticas, sociais e econômicas do país.⁹⁰

É importante frisar que as *Cartas sobre a educação da mocidade* foram publicadas logo após o alvará de 28 de junho de 1759, que suprimia as classes e os colégios dos jesuítas. Isto explica a insistência de Ribeiro Sanches na necessidade de transferência da responsabilidade educativa da Igreja para o Estado, e na defesa de um modelo pedagógico eminentemente laico, pois só assim seria possível estabelecer a harmonia entre a utilidade pública e particular, e atribuir ao Estado a conservação do direito natural à propriedade e à liberdade de todos.⁹¹

A instrução pública iniciava pela legislação. A lei, como concentração e personificação da razão universal, assumia um poder ilimitado na formação, na conduta e no modo de pensar das nações. Em Portugal, as ideias do padre oratoriano, primeiramente expressas com a sua reforma pedagógica no *Verdadeiro Método de Estudar*, e, em seguida, nas *Cartas sobre a educação da mocidade*, bem como o seu

⁸⁹ L. Cabral de Moncada, “O ‘século XVIII’ na legislação de pombal”, pp. 92-94. Nuno Espinosa Gomes Silva, *História do Direito Português*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa. Mário Reis Marques, *História do Direito Português Medieval e Moderno*. Coimbra: Almedina, 2002. Mário Júlio de Almeida Costa, “Período da formação do direito português moderno” in: *História do Direito Português*. Coimbra: Almedina, 2000, 3ª edição.

⁹⁰ A. N. Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da mocidade*. Nova Edição revista e prefaciada pelo Dr. Maximiano Lemos. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922, p. 120-121. Sobre o projeto educativo e a ilustração de ribeiro sanches ver: Ana Cristina Araújo, “Ilustração, pedagogia e ciência em António Ribeiro Sanches”. *Revista de História das Ideias*, vol 5, 1984, p. 381-382.

⁹¹ Ribeiro Sanches, *op.cit.*, p. 56.

projeto de reforma da educação, influenciaram e explicaram as ações no campo da legislação e do ensino no reinado de D. José I. Este necessitava de mentes inteligentes para acelerar os processos científicos no país. Como bem perceberam Verney e Ribeiro Sanches, a renovação portuguesa partiria de uma reorganização, em especial do seu sistema de ensino (Estatutos da Universidade de 1772) e do sistema das fontes do direito (lei de 18/08/1769, posteriormente conhecida como Lei da Boa Razão).

O Direito Natural, tanto para Verney como para Ribeiro Sanches, é um sistema doutrinário da conduta humana. Este tema aparece novamente no *Discurso sobre o bom e o verdadeiro gosto da filosofia* de António Soares Barbosa, também relacionado à questão moral, ao ordenamento das ações humanas através de normas de conduta. Trata-se, na verdade, de um sistema destinado a moldar a conduta humana.

Como vimos no início deste capítulo, o objetivo de António Soares Barbosa no *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na Filosofia* é analisar os fundamentos da ciência moral, que, para ele, são os princípios fundamentais do Direito Natural. Com base nos autores responsáveis por restaurar a ciência de seu tempo⁹², como Bacon, Newton, Descartes, Gassendo, Malebranche e Locke, o erudito português busca “evidências por meio de demonstrações exatas”⁹³ das regras das coisas naturais e políticas pertencentes à vida comum.

Esta ciência moral deve ser dirigida, então, com “as luzes da razão”. Deve também propor os meios para que os homens adquiram a felicidade, e esta é inseparável do cumprimento das suas obrigações. Por isso, os princípios do Direito Natural, como sublinhamos, são os fundamentos da ciência moral do homem. É função do filósofo, nos diz António Soares Barbosa, conhecer os princípios originais de todas as obrigações humanas. Porém, adverte o futuro diretor da Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, “quaisquer pois que sejam estes princípios promulgados pelo irrefragável ditame da Razão Natural, sempre devem reconhecer por primeira causa legisladora a imutável vontade do Ser primeiro”. Deus, enquanto Ente Supremo e indefectível Soberano, com o objetivo de querer a felicidade das suas criaturas, comunicou-lhes uma Lei que, nas palavras de António Soares Barbosa, “as aparte da própria miséria, e as

⁹² Expressão do próprio autor. António Soares Barbosa, *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na Filosofia*, 1766, p. 5.

⁹³ *Idem, Ibidem*, p. 20.

dirija com um verdadeiro império, sem constrangimento da liberdade, ao seu fim, e felicidade própria”.⁹⁴

Por isso, continua António Soares Barbosa,

[...] é fácil o inferir que assim como em os elementos da moral é indispensável o inquirir a genuína natureza do homem para dela coligir aqueles fundamentos, sobre que todo o Direito Natural se eleva, assim também se deve tratar da existência da natureza, providência, sabedoria, poder, e bondade, atributos da verdadeira soberania de Deus, cuja suprema razão só pode ser aquela Lei, que obrigue todo gênero humano, e lhe comunique aqueles fundamentais ditames, por onde se deve reger.⁹⁵

A razão, entendida como fonte das verdades morais, torna inteligível, por um lado, a existência de uma ordem natural que pode ser apreendida pela experiência e pelas demonstrações da ciência física e matemática; e por outro, reconhece a supremacia do Criador do Universo e do seu papel enquanto legislador supremo da existência humana. Nesta perspectiva, a razão organiza o mundo natural, mas não o desvincula do divino, nem dissocia a natureza do sobrenatural. Por isso, as regras do Direito Natural são, sobretudo, normas morais de conduta.

1.3 A razão enquanto ordenamento jurídico

Boa Razão: talvez esta expressão seja o marco jurídico e filosófico do século XVIII português. O termo já aparece em 1746 no *Verdadeiro Método de Estudar*, de Verney, como princípio da ética e do Direito Natural, e como regra de conformação das ações humanas. Em 18 de agosto de 1769, é sancionada a *Lei que declara a autoridade do direito romano, canônico, assentos, estilos e costumes*, na qual se ratifica que as leis devem ser fundadas na Boa Razão. Este é o princípio no qual se encontram as “verdades essenciais, intrínsecas e inalteráveis” da Ética – e dos direitos Divino e Natural – formalizada para servirem de “regras morais e civis”.⁹⁶ A Boa Razão também é o

⁹⁴ *Idem, Ibidem*, pp. 29 e 35.

⁹⁵ António Soares Barbosa, 1766, p. 35.

⁹⁶ *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações, redigidas pelo Desembargador António Delgado da Silva. Legislação de 1763 a 1774*. Lisboa: na Typografia

fundamento das regras e da direção do governo de todas as nações civilizadas; estabelece as leis políticas, econômicas, mercantis e marítimas; garante a disciplina, o sossego e a utilidade dos povos à sombra do poder dos monarcas e príncipes soberanos. Enfim, resplandece as nações cristãs e polidas da Europa calcadas numa boa, depurada e sã jurisprudência.⁹⁷

A Lei da Boa Razão, como posteriormente ficou conhecida, faz referência clara ao racionalismo defendido pelos eruditos europeus do século XVIII ao colocar a razão como fonte do direito e critério de validade para definir as ações humanas. Nesta perspectiva, é evidente no corpo da lei a ideia de progresso, de conveniência, de racionalidade e de ajustamento ao contexto da época. Vê-se a tentativa de racionalizar a política, o comércio e as relações com as outras nações.

A publicação da lei da Boa Razão se insere em um contexto político bastante agitado em Portugal. Como se sabe, em setembro de 1750 sobe ao trono português D. José I. Tão logo aclamado, o novo rei esteve às voltas com a aplicação do Tratado de Madrid, assinado em 13 de janeiro do mesmo ano, que pretendia fixar os limites territoriais do Brasil na região da Amazônia e da Cisplatina. A execução do Tratado de Madrid acarretou não apenas a demarcação dos territórios das duas monarquias – espanhola e portuguesa – na América do Sul, mas o confronto direto com as missões jesuítas entre os índios guaranis (Os Sete Povos das Missões).⁹⁸ Está exposto o conflito que se arrastará não só até a expulsão dos discípulos de Santo Inácio do reino e dos domínios portugueses pela lei datada em 03 de setembro de 1759, mas por todo o reinado josefino.

Se olharmos em retrospectiva a legislação produzida na primeira década do reinado de D. José I, perceberemos como as leis, os alvarás e os decretos régios tinham como objetivo reordenar o império, mais especificamente as relações econômicas, comerciais e industriais do reino e de seus domínios. Nesse primeiro decênio (1750-1760), várias são as medidas neste sentido, como as *Novas Instruções a respeito dos Vinhos do Douro* (1754), a criação da *Companhia da Ásia Oriental* (1753), a criação da *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão* (1755), a instituição da *Companhia Geral*

Maigrense. Anno de 1829. Com licença da Mesa do Desembargo do Paço. Rua do Outeiro ao Loreto nº 4. Primeiro Andar, p. 411.

⁹⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 411-412.

⁹⁸ Nuno G. Monteiro, *D. José*, 2008, p. 84.

das Vinhas do Douro (1756), o *Estatuto da Junta do Comércio* (1757), os *Estatutos da Real Fábrica de Seda* (1757) e a instituição da *Companhia Geral do Comércio de Pernambuco e Paraíba* (1756), além dos diversos alvarás, leis e decretos para arrecadação dos quintos e para a regulação das casas de fundição e derramas na região do ouro no Brasil.

Os primeiros anos legislativos do reinado josefino, isto é, de 1750 a 1769, são denominados por Rui Manuel de Figueiredo Marcos como “período juspublicista”, visto que se caracterizava pela predominância das normas de direito público. Com o objetivo de reforçar o poder central e a autoridade régia, não é de se admirar que a atenção do legislador estivesse voltada para as leis surgidas nos domínios dos direitos fiscal, alfandegário e penal.⁹⁹

De fato, é uma legislação voltada para a prática político-econômica do Estado, com o objetivo claro de controlar e centralizar na capital do reino todas as riquezas dos domínios ultramarinos portugueses. Os jesuítas aparecem nesse contexto como um problema prático à aplicação desse novo projeto político de cunho marcadamente nacional. O conflito é posto em duas frentes. A primeira, na denúncia da ingerência dos jesuítas na jurisdição temporal, pois “sendo proibido por Direito Canônico a todos os eclesiásticos, como Ministros de Deus, e da sua Igreja, misturarem-se no governo secular”; – “alegando esta proibição muito mais urgente os Párocos das Missões de todas as ordens religiosas” –, não poderia prosperar “uma tão desusada e impraticável confusão de jurisdições tão incompatíveis, como são a espiritual, e a temporal, seguindo de tudo a falta de administração de justiça, sem a qual não há povo, que possa subsistir”¹⁰⁰. A segunda, na questão do trabalho e do comércio do que era produzido pelos índios. Aqui, as ideias da doutrina do Direito Natural são chamadas ao tablado legislativo para denunciar a distinção “odiosa e abominável” entre brancos e índios:

[...] ditam as leis da natureza, e da razão, que assim como as partes do corpo físico devem concorrer para conservação do todo, é igualmente precisa esta obrigação nas partes, que constituem o todo moral, e político. Contra os

⁹⁹ Rui Manuel de Figueiredo Marcos, *A legislação pombalina: alguns aspectos fundamentais*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 67-68.

¹⁰⁰ Lei de 7 de junho de 1755 – Lei para restituir aos índios do Pará serem governados pelos seus nacionais. *Coleção das leis, decretos, e alvarás, que compreende o feliz reinado delRei fidelíssimo D. José o I Nosso Senhor desde o ano de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do Senhor Rei D. João o V do ano de 1749*. Tomo I. Lisboa. Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1797, p. 255.

irrefragáveis ditames do mesmo Direito Natural, se faltou até agora a esta indispensável obrigação, afetando-se especiosos pretextos para se iludir a repartição do Povo, de que por infalível consequência se havia de seguir a ruína total do Estado; porque faltando aos moradores deles os operários de que necessitam para a fábrica das lavouras, e para a extração das drogas, precisamente se havia de diminuir a cultura, e abater o Comércio.¹⁰¹

Nesse ponto, as leis da natureza ou da razão aparecem, por um lado, como denúncia à falta de legitimidade para as missões jesuítas, e por outro, como a única possibilidade para construir a paz, a união e a concórdia sem as quais as repúblicas não podem subsistir.

Em meio a este conflito, aconteceu o terremoto de Lisboa. Na manhã de 01 de novembro de 1755, descreve longamente Antônio Pereira de Figueiredo em seu *Diário*:

[c]omeçou o território de Lisboa a tremer de sorte que dentro de pouco tempo se sentiu abalar a terra por vários modos [...] alguns sete minutos durou o tremor de terra, o mais formidável que jamais viram os portugueses. A este se seguiram outros quatro, mais pequenos na duração, mais iguais na força [...]. ao primeiro tremor de terra se seguiu imediatamente no mar uma extraordinária alteração das águas [...] e em Lisboa saindo dos seus limites, e entrando pela terra dentro mais de cinco estádios, romperam as ondas algumas pontes, desfizeram muros, e arrojaram à praia madeiras de demarcada grandeza [...] mais ainda se não dava por satisfeita com estes castigos a ira de Deus que no mesmo dia afligiu com o outro novo [...] foi esse um grandíssimo incêndio, que de repente se ateou em vários sítios da cidade [...] puderam as chamas discorrer livremente por várias partes, e consumir em quatro dias as riquezas de uma cidade, que era o Empório de toda a Europa.¹⁰²

Ao terremoto natural seguiu-se, aponta a historiografia, o terremoto político que abriu espaço para as reformas que levariam o futuro Marquês de Pombal a conservar em suas mãos o poder por mais de vinte e dois anos, isto é, até a morte de D. José I. Um *virtuoso* governante, ensinara Maquiavel (proibido em Portugal), deve saber agir de

¹⁰¹ Carta de 3 de maio de 1757, “diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, tomo I, 1797, p. 704.

¹⁰² Antônio Pereira de Figueiredo, *Diário dos sucessos de Lisboa, desde o Terremoto até o extermínio dos Jesuítas*, 1766, p. 1-3.

acordo com as circunstâncias e usar a *fortuna* ao seu favor. Foi o que Pombal fez. O ministro foi responsável pelas mudanças no Estado português, sobretudo por sua acentuada centralização, intervindo na sociedade para promover o que era tido como de interesse nacional. Dessa forma, Pombal reconfigurou o Estado com maior controle da administração política, do orçamento e da justiça.¹⁰³

Os conflitos com os inicianos continuaram. Em setembro de 1757, foram expulsos do Paço os confessores jesuítas da família real.¹⁰⁴ Cerca de um ano depois, a 3 de setembro de 1758, a carruagem na qual seguia o rei D. José I foi alvejada por tiros. Seguindo o *Diário* de Antônio Pereira de Figueiredo, pode-se ler:

Não se pode explicar com palavras, nem ainda compreender com o discurso, quão grande foi o pavor, a admiração, que acometeu os fiéis vassallos quando souberam tão infausto sucesso. Uns choravam por ver que na melhor idade se lhes tirava um rei amabilíssimo; outros se admiravam de que chegasse o atrevimento destes sacrílegos homens a ofender tão inumanamente a um rei tão ótimo, excelente, liberal e benigno.¹⁰⁵

No alvará de 09 de dezembro de 1758, o monarca-legislador evidencia que os vassallos, “por uma experiência sucessivamente continuada desde os princípios do [seu] Governo”, tem dado “provas do seu geral reconhecimento aos muitos, e grandes benefícios, que têm recebido da [sua] paternal, e infatigável providência”. Porém,

houve ainda assim infelizmente entre os naturais destes Reinos alguns particulares, que barbaramente esquecidos daqueles honrosos, e indispensáveis vínculos de gratidão, e de fidelidade; sem que reprimissem a sua atrocíssima cobiça, nem a formosura daquelas bem cultivadas virtudes; nem a torpeza dos enormíssimos delitos em que iam precipitar-se; nem o incompatível peso da restituição, em que ficariam as suas depravadas consciências à utilidade pública destes Reinos, e à honra comum de todos os

¹⁰³ José Subtil, *O terramoto político (1755-1759) – Memória e Poder*. Lisboa: UAL-Universidade Autónoma de Lisboa, 2002. O Marquês de Pombal e o seu tempo. *Revista de História das Ideias*. Tomos I e II, Coimbra, 1982. Nuno Monteiro, “O tempo de Pombal” in: *História de Portugal*, p. 364-365; Keneth Maxwell, *Marquês de Pombal o paradoxo do iluminismo*, p. 95; Carlos Guilherme Mota, *os juristas na formação do estado brasileiro*, p. 53.

¹⁰⁴ Antônio Pereira de Figueiredo, *Diário dos sucessos de Lisboa, desde o Terremoto até o extermínio dos Jesuítas.*, 1766, p. 2

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 35.

vassallos deles, que não podia deixar de padecer a mais sensível quebra enquanto deles se separassem os réus de um tão *horroroso atentado*; se atreveram a maquirar entre si com diabólicos intentos uma conjuração tão sacrílega, e tão abominável, que depois de haver procurado sugerir, e espelhar clandestina e maliciosamente que minha Real vida não podia ser de grande duração, ousando até limitar o prazo dela, ao mês de setembro próximo precedente [...].¹⁰⁶

Todo o atentado contra o monarca é descrito em pormenor no supracitado ato legislativo como um exemplo da quebra dos “louváveis sentimentos de honra, de amor e de gratidão” que unem os vassallos ao monarca. Pois entre os vassallos deve prevalecer “a obrigação anterior da conservação do seu Rei, e da sua Pátria, que também são Pais Comuns, quando se trata de crimes de tanta atrocidade, e prejuízo público”.¹⁰⁷

O terremoto de 1755 e o atentado ao rei em 1758 foram utilizados para reforço da autoridade e do poder pessoal dos Ministros da coroa. As consequências da centralização e fortalecimento do poder foram imediatas. Ainda em dezembro de 1758, após a publicação do referido alvará, começaram as acusações e prisões dos suspeitos ao “atentado” contra o rei, a maioria dos culpados pertencentes à Casa de varonia Távora.¹⁰⁸

Em janeiro de 1759, os réus foram julgados por crime de lesa-majestade e executados com insinuosa crueldade em Belém. Em julho do mesmo ano são extintas as escolas jesuítas e sanciona-se as *Instruções para os professores de gramática latina, grega, hebraica e de retórica, ordenadas por el rei nosso senhor, para uso das escolas novamente fundadas nestes reinos, e nos seus domínios*. As ideias da Escola do Direito Natural são mais uma vez usadas para reforçar a necessidade de racionalizar o Estado:

¹⁰⁶ Alvará 9 de dezembro de 1758, *Coleção das Leis*, Tomo I, 1797, p. 733. Grifo no original.

¹⁰⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 734 e 735.

¹⁰⁸ Assim descreve Figueiredo: “[...] cercadas as casas de soldadesca armada, são levados presos para o cárcere José de Mascarenhas, que era Duque de Aveiro, e seu filho Martinho, que era Marquês de Gouveia, Francisco de Assis, que era Marquês de Távora, diretor da cavalaria com seus filhos Luiz, e José; João Almeida, Marquês de Alorna, e Jerônimo de Ataíde, Conde de Autoguia, Manoel de Távora, e com eles quatro criados seus, Brás José Romeiro, António Álvares Ferreira, João Miguel, e Manoel Álvares de Ferreira. As mulheres dos cinco primeiros foram clausuradas em diversos mosteiros da cidade. No mesmo dia foram cercadas de soldadesca todas as casas dos jesuítas de Lisboa. Daí a poucos dias são presos em Lisboa D. Manoel de Assis Mascarenhas, conde de Óbidos, e D. Guido da Câmara, Conde da Ribeira, Manoel de Sousa, Capitão da Guarda da Rainha Nossa Senhora. Em Elvas foi preso Nuno de Távora”. António Pereira de Figueiredo, *Diário dos sucessos de Lisboa, desde o Terremoto até o extermínio dos Jesuítas*, 1766, p. 38.

[...] terão os professores também o cuidado de inspirar aos discípulos um grande respeito aos legítimos Superiores, tanto Eclesiásticos, como Seculares: dando-lhes suavemente a beber, desde que neles principiar a raiar a luz da razão, as saudáveis máximas do Direito Divino, e do Direito Natural, que estabelecem a união Cristã, e a sociedade civil; e as indispensáveis obrigações do Homem Cristão, e do vassalo, e cidadão; para cumprir com elas na presença de Deus, e do seu rei, e em benefício comum da sua Pátria: aproveitando-se para este fim dos exemplos, que forem encontrando nos livros de seu uso; para que desde a idade mais tenra vão tendo um conhecimento das suas verdadeiras obrigações.¹⁰⁹

Em Portugal, como já mencionamos, a instrução pública principiava pela legislação. Grande parte da atividade legislativa produzida no segundo período do reinado de D. José I, isto é, 1769 até 1777, está na regulação doutrinária, a partir da estruturação de um novo sistema de educação pública para substituir o dos jesuítas e a afirmação da autoridade secular e nacional na administração religiosa e eclesiástica. Tratava-se, sem dúvida, de uma mudança nos modos de pensar a Nação. Este segundo período foi denominado por Rui Manuel de Figueiredo Marcos como *período jusracionalista*, pois a atividade legislativa pombalina consagrou o princípio da *recta ratio* procedente da Escola Racionalista do Direito Natural.¹¹⁰

As reformas pedagógicas começaram pelo ensino secundário e seguiram um plano racionalizado presente já na lei que propõe a reforma dos estudos menores, defendendo que o estudo das letras humanas é a base de todas as ciências, o que pode ser considerado como influências das obras de Martinho de Mendonça e de Verney. Uma década depois, a 12 de agosto de 1768, publica-se a lei que extingue das universidades

¹⁰⁹ Instruções 06 de julho de 1759, *Coleção das leis*, 1797, p. 813.

¹¹⁰ É importante frisar que a tentativa de periodização da atividade legislativa pombalina por Rui Manuel de Figueiredo Marcos toma como base a lei de 25 de junho de 1766, a qual modifica a questão do direito sucessório em consonância com as novas ideias jusracionalistas. Por isso, a periodização proposta pelo autor é a seguinte: 1750 a 1766, período juspublicista; 1766-1777, período jusracionalista. Usamos a denominação do autor, mas seguimos as indicações da maioria da bibliografia ao indicar a Lei da Boa Razão como critério de periodização. Usamos as palavras de Rui M. F. Marcos, também como ressalva: “Não se ignora que uma outra lei anterior tivesse já aflorado ideias que iriam vicejar mais tarde. Todavia, no *mare magnum* dos alvarás josefinos, esse tremeluzir mortiço não ofuscava o acervo de leis cogentes que então imperava. Afigura-se, pois, pelo menos como tendencialmente correta, esta tentativa de periodização da legislação pombalina, sendo certo que, em história jurídica, não poderemos aspirar a achar mais do que simples valores aproximativos como base de critério de divisão” (Marcos, 2006, p. 72).

as cátedras das escolas jesuítas, sendo os seus textos proibidos, o que tornou premente as reformas dos estudos universitários. Em 23 de dezembro de 1770 foi nomeada a Junta de Providência Literária, a qual sete meses depois, em 28 de agosto de 1771, apresentou o *Compêndio Histórico*.

Todo esse cadinho intelectual, com a predominância das concepções filosóficas e racionalistas do direito, formula os princípios basilares do campo jurídico e político do reinado josefino, seja com a lei de 18 de agosto de 1769, ao definir como fundamento de todo o direito a Boa Razão – e com isso praticamente banir o direito romano e retirar a autoridade a Acúrsio e Bártolo, colocando em seu lugar um novo Direito Natural, formado por direitos racionais e imutáveis –; seja no seu desenvolvimento posterior, nomeadamente no *Compêndio Histórico* (1771) e nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).

Publicado em 1771, o *Compêndio Histórico* é considerado a primeira denúncia oficial, excessivamente violenta, da decadência a qual teria chegado a Universidade portuguesa, sediada desde 1537 em Coimbra. O ataque ao ensino jesuítico, como tivemos a oportunidade de acompanhar na legislação e nas obras de reformas pedagógicas, nomeadamente no *Verdadeiro Método de Estudar* e nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, é direto. No *Compêndio* é, além disso, feroz.

Para os autores do *Compêndio*, a origem dos males filosófico, jurídico e pedagógico deve ser imputada à moral aristotélica e à metafísica da Igreja. A reverberação desta concepção escolástica no ensino jurídico encontra-se alistada na obra sob a referência de “estragos” causados pela escolástica jesuítica. Os discípulos de Santo Inácio foram pintados não apenas como inimigos do Estado, mas também da própria Igreja. Às ideias de Aristóteles restou o purgatório filosófico-político.

Porém, mais do que um texto de denúncia, o *Compêndio* é uma obra de “representação do poder”.¹¹¹ O que estava em jogo, neste momento do consulado pombalino, era a reafirmação do poder. Neste sentido, era indispensável o afastamento dos pressupostos morais, históricos e políticos defendidos pelos jesuítas, sobretudo a teoria da mediação popular do poder, e abrir espaço a um tipo de jusnaturalismo que possibilitasse a criação de uma relação de poder na qual deveria predominar a

¹¹¹ José Esteves Pereira, “Prefácio”, in: Marquês de Pombal/Junta de Providência Literária. *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* [1771], 2011, p. 11.

indiferenciação dos vassallos (e aqui entrariam os membros da igreja) perante o Príncipe, origem da luz da Boa Razão.

Passou-se, então, a priorizar, na jurisprudência, o jusnaturalismo típico da Escola do Direito Natural e das Gentes ao aplicar-se ao direito o princípio da *recta ratio*, natural e nacional. Utilizando a divisão clássica da história do Direito Natural, os autores do *Compêndio* dividem o período em anterior a Grotius e posterior a ele; neste, pontificavam, além dos discursos do próprio Grotius, autores como Thomasius, Wolf, Pufendorf, Martini e Heinécio. Por outro lado, os autores do *Compêndio* criticavam a doutrina jusnaturalista aristotélico-escolástica, tanto porque esta se assentava em uma ética que não tinha como princípio o Direito Natural, como por não confirmar “a invariável força e a imutabilidade das leis naturais entre os homens” nem inferir “delas a origem da justiça, mas somente das leis positivas”. Terminam, desse modo, por ressaltar a importância do conteúdo racional à ética e da necessidade do estudo do Direito Natural ser dependente dela.¹¹²

Nas páginas do *Compêndio* podemos ler que Deus, para dirigir o homem e para “lhe facilitar a feliz posse do bem no estado natural”, dotou-o de uma natureza racional; ditou também “Leis as mais santas e estabeleceu Regras as mais saudáveis, escrevendo-as todas nos corações humanos e lançando neles as primeiras sementes da virtude e de toda a Doutrina dos costumes, para neles vegetarem, crescerem e frutificarem depois com o uso da Razão”.¹¹³ Ao conjunto destas leis ou regras de conduta chama-se Direito Natural.

Para os autores do *Compêndio*, o Direito Natural é a disciplina mais útil e necessária aos juristas,

[...] porque ele é o 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 Vassallos e também os das Nações livres e independentes. E com estas noções (verdadeiramente as mais vantajosas ao bem universal da Humanidade) lança os fundamentos mais sólidos de todas

¹¹² Marquês de Pombal/Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* [1771], 2011, p. 267-268.

¹¹³ *Idem, Ibidem*, pp. 226-227.

as Leis positivas Divinas e Humanas, Canônicas e Civis. Donde se vê ser o estudo da mesma disciplina tão necessário para a Jurisprudência, como são os alicerces para a construção de qualquer Edifício.¹¹⁴

O Direito Natural é a base fundamental de todo direito. As leis devem assim ser sujeitadas aos preceitos da natureza, pois “estas são as únicas Leis que abrangem a todas as gentes, a todos ligam com a sua Autoridade e por nenhuma podem ser recusadas sem distinção entre Cristãos e entre Gentios”.¹¹⁵

Estas ideias foram consolidadas e unificadas nos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, tendo sido estes aprovados em 1772 por meio da carta de lei de 28 de agosto do mesmo ano. Para os historiadores do direito português, os *Estatutos* são, pela via legislativa, as expressões máximas do pensamento iluminista no ensino jurídico.¹¹⁶ Nas palavras de António Hespanha, é reafirmado “o primado da lei régia”¹¹⁷ e o triunfo do racionalismo na esfera do direito. Os cursos jurídicos continuaram divididos em Leis e Cânones, com faculdades distintas. No que concerne ao ensino, criticou-se a superioridade do direito romano e do direito canônico em detrimento do Direito Pátrio; introduziu-se muitas restrições à validade dos costumes; banuiu-se a autoridade de Bártolo e Acúrsio, cedendo lugar às diretrizes cujacias e ao *usus modernus*, no que diz respeito ao direito romano e ao canônico.¹¹⁸ Com o objetivo de reformar o ensino, introduziu-se a cadeira de Direito Natural, que deveria abranger igualmente o “direito público universal” e o “direito das gentes”.¹¹⁹

Nos *Estatutos da Universidade* reafirma-se o que já circulava na atmosfera intelectual portuguesa desde pelo menos a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*

¹¹⁴ *Idem, Ibidem*, p. 256.

¹¹⁵ Marquês de Pombal/Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* [1771], 2011, p. 261.

¹¹⁶ L. C. de Moncada, “O ‘século XVIII’ na legislação de pombal”, p. 103. Nuno Espinosa Gomes Silva. *História do Direito Português*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa. Mário Reis Marques. *História do Direito Português Medieval e Moderno*. Coimbra: Almedina, 2002. Mário Júlio de Almeida Costa. “Período da formação do direito português moderno” in: *História do Direito Português*. Coimbra: Almedina, 2000, 3ª edição.

¹¹⁷ António Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europeia. Síntese de um milénio*, 2017, p. 359.

¹¹⁸ Francisco José Calazans Falcon, “As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico”, Rio Grande do Sul. *Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação*, 1996, p. 84-85.

¹¹⁹ António Braz Teixeira, *História da filosofia do direito portuguesa*, 2005, p. 77 e “A filosofia jurídica”, p. 75 in: Pedro Calafate, *História do pensamento filosófico português*, 2001.

e da *Lei da Boa Razão*: as leis naturais, enquanto leis da razão, são imutáveis e são a base de todo direito. A importância do ensino do Direito Natural e a sua introdução no *curriculum* da Universidade são reforçadas,

[p]ois só por meio das lições deste direito se podem bem compreender; assim os diversos estados do homem; e do cidadão; dos quais se deduzem todas as leis naturais, e civis; e se manifestam com a necessária clareza as origens, os progressos, e os fins das mesmas leis. E porque quando as leis civis se conformam com as naturais, não há outra alguma chave da boa inteligência delas, que não seja a do direito natural; por ser este a verdadeira fonte de todas as leis civis; e por ser conseqüentemente o estudo das leis naturais a base fundamental de todo o estudo do direito civil.¹²⁰

A razão triunfa na qualidade de “magistério perpétuo, e sempre indeclinável”. Porém, de forma mais detalhada, trata-se de um “lume divino participado ao Homem pelo Supremo Autor da natureza”, que “será a estrela, que o encaminhe para não se perder nos cachopos da vã, e desordenada especulação, em que infelizmente tem naufragado grandes engenhos”.¹²¹ A razão é, assim, “a sua Mestra; o Oráculo a que ele primeiro recorra, e que primeiro consulte. Esta é a fonte de toda legislação da natureza”. Os princípios da natureza devem ser por ela deduzidos e demonstrados, “pondo-os na maior luz, e evidência, de que eles possam ser suscetíveis”.¹²²

Neste ponto, é clara a preocupação de salvaguarda dos domínios da revelação e da fé, em concordância com a razão natural. Segundo os *Estatutos* da Universidade reformada, os professores do curso de Direito Natural deveriam ter como norte das suas ideias e critérios de verdade “a perfeita harmonia e concórdia da Razão e da Fé”:

E isto não porque a fé seja, nem possa ser fonte, e princípios dos conhecimentos dos preceitos naturais; ou porque estes possam por ela ser demonstráveis; pois que isto seria confundir as noções da disciplina de Natural com a Teologia Revelada. Mas sim porque, tendo a fé indubitavelmente por Mestre o mesmo Deus, que como Supremo Autor da

¹²⁰ *Estatutos da Universidade de Coimbra* do ano de 1772. Livro II que contém os cursos jurídicos das Faculdades de Cânones e Leis. Lisboa: na Régia Oficina Tipográfica, 1772. De ordem de Sua Majestade, p. 86.

¹²¹ *Idem, Ibidem*, p. 113.

¹²² *Idem, Ibidem*, pp. 113-114.

Natureza estabeleceu, e promulgou as leis naturais ao Homem pelo órgão da Razão, e que por ser a mesma Verdade, não pode enganar-se, enganar-nos; não pode haver dogma algum da fé, que admita contradição com aquelas leis primitivas, essenciais, e inatas ao Homem. E porque toda oposição que houver entre os dogmas revelados, e os pretendidos ditames da razão, deve servir de um argumento convincente de não serem verdadeiros os ditames, que em tal caso se representam da Razão.¹²³

É notável o esforço dos pensadores e teóricos políticos ao tentar afinar a concepção racional da natureza e do direito com o paradigma que entende o mundo como um todo perfeito em relação a Deus, seu Criador, ente sumamente santo e incomparável, fonte de toda a legislação. É à luz desta nova orientação filosófico-jurídica consagrada na reforma pombalina da Universidade que serão escritos os Tratados de Direito Natural portugueses.

1.4 Entre a razão e o amor, o Direito Natural no mundo lusitano

Um ano após a publicação dos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Filipe Nogueira Coelho, bacharel em Leis pela mesma instituição de ensino, assim inicia os seus *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*:

É verdade, que as Leis Romanas foram admitidas neste Reino; mas o preceito, que particularmente as adotou, não podia justificar aquela perniciosa extensão, aquele total, e indistinto uso, que no Foro vimos iniquamente introduzido. Devendo estar longe de nós aquelas Leis, que ou eram contrárias, ou conformes com as nossas, vinham só a ter lugar, as que determinavam os casos, em que não providenciavam as reais disposições, e costumes do Reino, se nelas concorriam aquela boa razão, e as outras mais circunstâncias, em que assaz nos instrui a referida Lei de 18 de agosto, e a mais genuína e luminosa inteligência, que lhe acabam de dar os Estatutos da Universidade de Coimbra este novo admirável tesouro das mais sábias providências literárias, esta fonte copiosíssima, aonde agora bebemos as mais sólidas noções das sublimes ciências do seu objeto.¹²⁴

¹²³ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 116.

¹²⁴ Filipe Joseph Nogueira Coelho, *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, 1773, p. 5.

A introdução desta obra é, aliás, uma excelente síntese do contexto político-jurídico da época, pois defende a ideia de lei como expressão da vontade racionalizada do poder e mostra que o *jus romanum* perdia, a esta altura, a sua autoridade de elemento ordenador da atividade do jurista, mas que também sobreviveu nos únicos casos em que se apresentou conforme a boa razão. Esta última, por sua vez, passou a desempenhar o papel de guia da atividade legislativa. A Lei da Boa Razão, continua o jurista, “há de ser a estrela, que nos guie, e nos ilustre, para fugirmos do mal, abraçando o bem”; seguindo os seus ensinamentos seria possível fazer “a devida seleção das doutrinas daquelas notas, tendo muito em lembrança, e jamais perdendo de vista, as cautelas, com que devem ser lidas as referidas obras, e o uso saudável, que delas se pode ainda fazer”.¹²⁵

A obra de Filipe Nogueira Coelho, como o próprio autor enfatiza, não se trata de um tratado no qual os princípios “constituem um sistema bem ordenado”, mas de uma compilação dos temas jurídicos, “por meio do alfabeto, que as leis do bom método ditam ser o próprio fim”. O jurista português se propôs enxergar, a partir da análise dos princípios do direito divino, natural e das gentes, divididos em verbetes, como a legislação portuguesa “tão sábia, e tão cheia de equidade, e dos sentimentos da verdadeira religião, abraçou aquelas primitivas regras, aqueles inalteráveis princípios que formam a alma dos mais sábios e famigerados códigos”.¹²⁶ Trata-se, na verdade, de um dicionário legislativo, e assim será utilizado no corpo desta tese.

A atualização do direito português deu-se de algum modo a partir das providências legislativas que alteraram de maneira pontual o direito nacional, sobretudo após 1769. As reformas estavam alicerçadas na filosofia política enquanto disciplina independente da teologia, sob a tutela da Escola do Direito Natural e das Gentes. A doutrina jusracionalista, como é sabido, ditava o direito eterno e imutável, de feição universalista, fundado na razão humana. Ao salto impulsionado pela Lei de 1769, seguiu-se, como vimos, uma segunda ação legislativa de reforma pedagógica. Era necessário, pois, concluir o projeto de atualização da mentalidade nacional, conciliando os objetivos do ensino com os rumos políticos do Estado. Tratava-se da reforma da Universidade de Coimbra, na qual cátedras foram revisadas e novas disciplinas foram incorporadas aos currículos, outorgando destaque à Filosofia e ao Direito Natural.

¹²⁵ Filipe Nogueira Coelho, 1773, p. 9.

¹²⁶ *Idem, Ibidem*, p. 6.

Em Portugal, muitos intelectuais mantiveram contato com as leituras das obras dos jusnaturalistas modernos, e tentaram contribuir com as suas ideias para a reordenação do país. Dentro desse ambiente, Tomás António Gonzaga e António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, ambos formados em Direito pela “antiga” Universidade de Coimbra, redigiram as suas obras sobre o Direito Natural e as ofereceram ao então ministro Marquês de Pombal.

É a primeira vez, segundo o próprio Gonzaga no prólogo do seu *Tratado de Direito Natural*, que se publica diretamente em língua portuguesa um livro acerca deste tema. Gonzaga menciona a tradução dos *Elementos de Direito Natural* de Burlamaqui, publicada em 1768, mas que, segundo o jurista luso-brasileiro, “sendo muito difusa, não dá senão notícias dos primeiros princípios, o que ainda não o faz de todos”. E conclui: “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”.¹²⁷

Sem certeza quanto às datas e às condições exatas da publicação, é possível supor que o *Tratado de Direito Natural* foi redigido entre 1768, ano da formatura de Tomás António Gonzaga (em Leis, na Universidade de Coimbra), e 1772, período áureo da administração pombalina, no qual se destaca a promulgação dos novos estatutos da Universidade de Coimbra e da introdução da cadeira de Direito Natural no seu *curriculum*.¹²⁸ 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.¹²⁹ O

¹²⁷ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 7.

¹²⁸ 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 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 a proposição de Rodrigues Lapa.

¹²⁹ Keila Grinberg, “Interpretação e Direito Natural: Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga”, *Revista de História Regional*, Paraná, n. 1, vol.2, verão 1997. Publicado posteriormente como prefácio à edição do *Tratado* de Gonzaga pela Martins Fontes em 2004.

manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa, em cópia feita por João Bernardo Gonzaga, pai do autor, assinado pelo próprio Tomás Antônio.¹³⁰

O *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano*, de Barreto e Aragão, não teve trajetória muito diferente. Segundo António Braz Teixeira, o manuscrito da obra encontra-se no Arquivo Distrital de Évora, e foi transcrito pela primeira vez em apêndice ao estudo *A filosofia do direito de Vicente Ferrer Neto Paiva. Contributo para a história da Filosofia do Direito em Portugal no século XIX*. Este foi objeto da dissertação de mestrado apresentada à FCSH – UNL, em 1997, por António Paulo Simões Dias de Oliveira, o qual sustenta que o manuscrito foi redigido em 1781. Esta hipótese, porém, deve ser recusada visto que, nessa data, o Marquês de Pombal, a quem é dedicada, se encontrava já afastado das suas funções políticas. Por isso, António Braz Teixeira afirma que a sua redação foi anterior a 1777, tendo sido, possivelmente, a queda do Marquês a causa da sua não edição.¹³¹ Entretanto, podemos supor que a obra foi composta antes de 1771, pois na sua *História de Jurisprudência Natural* (1771) Barreto e Aragão enfatiza: “depois de ter organizado um *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano*, me resolvi também formar a presente, e estreitíssima História da sua jurisprudência deduzindo a sua origem, progresso, perfeição, e estado atual”.¹³² O *Código*, porém, foi publicado pela primeira vez em agosto de 2017, em edição organizada por António Paulo Dias de Oliveira e prefaciada por António Braz Teixeira.

Tanto Gonzaga no *Tratado*, como Barreto e Aragão no *Código*, advertem que o leitor não encontrará nas páginas das suas obras uma mera compilação das doutrinas e dos melhores autores que se debruçaram sobre o estudo do Direito Natural. Em suas páginas, são explícitas as referências às grandes teorias de Thomas Hobbes, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf. É ainda mais provável o contato dos juristas portugueses com a obra de tradutores e dos principais divulgadores das teorias do Direito Natural, como Christian Thomasius, Jean Barbeyrac, Samuel Cocceji, Jean-Jacques Burlamaqui

¹³⁰ *Direito Natural Acomodado ao Estado Civil Católico*. Oferecido ao Ilmo e Exmo Sr Sebastião José de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal por Thomaz António Gonzaga. Seção XIII – Manuscritos Coleção Pombalina. Lisboa: BN, 1889. Cota PBA.

¹³¹ António Braz Teixeira, *História da filosofia do direito portuguesa*, 2005, p. 81.

¹³² António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *História de jurisprudência natural*, 1771, a quem ler, s/p.

e, sobretudo, Heineccius...¹³³ Contudo, os dois juristas tentaram propor uma reflexão político-pedagógica para instruir os cidadãos sobre os verdadeiros e imutáveis princípios que formam o direito do gênero humano, isto é, tentaram formular uma *teoria moral da conduta*.

É significativo, no entanto, que os dois esforços para escrever um sistema de Direito Natural não tenham sido editados no período no qual provavelmente foram redigidos, visto que, como vimos, toda a reforma do ensino jurídico e da legislação se pautou em afirmar os princípios do direito natural moderno. O silêncio das ideias também é significativo e merece ser analisado. Mesmo assim, as obras têm importância pois são peças que procuram legitimar os fundamentos do poder e do ordenamento da sociedade portuguesa da época. Passemos então à análise das linhas gerais das suas ideias a respeito dos princípios do Direito Natural.

1.4.1 O amor e o direito: uma teoria moral da conduta

A palavra “direito”, segundo Gonzaga, recebe várias acepções. Pode significar uma faculdade natural inerente ao homem de praticar ou não determinada ação. Pode referir-se 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”.¹³⁴

Mas o que Gonzaga refuta é a divisão que operaram os jurisconsultos dos séculos XVI e XVII entre Direito Natural, Direito das Gentes e Direito Civil, para então

¹³³ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 7-8. António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano* (1772-1777). Prefácio de António Braz Teixeira. Transcrição e notas de António Paulo Dias de Oiveira. Lisboa: MIL – Movimento Internacional Lusófono, agosto de 2017, p. 12.

¹³⁴ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 171. Muitas das passagens relacionadas à interpretação específica de Tomás António Gonzaga foram desenvolvidas nos textos *Uma Teoria Moral da Soberania: o Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga* (2010) e *Teoria Moral para o absolutismo: um estudo do Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga* (2015), e serão seguidas de perto no corpo deste capítulo.

reconhecer apenas uma distinção: o direito “natural” e o direito “positivo”. O jurista propõe:

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.¹³⁵

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 realizar alguma coisa; ou o direito é permissivo, quer dizer, concede algo.¹³⁶ 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”;¹³⁷ de outro, diz respeito a um conjunto de leis homogêneas que o homem deve 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.

A ideia de Direito Natural no século XVIII português teve de se adaptar à crença na existência de uma lei divina revelada. Por um lado, o Direito Natural é a lei inscrita por Deus no coração dos homens; por outro lado, é a lei revelada pelos textos sagrados, os quais informam a palavra divina, comunicada aos homens por Deus, por meio da razão. Porém, é preciso frisar que a natureza humana era entendida como a ordem racional do universo, e por esta razão o debate em torno da questão do direito natural passou a ser compreendido como um conjunto de leis sobre a conduta humana, conhecidas por intermédio da razão. Ou seja, é um Direito Natural, no sentido primeiro da palavra, porque é um direito *encontrado* pelo homem, e não *formulado* por ele.

A concepção de Direito Natural tal qual proposta por Gonzaga no *Tratado* conjuga os princípios teológicos e hierárquicos com o universo e com a ideia da natureza racional humana para tornar mais fortes os laços dos membros do corpo

¹³⁵ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, pp. 172-173.

¹³⁶ *Idem, Ibidem*, pp. 172-173.

¹³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 15.

político. Esta definição não está muito distante do propugnado por seu coetâneo António Barreto e Aragão no *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano*. O jurista propõe:

Um direito tão antigo como o gênero humano, que nasceu com ele, que é a reta razão do mesmo Deus que desde a sua origem não tem outro livro se não os espíritos, e corações, que sendo divino, eterno, governa o universo com a sua sabedoria: um direito, digo, fundamento de todos os outros, como provam em particular os preceitos da religião revelada, que é o espírito do mesmo Deus, Sábio, Omnisciente, todo poderoso tem já arrogado a si tantas definições, quantas são as ideias, as invenções e os sentimentos desta justiça e jurisprudência natural.¹³⁸

A ideia de Direito Natural é regularmente alusiva à natureza humana, isto é, à sua essência, à constituição das suas partes e às suas faculdades. O objeto deste direito é, segundo Barreto e Aragão, a razão natural que Deus transferiu para o homem. Deus é o seu autor e legislador, “é a origem, que dele emana e que sem ele não pode conceber o Direito Natural”.¹³⁹ Direta ou indiretamente, a lei natural passa a ser a lei de Deus. Da mesma maneira que Deus decretou as leis que estabelecem o movimento dos corpos, diz Barreto e Aragão, também determinou as leis que regulam a conduta do homem. Estas leis podem ser descobertas pelo homem de forma direta, pela revelação; ou indiretamente, pela razão. Para o jurista, a lei natural tem um princípio geral que é o império da razão. A razão, por sua vez, possui três princípios gerais puros que são “o amor de Deus, o amor a si mesmo, e o amor do próximo”, os quais formam “o laço geral de todos os homens”.¹⁴⁰

Nos *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, compilados por Filipe Nogueira Coelho, encontramos as mesmas ideias nos léxicos

¹³⁸ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano*, 2017 p. 13.

¹³⁹ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano*, p. 16. Ideia semelhante encontra-se na obra *História da jurisprudência humana*, do mesmo autor: “Finalmente Deus é o autor destas leis, o seu legislador. Ele as inventou, as examinou, as promulgou, e será sempre só o Mestre, e senhor soberano de todos os homens; e aqueles, que violarem estas leis, se esquecem de si mesmo, desprezam a humanidade, e sofrerão as penas mais rigorosas, quando cuidarem que as evitam” (p. 16)

¹⁴⁰ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de jurisprudência natural do gênero humano*, 2017, p. 14.

destinados ao *Direito Natural* e à *Razão*. Em suas próprias palavras, “Deus, como supremo autor da natureza, estabeleceu, e promulgou as Leis Naturais ao homem pelo órgão da razão”.¹⁴¹ Por isso, continua o jurista, “a razão é um lume divino participado ao homem pelo supremo autor da natureza”. A lei da razão, assim, “impõe ao homem certas obrigações para com Deus, para consigo, e para com os outros homens”; a razão ensina a todos os homens “que há um ente supremo, um senhor soberano, a quem eles devem tudo, o que são”. E conclui que, “sendo todos iguais por natureza, devem amar-se, e procurarem-se reciprocamente todo o bem possível: que devem falar a verdade, cumprir as suas promessas, e observar fielmente as suas convenções”.¹⁴² Ou seja, a lei natural, emanada de Deus, manifesta-se no homem enquanto criatura dotada de razão. E pode ser resumida em um preceito único do qual a razão deduz todos os outros: fazer o bem e evitar o mal.

É importante sublinhar que tanto Barreto e Aragão como Nogueira Coelho procuram desenvolver, a partir da reflexão sobre a natureza do homem, um sistema de moralidade para guiar as suas ações para o bom e o justo. O Direito Natural é, assim, um conjunto de regras ou de leis naturais que orientam a direção e a conduta humana. Em outras palavras, é um sistema a partir do qual se pode avaliar e qualificar determinada ação, seja em relação a Deus – uma boa ação – seja em relação ao homem – uma ação justa. A lei natural, nesse sentido, reporta-se, por um lado, ao estado e natureza do homem; e, por outro, às regras cuja autoria está em Deus, seu Criador.

“A obrigação primitiva destas leis”, nos diz Barreto e Aragão, “é uma obrigação interna, fundada sobre o que a sua observância conduz à felicidade”. E “ser feliz sem obedecer aos inalteráveis decretos de Deus promulgados pela razão, é tão impossível, como o é ser homem sem ter essência”.¹⁴³ A assimilação destas regras de conduta pertence à própria natureza humana, uma vez que elas podem ser conhecidas pela luz da razão e têm como finalidade a felicidade do homem e da sociedade. Portanto, a origem e

¹⁴¹ Filipe Nogueira Coelho, *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, 1773, p. 94.

¹⁴² Filipe Nogueira Coelho, 1773, pp. 175-177.

¹⁴³ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de jurisprudência natural do gênero humano*, p. 17-18. Ideia semelhante foi exposta na sua *História da jurisprudência Natural*: “Eis aqui porque podemos dizer com razão que o homem tudo, que faz, que obra com o projeto da sua felicidade; que ele a procura sempre; e que nunca se sabe desviar deste poderoso princípio de todas as suas ações. Porém para ele saciar este ardente desejo, que o persegue sem cessar, e para chegar ao objeto a que se dirige com tanto espírito, é necessário, que ele escolha os meios próprios, que o possam conduzir” (p. 15)

a finalidade das leis naturais estão na própria natureza humana. Em última instância, o conhecimento que estes mesmos homens possuem das leis naturais e a capacidade de qualificar as suas ações, possibilitam, repitamos, a compreensão da natureza do homem e o acesso aos preceitos e desígnios de Deus, que, por sua vez, estão inscritos na natureza humana. Há, dessa forma, no pensamento elaborado por Barreto e Aragão, a tentativa de constituir um sistema de moralidade no qual se concebe a devoção a Deus enquanto uma soberania divina e um princípio de obrigação, pois é pela sujeição à vontade de Deus que o homem é capaz de alcançar a felicidade da sua alma e a sua felicidade temporal. Desta forma, a importância do aspecto terreno, humano e racional associa-se com a convicção cristã da existência de Deus e com o respeito à religião e aos princípios católicos.

No *Tratado* de Gonzaga, essas ideias são desenvolvidas de forma mais minuciosa. Voltemos a ele.

O Direito Natural, segundo Gonzaga, 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”¹⁴⁴, pois são antes sujeitas às imperfeições humanas.

Entretanto, 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. Aqui se encontra 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 Heinécio. Este 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”.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 77.

¹⁴⁵ Heinécio, *Elementos del derecho natural y de gentes*. Traducidos del latim al castellano, y compendiados para mayor utilidade de los estudiantes, por el prebitero Don Juan Diaz de Baeza, Catedrático de Filosofia Moral em los estudios de S. Isidro de Madrid. Madrid: en la libreria de Razola,

Portanto, para Heinécio, a lei é a própria expressão da vontade de Deus. A lei é ditada pela razão, mas determinada pelos desígnios divinos. No entanto, como conhecer a vontade de Deus, de modo a alcançar a regra fundamental das ações humanas? A resposta de Heinécio diverge da corrente grotio-pufendorfiana que tem como baluarte a razão humana. Para ele, só o amor pode ser dado como fonte de conhecimento do Direito Natural:

Para dizer o que nós pensamos sobre esta matéria, depois de bem refletir, observamos antes de tudo que Deus como é um ser infinitamente sábio e bom, nada quer senão que os homens sejam felizes e afortunados; e como ele, sendo um ente perfeitíssimo, não necessita de coisa alguma, não criou os homens propondo-se a sua própria felicidade, mas para fazer com que eles participem da que desfruta, como os únicos que entre as coisas criadas que nós conhecemos são capazes de ser felizes. Com que sendo a vontade de Deus que os homens a quem deu o ser sejam felizes e afortunados, e como a vontade de Deus é a norma das ações humanas livres, e por conseguinte a fonte do Direito Natural e da justiça, se segue que Deus estabeleceu as leis da natureza por causa dos homens, e que nada se propôs, senão que os homens gozassem da verdadeira felicidade. Logo se Deus propôs a verdadeira felicidade do homem, e o Direito Natural serve para conservá-la, como a verdadeira felicidade consiste na posse do bem e na ausência do mal, o que Deus se propõe ao dar a lei natural é que desfrutemos do verdadeiro bem, e evitemos o mal. E sendo assim que não podemos desfrutar do verdadeiro bem sem ser por meio do Amor, inferimos que Deus nos obriga a ter este amor, e que este é o princípio do Direito Natural, e como um compêndio deste mesmo direito.¹⁴⁶

Para Heinécio, o princípio das regras do Direito Natural não se encontra nem na concordância das ações humanas com a vontade de Deus; nem no consentimento dos povos; nem no direito de todos sobre as mesmas coisas; nem no direito de conservação e da necessidade de viver em paz; nem na sociabilidade; nem na ordem natural que Deus estabeleceu no universo. Para ele, Deus quer que os homens sejam felizes. Essa felicidade encontra-se na posse do bem e na ausência do mal, sendo isto possível apenas

1837, p. 6. Digitalizado na biblioteca digital da Universidad Complutense de Madrid: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5320137398;view=1up;seq=7> . Tradução livre.

¹⁴⁶ Heinécio, *Elementos del derecho natural y de gentes*, 1837, p. 26-27. Tradução livre.

por meio do amor. E o objeto desse amor é Deus (amor de devoção e obediência), nós mesmos (amor de justiça) e os nossos semelhantes (amor de humanidade ou beneficência).¹⁴⁷

Gonzaga retoma, ponto a ponto, as ideias expostas por Heinécio:

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*.¹⁴⁸

Para comprovar os dizeres de Heinécio, Gonzaga procura amparo nos ensinamentos de Cristo. Pensa nosso autor corrigir, com isso, 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 consequência é um evidentíssimo princípio de conhecer.¹⁴⁹

Nos séculos XVI e XVII, a ideia de amor era predominante para compreensão da organização social.¹⁵⁰ O amor foi descrito nos textos da tradição cristã como uma

¹⁴⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 29-31.

¹⁴⁸ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 83. Eu que sublinho.

¹⁴⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 83-84.

¹⁵⁰ Michael Clanchy enfatiza que a lei e o amor são vias complementares para resolver disputas, pertencendo cada uma delas a certo contexto. Para ele, “em certas sociedades medievais, o direito era reduzido a um código de regras, sendo a ordem imposta de cima; existiam bons precedentes para isto no velho testamento e no majestoso *Corpus Iuris Civilis* da ciência jurídica romana. Mas havia outras sociedades onde a boa vizinhança e os bons costumes – partindo de baixo para cima – eram mais valorizados do que um código” Michael Clanchy, “Lei e amor na Idade Média” *in*: António Manuel

inclinação inata para a colaboração e para a entreaajuda para completar todos os momentos da existência dos homens. O amor regulava tanto a relação mais pessoal que os homens mantinham consigo mesmos, como o laço que os colocavam em relação com Deus; ademais, o amor perpassava as relações familiares e de consanguinidade; e, por fim, o amor pelo próximo era o laço mais importante, base de toda a moral da época, posto que era manifestado em gestos de caridade, de entreaajuda e de colaboração, tendo-se em vista o bem comum da comunidade.¹⁵¹ O amor era, de acordo com o estudo de Pedro Cardim, o princípio fundador e o elo social da vida comunitária, e instaurava mecanismos comportamentais que coagiam a conduta cotidiana.¹⁵²

Em meados do Setecentos, como vimos, tem início o processo de racionalização do direito no mundo português. O ápice da defesa da *recta ratio* aplicada à esfera do direito foi a Lei da Boa Razão, posteriormente ratificada na reforma do ensino universitário. Supõe-se então que ao jurista estaria negado o poder de albergar o amor dentro de si e, sobretudo, de produzir amor. Porém, para nossa surpresa, os dois únicos Tratados de Direito Natural elaborados no reinado josefino colocam o amor como princípio do Direito Natural. A aliança entre o amor e a razão aparece nas ideias de Gonzaga, de Barreto e Aragão, e também na compilação de Fillipe Nogueira Coelho. Esta aliança era tida como essencial para o homem atingir o fim da sua existência que é a felicidade, conhecer as obrigações que a Natureza lhe impõe, como cidadão (como veremos no próximo capítulo), e conhecer as obrigações com as quais os homens nascem para com Deus, para consigo mesmos, e para com os outros homens.

Para os tratadistas da segunda metade do século XVIII português, o amor enquanto princípio do Direito Natural situa-se em uma realidade social, e, por isso, não pode ser confundido com a emoção humana a que nós chamamos “amor”. Trata-se de um sentimento, obviamente; porém é uma *sentimentalidade que pensa*. Dito de forma mais clara, trata-se de uma tentativa de constituir uma sociedade na qual o laço de união entre os seus membros esteja no sentimento de dependência mútua, ou pautada a priori em *comportamentos responsáveis*, na qual cada indivíduo sente-se devedor do seu

Hespanha (org), *Justiça e litigiosidade: História e Prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 145.

¹⁵¹ Pedro Cardim, “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”. *Revista Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999, p. 24.

¹⁵² Pedro Cardim, *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2000, p. 160.

semelhante, de si mesmo, de Deus e do Príncipe. Por isso, as passagens de amor proferidas por São Paulo são recorrentemente evocadas tanto por Gonzaga como por Barreto e Aragão. O amor enquanto benção “é sofredor, é benigno [...]. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; Não folga com a injustiça, mas folga com a verdade; Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”.¹⁵³ E, enquanto mandamento, são bem conhecidos os imperativos: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento”. Bem como: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas.”¹⁵⁴. É aqui que os tratadistas portugueses fazem repousar o conceito de direito natural, sendo este organizado em torno das ideias de sociabilidade natural, com ênfase no princípio do amor e da obrigação decorrente do Direito Natural de obedecer – obedecer a Deus, aos superiores e aos outros homens. Esta é a antropologia que precisa ser entendida.

1.4.2 A sociabilidade natural ou a concretude do amor

O homem possui aptidão à *philia* superior 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 e ao próximo, o liame moral da vida em sociedade. Nas palavras de Gonzaga, “se houvesse um homem só no mundo, ainda assim teríamos tanto nós como este a obrigação de o amarmos”.¹⁵⁵

Há, em Gonzaga, obrigações morais que sujeitam o homem natural porque ele é, já, um “homem em companhia”. É o amor e a amizade ao próximo que aproximam um homem de outro homem, reunindo-os nessa comunidade natural – a que chama “sociedade”. Pois, ainda que o homem, por improvável desventura, vivesse despido de

¹⁵³ 1 Coríntios 13.

¹⁵⁴ 22 Mateus 37-40.

¹⁵⁵ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, pp. 81-82.

qualquer vínculo sociável, ou se existisse um único homem no mundo, ainda assim, sublinhemos, os homens teriam a obrigação de amá-lo.¹⁵⁶

António Barreto e Aragão, menos detalhado do que Gonzaga, porém bastante contundente na exposição das suas ideias, indaga na *História da Jurisprudência Natural*: “se a natureza não confirmasse o Direito, não haveria virtude; e então que coisa era a liberalidade, o amor à pátria, a probidade, a beneficência, e a gratidão?” A sua resposta é reveladora: “estas virtudes nascem, porque nós somos inclinados a amar os nossos semelhantes, que é a base de todo o direito”.¹⁵⁷ Em outras palavras, o amor ao próximo é o fundamento do direito; logo, o amor é o princípio das regras morais que devem guiar a conduta humana.

É exatamente esse amor que, segundo Gonzaga no *Tratado de Direito Natural*, rege a sociabilidade natural. Fruto do amor primeiro – o amor a Deus –, o instinto sociável estende-se – por força da lei divina – ao amor a si mesmo e à amizade a outrem. Aqui o jurista 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”.¹⁵⁸ 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”.¹⁵⁹ O elo societário, portanto, provém antes de mais nada da ordenação divina, a qual dita – por meio do amor – as regras infundidas por Deus no coração de cada um: o Direito Natural. Nesse sentido, o amor, enquanto complemento da lei, possui caráter normativo e produz obrigação.

Neste ponto, Gonzaga e Barreto e Aragão se afastam, como sublinhamos, da corrente jusnaturalista representada pelos grandes expoentes Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, tão em voga no seu tempo. Para Hugo Grotius, lembremos, a sociabilidade constitui a fonte do Direito Natural. Mas, à diferença de Gonzaga, esse desejo de

¹⁵⁶ “Que seria de um menino, de um enfermo, se a mão piedosa do seu semelhante não os 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”. (Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 128-129).

¹⁵⁷ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão. *História da Jurisprudência Natural...*, 1771, pp. 47-48.

¹⁵⁸ Gonzaga cita Mateus, cap. 22, n. 40 e Marcos, cap. 10, n. 27.

¹⁵⁹ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 84.

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.¹⁶⁰

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.¹⁶¹ Disso decorre a conclusão – e a inovação – grotiana – segundo Gonzaga, “impiíssima” –, de que existiria direito mesmo que admitíssemos que Deus não “existisse”.¹⁶²

Tal afirmação de Grotius incomoda Gonzaga. Nas palavras do juriconsulto luso-brasileiro:

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.¹⁶³

Nesse ponto, as ideias de Gonzaga também se afastam do pensamento de Pufendorf. Para o jurista suíço, os homens possuem de fato em si mesmo um apetite sociável, porque o ser humano é racional e a razão é idêntica em 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 do estado de natureza.¹⁶⁴ Ou seja, o liame da sociabilidade, para Pufendorf, é a razão humana, ao

¹⁶⁰ 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. 37.

¹⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 79.

¹⁶² *Idem, Ibidem*, p. 40.

¹⁶³ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, pp. 78-79.

¹⁶⁴ Samuel Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, t. I, p. 194. Ver Alain Renaut, “Pufendorf” in: *Dicionário de obras políticas* organizado por Châtelet, Duhamel e Pisier. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1993, p. 968.

passo que para Gonzaga e para Barreto e Aragão, é a vontade de Deus que determina que o homem “viva sociável com o [seu] semelhante, para poder ser feliz”.¹⁶⁵

Contra Pufendorf, mas sobretudo contra Grotius, é a Heinécio 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.¹⁶⁶

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.¹⁶⁷

Se Grotius, como se leu, não abandona a origem divina do direito, ele faz, porém, da vontade de Deus a 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, entende que Deus seria responsável pelo motor do mundo e, por isso, seria a “base principal de todo direito” e de toda obrigação.

Para Gonzaga, o princípio do direito, embora encontre sua gênese na própria natureza humana, advém de Deus. As leis da natureza, infundidas por Ele no coração de cada homem, são por isso conhecidas pela razão em complementariedade com um sentimento que antecede e legitima o direito: o amor.

¹⁶⁵ Tomás António Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 29.

¹⁶⁶ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, pp. 78-79.

¹⁶⁷ Hugo Grotius, *Direito da guerra e da paz*, pp. 40-41.

Gonzaga compartilha com Heinécio o pressuposto de que os homens devem amar os seus superiores, os seus iguais e os seus inferiores. Em relação aos superiores, os homens os amariam com amor de obediência e devoção, “tanto maior quanto maiores forem as suas perfeições e a sua superioridade”; quanto aos seus iguais, amam os homens com amor de amizade; e aos inferiores, com amor de benevolência.¹⁶⁸

Portanto, Deus, fonte do Direito Natural, isto é, do 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.

A noção de amor na teoria jusnaturalista apresentada pelos tratadistas portugueses é definida em função da ideia de obrigação. O amor é, portanto, um sentimento de sujeição entre Deus e os seus servos, estendido também à relação entre o soberano temporal e os seus súditos, e originado de uma ordem interior que obriga a obedecer às leis régias, as quais, como veremos ao longo deste trabalho, são a expressão racional das leis naturais. Neste sentido, o amor, como frisamos, não é um afeto entendido como oposto à razão, mas produzido por ela como um sentimento de sujeição, indispensável para legitimar a obediência à vontade de um superior. O amor adquire assim uma conotação não apenas moral, nem propriamente teológica, mas sobretudo jurídica.

1.5 Do “sentimento moral” à formação do “Compêndio de Sabedoria”

Nas últimas décadas do século XVIII, já sob o reinado de D. Maria I, a preocupação com os fins morais da comunidade persiste nos estudos sobre filosofia. Um exemplo notório do projeto enciclopedista português é a obra *Recreação Filosófica*, publicada entre 1751 e 1800, fruto do incansável fôlego intelectual do padre Teodoro de Almeida. Nela encontram-se, nos dois últimos tomos, os subtítulos, significativamente intitulados: “harmonia da razão e da religião” – tomo IX editado em 1793 – e “ética ou filosofia moral” – último volume publicado em 1800 –, nos quais está visivelmente presente a questão que perpassou todo o debate intelectual do Setecentos português: a teologia e a razão revelada, de um lado; e a filosofia e a razão natural, do outro. Em resumo, tratava-se da tentativa do homem de equacionar a distância que ia da fé à razão.

¹⁶⁸ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 83.

Para o padre oratoriano, a razão é algo universal e “não vem de nós por modo algum”; ao contrário, “a luz da razão, e a lei natural, vem só de Deus quando formou a natureza”.¹⁶⁹ Na continuação da exposição de seus argumentos, entretanto, fica patente a tentativa de harmonizar o cristianismo com a filosofia das Luzes.¹⁷⁰ Em suas próprias palavras:

Deus não se pode contradizer a si mesmo; e o que nos diz a nós pela luz da razão, há de ser o mesmo que se diz a si mesmo. Logo isso que a nossa luz da razão nos está dizendo, é o mesmo que a razão eterna de Deus está ditando. [...] mas não pode ser contrária uma luz da razão à outra; porque como a nossa luz da razão é voz de Deus, não pode o senhor dizer-nos a nós uma coisa, e a si mesmo o contrário, por quanto a nossa luz da razão é um pequeno reflexo da sua.¹⁷¹

A opção favorável à apologética, isto é, a defesa da supremacia da luz divina sobre a luz natural, foi igualmente defendida por António Soares Barbosa no *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792). Para o filósofo português, o problema das teorias do Direito Natural – de Grotius a Heinício, e, nesse meio tempo, de Hobbes, Pufendorf, Wolf e Cumberland, todos citados textualmente – está na ideia de razão calcada na natureza humana.¹⁷² Como bom filósofo, António Soares Barbosa defende que os princípios dos sistemas morais devem ser analisados pela demonstração; por isso, cabe ao filósofo demonstrar que o preceito moral revelado é uma verdade certa, imutável e necessária para a formação da moral divina e revelada.¹⁷³

O homem, para António Soares Barbosa, possui um apetite de conhecer e de comunicar aos outros os seus conhecimentos. A Escola do Direito Natural, como vimos,

¹⁶⁹ Pe. Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica ou Diálogo Sobre a Filosofia Natural, para a instrução de pessoas curiosas que não frequentam as aulas – 1751-1799*, Tomo IX..., 1793, p. 110-111. A mesma ideia é repetida no tomo X: “Ora esta luz da razão, esta voz interna de quem pode ser, senão de Deus. Ela é geral para todos os homens, geral para todos os climas, nações, e gentes. Todos acham que é mau enganar o inocente; ou ser ingrato ao benfeitor; ou ser traidor ao amigo; ou dar mal por bem, etc. ora se essa voz é geral, procede de causa geral, que é a criação do homem” Pe. Teodoro de Almeida. *Recreação Filosófica ou Diálogo Sobre a Filosofia Natural, para a instrução de pessoas curiosas que não frequentam as aulas – 1751-1799*, Tomo X, 1800, p. 109.

¹⁷⁰ Ver Francisco Contento Domingos, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*. Lisboa: edições colibri, 1994.

¹⁷¹ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, tomo IX, 1793, p. 111-112.

¹⁷² António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, p. 32-33.

¹⁷³ *Idem, Ibidem*, pp. 36-37.

denominou, segundo a tradição aristotélica, essa faculdade de sociabilidade natural. Como animal dotado de razão, o homem é naturalmente propenso a ligar-se com os seus semelhantes procurando a sua conservação recíproca. A Escola de Direito Natural portuguesa, por sua vez, tentou conciliar a razão e o amor enquanto princípios do Direito Natural e do elo societário. António Soares Barbosa, nos últimos anos do século XVIII, retoma essa ideia ao afirmar que o homem possui uma faculdade que o impele a unir-se com o seu semelhante. A essa aptidão, denominou *sentimento moral*. Para o autor:

Se a razão parece formar o homem moral, ela não é a que gera nele o sentimento moral. Primeiramente, porque este sentimento se antecipa a toda a reflexão e raciocínio. Em segundo lugar, porque as decisões do entendimento não são as que fazem ser uma coisa boa, ou má. Porquanto sendo os juízes dos homens diversos, segundo o seu temperamento e fantasia, eles não concordariam tão geralmente, apesar do seu amor próprio, na aprovação, ou reprovação de certas ações, se na natureza deles se não achasse uma disposição natural, para sentir o que há nelas de louvável ou repreensível, bom ou mau. Esta propensão (do mesmo modo que as mais nos seus respectivos objetos) adverte o homem nas coisas morais: acompanha e ajuda a razão naquelas indagações, que neste gênero são mais dificultosas: porém a razão ao mesmo passo da sua parte, forma e aumenta esta propensão moral.¹⁷⁴

O instinto moral, desse modo, está, nas primeiras relações que a natureza estabelece entre os homens. Antecede a razão e funda a lei moral, que é a vontade do próprio Deus:

A revelação o desenvolve [o sentimento moral] admiravelmente no preceito da caridade do próximo. Porquanto ela diz: amai a vosso próximo como a vós mesmos. Depois disto ensina, em que consiste esse amor: fazei aos outros o que quereis que eles vos façam. Eis aqui os sentimentos da sensibilidade moral, propostos por regra da beneficência. A filosofia substituindo à caridade do próximo, os nomes da beneficência e humanidade, é em tudo inferior à sublimidade e energia com que se explica a revelação.¹⁷⁵

¹⁷⁴ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, pp. 30-31.

¹⁷⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 97-98.

Do sentimento moral inerente ao homem se baseia toda a origem da obrigação. Imbuído desta faculdade, o homem sente-se destinado a fazer parte do todo moral, que é composto por indivíduos que gozarão de um sentimento semelhante. Esta relação, por sua vez, não se funda na organização racional entre os homens, e sim, enfatiza António Soares Barbosa, na semelhança de sentimentos. Por isso, como veremos no próximo capítulo, a formação da sociedade civil e política, para o autor, não tem como fundamento um pacto ou contrato entre os chefes de família ou entre os indivíduos, mas está alicerçada na vontade de Deus como princípio do sentimento moral.

Também encontramos a aliança entre o amor e a razão, na linha da Ilustração Católica, no pensamento de António Ribeiro dos Santos. Para o canonista, a felicidade individual e a felicidade coletiva dependem da justiça e do amor ao próximo. Para Ribeiro dos Santos, os sentimentos que nascem instintivamente do coração humano caracterizam a aptidão natural dos indivíduos para a sociabilidade. Esta sociabilidade está calcada na caridade cristã. Na esfera civil, este sentimento, transformado em virtude pública, une os indivíduos e fortalece o bem comum. Por isso, de acordo com a interpretação de Ana Cristina Araújo, o humanismo racionalista e crítico, centrado na valorização do ser humano, é fundamental no pensamento de Ribeiro dos Santos, visto que o respeito pela dignidade humana e pelos atributos que os indivíduos conservam da condição natural – nomeadamente a liberdade – impoem-se, para o canonista, como limite ético-racional ao exercício do poder soberano.¹⁷⁶

O discurso jurídico, por sua vez, estava voltado para o debate em torno da organização de um *Novo Código* para o país. Pascoal de Melo Freire, encarregado de reordenar o Livro II das Ordenações, tentou explicar o Direito Público, seja particular ou universal, a partir de dois objetos principais,

[...] que são os direitos e ofícios do imperante e dos vassallos em relação à sociedade. Ao imperante pertence regulá-la, de modo que consiga e obtenha o seu fim, que é a segurança interna e externa; e os meios são, fazer leis, criar juizes, determinar penas e prêmios, e fazer honras e mercês aos beneméritos. E aos vassallos toca amar e obedecer ao imperante, e aos que em seu nome

¹⁷⁶ Ana Cristina Araújo, “Sociabilidade literária e discurso humanitarista de António Ribeiro dos Santos”. Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2017, pp. 51-55.

governam; servir os cargos públicos, e pedir ao seu Príncipe, não só a sua proteção, mas graças e mercês em remuneração dos seus serviços.¹⁷⁷

O Direito Pátrio passa a ser o centro da preocupação dos juristas portugueses nas últimas décadas desse século. Após a publicação de *O Novo Código do Direito Público de Portugal* compilado por Pascoal de Melo Freire, desenvolveu-se acentuado debate não apenas com António Ribeiro dos Santos, na sua defesa da elaboração de um código civil – e por isso assentado nas leis fundamentais do reino –, mas com outros juristas. Importante exemplo é a *Introdução ao Novo Código, ou Dissertação Crítica sobre a obscuridade do nosso código autêntico* (1780), de José Veríssimo Alvares da Silva, para quem “a legislação não é outra coisa mais, que um Compêndio de Sabedoria para bem governar certa porção da Humanidade, que se uniu em sociedade, debaixo de certa forma de governo, que entre si pactuou”.¹⁷⁸

A importância de se apreender e ordenar a legislação própria do Estado e de conhecer a vontade e o espírito de decisão do legislador também está no centro das atenções intelectuais de Ricardo Raymundo Nogueira. Nas *Preleções sobre a História do Direito Pátrio* (1795-1796), o Direito Pátrio é entendido como “a coleção das leis que se observam nos domínios da monarquia portuguesa”,¹⁷⁹ e o seu objetivo é entender a forma do Império e a sua administração, ou seja, quem governa, como governa e para quem governa. Em 1794, Francisco Coelho de Sousa e Sampaio definira o Direito Pátrio Público como “o complexo de todas as leis, que tem por objeto a conservação da sociedade civil como pessoa moral, e que serve de norma a todos os membros da sociedade”.¹⁸⁰ Estas leis dimanam da sociedade e “servem de normas dos ofícios dos imperantes e às obrigações dos súditos”.¹⁸¹ Apesar da clara mudança de perspectiva na questão do direito, que passa da análise doutrinária do Direito Natural para a análise do Direito Positivo ou Pátrio da Nação, procurou-se alicerçar o ordenamento jurídico na

¹⁷⁷ Pascoal de Melo Freire, *O Novo Código do Direito Público de Portugal*, 1789, p. IV-V.

¹⁷⁸ José Veríssimo Alvares da Silva, *Introdução ao Novo Código, ou Dissertação Crítica sobre a obscuridade do nosso código autêntico*, 1780, p. 1-2.

¹⁷⁹ Ricardo Raymundo Nogueira, *Preleções sobre a História do Direito Pátrio* (1795-1796), p. 30.

¹⁸⁰ Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio, Público e Particular*, 1794, pp. 21-22.

¹⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 23.

primazia do Absoluto e na preponderância do bem.¹⁸² Isto é, os juristas tentaram exprimir a codificação legal sem desvincular a moral da jurisprudência. A proposta de *Novo Código* e o debate em torno do Direito Pátrio, enquanto criadores de novas normas, teriam assim o objetivo de concretizar a vida social do homem. Os códigos, ou as ações do Príncipe-Legislador, possuem um significado moral que formam a consciência que deve guiar a nação. Estes valores e estas ideias estão alicerçados na complementariedade estabelecida entre os princípios da razão e do amor que estruturam as relações morais e espraiam-se para as relações políticas, fortalecendo a uniformização do direito e do poder.

Cabe-nos, então, passar à constituição das comunidades políticas, em especial da ideia de soberania, para que assim possamos compreender como as relações morais defendidas nos Tratados de Direito Natural, de Filosofia Moral e de Direito Pátrio informam a Teoria da Soberania elaborada pelos pensadores portugueses na segunda metade do século XVIII.

¹⁸² José Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*, p. 252. José Maurício de Carvalho, “Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro”. *Revista Cultura*, vol. VIII, 1996, p. 88.

Capítulo 2

A Teoria Moral da Soberania

Nesta urgente e indispensável necessidade de sustentar a Minha Real reputação, em que consiste a alma vivificante de toda a Monarquia, que a divina providência devolveu, para conservar indemne, e ilesa a autoridade, que é inseparável da sua independente soberania; de manter a paz pública de meus reinos, e domínios; e de conservar a tranquilidade, e interesses dos meus fiéis, e louváveis vassallos; fazendo cessar neles tanto e tão extraordinários escândalos; e protegendo-os e defendendo-os contra as intoleráveis lesões de todos os sobreditos insultos, e de todas as funestas consequências, que a impunidade deles não poderia deixar de trazer por si.¹⁸³

Na orquestra política do século XVIII português, ao monarca coube seguramente o papel de maestro, cuja principal função – enquanto “alma vivificante de toda a Monarquia” – era a de harmonizar o corpo político. Nesta perspectiva, a ideia de soberania ganhou relevância política e filosófica para designar o supremo poder de chefia na sociedade. Ela simbolizava, como podemos depreender das palavras do legislador josefino supracitado, a noção de que era indispensável a existência de uma instância última de poder a qual todos os membros da sociedade política estivessem submetidos.

Os juristas, filósofos e estadistas lusitanos de meados da centúria desenvolveram uma teoria da legitimidade da soberania fundamentada em discursos por vezes diferentes entre si, porém com uma preocupação comum: a ordenação moral do todo político. Por “moral” entendemos um conjunto de normas abstratas da conduta humana, ordenadas de forma sistemática em torno de princípios ou máximas fundamentais, guiadas na aceitação de um valor preponderante. Em Portugal, como sublinhamos no capítulo anterior, os princípios que regem a conduta humana são o *amor* e a *razão*.

Neste capítulo, tentaremos mostrar que os dois princípios, articulados na expressão *sentimentalidade que pensa*, fundamentam a *teoria moral da soberania* com o objetivo de dar uma justificação racional não apenas para o elo societal como para os fundamentos e os limites do poder soberano. Isto, por sua vez, pressupõe a resposta às perguntas sobre os fundamentos do poder: qual é a sua origem?; qual é a sua natureza?;

¹⁸³ Lei 3 de setembro de 1759, *Coleção das Leis, decretos e alvarás*, Tomo I, 1797, p. 438.

e quanto ao seu exercício, quais são os seus limites?¹⁸⁴ Essas questões, apesar de correlatas, são também distintas, e por isso as trataremos, neste capítulo, separadamente. Primeiro, devemos buscar a origem e a natureza desse poder; em seguida analisaremos os direitos da soberania, e, por fim, os seus limites.

2. 1 A fundamentação geral da teoria

É possível traçarmos, em meados do Setecentos, três teorias sobre a origem do poder político. A primeira, a tese cristã da origem divina da autoridade política – famosa sob o nome de “doutrina do direito divino”, e que funda o poder sobre a vontade de Deus – podemos encontrar, por exemplo, no *Ensaio filosófico sobre o Governo Civil* (1721) de François Fénelon. Para ele, “há apenas uma fonte primitiva de toda a autoridade: é a dependência natural na qual nos encontramos do império de Deus, como sabedoria soberana e como autor do nosso ser”.¹⁸⁵ A segunda, defendida por autores como Sir Filmer no *Patriarcha or the natural power of kings* (1680) e Bossuet na *Política* (1709), defende que o poder político deriva do poder paterno, ou melhor, converte a autoridade paternal em autoridade soberana. Logo, para esta corrente a origem do poder está na natureza. A terceira teoria é a da Escola de Direito Natural. Aqui citaremos o trio mais atuante nos manuais de ciência política moderna: Hobbes no *Leviatã* (1651), Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1689) e Rousseau no *Contrato Social* (1762), os quais engendram a sociedade civil e a legitimidade da autoridade em um contrato de indivíduos.¹⁸⁶

A concepção dos teóricos do chamado “direito divino” tem como ponto de partida a fórmula do apóstolo São Paulo, a saber, “todo poder vem de Deus” (*omnis potestas a Deo*) – e só a Ele pertence. Para os defensores desta concepção, aqueles que, no

¹⁸⁴ Norberto Bobbio; Michelangelo Bovero, “Sociedade Civil” in: *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: brasiliense, 1986, p. 75; Robert Derathé, *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, 2009, p. 365; Zília Ozório de Castro, *Cultura e Política – Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, vol II, 1990, p. 469.

¹⁸⁵ François de Salignac de la Mothe-Fenelon, *Essay Philosophique sur le Gouvernement Civil, où l'on traite de la nécessité, d'origine, des Droits, des Bornes, e des différentes formes de la Souveraineté*. Londres, 2ª edição, 1721, p. 40. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64838536/f13.image.texteImage>> (Consulta em 10 de Out. de 2018)

¹⁸⁶ Ver Robert Derathé, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*, 2009, pp. 365-371 e 66-70.

temporal, são investidos de algum tipo de autoridade, recebem-na de Deus. É a posição oficial da Igreja Católica em face ao poder político. Ela foi defendida no período medieval pelos discípulos de Santo Agostinho e no século XVII foi abraçada por Bossuet e também por vários teólogos da chamada Escola Ibérica do Direito Natural. O enunciado de São Paulo – *non est potestas nisi a Deo* – não é inconciliável com as outras duas teorias; é possível considerar que o poder paterno ou o consentimento do povo não são a *fonte* direta do poder soberano, mas apenas o *canal* pelo qual ela se comunica, de Deus aos homens. Sublinhemos este ponto, pois ele é fundamental para entendermos o debate sobre os fundamentos da soberania no século XVIII português.

O preceito paulino, regularmente mal compreendido, não indica, todavia, que Deus escolha, Ele mesmo, os governantes. Depois de acordos e arranjos firmados pelos próprios homens, estes – um só ou uma assembleia – recebem de Deus a sua autoridade. Nesta perspectiva, pertence aos homens designar a forma de governo e nomear aqueles que terão o direito de governá-los, mas o direito mesmo, como mostramos no capítulo anterior, é de origem divina. A gênese da soberania, assim, não está no ato pelo qual os homens escolhem aqueles que exercerão o poder, mas na vontade de Deus enquanto sua fonte natural e seu princípio necessário. Resumidamente, a escolha é puramente humana, mas a autoridade política que os governantes detêm vem de Deus. Por isso, em muitos casos, os autores defendem o contrato, mas o poder soberano do rei é conferido *imediatamente* por Deus.

Esta teoria, como enfatiza Derathé, não tem como objetivo legitimar o poder absoluto dos reis. Ela é compatível com toda as formas de governo. A finalidade da doutrina do direito divino é exigir submissão absoluta dos súditos ao governo estabelecido e proibir toda a resistência, ou seja, garantir a obediência irrestrita ao poder.¹⁸⁷

Ideias semelhantes exerceram larga influência em Portugal, incumbindo um importante papel à Universidade de Coimbra. O que não é para causar surpresa. De fato, o ambiente intelectual lusitano foi frequentado pelos teólogos-juristas da segunda escolástica, como Luis de Molina, Azpilcueta Navarro e Francisco Suarez. O primeiro, vindo de Salamanca, lecionou, assim como os dois últimos, em Évora, em Coimbra e em Lisboa, em fins do século XVI e início do século XVII. Estes autores investiram em seus escritos contra o “maquiavelismo”, considerado como exercício político amoral e

¹⁸⁷ Derathé, 2009, p. 69-70.

também contra as “heresias” defendidas por Martinho Lutero. Estes teólogos-juristas recuperaram 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*.¹⁸⁸

A filosofia política elaborada pelos teóricos da Segunda Escolástica Ibérica se desenvolve na linha do pensamento tomista que entende a comunidade política como uma instituição do Direito Natural, autónoma em relação aos fins temporais dos homens. A reunião entre os homens, tanto para os teóricos neo-escolásticos como para Santo Tomás, demanda uma autoridade que assegure o bem comum. O poder reside imediatamente na comunidade, e esta constitui sobre si o governante, que, por sua vez, fica submetido não apenas ao Direito Divino e Natural, mas igualmente ao Direito Positivo. Com isso, os autores da Segunda Escolástica Ibérica levaram ao campo do Direito e da Filosofia a distinção que S. Tomás de Aquino estabelecera como princípio do seu sistema teológico, a saber, a distinção entre o natural e o sobrenatural. Em outras palavras, tornou-se possível atingir o bem, na medida em que ele é realizável no nível terreno. Desse modo, ao poder terreno cabe a tarefa de facilitar a realização das virtudes naturais, ao passo que à Igreja é reservado o cuidado da salvação eterna.¹⁸⁹

Eis uma mudança significativa no campo das ideias políticas. Para estes teóricos espanhóis, como vimos, *Deus delega o poder imediatamente ao Povo*. Por conseguinte, o poder legítimo do príncipe só pode emanar da intermediação do poder pelo grupo social, o verdadeiro soberano; o rei, então, apenas *personifica* o poder que o povo *investiu*, mesmo se sua única origem é Deus. A doutrina da soberania inicial do povo, agora podemos resumir, afirma que a autoridade emana de Deus; entretanto, por Direito Natural ela radica-se originariamente na própria comunidade, a qual não consegue

¹⁸⁸ Rodrigo Elias Caetano Gomes, “Sobre as concepções de poder político na época pombalina: um estudo de morfologia”. *Klepsidra, Revista Virtual de História*, n. 21, 2004, p. 12. Sobre a importância da Escola de Salamanca para o desenvolvimento do direito internacional ver a interpretação de António Truyol y Serra. *História de la Filosofía del derecho y del Estado*. Vol 2. Del Renacimiento a Kant, 1982, especialmente os capítulos 4 e 5. Ver também o recente estudo dirigido por Pedro Calafate “A guerra justa e a igualdade natural dos povos: os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana” in: *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*. Vol I – sobre as matérias da guerra e da paz. Coordenação Ana Maria Tarrío, Ricardo Ventura. Coimbra: Almedina, 2015.

¹⁸⁹ António Truyol y Serra, *História do direito internacional público*. Lisboa: coleção de estudo geral, Instituto Superior de Novas profissões, 1996, p. 63. François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier-Kouchner, *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, pp. 32-33. Isabel Banond, *História das Ideias políticas*, 2014, p. 35.

exercer o poder por si mesma e logo aliena este poder a uma ou mais pessoas. Assim, a legitimidade do poder está no consentimento expresso ou tácito da comunidade – *omnis potestas a Deo per populum*. Esta concepção de poder soberano completava-se com o pacto celebrado entre o povo e o príncipe, e, sobretudo, com o princípio da legitimidade da resistência ao rei tirano.¹⁹⁰

Toda a teoria política elaborada na segunda metade do século XVIII português tende a negar o direito de resistência, e se opõe, além disso, à teoria da soberania inicial do povo. Como tentaremos mostrar, os pensadores portugueses, na sua grande maioria, não negam a ideia de pacto mútuo entre os governantes e os governados, entre os chefes de família e o rei, ou entre a comunidade política e o seu chefe, mas consideram esse pacto uma declaração da vontade de Deus. Para eles, a origem divina do poder não é posta em causa, por isso o pacto não impede que a soberania tenha origem divina. O que estes autores tentam contestar é a ideia de que a sociedade e a autoridade política sejam oriundas da vontade dos homens, e que esta fixaria a natureza e os limites do poder. Assim, no final das contas, a preocupação dos juristas, políticos e filósofos lusitanos de meados do século XVIII é com o exercício do poder, o mais livre de responsabilização temporal que fosse possível.

“O rei é rei por vontade de Deus”: eis o postulado fundamental da chamada teoria do direito divino dos reis. Em outras palavras: a fonte, a origem e o fundamento do poder está na vontade divina. Como já dissemos, a doutrina do direito divino tende particularmente a negar, por um lado, o direito de resistência; e por outro, a consulta à comunidade política. Nesse sentido, esta teoria não é incompatível com a democracia ou com a aristocracia; os seus defensores reconhecem que a assembleia do povo ou os “melhores” dentre eles podem exercer o poder de forma tão legítima quanto um monarca. O que estes teóricos não admitem é que a soberania tenha sua fonte no povo.

Nesse ponto, é importante acentuar a diferença entre a teoria do direito divino e a teoria da monarquia de direito divino. Os teólogos católicos, como vimos, buscam o direito de comandar em Deus, que é sua fonte natural e seu princípio necessário. Para os católicos, o povo nomeia os reis, porém é somente Deus que lhes dá sua potência. Para os teóricos que defendem o exercício da soberania de um só, o poder soberano pode ter

¹⁹⁰ Paulo Merêa, “A ideia da origem popular do poder nos escritos portugueses anteriores à restauração” [1915-1916; 1923] in: *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das doutrinas políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 91-92; Pedro Calafate. “A filosofia política” in: *História do pensamento filosófico português*, Vol III, As Luzes, pp. 46-47.

como fonte o povo, contanto que a forma de governo seja monárquico. É a introdução da origem divina no domínio das coisas profanas.

Os pensadores franceses, já no final do século XVII, se manifestavam fortemente pela teoria da monarquia de direito divino. Algumas figuras importantes da corte francesa, como Cardin Le Bret (1558-1655), Richelieu (1585-1624) e Bossuet (1627-1704), associavam as Sagradas Escrituras à legitimidade política para atestar o absoluto e inquestionável poder real, cuja origem reporta-se a Deus. Tanto Le Bret, em *Traité de la Souveraineté du Roy* (1632), como Richelieu em seu *Testament Politique* (1688) afirmam a origem divina do poder, atributo dos monarcas após Deus “ter determinado” a existência de governantes para os homens. Por isso, para ambos, a soberania régia é ilimitada, e o monarca não seria, assim, responsável perante ninguém – com exceção de Deus, donde o seu poder advém por delegação direta. Na perspectiva de Le Bret e igualmente na de Richelieu, as leis existem para o reforço do Estado, e todas as instituições da sociedade devem ser subordinadas ao rei, formando, com isso, um Estado centralizado, sendo este o próprio rei e suas leis a vontade do soberano. Essas são, sem dúvida, as principais linhas de força do pensamento elaborado pelos pensadores absolutistas franceses, que encontrara sua versão mais acabada em *Politique Tirée des Propes Paroles de l’Ecriture Sante* (1709) de Jacques-Benigne Bossuet.¹⁹¹

Bossuet foi o grande defensor do Estado Absoluto, da monarquia francesa e da independência régia. Para ele, o fundamento da existência da sociedade, do governo, do poder real e do absolutismo pode ser comprovado nas Sagradas Escrituras. Depois da queda original do homem, continua o pensador francês, a sociedade humana foi destruída pela violência das paixões e precisou de se reestruturar em comunidades menores, as famílias, que posteriormente engendraram os chamados “povos”. Da desordem dos primeiros pais de família surgiu o Estado, que se tornou uma sociedade de homens reunidos sob o mesmo governo e segundo as mesmas leis, e cujo objetivo era acabar com as discórdias entre os homens, estabelecendo a união entre todos. Assim, para fugir do estado de confusão, os homens abrem mão da sua liberdade em favor de um governo que coloca a todos em respeito. A autoridade real é, assim, sagrada, sendo, pois, as violações contra as suas ordens consideradas como sacrilégio; ela é paternal e bondosa, em conformidade com a autoridade divina; é absoluta, mas não arbitrária; e

¹⁹¹ Isabel Banond, *História das Ideias Políticas*, 2014, pp. 124-125.

deve estar, finalmente, submetida à razão, isto é, às leis divinas e naturais.¹⁹² É a tentativa de colocar em prática a teoria da soberania apresentada no final do século XVI por Jean Bodin em *Six Livres de la République* (1576).

Como é amplamente conhecido, Bodin define a soberania como “o poder absoluto e perpétuo de uma República”. Esta definição nos introduz na concepção de Estado do angevino, que repousa por definição no caráter absoluto da soberania. Para ele, o poder absoluto do soberano significa que o mesmo é superior por não estar submetido aos demais agente políticos; é também independente, pois aquele que detém o poder soberano deve ter ampla liberdade de ação; e incondicional, dado que este poder deve estar dissociado de qualquer obrigação. Em outras palavras, possuir o poder soberano numa determinada comunidade política, segundo Bodin, significa não apenas fazer as leis, mas derogá-las e modificá-las, isto é, estar acima das leis humanas.¹⁹³ Neste sentido, a definição de soberania enunciada por Bodin de fato favoreceu a marcha do regime monárquico francês até o absolutismo defendido por Le Bret, Richelieu e Bossuet no século XVII.

Ainda no século XVII, porém, observamos o empenho de autores, como Grotius e Pufendorf, para separar o Direito Natural da teologia. Ademais, quando estes teóricos foram levados a analisar o poder político, naturalmente se depararam com o problema religioso, nomeadamente com a doutrina do direito divino dos reis. Para Grotius, Pufendorf e todos os teóricos posteriores que se vinculam à Escola de Direito Natural, a autoridade política ou soberania é um estabelecimento humano. Voltaremos ao tema de forma mais detalhada adiante, quando tratarmos especificamente da teoria do contrato. Por ora, é importante sublinhar que, para estes juristas, a soberania não reside originariamente em Deus, mas ela existe em potência nos homens. Estes, por meio de

¹⁹² *Politique Tirée des Propes Paroles de l'Écriture Sante* a monseigneur Le Dauphin. Ouvrage Posthume. De Messire Jacques-Benigne Bossuet. Paris, 1709. Disponível em BNF <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041865p.image>> (Consulta em 01 de nov. 2018). Ver também Isabel Banond, *História das Ideias Políticas*, 2014, p. 125. E António Truyol Y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho e del Estado*. Vol 2. Del Renacimiento a Kant, 1982, p. 242.

¹⁹³ Jean Bodin, *On Sovereignty*. Editado por Julian H. Franklin. New York: Cambridge University Press, 2006. Ver Alberto Ribeiro G. de Barros, “Soberania e República em Jean Bodin”. *Revista Discurso*, 39, São Paulo, 2011, pp. 60 e seguintes. Do mesmo autor *O conceito de soberania na filosofia moderna*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013, pp. 51 e seguintes. Ver também António Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Vol 2. *Del renacimiento a Kant*, 1982, especialmente as pp. 112-115. Para a recepção das ideias de Bodin na península ibérica ver Martim de Albuquerque, *Jean Bodin na península ibérica – ensaio de história das ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1978.

pactos, alienam a sua liberdade natural a um homem ou a uma assembleia de homens, tendo em vista o bem comum, e assim formam esse “ser moral” ou “atributo moral” que se chama “soberania”. Em consequência dessa alienação, cada particular torna-se, em condição política, súdito do soberano. Este, seja uma assembleia ou um monarca, é uma pessoa moral cuja vontade será a partir de então a vontade do Estado. O contrato social lhe outorga um poder absoluto, como se o recebesse de Deus, tornando-se, na conhecida denominação hobbesiana, um “Deus mortal”.

Para os teóricos desta teoria, a origem e o exercício da soberania são questões diferentes. A soberania tem sempre a sua origem no consentimento popular, mas no momento de conclusão da convenção, o povo, no que diz respeito ao exercício do poder soberano, pode escolher a sua forma: 1) pode aliená-lo sob condições, e, nesse caso, o poder do soberano é limitado; 2) pode aliená-lo sem reservas, e nessa situação o poder do monarca é único e absoluto; 3) pode dividi-lo com os que o governarão, sendo a soberania partilhada entre a assembleia do povo e o governante; 4) pode reservá-lo para si, sendo o povo soberano e o governo democrático.

Todo este cadinho intelectual será importante para a formulação das teorias sobre a legitimidade do poder político na segunda metade do século XVIII português. O pensamento político produzido em Portugal em meados do Setecentos se constrói em torno da crítica à ideia de soberania inicial do povo, seja na perspectiva da intermediação do “povo de Deus” proposta pelos teóricos da Segunda Escolástica Ibérica e largamente defendida no século anterior, seja na vertente protestante do consentimento do povo enquanto corpo formado por indivíduos racionais. Por esta razão, os teóricos e políticos lusitanos insistem na defesa da origem direta e imediata do poder para assim garantir sua total independência de qualquer intervenção humana no âmbito do governo.

Encontramos a defesa da origem divina do poder nos atos legislativos do governo. Para o legislador josefino, o “pleno e supremo poder” que o soberano recebeu na temporalidade provém “imediatamente de Deus todo poderoso”.¹⁹⁴ Na *Dedução Cronológica* (1767), obra importante para entender a ideologia do Estado português de meados do Setecentos, José de Seabra assegura que o poder soberano emana

¹⁹⁴ Leis de 28 de agosto de 1767 e de 02 de abril de 1768. Também nas leis 4 de julho de 1768, de 5 de abril de 1768 e de 18 de agosto de 1769 pode-se ler: “o príncipe soberano recebe de Deus imediatamente o supremo poder, e autoridade”.

imediatamente de Deus. Para ele, o rei é o “ungido de Deus todo poderoso, imediato à sua divina onipotência, e tão independente, que não reconhecia na terra superior temporal”.¹⁹⁵

A origem divina do poder do soberano é, de fato, a doutrina majoritária entre os teóricos das Luzes portuguesas. Encontramo-la claramente em António Ribeiro dos Santos, em sua obra *De Sacerdotio et Imperio* (1770), na qual assegura que “a causa próxima, imediata e única” da constituição das sociedades e dos impérios é Deus.¹⁹⁶ Esta doutrina foi oficializada pelo *Compêndio Histórico* (1771) e pelo *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), os quais determinam que os alunos devem aprender e reconhecer “o supremo poder da majestade como proveniente de Deus”.¹⁹⁷ Ainda na década de 1770, encontramos eco destas ideias nos Tratados de Direito Natural escritos tanto por Tomás António Gonzaga como por António Barreto e Aragão. Para Gonzaga, a legitimidade do poder político provém da aprovação de Deus, pois “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”.¹⁹⁸ Do mesmo modo, para António Barreto e Aragão, a superioridade dos monarcas provém da soberania divina, pois, para ele, o “poder régio é uma faculdade legítima de defender o seu Estado, os seus direitos públicos e particulares [...]. E Deus é o autor deste poder, e quis estabelecê-lo entre os homens”, visto que é o meio pelo qual se faz “executar, conservar e defender a sua divina vontade”.¹⁹⁹ A defesa da origem divina do poder é encontrada no final do século na *Recreação Filosófica*, de Teodoro de Almeida: “só Deus tem o poder sobre o homem,

¹⁹⁵ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 261.

¹⁹⁶ António Ribeiro dos Santos, *De sacerdotio et império*, 1770, p. 63 *apud* J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e teoria política”, *Revista Cultura: História e Política*, vol 1, 1982, p. 68. Ver também José Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 155 e seguintes.

¹⁹⁷ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 234.

¹⁹⁸ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 139. Neste capítulo seguimos de perto as ideias desenvolvidas em nossos trabalhos anteriores sobre Gonzaga e o Tratado de Direito Natural Ver: *Uma Teoria Moral da Soberania: o Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga* (2010) e *Teoria Moral para o absolutismo: um estudo do Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga* (2015), e serão seguidas de perto no corpo deste capítulo.

¹⁹⁹ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano, 1772-1777?*, 2017, p. 65.

só Deus o pode delegar em quem muito quiser”.²⁰⁰ E de forma mais clara, no *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, de António Soares Barbosa: “a origem primeira da sociedade política, considerada geralmente, não é a vontade do homem, mas a do Criador”.²⁰¹

Era indiscutível que Deus era a origem de todo o poder. A questão era saber a forma de transmissão do poder da divindade: Ele concedera este poder aos homens, que por sua vez o transmitiram ou o delegaram ao monarca, ao papa ou diretamente ao rei?

Se os teóricos portugueses do século XVIII não discordam da importância da fundamentação teológica da teoria política para garantir a obediência dos súditos, não se limitam a ela para fundamentar o poder do soberano. É neste ponto que encontramos as diferenças entre as interpretações dos pensadores lusitanos e as “quebras” ou “torções” dentro do paradigma teológico. Portanto, os autores se dividem ao tentarem orquestrar o discurso teológico com o discurso político, ou melhor dizendo, ao tentarem utilizar o discurso teológico em favor do discurso político.

2.2 Os modos de alienação da soberania e as suas críticas

Apesar da maioria dos pensadores portugueses defenderem que a soberania do rei reside originariamente na vontade divina, e, por isso, pouco se demorarem na questão da inalienabilidade da soberania, fundamental para os teóricos da Escola do Direito Natural, alguns deles, porém, propõem o que chamamos “fundamentação intermediária da teoria da soberania”. Deus continua a ser a origem *primeira*, ou como denominam os teóricos da Segunda Escolástica Ibérica, a origem *imediata* do poder. A legitimidade do poder político, mesmo quando instituído através do pacto, não provém imediatamente da união dos indivíduos em sociedade, mas da aprovação de Deus. A superioridade do governante em relação aos governados, como vimos, depende da aprovação e da confirmação de Deus do título daquele a quem cada homem concedeu o poder de governar. Então, mesmo que a instituição das Cidades tenha como motor e/ou *canal* a vontade dos homens ou dos pais de família, o pacto só tem validade depois da aprovação divina.

²⁰⁰ Teodoro de Almeida. *Recreação Filosófica*, Tomo X, 1800, p. 367.

²⁰¹ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1972, p. 52.

Entretanto, no que concerne ao caráter *humano* ou *mediato* do poder, observa-se divergências entre estes pensadores.

Os teóricos portugueses, em meados do Setecentos, tentaram justificar a necessidade do *consentimento mediato* dos súditos sem renegarem o princípio segundo o qual a autoridade do soberano está fundada na vontade divina. A aquiescência dos súditos confere o caráter moderno à teoria, visto que em meados do século XVIII o poder só era considerado legítimo se resultasse de um ato de vontade dos súditos. A transmissão direta do poder divino aos reis garante, por sua vez, a obediência necessária para o exercício do poder absoluto e irresponsável. Na prática, todo este debate é sobre a tentativa de harmonizar o caráter sagrado (quanto à essência) e profano (quanto ao exercício) do poder para garantir, assim, a sua prática sem limites. É isso que mostraremos nessa seção.

2.2.1 O poder político e o poder pátrio

Nas primeiras décadas do século XVIII, encontramos, nos famosos *Apontamentos para Educação de um Menino Nobre* (1734), de Martinho de Mendonça, a exposição da teoria segundo a qual o poder real deriva do poder paterno. Este pensador e pedagogo português desenvolveu um plano de educação para os meninos da nobreza, cujo principal fim deveria ser “adornar as virtudes da alma” a partir dos princípios da prudência, da justiça, da moderação das paixões e do combate aos vícios. Além disso, continua Martinho de Mendonça, a educação deveria sobretudo ser útil e “servir aos interesses do Estado”. Portanto, era fundamental dar ao menino nobre, desde a primeira infância, os fundamentos das leis, as noções claras de subordinação civil e as vantagens da Monarquia e da jurisdição suprema do soberano. Em suas palavras: “deve-se explicar a origem do principado no governo do pai de famílias, em seu princípio independente de qualquer outra sujeição”.²⁰²

Os *Apontamentos* formam, assim, um manual para obediência. O próprio autor enfatiza que “são infinitos os [estudos da política] que querem ensinar a arte de mandar, e quase nenhum os que dão documentos para obedecer, sendo inumeráveis os que necessitam desta instrução”, sendo indispensável um bom “juízo, método e arte para ser

²⁰² Martinho de Mendonça Pina e Proença, *Apontamento para a Educação de hum menino nobre*, 1734, pp. 2, 53 e 339.

um bom súdito e vassalo”.²⁰³ Para isso, Martinho de Mendonça estabelece que os reis possuem autoridade legítima sobre os seus súditos, visto que a providência de Deus

[...] quis que os Patriarcas sucedessem no Poder Régio, e Sacerdotal, quando não houve algum misterioso motivo para trocar a ordem da natureza. Esta consideração da boa ordem é razão, e motivo suficiente, porque quem a ela se sujeita, obedece à vontade de Deus, que é a origem, e a regra da boa ordem, e a causa de toda justa subordinação, e superioridade.²⁰⁴

O poder do rei provém do poder paterno; ele tem seu fundamento na ordem da natureza, que, por sua vez, legitima a superioridade de Deus em relação aos seus servos, do chefe de família em relação aos seus filhos e, em condição política, do soberano em relação aos seus súditos. Assim, desde o início, a autoridade paternal converte-se em autoridade soberana. O poder político é, desse modo, instituído a partir do modelo paternal. Deixemos que Martinho de Mendonça nos mostre o passo a passo do processo de formação da soberania:

Este pai que não reconhecia superior comum a que recorresse, para evitar as violências com quem outrem o quisesse molestar, usando do Direito Natural da defesa própria, opondo violência a violência, podia fazer guerra aos vizinhos, que intentassem ofendê-lo [...]. O mesmo interesse, e utilidade própria, que obrigava aos filhos, que obedecessem sem escusa a seus pais, como em virtude do tácito pacto, e condição, com que estes o tinham sustentado na infância, moveu aos pais de famílias, a que ou se confederassem uns com os outros, em forma de república aristocrática, para que todos unidos cuidassem nos interesses comuns da sociedade; ou como era mais frequente e antigo costume escolhessem entre si um, que ordinariamente era da linha primogênita do mais próximo tronco da família, que tinha povoado o território, e a este se sujeitassem sem mais Lei, que a da equidade, para assim poderem viver em paz [...].²⁰⁵

²⁰³ Martinho de Mendonça Pina e Proença, *Apontamento para a Educação de hum menino nobre*, 1734, pp. 215-216.

²⁰⁴ *Idem, Ibidem*, p. 60.

²⁰⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 340-341.

Não obstante assentar o poder paterno, e posteriormente o poder político, na ordem natural divina, Martinho de Mendonça nos apresenta algo novo na sua teoria. Para ele, a obediência dos filhos aos pais tem origem em um contrato tácito, ainda durante a menoridade do filho, visto que enquanto tal a criança é considerada muito fraca, sendo pouco plausível que consiga conservar-se e governar-se a si mesma, sendo assim posta pela *natureza* sob a proteção e a autoridade do pai. O pedagogo lusitano não desenvolve essa concepção, mas talvez possamos pressupor que, para ele, a autoridade paternal tem sua origem na ordem natural divina, mas se mantém por meio de um pacto e só então transforma-se em uma comunidade política. Isto é, a passagem da família para a comunidade política é marcada por um pacto. O Estado, assim, é encarado como um aglomerado de famílias unidas por um pacto, cuja finalidade é o bem comum. Consequentemente, há uma continuidade entre o espaço familiar e o espaço público; por isso, para o autor, todo esse processo é denominado “soberania por sucessão”²⁰⁶:

Esta [a soberania por sucessão] é a que ditou o único, e imutável preceito do governo civil: *Salus Populi suprema lex esto*. Esta é que constituiu uma cabeça moral do povo, cuja vontade interpretativamente inclui a de todos os particulares, e a cujos ditames devem ceder os mais juízos, tendo em si o poder legislativo, e o Sumo Império, isento de toda a sujeição; pois incluindo o poder de todos os súditos, ficaria subordinada a si mesma se fosse sujeita a outrem. Esta cabeça moral do povo, segundo a forma de governo já estabelecida, ou é o Rei no governo monárquico absoluto, ou o rei, e o senado na monarquia limitada, ou mista; ou a pluralidade, e maior parte dos votos na Democracia, ou Aristocracia, e sempre se considera como unidade moral, como uma pessoa singular, livre, independente, e que só a Deus deve dar conta de suas ações.²⁰⁷

O soberano é a cabeça suprema e moral da sociedade civil. A soberania constitui a unidade moral, como uma *persona* livre, independente e superior às demais partes do corpo político, por isso apenas deve prestar contas de seus atos a Deus. O ataque de Martinho de Mendonça nesse ponto da exposição da sua teoria é consciente e claro em relação às teorias que, em suas palavras: pregam “o furor sedicioso da rebeldia, animado

²⁰⁶ Martinho de Mendonça Pina e Proença, *Apontamento para a Educação de hum menino nobre*, 1734, p. 344.

²⁰⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 346-347.

com fingido zelo de religião e liberdade” ao escreverem “perniciosas doutrinas ao bem comum, que pretendem estabelecer, e reduzem a total anarquia o governo político na subordinação do poder supremo”, destruindo o corpo político, “derrubando-lhe a cabeça, e pondo-lha embaixo dos pés, com pretexto de remediar a desordem, e curar algum achaque, que ela padecia”.²⁰⁸ Para o pedagogo português, é preciso combater as ideias que pregam a rebeldia e a sublevação sediciosa por meio da doutrina contrária que ensina a obediência dos súditos. Diz ele:

Quando os fundamentos da obediência passiva dos súditos não foram tão evidentes, e justificados, o interesse próprio, sossego, quietação, e felicidade de qualquer particular, devia obriga-lo a que seguisse sempre, o caminho menos arriscado, e mais seguro, qual é o da obediência aos superiores”.²⁰⁹

Esta concepção da qual deriva a autoridade política do poder paternal tem a finalidade de justificar a superioridade do governo monárquico sobre as outras formas de governo, mas ela também visa limitar, ou em alguns casos destruir, a aplicação da ideia de pacto. Visto que, se o poder paterno está fundado na natureza, e a autoridade real provém do poder paterno, as convenções não são nem a única, nem a principal origem legítima da autoridade entre os homens.

Para António Braz Teixeira, nos *Apontamentos* encontramos os primeiros ecos da doutrina contratualista em Portugal, apresentada mais como uma realidade histórica do que como uma hipótese racional para explicar a formação da sociedade e do poder soberano. Por essa razão, a teoria jurídico-política proposta por Martinho de Mendonça, ainda de acordo com Teixeira, estaria mais próxima da visão jusdivinista do Direito Natural e se afastaria do jusracionalismo antropológico que caracterizou a filosofia jurídica moderna.²¹⁰

É impossível negar que o horizonte teórico do século XVIII português é fortemente influenciado pelo discurso teológico. Entretanto, para entendermos a

²⁰⁸ Martinho de Mendonça Pina e Proença, *Apontamento para a Educação de hum menino nobre*, 1734, p. 348.

²⁰⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 350-351.

²¹⁰ António Braz Teixeira, “A filosofia jurídica” in: Pedro Calafate (org). *História do pensamento filosófico português*, p. 68-69; Ver também António Braz Teixeira. *História da filosofia do direito portuguesa*, p. 67-68.

formação do Estado em Portugal e conseqüentemente a sua noção de soberania, cabe-nos sublinhar que, para Martinho de Mendonça, o Estado nasce do consentimento dos chefes dos clãs de família, ratificado posteriormente por Deus. O poder do soberano é, dessa forma, um comando que se estende também para o exterior da família. Desse modo, as responsabilidades daqueles que desempenhavam a função governativa era modelada pela figura paternal.

A ideia da formação da sociedade e do soberano a partir de um pacto de várias famílias, visando à conservação dos direitos inerentes aos membros da cidade, é retomada na década de 1770 por António Barreto e Aragão. Para o jurista,

a cidade é um composto de muitas famílias para defesa dos direitos, e tem a sua origem dos pactos humanos. E Deus é o Autor do direito do Império Civil, que consiste em conservar os direitos de cada indivíduo; que Deus concedeu aos Pais de famílias.²¹¹

Tal como os pensadores do período, Barreto e Aragão defende que o Império e a Sociedade Civil não têm sua origem próxima e imediata na natureza humana, “mas sim tem sua origem próxima, única, imediata e verdadeira no mesmo Deus”.²¹² Porém – pondera o autor –, o Direito Natural é a causa “mediata deste Estado, porque as cidades são constituições humanas, e a obrigação recíproca dos membros respectivos é pactícia e só por consequência do pacto é natural”.²¹³ Isto é, em sua essência a soberania é de origem divina, porém, sem abandonar os preceitos da Escola do Direito Natural, Barreto e Aragão defende que a formação da sociedade civil não pode prescindir da vontade humana, que se dá através de pactos entre os pais de família.

No final do século, já no reinado de D. Maria I, a teoria do poder paterno é retomada por Teodoro de Almeida na obra *Recreação Filosófica*, mas sem resquícios do pacto proposto por Martinho de Mendonça no início do século e atualizado por Barreto e Aragão (com a brisa da Escola do Direito Natural) durante o ministério pombalino. O poder do soberano, para Teodoro de Almeida, é uma extensão do poder paterno, que está em Deus – leia-se “na natureza” –, depois nos pais de famílias, e à medida em que

²¹¹ António Barnabé de Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano* (1772-1777), 2017, p. 64.

²¹² *Idem, Ibidem*, p. 65.

²¹³ *Idem, Ibidem*, pp. 30-31.

as famílias se multiplicam, é preciso que se eleja “um” entre eles para governar. A este “um” Deus transmite o seu poder. Teodoro de Almeida, através das palavras de Theodósio, revela-nos a teoria do poder paterno de forma muito clara:

Esta voz divina pois da Reta Razão é a que quando os homens são poucos em um novo país, manda que todos obedçam ao Pai de famílias; e quando multiplicada a gente, e as famílias um pai não pode vigiar sobre a sua, e sobre as alheias, manda a Boa Razão, isto é, essa voz divina, que haja um, que cuide nos interesses de todos, e utilidade de todos os membros da sociedade; e nesse caso dão a preferência ou ao Conquistador, ou ao Descobridor, ou ao mais poderoso; enfim aquele, que mostra ter circunstâncias para poder acudir a procurar o Bem Comum, e evitar os males comuns, que a todos prejudicam.²¹⁴

Uma vez eleito o sujeito que exercerá o poder, “Deus delega a sua autoridade”. Disto estabelece-se o sistema de governo:

[...] principiando a praticar-se em paz, manda Deus pela voz da razão, que o particular ceda de seu parecer, ou interesse, ainda que seja contrário; porque a Lei geral de toda sociedade manda preferir o bem público ao particular interesse. Ora o bem público depende da sujeição dos particulares ao superior já estabelecido; pois a Razão e a experiência tem mostrado que desta desunião, e rebeldia se seguem danos gravíssimos. Logo a voz de Deus manda aos homens que se sujeitem ao seu superior estabelecido, ainda que seja mau, porque no lugar que tem, faz lugar de ministro de Deus. Eis aqui em quem Deus delega o seu poder.²¹⁵

Para Teodoro de Almeida, ainda que a natureza fizesse todos os homens iguais, eles não viveriam como iguais, pois não haveria sociedade, e os homens não estariam seguros da invasão dos inimigos, nem poderiam prometer socorro ou ter ajuda de outro homem se eles fossem iguais em tudo. Logo, escreve o padre oratoriano – mais uma vez por meio das palavras de Theodésio –, é “um preceito da lei natural que entre os homens, que vivem em sociedade, deve haver sujeição de um a outro homem”.²¹⁶ Deus

²¹⁴ Pe. Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, Tomo X, 1800, p. 370.

²¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 371.

²¹⁶ Pe. Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, tomo IX, 1793, p. 122-123.

– continua – manda que haja entre os homens superioridade e sujeição. Assim pode concluir Teodoro de Almeida com três proposições: “I. Toda autoridade, e superioridade legítima vem de Deus. II. Todas as leis positivas que se fundam nessa autoridade, vem de Deus. III. Logo quem desobedece a estas leis positivas desobedece a Deus”.²¹⁷

Essa ideia é reforçada no *Tratado Elementar de Filosofia Moral* de António Soares de Barbosa. Para o filósofo, a sociedade política engloba a sociedade natural, a sociedade doméstica e a sociedade civil, e todas têm origem na vontade de Deus. Para ele,

[a] sociedade civil é aquela relação, que se dá entre os membros de um mesmo Estado, para o fim de se socorrerem e ajudarem. Nesta sociedade a segurança e socorro de cada um, e de cada família, é maior, do que na sociedade natural e doméstica. Porque a forma de uma e outra coisa aumenta-se à proporção do número daqueles, que se associam particularmente para o mesmo fim geral. Porém este fim é o mesmo, tanto na sociedade natural como na doméstica. Logo a sociedade civil promove, melhora e aperfeiçoa os fins de uma e outra. Isto não pode ser, sem que a sociedade civil pressuponha, como base e fundamento, a natural e doméstica, as quais não tem a sua primeira origem na vontade livre do homem, mas na do Criador.²¹⁸

A organização social é, desse modo, um *continuum* que começa na sociedade natural, passa pela sociedade doméstica, pela sociedade civil, e chega à sociedade política. Esta, por sua vez, marca a relação de dependência e subordinação, que se dá entre os membros da República e os chefes que a governam, “aqueles para obedecerem, e estes para mandarem, afim de se promover e assegurar o bem geral da sociedade, e o particular de cada membro; este porém com subordinação àquele”.²¹⁹

Mas esta relação de dependência e autoridade, acentua António Soares Barbosa, dá-se em todas as outras sociedades:

na natural, entre o socorrido e o benfeitor; na doméstica, entre os gerados e os progenitores; na civil, entre cada membro e o todo que o protege; logo a

²¹⁷ Pe. Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, tomo IX, 1793, p. 125.

²¹⁸ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, p. 51.

²¹⁹ *Idem, Ibidem*, p. 52.

autoridade em cada uma destas sociedades é estabelecida por aquele mesmo, que estabeleceu a dependência. Porém esta dependência, como fundada na constituição, necessidades, e indigências naturais do homem, provém do Criador; a autoridade pois também provém Dele.²²⁰

Na sociedade política encontram-se todas as três espécies de sociedade; ela é a sociedade “completa”, portanto nela encontram-se as mesmas relações de dependência e autoridade. Entretanto, escreve António Soares Barbosa, a sua origem “não é a vontade do homem, mas a do criador. Por isso os chefes da república são os primeiros benfeitores, Pais da Pátria, ou do todo; e representante deste, para o conduzirem ao seu fim com a maior vantagem e segurança”.²²¹

António Soares Barbosa abandona completamente a ideia de pacto social. Para ele, as sociedades civil e política “não podem dever a sua primeira origem a contrato ou pacto algum geral, social, livre e condicional”. Pois, “se existisse um semelhante contrato ou pacto geral, dependeria unicamente do consentimento e vontade do homem o ser social”. Entretanto, “em qualquer espécie de sociedade, que se considere o homem, este foi destinado antecipadamente pelo criador para ela, sem consentimento e vontade sua”.²²²

A recusa do contrato é justificada pelo ethos social baseado em relações de proximidade, cujos fundamentos são o amor e a amizade. A primeira relação do homem, em sociedade natural, é organizada a partir da obrigação dos homens de amarem uns aos outros. Esta ligação particular, seguindo a interpretação de António Soares Barbosa, se chama amizade. A segunda relação dos homens estabelece a sociedade doméstica. Deus, como referimos, é o autor. A família e as suas relações colaterais (a chamada família alargada) é a organização social predominante, e também se unem por relações de amizade. A terceira relação entre os homens é a sociedade civil:

Nela cada homem, considerado como cidadão, alcança relações com um todo, porém menor que o da sociedade natural: por isso as ligações com aquele são mais próximas, que as que tem com este. A extensão da sociedade civil é a mesma, e tem os mesmos limites que o Estado, em que ela se

²²⁰ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, p. 52.

²²¹ *Idem, Ibidem*, p. 52.

²²² *Idem, Ibidem*, p. 53.

encerra. Neste além das ligações mais próximas, que são as da família e parentescos, cada um na qualidade de cidadão, ou membro da mesma sociedade, tem com os demais sócios relações mais ou menos próximas. Porque os benfeitores, e depois os amigos, são a nosso respeito mais chegados que os mais [...]. Todas estas ligações tiram a sua força da sociedade geral e particular, as quais tendendo a unir os homens pelo mútuo amor e caridade, então conseguem isto mais perfeitamente, quando se multiplicam os meios de a estreitar mais.²²³

A quarta relação entre os homens é aquela que considera a sociedade civil em relação aos chefes que a governam, nomeadamente a sociedade política, na qual o homem contrai, segundo António Soares Barbosa, uma relação mais forte pois “ela é o complexo de todas as relações próximas”. Nesse ponto, a autoridade paternal é transformada em autoridade política. A sua finalidade é promover a paz, a segurança e a felicidade de toda sociedade, “mas cumpre também a respeito dos particulares para um centro comum, fazendo com que estes se olhem como irmãos, pertencentes à mesma família geral”. Consequentemente, “todo homem deve amar e respeitar este poder, bom pai, e amar a todos os que dele descendem”.²²⁴

De acordo com António Soares Barbosa, esta é a constituição essencial da sociedade política, qualquer que seja o seu governo.

Pois se observarmos o que se passa em cada uma delas, conheceremos que o poder público vigia continuamente a segurança e felicidade dos particulares; amparando o fraco, vingando o oprimido, mantendo os direitos de cada um; e fazendo com que todos concorram para aumentar a felicidade pública, composta da dos particulares.²²⁵

A defesa do pátrio poder como fundamento do poder político é igualmente notória no libelo mais apaixonado de defesa da monarquia portuguesa redigido pelo Marquês de Penalva em 1799. Em *Dissertação a favor da Monarquia*, dedicada ao então príncipe regente D. João VI, Penalva defende que “os patriarcas da antiga lei e os pais de família

²²³ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, pp. 107-108.

²²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 109.

²²⁵ *Idem, Ibidem*, p. 109.

em geral foram os exemplares e verdadeiros modelos dos reis”.²²⁶ A origem do poder soberano está na reunião dos chefes de famílias:

Cederam então a este Pai Comum todos os Pais de famílias os seus veneráveis direitos, e encarregou-se a um só o governo de todos. Sentiram-se logo os benignos influxos, que a concórdia produz; união de forças; igualdade de subordinação, semelhança de costumes, interesse recíproco; tudo concorreu para fazer nascer o patriotismo, uma das mais belas e necessárias qualidades de cidadão, e de vassalo.²²⁷

Sem abandonar a fundamentação teórica defendida pela maioria dos pensadores lusitanos da época, Penalva reafirma que “a soberania não é o resultado da força e da vontade de todos”, e sim, ao contrário, “o reconhecimento da vontade divina”. Por esta razão, está o Marquês convencido de que “quem resiste ao poder secular, resiste ao poder de Deus”; consequentemente, “é fácil inferir que a autoridade do rei lhe vem de Deus, e que a sociedade designa, e como a que propõe, aquele em que se deposita este sagrado caráter”.²²⁸

A doutrina que defende a origem do poder político baseado no modelo do poder do pai de famílias também está presente em vários atos legislativos da segunda metade do século XVIII português. Muitas são as referências ao caráter paternal, familiar e benigno da soberania. O monarca, como veremos no próximo capítulo, descrevia-se, e, sobretudo, deveria agir como “pai comum dos vassalos [para] promover tudo o que pode ser útil para iluminar” e promover a felicidade e o bem-estar público.²²⁹ Este é um traço marcante não apenas para a determinação dos atributos da soberania, mas igualmente da forma como o poder deveria ser exercido pelo governante.

A doutrina do poder pátrio como fundamento do poder político subsistiu durante todo o século XVIII português. Nas primeiras décadas da centúria, o prolongamento do

²²⁶ Marquês de Penalva, *Dissertação a favor da monarquia*, onde se prova pela razão, autoridade, e experiência ser este o melhor, mais justo de todos os governos; em que os nossos reis são mais absolutos, e legítimos senhores de seus reinos. Oferecida a sua alteza real o Príncipe do Brasil nosso Senhor. Lisboa: régia oficina tipográfica, 1799, p. 17.

²²⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 18-19.

²²⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 39-40.

²²⁹ Alvará, 06 de março de 1765, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 155. A mesma ideia repete-se na lei de 3 de dezembro de 1750, no alvará de 16 de novembro de 1771, e também na lei de 25 de junho de 1760.

poder do chefe de família ao chefe da sociedade civil teve origem no pacto proposto por Martinho de Mendonça para os pais de família, com a finalidade de manter a paz e a segurança das unidades familiares contratantes. Décadas depois, absorto nas doutrinas do Direito Natural e nas reformas propostas pelos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, António Barreto e Aragão retomou a ideia de contrato entre os pais de família como fundamento *mediato* das sociedades e do Império, sem esquecer de ressaltar que a autoridade do soberano é oriunda da vontade de Deus, mas depende da convenção humana para garantir a sua legitimidade natural. No final do século, porém, a ideia de contrato como marco fundador do poder soberano e da sociedade civil é abandonada, e encontramos a doutrina do poder pátrio pura na *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida, no *Tratado Elementar de Filosofia Moral* de António Soares Barbosa e na *Dissertação a favor da Monarquia* do Marquês de Penalva. Estes autores entendem a sociedade política como fruto das necessidades humanas, formada pela evolução dos laços de proximidade e dependência entre os membros das demais organizações comunitárias (natural, doméstica e civil). Embora estes pensadores distanciem-se quanto à origem do poder e da sociedade, todos eles estão de acordo que o aperfeiçoamento das relações humanas, baseadas em laços de proximidade, é essencial para a formação do Estado. Por isso, as responsabilidades daqueles que desempenhavam a função governativa eram modeladas pela figura paternal.

Paralelamente a este discurso, alguns pensadores lusitanos começaram a legitimar a soberania a partir do discurso da soberania por direito de conquista. É o que trataremos a seguir.

2.2.2 A soberania por direito de conquista

Na *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), obra importante para entender a ideologia do Estado português em meados do Setecentos, José de Seabra assegura que todo o poder do soberano emana imediatamente de Deus. Posto que é “o interesse do repouso público” e a “necessidade de um freio para blindar a liberdade dos crimes” a “razão que estabeleceu a distinção dos domínios e fundou a sociedade”, Deus preveniu que o homem “não poderia subsistir sem governo”. A partir disto, instituiu-se o Supremo Poder, que, nas palavras de Seabra, “desde a criação do mundo se deu sobre todos os animais feitos à sua semelhança”. E continua: “Daqui veio o Supremo Poder,

que Deus exercitou visivelmente sobre si mesmo. Daqui veio o Supremo Poder que as potências humanas exercitam no seu nome em todas as nações”.²³⁰

Neste tópico, Seabra não se furta ao debate explícito com os monarcômacos. Como vimos, 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 –, as quais, 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, o poder de mando não pode depender apenas de uma vontade singular e arbitrária, devendo-se impor, 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 aqui o papel maior fosse desempenhado pelo indivíduo, e não pelo corpo da cristandade entendido como “povo”, como entre os católicos.²³¹

Para José de Seabra da Silva, esses dogmas dissolvem a união cristã e arruinam a sociedade civil, já que era impossível

que deixassem de assustar toda aquela parte do mundo, que vive debaixo da feliz sujeição aos preceitos divinos, e as regras, que deles se derivaram para as leis humanas, com as quais o supremo autor da natureza, e da graça, estabeleceu no respeito, e na segurança dos reis, dos reinos, e dos estados [...]. Daqui veio, que ao mesmo tempo em que foram aparecendo as dolosas composições dos ditos sectários monarcômacos; e consequentemente a dos referidos jesuítas seus sequazes; todos os sábios, e todos os supremos poderes da Europa, as foram confutando, e proscrevendo sucessiva, e vigorosamente. Unindo-se com igual necessidade os católicos romanos, e os protestantes, para convencerem, e desterrarem aquela perniciosa seita inimiga comum de toda a cristandade.²³²

²³⁰ José de Seabra da Silva, *Dedução cronológica e analítica*, 1767, p. 367-368.

²³¹ Sobre a teoria da resistência desenvolvida por Calvino e a influência que irá exercer sobre o calvinismo posterior desenvolvido sistematicamente sobre uma base teológica e jusnaturalista, ver António Tryol Y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Vol 2. Del renacimiento a kant*, 1982, pp. 43-44 e 86-87.

²³² José de Seabra da Silva, *Dedução cronológica e analítica*, 1767, p. 379.

A fundamentação teológica do poder, sublinhemos mais uma vez, é a base de todo o pensamento político do século XVIII português. A inovação de *Dedução Cronológica*, segundo Silva Dias, é o discurso histórico-juridicista.²³³ Segundo Seabra, importante expoente da escola de pensamento desenvolvida no reinado de D. José I, a soberania régia é resultado do direito de conquista em guerra justa e do antecedente título de doação dos monarcas da Espanha:

[...] nestes termos os Reinos de Portugal, e do Algarve por haverem sido doados pela Coroa de Leão, e ganhados em guerra justa, ficaram próprios dos ditos senhores reis, donatários e conquistadores, para se devolverem por via sucessão sem mais sujeições, ou partilhas, aos seus régios descendentes, ou parentes mais próximos aos últimos possuidores, no caso, em que estes não dispusessem outra coisa diversa.²³⁴

Dessa maneira, os soberanos portugueses não foram eleitos pelos povos, isto é, o poder régio não tem sua origem em um pacto social. A legitimidade histórica do primeiro rei português está nos títulos de conquista, doação e sucessão. Entretanto, o rei não deve governar de acordo com a sua vontade. Por isso, D. Afonso Henriques convocou as Cortes de Lamego, que são as leis fundamentais do reino, ou a base e princípio da sociedade civil; nas próprias palavras de Seabra, “o mais inviolável monumento da civilidade, e do sossego público em todas as nações, que se governam pelos ditames da razão”.²³⁵ Trata-se, então, de uma monarquia absoluta, não de uma monarquia despótica. Como pontuou Silva Dias, a monarquia portuguesa é compatível com a existência de uma constituição ou de leis fundamentais. Entretanto, para Seabra, as Cortes de Lamego não são convocadas para legitimar a soberania régia, mas para regular “a maneira de chamar o monarca, ou seja por eleição, ou seja por sucessão; a forma em que deve ser governado o Reino, ou regida a República”.²³⁶ Assim, as Cortes “não são um órgão constitucional, mas uma instituição conjuntural”.²³⁷

²³³ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, *Revista Cultura: História e Política*, 1982, p. 57.

²³⁴ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 354.

²³⁵ *Idem, Ibidem*, 355.

²³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 356.

²³⁷ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, *Revista Cultura: História e Política*, 1982, p. 58. Ver também Pedro Calafate, “A filosofia política” in *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol III: As Luzes, p. 51-52.

O Estado português em sua origem seria patrimonial e não contratual. A aclamação de D. Afonso Henriques no campo de Ourique não foi caracterizada como a transferência da soberania dos povos ao governante, mas apenas a reafirmação do governo e da suprema jurisdição que ele já possuía pelos direitos de conquista, dote e sucessão. As Cortes de Lamego apenas confirmaram o título de rei. Depois, a Coroa portuguesa se desenvolveu por sucessão.²³⁸

A legitimidade da soberania por direito de conquista e doação é pontual na *Dedução Cronológica*. De acordo com a interpretação de Silva Dias, ela é usada para afirmar que a monarquia portuguesa é um poder autônomo não só em relação à igreja, mas independente e supremo em face da comunidade civil.²³⁹ Esta obra é sem dúvida o marco no debate posterior em torno da noção de soberania. Os discursos políticos posteriores à sua publicação têm com ela diálogos fundamentais para a consolidação da ideia de soberania portuguesa no século XVIII.

A teoria proposta na *Dedução Cronológica e Analítica* foi retomada no final do século XVIII pelos juristas Pascoal de Melo Freire e Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, com o objetivo de legitimar a monarquia pura portuguesa. Pascoal de Mello Freire, renomado e atuante jurista do último quartel do século XVIII português, defende, no *Novo Código do Direito Público de Portugal* (1789), que o poder soberano exercido pelo monarca é oriundo da vontade de Deus.²⁴⁰ Não é necessário e nem conveniente, de acordo com Melo Freire, declarar se o poder do Príncipe vem, ou não, imediatamente da vontade de Deus; basta, afirma o jurista, “decidir que vem de Deus”, pois “é o mesmo que dizer que não deu o povo, no que se vem a condenar a opinião dos monarcômacos”.²⁴¹ A monarquia pura portuguesa, para Melo Freire, não se legitimava por eleição e vontade dos povos, mas por conquista e sucessão. As palavras do jurista ecoam a doutrina defendida na *Dedução Cronológica*, sobretudo na distinção estabelecida entre a soberania e a legitimidade da monarquia lusitana. Neste ponto, a sua crítica é destinada aos teóricos portugueses que defendiam a necessidade de convocação das Cortes para a legitimação da Regência de D. João. É importante

²³⁸ J. Sebastião da Silva Dias, 1982, p. 58. Ver também Pedro Calafate, “A filosofia Política”, *op.cit.*, p. 51.

²³⁹ J. Sebastião da Silva Dias, 1982, p. 57.

²⁴⁰ Pascoal de Melo Freire, *Novo Código do Direito Público de Portugal*, 1789 [1844], p. 1.

²⁴¹ *Idem, Ibidem*, p. 180.

lembrar que esta questão passou a ser de suma importância após a doença de D. Maria I e o receio de se produzir um “vazio da soberania”. O discurso de Melo Freire é, assim, uma resposta ao problema conjuntural da época. Para o jurista,

[...] o reino não veio ao Rei por eleição e vontade dos povos, mas por conquista e sucessão, não falta quem diga, que neste caso o povo só pode mudar e alterar aquelas leis, de que constar ser autor no princípio da constituição; o que em Portugal somente se pode verificar a respeito das leis da sucessão do reino, mas de nenhum modo a respeito da soberania, poder e independência do rei, sobre o que nunca se fizeram, nem aparecem leis, ou constituições feitas pela nação.²⁴²

Para Melo Freire, o poder real fundamenta-se na vontade absoluta do soberano, legitimado pela transmissão divina, e por isso o monarca governa o reino como uma conquista pessoal. Esta mesma doutrina é retomada em 1794 por Francisco Coelho de Sousa e Sampaio nas *Preleções de Direito Pátrio*. Para o jurista, os imperantes recebem o poder imediatamente de Deus, com o ofício de regular as ações dos súditos em benefício deles mesmos e do Estado. Assim escreve:

Sei, que esta doutrina do poder imediato será desagradável aqueles sectários do espírito dominante da mal entendida liberdade, e dos imaginários defensores dos Direitos do Homem: sei, que pela mera enunciação destas preleções; que eu serei reputado um fanático político, e falto de senso literário: mas eu, longe de pensar que esta doutrina infringe a liberdade, e os direitos do homem, estou altamente persuadido, que ela, assim como a do poder mediato liga igualmente os imperantes e os súditos.²⁴³

A soberania, para Sampaio, tem origem divina. Entretanto, como o seu antecessor Melo Freire, não descarta a importância das leis fundamentais do império português. Para ambos, as leis fundamentais têm por objeto apenas a forma do Império e as regras de sucessão, por isso não regulam sobre o poder, a independência e a soberania dos príncipes. A constituição do império português “é a monarquia plena, pura, simples e

²⁴² Pascoal de Melo Freire, *Resposta a primeira censura sobre o Plano do Novo Código*, 1789, p. 64.

²⁴³ Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio, público e particular*, 1794, Prólogo, p. VII.

independente, sucessivo-hereditária”.²⁴⁴ Reverberando as ideias expressas na *Dedução Cronológica e Analítica*, Sampaio defende que os reis de Portugal sucedem no Império por direito de sucessão hereditária legítima, estabelecido nas leis fundamentais do reino, e por esta razão “independem de nova eleição do povo, e de nomeação de seu augusto antecessor”.²⁴⁵ Neste sentido, as Cortes dependem sempre do arbítrio dos príncipes e possuem apenas autoridade consultiva.

O discurso da soberania por direito de conquista é fundamental para entendermos a distinção entre a legitimidade divina da soberania e a legalidade da monarquia pura portuguesa. Entretanto, o discurso produzido pelas obras oficiais do governo e a legislação régia em meados do século XVIII é um pouco diferente. Vejamos.

2.2.3 Origem divina direta e imediata da soberania

A preocupação doutrinária com a legitimidade do poder político tem seu ápice nos atos legislativos do governo e nas obras dos pensadores portugueses na década de 1760, especificamente no debate sobre a separação e a autonomização entre as duas jurisdições, a espiritual e a temporal. Se na década anterior a contenda esteve concentrada no aspecto prático da implementação de uma nova agenda político-econômica para o reino e seus domínios, agora os esforços do legislador e dos pensadores da época é o de apresentar um conjunto de ideias que legitimem as novas concepções de poder. Isso se mostra sobretudo com a preocupação de delimitar à qual jurisdição caberia a formação da mentalidade da sociedade portuguesa, e, desse modo, delinear a esfera de atuação das jurisdições eclesiástica e civil.

²⁴⁴ Em longa nota de rodapé, Sampaio desenvolve este ponto do seu pensamento. Diz o jurista: “Assim como os direitos naturais majestáticos, por isso que são constituídos por Direito Natural, se dizem constituídos imediatamente e unicamente por Deus; assim também dizemos, que recebe os mesmos direitos única e imediatamente de Deus aquela pessoa, que segundo os ditames da nossa razão há de exercer por vontade de Deus os direitos majestáticos, é o imperante; logo o imperante recebe o sumo poder imediatamente de Deus [...]. Logo o imperante é aquela única pessoa, a quem pela razão podemos conhecer, que Deus concedeu o poder supremo. Nós podemos conceder, que os direitos do imperante são um resultado da renúncia dos direitos do homem, e é sem dúvida, que a eleição da pessoa para imperante depende da vontade dos eleitores; porém nem esta eleição, nem aquela renúncia lhe transfere per si, e diretamente os direitos majestáticos: o imperante nomeado o recebe em consequência daquela eleição, ou renúncia” (Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio, Público e Particular*, 1794, pp. 167-168)

²⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 50.

Na provisão de 10 de março de 1764 sobre a execução da sentença de excomunhão e pensão do abade de Santa Maria de Trancoso Domingos, Luis de Barros, encontram-se indicações importantes sobre a legitimidade do rei:

Por me pertencer como Príncipe, e Senhor Soberano, que não reconhece, nem deve reconhecer superior algum no temporal, proteger os meus vassallos de qualquer estado, e condição que sejam; repelindo o abuso da espada da mesma igreja, que sou defensor, quando por tão estranho modo se intenta desembainhar, não para defender a herança, e vinha do Senhor, mas sim contrariamente para invadir a Autoridade Régia. Para fazer temerário desprezo do Sumo Poder dos Príncipes Soberanos, que têm imediatamente de Deus o Poder, e a obrigação indispensável de os proteger.²⁴⁶

Está claro que a legitimidade do poder político emana imediatamente de Deus. Na lei de 02 de abril de 1768 – que fundamenta a proibição da introdução no reino dos *índices expurgatórios* e da *bullá da cea* como atentados contra a soberania temporal –, mais uma vez encontramos a preocupação do legislador em doutrinar sobre a questão da legitimidade do poder. Seguindo a letra da lei citada, podemos ler: o soberano usa do “pleno, e supremo poder, que na temporalidade [recebeu] imediatamente de Deus todo poderoso, em justa, e necessária defesa; assim da mesma igreja, e seus cânones, de que [é] protetor nos [seus] reinos, e domínios, como da [sua] real autoridade”.²⁴⁷ O direito do qual se investe o soberano é oriundo apenas da própria *vontade* da autoridade. A soberania em todo o reinado josefino será definida em função da pessoa que exerce o poder. Este, por sua vez, encontra-se referido à pessoa do soberano e à gênese do Estado.

A doutrina da transmissão divina direta e imediata do poder foi igualmente defendida por políticos e eclesiásticos. Os seus enunciados propostos na *Dedução Cronológica e Analítica* (1767), especificamente na polémica ideológico-cultural contra a Companhia de Jesus, tiveram eco na dissertação *De Sacerdotio et Imperio* (1770) defendida por António Ribeiro dos Santos; antes ainda nas obras do Pe. António Pereira

²⁴⁶ 10 de março de 1764, *Coleção da Legislação Portuguesa* redigida pelo desembargador António Delgado da Silva, legislação de 1763 a 1774, 1829, p. 108-109.

²⁴⁷ lei 02 de abril de 1768, *Coleção da Legislação Portuguesa* redigida pelo desembargador António Delgado da Silva, legislação de 1763 a 1774, 1829, p. 353.

de Figueiredo; e, sobretudo, oficializada no *Compêndio Histórico* (1771) e nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).²⁴⁸

Também para António Ribeiro dos Santos, na sua dissertação *De Sacerdotio et Imperio*, a sociedade civil tem fundamento divino. Desmembrando o raciocínio já exposto na *Dedução Cronológica*, o canonista defende que a origem da monarquia portuguesa pode estar, em primeiro lugar, no direito de conquista; pode também decorrer da sucessão, e, por fim, pode ter raiz na doação, venda ou permuta. Ribeiro dos Santos, como José de Seabra, apela para as leis fundamentais do reino, porém em caráter consultivo e conjuntural, sem qualquer ligação com as condições de formação do Estado. O poder do soberano, de acordo com o canonista, tem sua origem em Deus, e o seu exercício não tem limitação alguma.²⁴⁹

De acordo com José Esteves Pereira, em interpretação consagrada na historiografia portuguesa, há já no *De Sacerdotio et Imperio* a intenção de Ribeiro dos Santos em fundar o poder no contrato social, porém com viés teológico. Por isso, para o canonista, a obediência ao príncipe está alicerçada em relações de subjetividade e proximidade entre o governante e os governados, o que deixa claro o caráter absoluto e paternalista da autoridade régia.²⁵⁰ Isto, segundo Esteves Pereira, mostra o alinhamento político e ideológico do canonista às necessidades do pombalismo, visto que propunha a “origem da sociedade imanente, não histórica”, que “vinha ao encontro da recusa em considerar o corpo social como oriundo da vontade popular”. Conseqüentemente, “a vontade política das sociedades está subsumida na figura e no poder do príncipe”.²⁵¹

O historiador Silva Dias, entretanto, defende que Ribeiro dos Santos, neste primeiro momento, rejeita totalmente a doutrina pactual da origem do poder e concebe que esse tem sua origem na existência humana. Para ter uma vida feliz, segura e tranquila, o homem deve instituir o poder civil. Para comprovar isso, Silva Dias traduz uma longa passagem de *De Sacerdotio et Imperio* que vale a pena ser transcrita aqui:

²⁴⁸ Pedro Calafate, “A filosofia política” in: *História do Pensamento Filosófico Português*, vol III: As Luzes, 2001, p. 53. Zília Ozório de Castro, “O regalismo em Portugal – antónio pereira de figueiredo”, *Revista Cultura – história e filosofia*. Vol VI. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

²⁴⁹ José Esteves Pereira, *O Pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*, 2005, p. 134-136.

²⁵⁰ José Esteves Pereira, 2005, p. 145.

²⁵¹ José Esteves Pereira, 2005, p. 148. Ver também “O ‘enciclopedismo’ de António Ribeiro dos Santos (1745-1818). Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2017, pp. 103-120.

Admiro-me que, acerca da origem imediata e próxima da sociedade e do império civil, haja grande contestação entre homens doutíssimos. Há quem pense que os homens, outrora, contrariados pela vida errante e animalésca, se moveram, pela necessidade e utilidade, a instituírem sociedades e impérios. Uns, com Pufendorf, atribuem isso ao medo recíproco dos homens entre si, de maneira que reunissem a si guardiões da vida contra os maus, que constituem uma ameaça do homem pelo homem. Outros entenderam, com João Frederico Horne, que isso foi simples obra da natureza: esta apregou os filhos, inevitavelmente, pelo amor, aos primeiros pais; as famílias multiplicaram-se assim; depois, as vantagens que experimentaram e o anseio da vida civil uniram-se entre si, constituindo nações. Outras origens e causas se apontam ainda ao império e à sociedade civil. Entendo porém que estas coisas foram ocasião e não causa da constituição das sociedades e dos impérios. A causa próxima, imediata e única é Deus”. “O sumo poder do imperante civil é o direito absoluto de moderar e dirigir, indistintamente, as ações de todos os membros dos seus corpos políticos, em prol da utilidade comum dos cidadãos. Dizemos e sustentamos que este poder dos sumos imperantes não tem outra fonte ou origem senão Deus, seu autor e instituidor”. “[São pois] ‘impérios e sociedades civis perfeitas e regulares aquelas em que o sumo império está unido num só titular, de tal modo que esse império, indiviso e íntegro de uma só e mesma suma potestade, regule, por todas as partes do estado, as matérias da comum felicidade e as graças da utilidade.”²⁵²

O poder régio, para o canonista, tem sua fonte ou origem em Deus. Por isso, é supremo e absoluto, e deve prestar contas dos seus atos apenas ao próprio Deus. De fato, a doutrina defendida por António Ribeiro dos Santos no que concerne à formação do poder civil afasta-se das ideias predominantes na Europa da época. Para os jusnaturalista, o poder civil nasce do consentimento dos súditos/cidadãos. Esse consentimento exterioriza-se em uma convenção ou pacto estabelecido, seja entre os membros da comunidade, o *pactum societatis*, seja entre o governante e o povo, o *pactum subjectionis*. A maioria dos pensadores políticos, como assinalamos, não abandona a ideia de Deus enquanto ordenador do cosmos, porém entende que o poder soberano temporal deveria se originar do consentimento dos súditos. Esta posição é,

²⁵² António Ribeiro dos Santos, *De Sacerdotio et Imperio*, 1770, pp. 63-65 *apud* J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 68.

com efeito, diferente da veiculada por Ribeiro dos Santos em Portugal na década de 1770. Em oposição à doutrina contratual, o canonista considerava que o poder residia na pessoa do Rei, e que este o recebia de Deus.

A doutrina da transmissão direta do poder foi sancionada pelo *Compêndio Histórico* (1771) e pelos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), especialmente no tomo dedicado ao curso jurídico. De acordo com Pedro Calafate, a linguagem utilizada nos textos oficiais do pombalismo procuram afirmar um projeto doutrinal. Para isso, os seus teóricos buscavam estabelecer uma oposição ativa e, assim, afirmar os seus conteúdos. A oposição estava no ensino, nos métodos, e especialmente na teoria da mediação popular do poder defendida pelos teólogos jesuítas. O que estava em causa, de fato, eram os fundamentos do poder soberano. A doutrina paulina que defendia que todo poder originava-se de Deus não era posta em causa. As divergências começavam no modo como o poder chegava às mãos do soberano temporal.²⁵³

Como vimos no capítulo anterior, o *Compêndio* afirmara que o Direito Natural fluindo por meio da luz da razão e prescindindo de qualquer lei positiva, dá a conhecer as obrigações que a natureza impõe ao homem e ao cidadão, as obrigações para com Deus, para conosco, e para com os outros homens, como também dá a conhecer os direitos e ofícios dos soberanos e dos vassalos. A partir desses pressupostos, a Junta da Providência Literária preocupou-se em afirmar a supremacia do Estado em todo o temporal da Igreja, com base no princípio da origem direta e imediata da soberania – que favorecia, por um lado, a independência do Estado, e, por outro, as reformas da Igreja.

As máximas do Direito Natural, como vimos, são usadas pelos pensadores do período josefino como normas de conduta das ações humanas. Seu objetivo é a moralização das ações. Por isso, ao passarmos à análise da formação da comunidade política não encontramos referência alguma às teorias do contrato. A necessidade e a convivência, escrevem os redatores do *Compêndio*, compeliram os homens à vida civil, tirando-os “das brenhas onde viviam em comum, confundidos com as feras, para virem habitar nas Cidades, passou também a associar as Cidades debaixo de um Sumo Império Comum. Por meio destas associações estabeleceu as Monarquias e os Impérios.”²⁵⁴ Os

²⁵³ Pedro Calafate, “A Filosofia Política” in *História do Pensamento Filosófico*, vol III:As Luzes, 2001, p. 51-53.

²⁵⁴ *Compêndio Histórico*, 1771, p. 228.

preceitos do Direito Natural, sempre invariáveis, são inculcados nos pais de famílias, primeiramente, para manterem a paz e a ordem nestas primeiras sociedades; em seguida são intimados a “conservarem em tranquilidade os Estados, e para que a aplicação deles [dos princípios do Direito Natural] fosse sempre a mais acertada e a mais conveniente ao Bem da Humanidade”. Os ditames do Direito Natural ensinam e inspiram aos Soberanos “não só o justo em todos os Negócios da Vida Humana, mas também o honesto, o decente e o útil, assim para o Bem público dos Estados em comum, como igualmente para o particular dos cidadãos e das famílias, de que Eles se compõem”.²⁵⁵ Em outras palavras, a formação da cidade e a instituição do soberano são legitimadas pelos ditames do Direito Natural, isto é, pelas regras que Deus infundiu no coração de cada homem, conhecidas através da razão e do amor.

O discurso jusnaturalista incorporado pelo Estado absolutista, no reinado de D. José I, tem a função de manter a coesão social e estabelecer a igualdade dos súditos por meio da sujeição irrestrita ao soberano. A origem do poder, por sua vez, é direta, imediata e divina. Os soberanos, de acordo com os autores do *Compêndio*, são “ungidos de Deus”; e como senhores soberanos, não reconhecem superior na terra, são supremos magistrados e protetores da universidade e do ensino do reino.²⁵⁶

Encontramos o mesmo quadro teórico nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Apregoa-se que os dois poderes, eclesiástico e civil, são oriundos imediatamente de Deus; que à Igreja compete apenas as matérias espirituais, estabelecendo, sobretudo, a colaboração entre os dois poderes para a harmonia da sociedade, pedra de toque do reinado josefino. Pode-se ler de forma mais detalhada nos *Estatutos*:

[...] ambos os ditos poderes posto que sejam em si realmente independentes, e tendam a fins diversos; contudo quando são bem exercitados, cada um conspira, e contribui reciprocamente para os fins próprios do outro. Que a igreja manda pregar aos vassallos, que obedeçam aos soberanos; que reconheçam o supremo poder da Majestade como proveniente de Deus. Que manda ensinar-lhes, que quem resiste aos soberanos, resiste à ordenação, e vontade de Deus. Que da mesma sorte as leis seculares mandam, que se dê a

²⁵⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 228-229.

²⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 95.

Deus o que ele reservou para si. E que se auxilie, e socorra a Igreja, como o Estado, só podem ser felizes, havendo boa harmonia entre ambos.²⁵⁷

A doutrina oficial do josefismo, no *Compêndio* e nos *Estatutos*, é marcada pela incorporação do discurso jusnaturalista como ordenamento do ethos societal e da origem divina imediata para explicar o poder do monarca. Porém, nem a sociedade nem o poder do monarca tem sua origem no contrato:

Assim como a união de muitas famílias debaixo do mesmo Império comum constituiu as Cidades; da mesma sorte a união de muitas famílias debaixo de diversos impérios estabeleceu as nações. Cada uma destas ainda que reconheça o Sumo Imperante, que a governa, para o fim de promover a sua felicidade, e de manter nela a paz pública, de que ela necessariamente depende; não tem subordinação alguma aos outros Sumos Impérios, que para si elegeram as outras; e todas se conservam entre si com uma perfeita igualdade moral.²⁵⁸

Nesse sentido, as regras do Direito Natural, como normas de conduta das ações humanas, são utilizadas como elo social entre os súditos e entre estes e o soberano, fundamentando, assim, o caráter paternalista do Estado. Isto é, a origem da comunidade não se dá mediante um ato de associação entre o governante e os governados, mas pela transmissão direta e imediata do poder divino ao soberano; as ideias jusnaturalistas são mobilizadas mais como motor de coesão social do que como fundamento do poder político.

Paralelamente a esta linhagem de pensamento que legitimava a origem do poder real na vontade divina, transformada em vontade livre e absoluta do soberano e perpetuada num direito de transmissão hereditária das dinastias reinantes, avançava uma outra linhagem. Esta, durante o reinado josefino, e sem abandonar a ordenação divina do universo, alicerçava a fundamentação intermediária do poder na ideia de um pacto. Posteriormente, no reinado de D. Maria I, esse pacto assumiu a forma de consentimento dos povos.

²⁵⁷ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, pp. 234-235.

²⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 103.

2.2.4 O contrato possível

Toda teoria jusnaturalista começa, como é conhecido, 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 o estado de natureza e o estado civil. O homem, segundo os teóricos jusnaturalistas, não se basta por sua própria natureza. 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 usarmos as palavras de Hobbes, “do poder que mantém a todos em respeito”²⁵⁹ e, conseqüentemente, liberta o homem da desordem das paixões, da vingança, das desigualdades físicas e da violência.

A teoria jusnaturalista moderna é geralmente denominada “teoria contratualista”. Neste sentido, a investigação da origem e da gênese da sociedade ou da autoridade política baseia-se, comumente, no consentimento ou, mais exatamente, no contrato social.²⁶⁰ Qualquer pacto é um acordo recíproco entre as partes. O modo como os contratantes celebram este pacto mútuo, comprometendo-se então uns em relação aos outros, é o que divide os autores.

É possível aceitar a teoria hobbesiana na qual a comunidade política se estabelece a partir de pactos mútuos entre os indivíduos contratantes. Sabemos todos que o filósofo inglês rompeu com a concepção transcendental da autoridade política, fazendo fundar o seu *Leviatã* em uma base empírica e mecânica – as paixões –, atomista e igualitária – a idêntica liberdade de cada um em estado de natureza. O resultado, de acordo com a interpretação de Louis Dumont, é a identificação do indivíduo com o soberano, pois, embora o Estado nasça do pacto feito entre os *indivíduos livres e absolutamente soberanos em suas vontades*, o contrato hobbesiano é fundamentalmente antiindividualista à medida em que, entrando em sociedade política, cada indivíduo vê-

²⁵⁹ Thomas Hobbes, *Leviatã*, Cap. XVI. Das pessoas, Autores e coisas personificadas. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1651].

²⁶⁰ Leo Strauss, *Direito Natural e História*, p. 102.

se reduzido à parte obrigante ao Um, o Estado. Assim, o indivíduo, na teoria hobbesiana, morre ao dar à luz ao seu filho – o Estado.²⁶¹

De todo modo, o que legitima a autoridade é o poder e a força que cada indivíduo – os únicos autores do pacto – transfere ao soberano. Deste acordo está ausente o soberano, a quem os indivíduos – cumprida a promessa de despossessão de suas forças e a concomitante obediência a um só – submetem suas vontades e decisões. Assim, longe de uma simples concórdia entre os homens, ou entre estes e o príncipe, menos ainda de uma delegação mediata 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 uma simples soma de cidadãos, mas como corpo político *representado*. É só então que da multidão emerge a reunião política, a *Commonwealth* ou o *Leviatã*. O pacto de associação hobbesiano tem como fim a *união* de todos num corpo político ou numa pessoa, por meio da *submissão* das suas vontades ao soberano.²⁶²

Pode-se admitir a convenção social de outro modo e defender que aqueles que detêm o poder soberano o receberam de um pacto com os seus súditos e que impõem a a todos obrigações mútuas. Refere-se assim a um contrato, expresso ou tácito, que une o soberano aos súditos, dando ao primeiro o direito de comandar a comunidade com finalidade do bem comum de todos, e ao último o dever de obedecer ao soberano. A teoria do contrato, nesta perspectiva, destina-se às relações entre o governante e os governados; o fim visado é o de determinar, sobre a fundação de uma promessa recíproca, os direitos e deveres mútuos. Nesse caso, não se trata de um pacto de associação, mas de um pacto de submissão.

A teoria do pacto de submissão associa-se à ideia da monarquia eletiva e as suas origens reportam à Idade Média. Porém, é no século XVI que esta teoria torna-se popular, podendo ser encontrada nas polêmicas referentes aos poderes e deveres do monarca em relação aos súditos. No século XVII, esta teoria é usada pelos teóricos da Escola de Direito Natural – como Grotius e Pufendorf, e no século seguinte por Wolff – para fundamentar a origem da autoridade política como um contrato entre o povo e os

²⁶¹ Dumont, 1985, p. 97.

²⁶² Thomas Hobbes. *Leviatã*, Cap. XVI. Ver Hanna Pitkin. *El concepto de representacion*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985 [1967].

chefes que ele escolhe. É por essa convenção que as partes se obrigam a cumprir as leis que estão nela firmadas e que estabelecem os laços dessa união.²⁶³

A tese dos dois contratos distintos, de associação e posteriormente de sujeição, para a instituição da sociedade civil e do soberano é comum a toda Escola do Direito Natural. O significado político dessa tese pode nutrir duas tradições políticas diferentes. Uma primeira abordagem pode ser examinada como uma teoria liberal da autoridade política. Ao dissociar o pacto de associação do pacto de sujeição, Pufendorf, em *De Jure Natural et Gentium* (1672), desenvolveu a ideia de que a dissolução do governo não conduz à dissolução da sociedade.²⁶⁴ Esta posição será retomada em 1690 por Locke, o que permitirá ao autor do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* introduzir sua conhecida teoria do direito de resistir ao mal governante, e que será também utilizada posteriormente pelos defensores da monarquia limitada, como Christian Wolf. Uma segunda abordagem do duplo contrato pufendorfiano foi explorada pelos defensores do absolutismo. Nessa perspectiva, a noção de contrato de submissão foi atualizada para legitimar a ordem e os privilégios estabelecidos dos monarcas absolutos.²⁶⁵ É esta interpretação do pensamento de Pufendorf que parece predominar em Portugal no reinado josefino.

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

²⁶³ Robert Derathé, *Rousseau e a Ciência Política do seu tempo*, p. 309.

²⁶⁴ Samuel Pufendorf. *Le droit de la nature et des gens...*, Cap II, livro VIII, Tomo II, pp. 364-366 Traduction de Jean Barbeyrac [1732]. Centre de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1987. A distinção entre o momento de associação e de sujeição na formação das sociedades civis já havia sido formulada por Grotius, em 1625, no *Direito da Guerra e da Paz*. O jurista chega mesmo a indagar: “Por que, pois, não seria permitido a um povo submeter-se, por sua própria iniciativa, a um só indivíduo ou vários, de modo a lhe entregar totalmente o direito de governá-lo, sem reserva alguma?” (Hugo Grotius, *O direito da guerra e da paz*, vol I, cap. III, p. 177). O argumento da sujeição voluntária como característica legítima da fundação das sociedades civis, como se sabe, escandalizará Rousseau um século depois no *Contrato Social*. Ver Jean Terrel, *Les Théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, 2001, p. 121.

²⁶⁵ Trata-se de uma interpretação possível da obra de Pufendorf, sobretudo do Tomo II, Livro VII, capítulo III, parágrafo 3, pp. 252-254, onde o jurista aborda especificamente os fundamentos da soberania e debate a questão da vontade de Deus enquanto fonte de poder e da sua transmissão mediata ou imediata aos governantes. Nos parágrafos seguintes, acompanhamos o pensamento de Pufendorf nas páginas citadas e também a interpretação de Alain Renaut, “Pufendorf” in: *Dicionário de obras políticas*, p. 970.

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”.

A consequência do princípio é que o contrato torna-se assim irrevogável, pois a soberania do príncipe não deriva somente do “direito humano”, mas também do “direito divino”. O poder soberano é, portanto, absoluto, e não pode ser rompido pela vontade humana: nenhum povo tem o direito de abandonar a sujeição a qual 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. Em vista disso, em meados do século XVIII a teoria do pacto de submissão entre os governados e os governantes pode ser vista como a mais popular entre os autores que se preocuparam com a questão da legitimidade da soberania.

Em Portugal, como vimos, encontramos os primeiros ecos da doutrina contratualista ainda na primeira metade do século XVIII, nos *Apontamentos* de Martinho de Mendonça. Entretanto, trata-se de um contrato entre os chefes de família e o soberano. O Estado, assim, é visto como um prolongamento do poder paterno. A primeira obra na qual de fato encontramos essa associação entre o contrato e o consentimento dos povos é na importante e aclamada reflexão sobre a reforma de ensino do médico António Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da mocidade* (1760). De acordo com o pensamento sancheriano,

a forma, a união, o vínculo do Estado civil e político, e o seu principal fundamento é aquele consentimento dos Povos a obedecer e servir com as suas pessoas e bens ao Soberano; ou que este consentimento seja recíproco, ou que seja tácito ou declarado, sempre forma um Estado, ou Monárquico ou Republicano.²⁶⁶

A origem da comunidade política, para Ribeiro Sanches, está no consentimento, expresso ou tácito, entre os povos e aquele escolhido para ser o seu chefe. O médico ilustrado resgata, assim, em meados do século XVIII, a noção de consentimento dos povos enquanto fundamento do poder.

Se analisarmos a entrada do léxico *povo* no *Dicionário da Língua Portuguesa* de António de Moraes Silva, deparamo-nos com as seguintes acepções: “Povo, moradores

²⁶⁶ António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da mocidade* [1760], 1922, p. 17-18.

de uma cidade, vila, ou lugar/Povo miúdo, plebe, chusma/Nação, gente”.²⁶⁷ É fato que os usos modernos da palavra povo, especialmente na acepção de corpo político dotado de soberania, não são utilizados por Ribeiro Sanches, sobretudo porque o autor utiliza a variação *povos*. Para Fátima Sá e Melo Ferreira, no verbete *Povo-Portugal* do *Dicionário de ibero-conceptos*, o plural *povos* era utilizado no Antigo Regime para designar o conjunto de vassallos, sobretudo nas suas relações com o rei. Para a autora, ao longo do período estudado, a variação *povos* é usada para se remeter à acepção territorial de moradores de uma vila, cidade ou lugar.²⁶⁸ É uma interpretação basicamente geográfica.

O termo *povos*, segundo estudo de François Guerra, era comum a todas as línguas latinas e designava as comunidades políticas do Antigo Regime. Os “povos da Espanha”, por exemplo, correspondiam aos corpos políticos que formavam a monarquia espanhola: os reinos, as províncias e as principais cidades. Entretanto, ainda de acordo com Guerra, é difícil inferir se os textos que empregavam a palavra “povos” se referem às corporações municipais, às províncias (ou reinos) ou à população em conjunto.²⁶⁹

No Antigo Regime e na medievalidade ibérica, o conjunto do corpo político era denominado *os povos* – cidades ou vilas do reino e império português –, os quais estavam ligados ao rei por um pacto específico. Os corpos componentes da sociedade se caracterizavam por uma hierarquia alicerçada em uma ordem universal inalterável, cujas partes possuíam responsabilidades e deveres. O rei era a cabeça, defensor da paz, sossego e felicidade. Tinha a obrigação de governar de acordo com a justiça e de dar soluções aos conflitos. Nesta percepção, o povo e o seu plural, povos, era compreendido como o conjunto das ordens e dos corpos que sustentavam uma relação de obediência e lealdade para com o rei.²⁷⁰

É muito provável que a concepção *povos* no pensamento de António Ribeiro Sanches identifique-se com a concepção territorial. Assim sendo, é importante sublinhar

²⁶⁷ *Dicionário da Língua Portuguesa* de António de Morais Silva, vol. 2, 1789, p. 225.

²⁶⁸ Fátima Sá e Melo Ferreira. “Pueblo-Portugal”, p. 1228 in: Javier Fernandes Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo ibero-americano: la era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos – I]. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2009.

²⁶⁹ François-Xavier Guerra, “El Pueblo soberano: incertidumbres y coyunturas del siglo XIX” in: *Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE, MAPFRE, 2000, p. 354.

²⁷⁰ Luisa Rauter Pereira, “Verbetes povo e povos” in: João Feres Jr. (org), *Léxico da História dos Conceitos Políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, pp. 203-224.

que, para o médico ilustrado, o léxico *povos* relaciona-se ao consentimento da população do reino e não ao poder dos chefes de família. Por isso, do primeiro momento, ou do que chamaremos “primeiro pacto”, oriundo deste consentimento dos povos, resulta, no pensamento sancheriano, um conjunto de homens que é ainda um alinhavo do Estado. É preciso que este primeiro ato de formação do corpo político seja seguido por um “juramento de fidelidade mútuo entre o soberano e os súditos”. Neste ato, os contratantes invocam a Deus como testemunha e caução para executar assim o que prometem, sujeitando-se ao prêmio ou castigo, conforme o cumprirem. Disto, Ribeiro Sanches conclui seu pensamento com a defesa do caráter sagrado do Estado, “porque [este] foi formado com a invocação do altíssimo como testemunha e como caução dos juramentos recíprocos”²⁷¹, mas sem abandonar o papel do consentimento dos povos na formação da comunidade política. Em outras palavras, nenhum estado civil pode formar-se, nem existir em seu vigor, sem observar este sagrado juramento de fidelidade recíproco entre o povo e o soberano.

Portugal, para Ribeiro Sanches, não foge a esta regra. Diz-nos o autor:

Quando os Portugueses no campo de Ourique aclamaram Dom Afonso Henriques por seu Rei; quando em Coimbra aclamaram o Mestre de Avis por Rei de Portugal, tácita ou declaradamente, lhes deram todos Juramento de Fidelidade, invocando o Sumo Deus como testemunho e caução que lhes obedeceriam e serviriam com suas pessoas e bens, contanto que estes Reis os governassem e defendessem, e que vivessem mais felizes, que no Estado precedente.²⁷²

O Estado português, assim formado, continua Ribeiro Sanches, é absoluto, e o seu soberano não conhece superior na terra. O Estado Civil, para o médico ilustrado, é formado pelo juramento de fidelidade, e o soberano é a alma e a superior inteligência deste corpo civil. Ele é o responsável pela moderação, conservação e prosperidade do corpo político. Para isto, detém o poder sobre todas as ações exteriores dos súditos, para “fintá-los naquela parte dos seus próprios bens para conservação do Estado, de obrigá-

²⁷¹ António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da mocidade* [1760], 1922, p. 18-19.

²⁷² *Idem, Ibidem*, p. 19.

los a servir pessoalmente para o mesmo fim, e por último a nomear os súditos mais capazes para executarem as várias obrigações da Majestade”.²⁷³

Para Ribeiro Sanches, o princípio para o bom funcionamento da sociedade é o de que todas as ações e todas as leis sejam úteis ao indivíduo e ao Estado. Neste sentido, o direito da majestade deve promover a utilidade pública. O pacto sancheriano é marcado então pela relação de proximidade entre os súditos e aquele que será o soberano, fundado em um juramento de fidelidade que tem Deus como testemunha. O governante e os governados estão ligados por uma promessa recíproca; nesta reciprocidade está a autoridade legítima e a verdadeira obrigação.

Na década de 1770, já sob os ares da reforma do ensino, Tomás António Gonzaga retoma no *Tratado de Direito Natural* o pressuposto teórico de toda a teoria do período em análise: *Omnis potestas a Deo*. 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 devido ao pecado do primeiro pai – teria obrigado a Deus a introduzir diferenças entre os homens: uns seriam governados, outros governantes.²⁷⁴ 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.²⁷⁵

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.

²⁷³ *Idem, Ibidem*, p. 23.

²⁷⁴ 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. (Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 10).

²⁷⁵ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 47-48.

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?.²⁷⁶

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, propõe nosso jurisconsulto, “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?”.²⁷⁷ Por isso, para Gonzaga, o direito do qual se investe o soberano não se origina de uma transferência 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.

“Uns dizem”, lê-se em Gonzaga, “que os príncipes recebem o poder de Deus, imediatamente, e do povo imediatamente”. Para os defensores da tese, o poder encontra-se de fato no povo, o qual, por meio de eleição, transfere-o aos príncipes. Tal opinião soa falsa ao autor do *Tratado*. Bastava repararem, 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.²⁷⁸

Porém, como a maioria dos pensadores da escola contratualista, Gonzaga tem como ponto de partida da sua teoria a descrição da condição natural do homem. A condição natural gonzaguiana é originariamente tranquila 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 “congénita ambição”, sumamente feroz, soberbo e vingativo, haveria de ter uma causa

²⁷⁶ *Idem, Ibidem*, pp. 141-142.

²⁷⁷ *Idem, Ibidem*, p. 141.

²⁷⁸ *Idem, Ibidem*, p. 140.

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”.²⁷⁹

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 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.²⁸⁰

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 aos 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

²⁷⁹ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 126.

²⁸⁰ Keila Grinberg, “Interpretação e Direito Natural: Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás António Gonzaga”, *Revista de História Regional*, Paraná, n. 1, vol.2, verão 1997, p. 48.

presídio. Daqui tira que buscaram o da sociedade civil como mais oportuno e acomodado.²⁸¹

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 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?

No *Tratado*, as sociedades encontram sua gênese em dois pactos e dois decretos. Gonzaga escreve:

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.²⁸²

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 essa razão, a esse 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, trata-se da 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 tratem de

²⁸¹ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 128.

²⁸² *Idem, Ibidem*, p. 136. Grifo nosso.

constituírem entre si uma sociedade firme e ordenada, não podem deixar de constituírem nela alguma qualidade de poder e governo.²⁸³

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.²⁸⁴

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”.²⁸⁵ 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 referia 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 a sua defesa mútua. Tal “pacto de união” não funda ainda necessariamente um Estado, mas apenas “o esboço de um Estado”. Após essa primeira convenção, institui-se sob 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 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”.

²⁸³ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, pp. 136-137

²⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 137.

²⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 137.

Desse pacto de submissão origina-se o Estado, considerado uma só pessoa que reúne em si mesma a submissão das múltiplas vontades.²⁸⁶

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, exceto ao 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”.²⁸⁷

Para Gonzaga, alinhado à leitura de Pufendorf, o pacto só é concluído com a aprovação de Deus; pois é preciso “confessarmos que Deus aprova e confirma o título por que damos a qualquer o poder de governar”.²⁸⁸ Segundo Keila Grinberg, daí 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.²⁸⁹

No texto de Gonzaga, segundo Lourival Machado, 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: de acordo com o *Tratado*, é o povo mesmo que se esvai. Concluído o ato que transforma a “multidão de homens” em sociedade, não cabe nenhum poder à

²⁸⁶ Pufendorf, DNG, Tomo II, Livro VII, CAP. 2 parágrafos 7-8, pp. 231-233. Renault, “Pufendorf” in: *Dicionário de obras políticas*, p. 969. Jean Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, 2001, pp. 309-310.

²⁸⁷ Lourival Gomes Machado, *Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 128.

²⁸⁸ Tomás Antônio Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 139

²⁸⁹ Keila Grinberg, artigo citado, 1997, p. 47.

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*.²⁹⁰

O nosso jurisconsulto, de acordo com Silva Dias, não acolhe a doutrina tomista, augustiniana ou aristotélica sobre a formação das sociedades civis. Ao refletir a realidade social e religiosa de Portugal, continua Silva Dias, Gonzaga defende que a origem da sociedade civil reside na queda dos primeiros pais e não no pacto pelo qual se dá a passagem da condição natural à ordeira comunidade política. Entretanto, se o contrato em si não é a origem imediata do corpo político, ele é o que legitima, em um primeiro momento, a distinção entre governados e governantes, e, posteriormente, a forma de governo. Nesse ponto, sempre de acordo com Silva Dias, a teoria proposta por Gonzaga se afasta da doutrina jusdivinista proposta por José de Seabra da Silva e António Ribeiro dos Santos. Porém, afasta-se para chegar a defesa do absolutismo pelo percurso jusnaturalista. Por isso, para Silva Dias, o *Tratado de Direito Natural* é uma obra que reflete a realidade social, cultural e política de Portugal. E Tomás António Gonzaga, por sua vez, trata-se de “um autor evoluído à portuguesa”, que elaborou “o jusnaturalismo possível em Portugal”.²⁹¹

Interpretações recentes, como as de António Braz Teixeira e Isabel Banond, enfatizam a diferenciação sutil, porém importante, entre a constituição das sociedades e o problema do poder como algo característico de Portugal de meados do século XVIII. Isto faz com que seja possível, por um lado, abrir-se às ideias da Escola do Direito Natural, especificamente com a constituição da sociedade através de pactos e decretos; e, por outro lado, defender o princípio da origem divina do poder, sem qualquer mediação popular (doutrina própria do absolutismo). Nas palavras de Isabel Banond, no século XVIII português, “a origem do poder é divina e isso é uma espécie de tabu nacional”.²⁹²

O pacto, porém, deve ser entendido como o vínculo entre aqueles que obedecem e aqueles que comandam. É o princípio que constitui a força da sociedade civil. É o compromisso adquirido por aqueles que entram na comunidade política e se submetem

²⁹⁰ Lourival Gomes Machado, 2002, p. 139.

²⁹¹ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, *Revista Cultura – História e Política*, 1982, pp. 105-111.

²⁹² Isabel Banond. “Pensamento português anterior às revoluções atlânticas” in: *História das ideias políticas*, 2014, p. 220. António Braz Teixeira, *História da filosofia do direito portuguesa*, 2005, p. 80.

ao poder do soberano. A origem do poder, não podemos negar, é divina, imediata e direta; entretanto, o pacto na teoria proposta por Gonzaga não se trata de um simples mecanismo retórico, ou, como defendeu Lourival Gomes Machado, “uma mera hipótese teórica”; ao contrário, o pacto, neste ponto, é um artefato de luta política do poder temporal contra o papado e tende essencialmente a devolver ao poder real a sua autonomia. Por isso, o pacto significa o caráter racional e temporal do poder.

Nesse sentido, a teoria de Gonzaga, ao ser alicerçada em dois pactos bem diferentes – primeiro, como vimos, um pacto de união que liga os indivíduos entre si e lhes impõe obrigações mútuas; e o segundo, um pacto de submissão, por meio do qual os indivíduos enquanto corpo se submetem à autoridade do soberano que eles escolheram e prometeram obediência –, fundamenta a perfeição o Estado português pombalino ao propor a modernização da sociedade civil e ao mesmo tempo sujeitá-la no campo político.

No plano doutrinal, a teoria contratual esboçada na década de 1760 por Ribeiro Sanches com a defesa do “juramento de fidelidade” entre o soberano e os súditos, e concretizada de forma minuciosa na década de 1770 por Tomás António Gonzaga, marca uma *torção* sutil, porém significativa, dentro do paradigma teológico. Deus ainda continua a ser o motor do universo, porém se abre uma brecha ao consentimento popular via pacto. Nesse sentido, tanto o médico ilustrado como o jurista luso-brasileiro constroem um caminho que possibilita a passagem da doutrina oficial do poder político do período josefino – fundamentalmente alicerçada no princípio da transmissão direta do poder – para o debate que ocorrerá no final do século, já no reinado de D. Maria I, sobretudo após a revalorização da aclamação e consentimento dos povos como fundamento do poder político.

2.2.5 O consentimento dos povos e as leis fundamentais

No final do século XVIII, às voltas com a coroação da nova soberana, a coincidir com o turbulento período no qual estava imersa a Europa, com a independência das colônias americanas do Norte e a aproximação da Revolução Francesa, a questão da origem do poder retornou ao palco do teatro do poder lusitano. É fato que os ares respirados por políticos e pensadores eram outros. As ideias da Escola do Direito

Natural já estavam consolidadas na Europa. Em Portugal, estas mesmas ideias, com leituras próprias do contexto no qual circularam, já eram obrigatórias na Universidade. Entretanto, fazia-se necessário algum cuidado para, nas palavras de António Ribeiro dos Santos, aquando do debate sobre o Novo Código, “demarcar exatamente os privilégios nacionais, sem tocar nas balizas impreteríveis do poder supremo”.²⁹³

A historiografia é unânime ao apontar que António Ribeiro dos Santos figura entre os grandes nomes do século das Luzes portuguêsas. Poeta (e fundador da Arcádia Lusitana), foi também historiador e filólogo.²⁹⁴ Entretanto, foi fundamentalmente como jurista, autor de trabalhos significativos sobre Direito Público e Direito Natural, que se tornou conhecido na sua época. O pensamento político de António Ribeiro Santos acompanhou as mudanças políticas do período, e já no reinado de D. Maria I desempenhou uma dupla crítica.²⁹⁵ Primeiro, crítica às teorias que defendiam que a soberania portuguesa tinha sua origem na doação e conquista de Castela. Segundo, à doutrina oficial da transmissão direta do poder de Deus para o soberano proposta no reinado de D. José I. O argumento utilizado pelo canonista para combater ambas as teorias é a retomada da ideia de consentimento dos povos como a fonte legítima de todo poder. Podemos ler nos seus *Discursos Jurídicos*:

Os Príncipes são Reis ou por força ou por vontade dos povos, se continua a força é estado hostil, e é ilegítimo o seu poder sobre os povos; só do momento em que começa o consentimento começa a legitimidade do seu Império porque o Povo não é sujeito se não por seu consentimento ou seja expresso, ou tácito.²⁹⁶

²⁹³ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao Plano do Novo Código de Direito Público de Portugal*, 1789, p. 22.

²⁹⁴ Sobre a importância de António Ribeiro dos Santos na organização da Biblioteca Pública da Corte, e o papel desta como elemento central do Estado ver João Lisboa e Maria Luísa Cabral, “A Real Biblioteca Pública da Corte e o Estado Moderno”. Lisboa: Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias, vol. 36, 2ª série, 2017.

²⁹⁵ José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII – António Ribeiro dos Santos*, 2005, pp. 179 e seguintes.

²⁹⁶ António Ribeiro dos Santos, “Como o legítimo poder dos reis vem do consentimento dos povos e não da força de conquista” in: *Discursos vários jurídicos pelo Doutor António Ribeiro*. Biblioteca Nacional de Portugal, Cota F.R. 177, folha 173.

A força, segundo Ribeiro dos Santos, não funda direito. O direito de conquista por ele mesmo não confere soberania. A causa imediata da obtenção da soberania, continua o autor, é o consentimento do povo, expresso ou tácito:

[...] é certo que em qualquer hipótese que nos ponhamos, e de qualquer maneira, que se adquira autoridade soberana ou se considere o Poder da Soberania, como uma emanção direta do contrato social, pelo qual este poder foi comunicado aos Príncipes para o bem do Povo, ou se considere adquirido por circunstâncias independentes da Nação sempre deve haver como ratificado e assegurado depois pelo consentimento do povo [...]. Não há poder legítimo se não o que se funda sobre o consentimento dos povos e se os Príncipes podem adquirir pré-usurpação ou conquista o poder sobre os povos, os povos poderão também adquirir sobre eles.²⁹⁷

Segundo Ribeiro dos Santos, os homens, guiados pelos princípios da natureza, decidem unir-se para constituir uma cabeça que os governe. Assim fazem os reis ao escolherem os magistrados. Deus, continua o canonista, concedeu a todos os homens juntos em comunidade o poder de se regerem com as leis da natureza, como senhores da sua própria liberdade para bem poderem se sujeitar a um só que escolhessem para serem bem governados. A este escolhido pela comunidade, Deus concedeu o poder “porque o deu a comunidade, e transferindo-o esta em um, de Deus fica sendo, e neste sentido se verificam as Escrituras, que dizem que Deus faz os reis e lhes dá o poder”. Porém, “se alguém cuidar que só de Deus e não do povo recebem os Reis o poder advirta que esse é o erro”.²⁹⁸

Para deixar mais claro o seu raciocínio, o próprio António Ribeiro dos Santos retoma o seu argumento e lembra que

[...] os mesmos escritos que derivam de Deus o poder supremo dos Reis nem por isso deixam de assentar que vem do povo. É certo que assim nos Estados Monárquicos, como nos democráticos, e Aristocráticos os que são depositários do poder público tem uma autoridade que é divina no seu princípio porque Deus quis que os homens se ligassem entre si em sociedade,

²⁹⁷ *Idem, Ibidem*, folhas 174 e 176.

²⁹⁸ António Ribeiro dos Santos, “Sobre a origem do poder do príncipe” in: *discursos vários do dr. António Ribeiro sobre diversas matérias de direito público universal*. Biblioteca Nacional, cota F.R. 196, folha 156.

e se regessem por leis debaixo de um governo superior. Mas os povos foram os que originariamente determinaram a forma do governo a que queriam sujeitar-se os que fixaram as pessoas ou famílias que houvesse de reinar sobre eles, e os que determinaram, que ordem haveria na sucessão de seu governo e até onde se devia estender a sua autoridade e Império em Particular.²⁹⁹

Este modo de pensar o poder político já estava expresso em suas linhas gerais no *Tratado de Direito Natural* de Gonzaga. Como o tratadista luso-brasileiro, Ribeiro dos Santos também acata o princípio de que a sociedade civil é fruto de um contrato:

O pacto social é a soma das condições tácitas ou expressas, com que cada homem, entrando em estado de sociedade se obriga a concorrer para o bem da sociedade e a observar a seu respeito as obrigações de justiça. Com efeito os homens unindo-se em sociedade para se fazerem mutuamente felizes, são obrigados por isso mesmo a observar os meios, que os podem conduzir a este fim, ou estes pactos sejam *expressos*, ou *tácitos*, ou sejam escritos e publicados, ou não, são sempre as mesmas porque são fundadas sobre a necessidade que tem os homens de empregarem os meios próprios para conseguirem o fim, que se propõem, vivendo como homens e como homens sociais.³⁰⁰

Ribeiro Santos continuava a reconhecer, como os demais autores da segunda metade do século XVIII português, que o poder dos príncipes vem de Deus. Entretanto, não excluía da sua teoria a possibilidade legítima da emanção divina do poder ter como canal de expressão a vontade do povo. Para o canonista, era preciso relativizar os extremismos de quem reivindicava a raiz do poder exclusivamente no povo ou especificamente em Deus. Pois, prossegue,

[...] nem todos os que derivam do povo o poder dos Príncipes, são monarcômacos; nem todos os que o derivam de Deus, excluem por isso o concurso e autoridade do povo. Muitos o derivam do povo, mas seguem, que ele transmitirá aos Príncipes absolutamente e sem reserva todo o poder e

²⁹⁹ *Idem, Ibidem*, folha 171.

³⁰⁰ António Ribeiro dos Santos, “Do pacto social ou expresso, ou tácito das Repúblicas” in: *Discursos vários do dr. António Ribeiro sobre diversas matérias de direito público universal*. Biblioteca Nacional, cota F.R. 196, folha 180.

autoridade suprema, renunciando por uma vez toda a igualdade natural. Outros o derivam de Deus, mas de maneira, que assentam, que o não receberam os Príncipes tão absoluto e independente, que não ficassem responsáveis ao povo na sua administração. São bem conhecidos os autores por uma e outra opinião. Portanto, nem com se dizer que vem de Deus, se exclui necessariamente o influxo e autoridade do povo; nem com se dizer que vem do povo, se condena precisamente a doutrina dos monarcômacos.³⁰¹

António Ribeiro dos Santos, de acordo com a interpretação de José Esteves Pereira, está mais preocupado com a questão da subsistência histórica e social do poder soberano do que com o problema da sua origem. A inovação da sua teoria está na integração eletiva dos corpos tradicionais da nação – clero, nobreza e povo – na estrutura política existente. Por isso, ainda de acordo com Esteves Pereira, o problema estaria menos na fundamentação da origem do poder do que na sua realização constitucional e institucional.³⁰²

De fato, como veremos adiante, o canonista analisará em pormenor a relação da limitação do poder, da distinção entre a titularidade e o exercício da soberania e as suas implicações na prática institucional da monarquia portuguesa. Entretanto, este debate não seria possível sem a inflexão realizada por Ribeiro dos Santos nos fundamentos do poder político. A defesa do consentimento e da aclamação popular como bases da soberania contribuiu não apenas para a incorporação de novos estratos sociais à estrutura política da época, como quer José Esteves Pereira, mas, e cabe sublinhar, proporcionou nova inflexão dentro do paradigma teológico. Com Ribeiro dos Santos, a soberania, que ainda era vista como atributo exclusivo do rei, passa a ser entendida como característica do corpo político unido na Nação. Com isso, o pensamento de Ribeiro dos Santos abre as portas para as críticas à desresponsabilização do soberano defendida como política de governo do reinado josefino.

A gênese do poder soberano também foi tema importante dos estudos desenvolvidos por Ricardo Raymundo Nogueira nos últimos anos do século XVIII. Nas *Preleções de Direito Público Interno de Portugal* (1795-1796), redigidas durante o período no qual o jurista ministrou a disciplina de Direito Pátrio e Público Português na Universidade de Coimbra, Nogueira defende que a constituição dos Impérios deriva de

³⁰¹ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título I do Novo Código*, 1789, p. 17

³⁰² José Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII*, 2005, p. 318.

duas fontes, a saber: “ou da mera e absoluta lei da natureza; ou da vontade dos sócios, e dos pactos que eles celebram entre si mesmos”.³⁰³ Continuando o seu raciocínio, o jurista estabelece que os Impérios são formados em dois momentos distintos. O primeiro é a constituição da sociedade civil: “Esta associação de indivíduos”, de acordo com Nogueira, “forma um corpo social, o qual por consequência certos direitos e obrigações proporcionadas à sua natureza, e aos fins da sua instituição”.³⁰⁴ O segundo momento é a definição da forma de governo pela qual a sociedade escolhe a pessoa que deve exercer o poder supremo.³⁰⁵ Esta forma de entender a origem do poder, isto é, fundamentada na associação entre indivíduos, é diferente da defendida por juristas coevos, como Pascoal de Melo Freire e Francisco Coelho de Sousa e Sampaio. Ambos distantes de uma posição baseada no consentimento dos povos, consideravam, como vimos, que o poder residia na pessoa do rei, que o recebeu de Deus.

Entretanto, seguindo a tradição do pensamento político português, desde pelo menos *Dedução Cronológica e Analítica* (1767), Ricardo Raymundo Nogueira distingue a legitimidade (o poder e a soberania do rei) da legalidade da monarquia lusitana. Neste último ponto, o jurista acompanha os seus pares, Melo Freire e Francisco Sampaio, ao defender que “a forma de governo de Portugal é de Monarquia pura e independente, porque todos os direitos da soberania estão nas mãos do rei”. Esta é a natureza do governo português desde que Afonso V o doou em dote ao Conde D. Henrique. Para Ricardo Raymundo Nogueira, essa proposição possui duas partes: “a primeira que Portugal ficou separado de Castela e independente, quando foi dado em dote; a segunda que a sua constituição desde o princípio foi puramente monárquica”.³⁰⁶ Em outras palavras, Nogueira sustenta que a legitimidade do poder está na associação entre os indivíduos, mas a legalidade da monarquia portuguesa funda-se no direito de conquista.

Nesse sentido, é possível identificarmos, em meados do século XVIII português, quatro discursos sobre a legitimidade do poder político: o primeiro, com Martinho de

³⁰³ Ricardo Raymundo Nogueira, *Preleções de Direito Público Interno de Portugal* (1795-1796), 1844, p. 2.

³⁰⁴ *Idem, Ibidem*, p. 1.

³⁰⁵ Ricardo Raymundo Nogueira, 1844, p. 4. Ver Pedro Caridade de Freitas, *Um testemunho na transição para o século XIX: Ricardo Raimundo Nogueira (análise histórico-jurídica)*, 2005, pp. 148-149.

³⁰⁶ Ricardo Raymundo Nogueira, 1844, p. 5.

Mendonça, António Barreto e Aragão, Teodoro de Almeida, António Soares Barbosa e Marquês de Penalva, defende que o poder do rei provém do poder paterno, cujo fundamento está na ordem da natureza, que legitima a superioridade de Deus em relação aos filhos e dos soberanos em relação aos seus súditos. O segundo, encontrado nos textos oficiais do governo do reinado josefino – o *Compêndio Histórico* e os *Estatutos da Universidade de Coimbra* –, legitimou o poder por meio da teoria da transmissão divina e imediata da soberania, teoria fundada nas máximas do Direito Natural ou das leis que Deus infundiu no coração de cada homem. O terceiro, sem abandonar a soberania divina enquanto ordenamento do cosmos, legitima o poder soberano pelo direito de doação e conquista em guerra justa. A obra clássica desse discurso é, sem dúvida, a *Dedução Cronológica e Analítica* composta por José de Seabra da Silva e retomado no final do século XVIII por juristas como Pascoal de Melo Freire e Francisco Coelho de Sousa e Sampaio. Por fim, o quarto discurso legitima a gênese do poder soberano tanto no consentimento dos povos, como o fazem António Ribeiro Sanches na década de 1760 e António Ribeiro dos Santos no reinado de D. Maria I; como no pacto de sujeição entre o povo e o soberano, defendido por Tomás António Gonzaga no *Tratado de Direito Natural*; ou ainda na associação de indivíduos, encontrada nas *Preleções de Direito Público* de Ricardo Raimundo Nogueira.

Apesar de conseguirmos identificar quatro discursos sobre a questão da legitimidade da soberania, no que concerne à legitimidade da monarquia portuguesa, é possível enquadrá-los em duas linhagens distintas: a primeira, predominante entre os pensadores lusitanos, legitimava a origem do poder soberano na vontade divina, que é transformada em vontade livre e absoluta do soberano e perpetuada num direito de transmissão hereditária das dinastias reinantes; a segunda, sem abandonar a ordenação divina do universo, fundava a legitimidade do monarca português na ideia de consentimento dos povos e leis fundamentais.

Estes dois modos de pensar a forma da monarquia determinarão as características e o exercício da soberania.

2.3 Os direitos da soberania e a autoridade régia

A essência da soberania no reinado de D. José I (1750-1777) consiste no caráter absoluto do poder; conseqüentemente, defende-se que a soberania é indivisível. Os

pensadores lusitanos gastaram alguma tinta para defender o caráter uno e indivisível do poder. Neste caso, além da argumentação teórica, outras razões de ordem histórica e política explicam a opção dos autores em se demorar nesta questão. Para eles, era preciso: “I) tornar o soberano única fonte do direito e tornar o direito disponível nas suas mãos; II) tornar o poder geral e absoluto, ou seja, não cerceado pelos privilégios; III) tornar os aparelhos políticos-administrativos em instrumentos disponíveis na pessoa do rei”.³⁰⁷ Trata-se do processo de centralização do poder na figura do monarca, fundamentado, como vimos, na doutrina da transferência direta e imediata do poder de Deus para o soberano.

Estas ideias foram trabalhadas de forma pormenorizada na *Dedução Cronológica*. A soberania régia, diz Seabra, “é única e indivídua”; por isso, “não pode separar-se em partes, sem destruir a própria essência”.³⁰⁸ Para Seabra, o caráter absoluto, indivisível e independente da soberania dos reis portugueses também foi legitimado pelas Cortes de Lamego, as quais, segundo o autor, são a base do supremo poder do governante. Para ele, a soberania, “em seu princípio”, não se divide, e para comprovar esta tese o estadista busca legitimidade tanto no discurso teológico como no discurso histórico.³⁰⁹ Entretanto, “em seu objeto”, a soberania se divide em vários direitos ou poderes: “Manda, proíbe, concede e castiga”.³¹⁰ Em outras palavras, possui o poder legislativo de fazer e derrogar leis; o poder coativo ou o direito punitivo; o direito de fazer a guerra e a paz e de concluir alianças e tratados; o direito de estabelecer magistrados; o direito de fixar impostos; e o direito de examinar as doutrinas ensinadas no Estado.³¹¹

³⁰⁷ Ângela Barreto Xavier e António Manuel Hespanha. “A representação da sociedade e do poder” in: José Mattoso (dir.), A. M. Hespanha (org), *História de Portugal. O antigo regime (1620-1807)*. Lisboa: editorial estampa, 1998, p. 128.

³⁰⁸ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 357.

³⁰⁹ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 57 e seguintes.

³¹⁰ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 358.

³¹¹ *Ibidem*, p. 357. Sobre o último direito da soberania, lê-se na *Petição de Recurso*: “são coisas manifestas: serem inerentes ao Supremo Poder dos Príncipes Soberanos os importantíssimos direitos, não só da censura, e da proibição dos livros, que não pertencem a religião, e à doutrina; mais ainda nestes mesmos livros dogmáticos, e doutriniais a coação externa de multas, e penas corporais contra os impressores, livreiros e mercadores dos referidos livros. E serem esses direitos desde a fundação da Igreja pertencentes aos ditos soberanos em geral, e em particular aos senhores reis destes reinos, com uma observância sucessivamente praticada em todos os reinados da Monarquia Portuguesa; competindo somente à Igreja a censura dos referidos livros, que tratam da religião, e da doutrina” (Seabra, *Petição...*, p. 178) É um direito manifestamente destinado a subordinar a autoridade da igreja ao poder temporal.

Apesar de não tratar de forma sistemática a questão da organização da sociedade política e do poder civil, António Ribeiro Sanches, em *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, já no início da década de 1760, aborda o problema da soberania. Para ele, o Estado forma “um ajuntamento, ou corpo civil e sagrado”, absoluto e indivisível. Ao soberano, cabe alistar tropas, fazer a guerra e promover a paz, ter controle das penas, cunhar moedas e fazer as leis que achar necessárias para promover a agricultura, o comércio e a indústria. O soberano, para Ribeiro Sanches, deve promover a união e a harmonia do reino.³¹²

No corpo das leis promulgadas em Portugal durante a segunda metade do século XVIII, as referências aos direitos de soberania são abundantes. De acordo com o legislador josefino, “a autoridade do príncipe é inseparável da sua independente soberania”³¹³, e sendo esta última também “inauferível e inabdicável”³¹⁴. Pertence ao Príncipe “o poder de regular as disposições dos bens dos vassallos em comum benefício”³¹⁵, como também “a faculdade de ampliar, restringir, declarar e interpretar suas leis”³¹⁶. O Príncipe é “o supremo magistrado político e defensor do Estado temporal e dos Povos”³¹⁷; nele está “a alma vivificante de toda a Monarquia”.³¹⁸

No início da década de 1770, António Ribeiro dos Santos, no *De Sacerdotio et Imperio*, em alinhamento político-ideológico com as ideias da *Dedução Cronológica e também da legislação régia*, assevera que o sumo imperante deve promover a tranquilidade, a prosperidade e a segurança sociais. Para isso, detém, em si, poder legislativo – que é emanado das novas leis, mas que também revoga, ab-roga ou repõe em vigor as antigas leis –; o poder judiciário de nomear magistrados; o poder executivo de fazer observar as leis; e, finalmente, o poder de fazer a guerra e a paz.³¹⁹

Essa enumeração dos direitos da soberania é a mesma encontrada alguns anos depois no *Tratado de Direito Natural* de Tomás António Gonzaga. O poder soberano,

³¹² António Nunes Ribeiro Sanches, *Carta sobre a educação da mocidade*, [1760], 1922, p. 20.

³¹³ Lei de 3 de setembro de 1759. *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás*, Tomo I, 1797.

³¹⁴ Lei de 5 de abril de 1768. *Coleção da Legislação portuguesa 1763-1774*.

³¹⁵ Lei de 9 de setembro de 1769.

³¹⁶ Lei de 20 de outubro de 1763 e lei de 12 de maio de 1769.

³¹⁷ Lei de 25 de maio de 1773.

³¹⁸ Lei de 1 de setembro de 1759.

³¹⁹ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 68-69.

para o tratadista luso-brasileiro, é Um; caso contrário, não pode subsistir. Por esta razão, deve concentrar-se, em seu princípio, na pessoa do rei. No capítulo intitulado “Do poder civil e das propriedades do sumo império”, Gonzaga passa então a enumerar as características que constituem a soberania. Seriam elas: 1) não reconhecer superioridade alguma; 2) não dar conta e razão de nada; 3) ser superior às suas próprias leis; 4) ser sagrada. São claros, então, os ecos das ideias centrais presentes na *Dedução Cronológica*.³²⁰

Para justificar a conclusão de que *o supremo império não pode reconhecer superior* que não seja Deus, Gonzaga recorre, de acordo com a interpretação de Rodrigo Gomes, a dois argumentos jurídicos. O primeiro é o de 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, em Heineccius e também em Boehmerus – seria o de 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.³²¹

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 Deus como superior, o único a conhecer suas faltas. Isto, segundo Rodrigo Gomes, é um elemento central na conformação absolutista da monarquia proposta por Gonzaga. Quanto ao terceiro atributo, o de *ser superior às suas próprias leis*, Gonzaga aproxima-se das doutrinas que os críticos de sua época chamavam “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.³²²

Por último, encerrando a sessão com justificativas teológicas, Gonzaga trata da *sacralidade* do sumo império. “Que mão”, pergunta-nos Gonzaga, “que mão poderá

³²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 108.

³²¹ Rodrigo Elias Caetano Gomes, “Sobre as Concepções de Poder Político na Época Pombalina: Um Estudo de Morfologia”. *Klepsidra, Revista Virtual de História*. n. 21, 2004, p. 16. Os trechos citados por Gomes estão em Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 141.

³²² Rodrigo Gomes, 2004, p. 16; Tomás António Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*, p. 142.

tocar no Cristo do Senhor sem ficar manchada?”³²³ Ora, tocar ou ofender o soberano, segundo Gonzaga, seria o mesmo que tocar ou ofender o próprio Deus.

De fato, é impossível atenuar o dogma absoluto, ilimitado e irresponsável da teoria da soberania gonzaguiana, que se torna transparente quando o 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”.³²⁴ 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 um poder absolutíssimo, sendo este um atributo, prerrogativa e preeminência de quem o exerce, seja o rei ou seus ministros.³²⁵

O que se segue, segundo Lourival Gomes Machado, decorre do desejo de inscrever sua obra e servir didaticamente aos ditames do pombalismo.³²⁶ Por isso, o soberano gonzaguiano molda-se ao Portugal do reinado josefino e dos direitos da soberania propostos na *Dedução Cronológica*: 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.³²⁷ O poder do soberano, vê-se, é absoluto, e diz respeito aos mínimos meandros da vida do súdito.

Na verdade, estamos imersos, com Gonzaga, em uma concepção hierarquizada do mundo. Nesse 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

³²³ Tomás António Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*, p. 148.

³²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 152.

³²⁵ Lourival Gomes Machado, 2002, p. 131.

³²⁶ Lourival Gomes Machado, 2002, p. 131.

³²⁷ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, pp. 159-166; J. S. da Silva Dias. “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 109.

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*”.

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 (...)*”.³²⁸ O poder do soberano é, assim, uno, indivisível, inviolável, ilimitado e irresponsável...

Contemporâneo de Gonzaga, António Barreto e Aragão, no *Código de Jurisprudência Natural*, afirma: “os direitos dos príncipes são aqueles com que os mesmos Príncipes defendem, e desvanecem tudo que tende para destruição do sossego, e utilidade dos povos”.³²⁹ Para ele, a soberania em seu princípio é Uma, portanto, “dividi-la é destruí-la”. Porém, as suas “partes essenciais são três: a saber, legislativa, judiciária e deliberativa”.³³⁰ Sublinhemos o uso da expressão “partes da soberania” por Barreto e Aragão, pois essa também era a opinião de Pufendorf. Para este jurista, ainda que a soberania em si mesma seja indivisível, ela é formada pela reunião de diversas partes, cuja descrição completa é a seguinte: Poder Legislativo, Poder Coativo, Poder judiciário, Direito de fazer guerra e paz, Direito de estabelecer magistrados, Direito de fixar impostos e de examinar as doutrinas ensinadas no Estado.³³¹ Estes direitos de soberania, como podemos notar, são seguidos à risca pelos pensadores portugueses.

Essa mesma enumeração dos “direitos de majestade” ou das “partes da soberania” também encontramos no *Do Cidadão* e no *Leviatã* de Thomas Hobbes. De acordo com o pensador inglês, esses direitos são “incomunicáveis e inseparáveis”, dado que o exercício de um implica a posse de todos os outros. Por isso, para ele,

[o] poder de cunhar moeda, de dispor das propriedades e pessoas dos infantes herdeiros, de ter opção de compra nos mercados, assim como todas as outras prerrogativas legais, pode ser transferido pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger os seus súditos. Mas se transferir o comando da

³²⁸ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, pp. 202-203.

³²⁹ António Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural (1772-1777?)*, p. 31.

³³⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 64-65.

³³¹ Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Tomo II, livro VII, Cap. IV, 1987, p. 258.

militia será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da *militia* será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião com medo a espíritos. Se examinarmos cada um dos direitos, imediatamente veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá nenhum efeito para a preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todas as repúblicas são instituídas.³³²

Pensamento semelhante encontramos tanto nas obras dos pensadores políticos portugueses como na legislação régia da época. Para António Barreto e Aragão, no já citado *Código de Jurisprudência Natural*,

A matéria sujeita da soberania são os príncipes, vassalos, e o estado, o seu objeto é a tranquilidade pública [...]. E o seu efeito a respeito dos Príncipes consiste em defender, e indenizar os direitos públicos, e particulares de cada Estado, o jus das armas, o direito das represálias, o direito da guerra, e da paz, arbitra-la, fazer leis, criar magistrados, bater moeda, proteger a religião, dispensar, conceder privilégios, remunerar os vassalos, naturalizar, legitimar, regular as penas criminais, remiti-las, e finalmente todo o seu efeito, e os que dele emanam se reduzem ao Poder Legislativo, Judiciário e coativo [...].³³³

A soberania, tal como entendem os teóricos portugueses de meados do século XVIII, não pode ser dividida. Portanto, os diferentes poderes que formam a sua substância constituem um todo indivisível e devem estar em uma única pessoa. Em resumo, os pensadores lusitanos são, antes de tudo, hostis a qualquer tipo de partilha da soberania. Onde existem dois soberanos, não há Estado. Como bem compilou Filippe Nogueira Coelho nos *Princípios do Direito Divino e Natural*, os Direitos Reais devem ter uma exata arrecadação; podem criar ministros, oficiais de justiça e de Guerra; têm autoridade de fazer moeda, de lançar imposições e coletas; devem condenar os delitos; e possuem todos “os mais direitos, com que se reconhece a sua soberania”.³³⁴

³³² Thomas Hobbes, *Leviatã*, “cap. XVIII Dos direitos do soberano por instituição”, p. 155. Ver “capítulo VI. Do direito de quem detém o Poder Supremo da Cidade, seja um Conselho, seja um Único Homem” in: Hobbes, *Do cidadão*, pp. 101-118.

³³³ António Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural* (1772-1777?), p. 66.

³³⁴ Filippe Nogueira Coelho, *Princípios de Direito Natural e Divino*, 1773, p. 47.

Já no final do século XVIII, ciente de “que as mudanças dos tempos têm feito impraticáveis” (a multiplicidade das leis propostas pelos legisladores anteriores), a então rainha D. Maria I, recém aclamada em 13 de maio de 1777, e nomeando-se como “governadora e perpétua administradora” do reino, publicou o decreto régio de 31 de março de 1778. Este estabelecia uma junta de ministros com o objetivo de rever e aprimorar os atos administrativos dos monarcas anteriores, e assim produzir um *Novo Código Público* para o país.³³⁵

Em 1789 veio a público a proposta do *Novo Código de Direito Público* compilada por Pascoal José de Melo Freire, renomado lente da Universidade de Coimbra. A definição de direito público da nação é o ponto de partida do jurista. Para ele, o direito público, seja universal ou particular, compreende dois objetos ou partes principais “que são os direitos e ofícios do imperante e dos vassalos em relação à sociedade”. Ao imperante “pertence regula-la, de modo que consiga e obtenha o seu fim, que é a segurança interna e externa”; no que concerne aos vassalos, “toca amar e obedecer ao imperante, e aos que em seu nome governam”.³³⁶

É inegável, neste ponto, a continuidade com o período anterior – e as semelhanças não pararam por aqui. Não precisamos avançar muito na leitura da proposta do *Novo Código* de Melo Freire para nos apercebermos que o seu objeto central está na reafirmação dos direitos reais, ou nos “direitos de majestade”, ou ainda nas “partes da soberania”. Em total conformidade com a doutrina apresentada anteriormente na *Dedução Cronológica*, no *Tratado de Direito Natural* de Gonzaga, no *Código de Jurisprudência Natural* de António Barreto e Aragão, e na legislação do período josefino, assim define Melo Freire os direitos reais:

Por Direitos Reais se entendem principalmente a nossa suprema jurisdição, inspeção e intendência sobre todas as pessoas, bens e corporações do Estado; o supremo senhorio, majestade, império e domínio eminente; o direito da força, da correição e da espada; o poder de fazer leis, e de as revogar, ou dispensar; de conceder graças e privilégios; de criar juízes e oficiais de

³³⁵ A junta era formada pelos seguintes membros do Estado: Visconde de Vila Nova da Cerveira (Ministro de Estado), José Ricalde Pereira de Castro (Desembargador do Paço), Manuel Gomes Ferreira (Desembargador da Casa da Suplicação), Bartolomeu José Nunes Cardoso Giraldes de Andrade (Desembargador do Paço), Gonçalo José da Silveira Preto (Procurador Real da Fazenda), João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (Procurador da Coroa). Conforme Decreto de 31 de março de 1778. *Coleção da Legislação Portuguesa 1775-1790*, 1828, p. 162.

³³⁶ Pascoal de Melo Freire, *Novo Código*, 1789, p. IV-V.

justiça; de proteger, auxiliar e defender a Igreja e seus mandamentos; de lançar tributos ou pedidos às pessoas, bens, fazendas, ofícios, ou artifícios; de dirigir e regular polícia e a economia da cidade, a agricultura e o comércio por mar e terra.³³⁷

A soberania, também para Melo Freire, compõe-se da reunião de vários poderes e de diferentes direitos. Para o jurista lusitano, o poder judiciário reside na pessoa do soberano; a ele compete o direito de fazer leis e de julgar, de fazer a guerra e a paz; de estabelecer tratados, alianças e concordatas; também o pertence o poder de punir e de atribuir honras e dignidades; do mesmo modo, tem o direito de impor tributos e regular a boa ordem e a economia da sociedade e do corpo político do Estado.³³⁸

A proposta do *Novo Código* de Melo Freire suscitou um precioso debate sobre a questão da soberania e, conseqüentemente, sobre o Estado português. Nuno Gonçalo Monteiro recentemente chegou a afirmar que a questão da soberania só apareceu em Portugal após a publicação do *Novo Código*. Hipótese que, como estamos tentando mostrar, é um pouco exagerada, visto que no período josefino há um intenso debate sobre o tema.³³⁹

As ideias de Melo Freire encontraram ressonância nos Tratados sobre o Direito Pátrio e Público Português da década de 1790. Ao monarca competia a autoridade de governar e reger a monarquia, sob seu arbítrio. Para isso, os soberanos possuíam em si mesmos vastos e abundantes direitos, os quais, de acordo com Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, podiam ser reduzidos a cinco: “legislativo, inspectivo, policitivo, judicativo e executivo”.³⁴⁰ A esses direitos gerais somavam-se o direito de coação, isto é, o direito de fazer o uso legítimo da violência “quando for necessário para a interna ou externa segurança da sociedade”; e também o direito de impor tributos e lançar coletas para a conservação da comunidade política.³⁴¹ Analisaremos o exercício dos direitos majestáticos no próximo capítulo; por ora, o importante é sublinharmos que, para

³³⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 1-2.

³³⁸ Ver Pascoal de Melo Freire, *Novo Código*, pp. 2, 8, 127, 128, 131, 144 e 146.

³³⁹ Nuno G. Monteiro, “verbete soberania-portugal” in Javier Fernández Sebastián (dir). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano – Conceptos políticos fundamentales, 1770-1780*, II. Vol 10 – Soberanía, Noemí Goldman (ed). Madrid: centro de estudios políticos y constitucionales, 2014, p. 188.

³⁴⁰ Francisco Coelho de Sousa e Sampaio. *Preleções de Direito pátrio, público e particular*, 1794, p. 72.

³⁴¹ *Idem, Ibidem*, pp. 199-200.

Sampaio, “destes direitos essenciais e inabdicáveis da suprema majestade usa[va]m efetivamente os monarcas portugueses”.³⁴²

A inflexão no modo de pensar os direitos majestáticos deu-se, entretanto, no debate em torno do *Novo Código*. A crítica mais conhecida ficou a cargo de António Ribeiro dos Santos, encarregado também de revisar a proposta. De início ficam claras as diferenças entre Ribeiro dos Santos e Melo Freire. Enquanto este limita-se a reordenar e reafirmar um Código baseado nas Ordenações anteriores do reino, o canonista, por sua vez, está nitidamente preocupado em adaptar a legislação e consequentemente o Estado português aos novos ares políticos da Europa, provenientes das questões relativas à independência das colônias da América do Norte e à Revolução Francesa. O pensamento de Melo Freire é sinónimo de continuidade, ao passo que o de Ribeiro Santos é sinónimo de adaptação. Para o canonista, era necessário adaptar a monarquia portuguesa para que esta pudesse sobreviver às mudanças do contexto da época.³⁴³

Por isso, já no início da sua crítica, Ribeiro dos Santos aponta a falta de alguns direitos reais ou “partes da soberania” na proposta de Melo Freire. Para o canonista, fazem parte do direito de majestade convocar as Cortes, acumular moedas, criar dignidades do Estado, criar não só juízes e oficiais, mas justiça. Quanto a este último direito da soberania, encontramos em Ribeiro dos Santos a tentativa moderna por excelência de separação entre aquele que detém o poder e aquele que o exerce. O canonista, como grande parte dos teóricos da época, não nega que o poder judiciário reside na pessoa do Príncipe, mas indaga: “Será útil à República, que o exercício da magistratura corra pelas mesmas mãos em que está o poder legislativo e executivo?”³⁴⁴

³⁴² *Idem, Ibidem*, p. 72.

³⁴³ Ver o estudo clássico de José Esteves Pereira sobre o pensamento de António Ribeiro dos Santos. Para o professor, “António Ribeiro dos Santos estava alertado pela reflexão da esquerda jusnaturalista e pelas notícias políticas que chegavam de França durante as suas vésperas pré-revolucionárias e, logo, durante os desenvolvimentos revolucionários. Esse alertamento fê-lo compreender que alguma coisa tinha de mudar em Portugal ao nível da vida pública. O liberalismo era impensável para a sua mente, formada no pombalismo e, quanto ao essencial deste, fiel ao seu fundo. Só lhe restava, pois, o caminho do ‘atualização’ do absolutismo pela revitalização da tradição histórico-política anterior a ele” (p. 266, *O pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*). É fato que não podemos ligar as ideias de Ribeiro dos Santos ao período liberal posterior sem risco de anacronismo, porém também não podemos negar a ruptura essencial provocada pelo pensamento de António Ribeiro dos Santos no ambiente intelectual e político do país, por isso, sem dúvida, o seu pensamento está mais direcionado para a sobrevivência no futuro do Estado e da Monarquia portuguesa do que com as propostas de governo e as ideias do período josefino.

³⁴⁴ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título I do Código*, 1789, p. 10.

Assim, Ribeiro dos Santos toca em um ponto fundamental para os teóricos que pensaram o problema da soberania na segunda metade do século XVIII em Portugal, a saber, a indivisibilidade do poder. Para ele, a reunião do exercício dos poderes na mesma pessoa forma

um poder temeroso e formidável aos cidadãos; que não pode facilmente admitir balizas; de que por isso mesmo se pode abusar em grande dano da república, franqueando-se a porta às paixões, à intriga, à cabala, à sedução, à injustiça, à opressão e à tirania; podendo suceder muitas vezes, que a mesma pessoa, que reúne o exercício dos dois poderes legislativo e judicial, venha a dar arbitrariamente as leis, para as aplicar depois tão arbitrariamente, como as fez; de que resultaria não haver mais na nação nem liberdade, nem segurança, únicos bens, que ela se propôs, quando se uniu em sociedade.³⁴⁵

Em outras palavras, o Príncipe continua a ser o centro do poder judiciário, mas delega o seu exercício aos ministros, que o exercem não por uma autoridade pessoal, mas por uma emanção da autoridade do Príncipe. “Se isto é assim”, diz ele, “o Príncipe tem em si o poder judiciário, como próprio; os magistrados, como delegado. Ao Príncipe compete este poder, pelo assim dizer, no direito; aos magistrados, no fato”. Por isso, “o Príncipe tem a soberania deste poder; os magistrados têm o seu uso e exercício”.³⁴⁶

O problema da partilha da soberania torna-se límpido no pensamento de Ribeiro dos Santos nas *Notas ao Título II – Das Leis e do Costume do Novo Código*, nas quais o autor nos lembra que “a soberania ou é absoluta ou é limitada”. A soberania absoluta, segundo o autor, “é aquela em que o Príncipe pela constituição do reino recebe a coroa sem alguma condição e modificação; e tem autoridade de a governar a seu arbítrio, e de exercitar todos os direitos de majestade, sem outra obrigação, que a lei de Deus, a lei natural e o bem do Estado”. A soberania limitada, por seu turno, “é a que tem pela constituição fundamental certos limites, ou maneiras particulares de exercitar o sumo império”; estas “modificações e restrições na maneira de exercitar o poder, são as que constituem as leis fundamentais e positivas da nação, e as que caracterizam os Estados, aonde a soberania é limitada”. Consequentemente, “na monarquia absoluta o Príncipe

³⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 10.

³⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 12.

pode obrar segundo o seu juízo; na limitada, segundo o seu juízo e o da nação, ou segundo as condições que lhe foram impostas”.³⁴⁷

Numa investida direta contra o pressuposto básico da *Dedução Cronológica*, Ribeiro dos Santos é categórico ao se pronunciar claramente a favor da partilha da soberania, pois, para ele, é improvável que as Cortes de Lamego confirmassem o poder absoluto e independente do soberano. Antes o contrário: há cláusulas, de acordo com o canonista, “que demonstram que o poder que se considerava em nossos Príncipes se havia por limitado”.³⁴⁸ As Cortes que, para Seabra da Silva, nos idos da década de 1760 eram o fundamento do caráter absoluto e indivisível da soberania régia, são agora retomadas por António Ribeiro dos Santos como o meio mais seguro de preservar os cidadãos contra todo abuso de poder, ou seja, para limitar o exercício da soberania. A tese do poder absoluto e indivisível do monarca começou a ser posta em causa no final do século XVIII português em decorrência das críticas à teoria da transmissão direta do poder de Deus para os reis, dando lugar à doutrina que defende que “a soberania de nossos Príncipes em sua origem provinha da livre aclamação dos povos”.³⁴⁹ Voltaremos a este problema no tópico seguinte.

2.4 Os limites da soberania

A questão dos limites da soberania é clássica e amplamente debatida na Escola do Direito Natural. Como mostramos no tópico anterior, toda a teoria da soberania proposta pelos pensadores portugueses de meados do século XVIII se propõe essencialmente a mostrar que a sociedade civil não é viável sem a instituição de um poder absoluto. Para eles, o soberano possui tal poder porque ele o recebeu diretamente de Deus; por isso, tal como a soberania divina, o monarca fora instituído sem a prescrição de qualquer limite ao seu poder. Mesmo nos autores que fazem uso do artifício do contrato como motor para instituição das sociedades civis, como Gonzaga, o discurso teológico da origem do poder prevalece para desvincular o soberano de quaisquer obrigações ou compromissos para com os súditos. É possível afirmar, aliás,

³⁴⁷ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título II do Novo Código*, 1789, p. 75-76.

³⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 76.

³⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 77.

que o discurso teológico é utilizado para legitimar a irresponsabilização dos atos do Príncipe.

Ao argumento da origem do poder segue-se um outro, extraído da sua finalidade. O Estado foi instituído, e quanto a isso também não há discussão, para a proteção dos súditos. A finalidade essencial do soberano é assegurar a preservação dos membros da sociedade civil. Em contrapartida à garantia da segurança, o Estado exige do súdito a submissão a uma vontade que esteja no lugar da regra geral a qual ele deve seguir como se fosse a sua própria vontade. Ao súdito resta a obediência e a submissão à vontade do soberano. É mesmo relacionado aos “deveres” que os “direitos e ofícios dos vassalos” são tratados nas fontes do período. Podemos ler em *Compêndio Histórico*:

[...] prega[-se] aos Vassalos a obrigação de serem fiéis e obedientes aos seus Soberanos, de observarem as Leis e de contribuírem para as necessidades públicas do Estado, fazendo-lhes ver que todos estes Ofícios lhes são impostos pela Natureza e convencendo-os de que as Leis positivas em que os mesmos Soberanos lhos declaram, repetem e formalizam pelo modo competente, não têm por objecto Direitos Arbitrários e inventados pelos homens, mas sim originalmente ditados pelo Autor da Natureza e todos indispensavelmente necessários para a conservação do Estado, o que muito concorre para mais promover e segurar a inviolável satisfação de tão importantes Ofícios.³⁵⁰

Essas ideias foram oficializadas no ano seguinte em *Estatutos da Universidade de Coimbra*, cabendo aos lentes da instituição reformada,

[...] inspirar aos seus ouvintes uma boa noção, e ideia; assim de todos os seus ofícios para com os soberanos; a fim de os convencer da impreterível necessidade de obedecerem às suas leis, de cumprirem a sua vontade, e de observarem sempre muito religiosamente a fidelidade, que lhes juraram; como da inseparável conexão, e dependência, que desta fiel obediência, e observância tem a verdadeira felicidade do estado.³⁵¹

³⁵⁰ *Compêndio Histórico*, 1771, p. 260.

³⁵¹ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 120.

No mesmo período, António Barreto e Aragão define os direitos dos vassallos como “aqueles com que os cidadãos são adstritos a defenderem a cidade, e o Estado e a sacrificarem por ele as próprias vidas e riquezas”.³⁵² Os direitos dos súditos são, na verdade, entendidos como deveres para com o Estado.

Entretanto, pondera o legislador do período josefino: o soberano não deve prejudicar os seus súditos. “A proteção dos vassallos é inerente e inseparável da pessoa do Príncipe”³⁵³, pois a ele “confia Deus os povos para os proteger”³⁵⁴. A prosperidade do Príncipe, enquanto personificação do Estado, está ligada à dos súditos. Mas, caso o soberano seja impellido a “cortar” algumas partes recalcitrantes com a finalidade de manter a saúde do corpo político, não hesitará em fazer, já que “o Príncipe soberano tem por timbre a obrigação de precaver, e punir os delitos públicos, e perniciosos, que ofendem a religião, perturbam o Estado, infamam a Nação”.³⁵⁵

Encontramos estas ideias do legislador em *Dedução Cronológica*. A soberania, para Seabra, relembremos, “reside em toda parte onde se acha o soberano”. Consequentemente, “não admite igual, nem superior, que possam limitar o seu pleno poder”.³⁵⁶ O Estado português, de acordo com o estadista, tem sua origem na “sucessão pelo direito de sangue e de domínio, e pelo outro direito de conquista, desde que a Coroa portuguesa se separou da de Leão”.³⁵⁷ Por consequência disto, os reis não podem ser superiores à lei fundamental do Estado (leia-se “às Cortes de Lamego”). As leis fundamentais, continua Seabra, precedem a grandeza do Príncipe; ele as deve seguir, e não as alterar. De acordo com elas, a soberania é indivisível e absoluta, e isto por sua vez elimina os mecanismos da monarquia mista e da participação das Cortes no poder soberano.³⁵⁸

³⁵² António Barreto E Aragão, *Código de Jurisprudência Natural* [1772-1777?], p. 31.

³⁵³ Decreto de 10 de março de 1764. *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 106.

³⁵⁴ Lei de 13 de novembro de 1756; Lei de 21 de outubro de 1763; Lei de 4 de julho de 1768.

³⁵⁵ Lei de 12 de junho de 1769. *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 398.

³⁵⁶ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 358.

³⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 357.

³⁵⁸ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 359. De acordo com a interpretação de J. S. da Silva Dias, as Cortes no período josefino eram órgãos de consulta e conselho da Coroa, visto que não existia propriamente uma estrutura administrativa. Ver: J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 59.

Contudo, mesmo com poderes pleníssimos, o soberano tem o dever de proteger os seus súditos. Para Seabra, os Príncipes Soberanos

foram constituídos por Deus Todo Poderoso [...] para que os oprimidos achassem neles proteção e defesa contra os atentados, calúnias, e violências dos que são mais poderosos. Por isto, a mesma proteção é da essência da suprema majestade da Terra. É dela inalienável, inabdicável e é imprescritível. Não podendo deixar de haver proteção, enquanto existir a majestade; ou não podendo os soberanos deixar de ser protetores, sem perderem a sua Soberania.³⁵⁹

Proteção e submissão caminham de mãos dadas. Para usufruir da paz e da segurança civil, ao súdito cabe abrir mão da sua liberdade. Certamente, a proteção do Príncipe salvaguarda os vassallos das ofensas dos seus concidadãos. Porém, submetidos ao Príncipe, estariam, de fato, os vassallos seguros? A tranquilidade civil proposta por Seabra é balizada nas páginas seguintes da *Petição de Recursos*:

A mesma razão natural – diz Seabra – está ditando, que não pode haver sociedade humana, a qual não tenha o poder necessário para expelir de si aqueles sócios, que ou infringem as leis da mesma sociedade, ou são opostos ao bem comum dela. Assim como no corpo humano se devem cortar os membros podres para não infeccionarem todo o indivíduo; e que as ovelhas morbosas se apartam das sãs, para que o mal não grasse em todo o curral; da mesma sorte é necessário nas ditas sociedades humanas lançar fora delas aqueles membros nocivos, ou com as suas práticas, ou com os seus exemplos; para que não perturbem a união civil, nem possam fazer cair os outros indivíduos dela na sua pessoal perversidade.³⁶⁰

A ressalva proposta por Seabra é invocada para comprovar, por um lado, a superioridade do detentor do poder soberano, e, por outro, a obediência irrestrita do súdito. A finalidade da sua teoria é combater a doutrina da resistência ao soberano. De acordo com Seabra,

³⁵⁹ José de Seabra da Silva, *Petição de recurso...*, 1767, p. 173.

³⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 189-190.

toda a criatura está sujeita aos Príncipes Supremos. Não há Poder Supremo que não emane de Deus [...]. Portanto quem resiste ao Príncipe Supremo, resiste ao mandado de Deus. Os que assim resistem desafiam contra si a condenação. Porque os príncipes não castigam as boas obras, mas sim as que são más. Queres não temer o supremo poder? Obra bem, e receberás dele louvor; porque é Ministro de Deus para te louvar o que é bom. Se obrares mal, teme; porque a espada da justiça, que o arma não é para ficar ociosa. É ministro de Deus. Vingador irado contra o que faz mal. Logo sede necessariamente subordinados às leis, não só pelo temor do castigo; mas pela obrigação da vossa consciência. Por isso lhes pagais os tributos. São ministros de Deus que nisto mesmo o servem. Pagai logo a todos os que lhes deveis; tributo ao que se deve tributo; gabela ao que se deve gabela; temor ao que se deve temer. E honra ao que se deve honrar.³⁶¹

Deste longo excerto da obra *Dedução Cronológica* podemos inferir que o poder do rei é ilimitadíssimo e, sobretudo, irresponsável, visto que “ninguém tem o direito de repreender o Príncipe Soberano, nem de lhe pedir contas do que obra”.³⁶² Ao súdito, neste caso, resta apenas obedecê-lo.

Já na década de 1770, todo o raciocínio de Tomás António Gonzaga é, nesse ponto, um desenvolvimento das teorias da *Dedução Cronológica*, porém alicerçado nos princípios da Escola de Direito Natural. No *Tratado*, Gonzaga insistirá mais na irresponsabilização do governante do que na ilimitação da soberania, dado que “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”.³⁶³

O jurista luso-brasileiro institui a relação entre o monarca e o povo sobre os pilares fundamentais da sujeição e da irrestrita obediência:

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

³⁶¹ Jose de Seabra da Silva, *Dedução cronológica e Analítica*, 1767, p. 364-365.

³⁶² *Idem, Ibidem*, p. 362.

³⁶³ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 145.

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.*³⁶⁴

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, ou seja, Deus. Portanto, para Gonzaga, o detentor da soberania só responde de seus atos perante sua consciência, e o tribunal da consciência só pode ser o Juízo Final.³⁶⁵

Entendamos melhor o que diz o autor de *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, mesmo que 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.³⁶⁶

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 nos levar a 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 e também da *Dedução Cronológica*:

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

³⁶⁴ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 147. Grifo nosso.

³⁶⁵ *Idem, Ibidem*, p. 159.

³⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 160.

rei ninguém pode conhecer, além de Deus, não pode haver quem julgue se ele é verdadeiramente inimigo da sociedade ou não é.³⁶⁷

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.

Embora o soberano (executor, legislador e juiz) não possua poder de vida e de morte sobre os vassalos, que lhe compete conservar e não destruir³⁶⁸, 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. Para Gonzaga, como para Seabra, a política tem por objetivo a conservação do corpo político e “manda (...) que se corte a parte que se corrompe, por não danificar as outras”. Sendo assim, 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”.³⁶⁹

Claro está que apesar da defesa do Estado forte, absoluto e centralizado na pessoa do rei, os teóricos portugueses não defendem um poder arbitrário e despótico. Pois, como apontou Silva Dias, a figura do déspota e do tirano não existe no pensamento destes autores.³⁷⁰ A soberania mesmo absoluta encontra-se limitada pelas leis naturais e divinas. Como mostramos no capítulo anterior, as obrigações da lei natural não cessam na sociedade civil; ao contrário, as leis civis ou positivas têm nelas a sua base e só serão válidas se não se distanciarem dos ditames das leis naturais. Nesse sentido, as leis naturais continuam como regras morais para todos os homens e também para os legisladores. As leis que estes devem elaborar para dirigir as ações dos homens em

³⁶⁷ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 148.

³⁶⁸ “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”. Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, p. 162

³⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 163.

³⁷⁰ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 108.

condição política devem estar em conformidade com a lei natural, isto é, com a vontade de Deus, que é a fonte de todo o direito.

Nesse sentido, as leis naturais, além de anteriores, são superiores às leis civis. Por isso, estas têm como finalidade fazer observar as primeiras em condição política. Conseqüentemente, o soberano não pode exigir dos seus súditos atos contrários aos ditames do Direito Natural. O seu poder só é legítimo nos limites prescritos pela lei natural e pela lei divina. O grande problema é que no caso do soberano com poder absoluto, com poderes oriundos da transferência divina direta, os limites são estabelecidos pela própria consciência. E como a legitimidade da soberania, frisemos, não tem origem popular, o soberano só prestará contas de seus atos à sua própria consciência e a Deus no juízo final, formando assim um poder soberano irresponsável por excelência.

Por isso, o que caracteriza a soberania no reinado de D. José I para além do caráter absoluto do poder é a profunda irresponsabilização do governante, consequência direta da doutrina da origem do poder ao defender que o poder do soberano tem origem imediatamente em Deus, assim pouco importa despende grande espaço ao súdito, visto que a legitimidade da soberania não está nele. O soberano não é um mandatário do povo, logo, não precisa prestar conta de seus atos. Ao súdito está reservada a devoção e a obediência irrestrita aos superiores.

Esse mesmo ordenamento político-jurídico alicerçado na dependência, na obediência e na lealdade do súdito para com o poder soberano foi reafirmado no final do século XVIII por Pascoal de Melo Freire. Para o jurista,

[a] obrigação civil pública de todo e qualquer cidadão, ou é a respeito do imperante, ou da sociedade, ou dos seus semelhantes e iguais. Ao imperante deve principalmente obediência, reverência e fidelidade, e esta sua obrigação é perfeita, e não só externa, mas interna. A sociedade deve do mesmo modo assistir com os seus bens, serviços e pessoa, ainda com perigo da própria vida, quando assim for necessário para a sua conservação e defesa, ou por nós lhe for mandado.³⁷¹

A obediência dos vassallos ao soberano também foi enfatizada por Francisco Coelho de Sousa e Sampaio nas *Preleções de Direito Pátrio e Público* (1794). Segundo

³⁷¹ Pascoal de Melo Freire, *Novo Código*, 1789 p. 151.

o jurista, os súditos não podem transgredir as leis dos soberanos, sem que com isso se constituam réus e merecedores de castigo na presença de Deus, que “expressamente manda obedecer às leis dos príncipes seus lugar-tenentes, ou sejam bons, ou maus; não só pelo temor das penas externas, mas pelo vínculo de consciência”.³⁷²

Entretanto, sem prescindir da reverência e da lealdade dos súditos para a manutenção do ordenamento social, os juristas e o legislador do último quartel do século XVIII passam a entender a esfera relativa ao direitos dos cidadãos, enquanto direitos individuais e particulares, de forma mais ampla. À obediência dos vassalos defendida no reinado josefino soma-se a garantia dos direitos dos cidadãos. O legislador do período marino, predominantemente preocupado com o bem-estar e com a melhoria do Estado, volta as suas atenções para a prosperidade da população e para “a saúde e assistência dos povos”. A perpetuidade do Estado dependia da prosperidade social e econômica dos súditos.³⁷³ É o que percebemos nas seguintes palavras de Pascoal de Melo Freire:

Os cidadãos têm direito a todos os officios, cargos e occupações militares, ou civis, eclesiásticas, ou seculares em os nossos reinos e domínios, e a recorrer em todos os casos de violência, ou injustiça, a nossa soberana proteção e da justiça [...]. Os direitos da propriedade e da liberdade da pessoa e ações do cidadão são entre todos os mais sagrados; e nós os prometemos guardar e defender de toda força e opressão [...]. Portanto todo o proprietário poderá livremente usar e dispor dos seus bens e direitos, e obrar na sua casa e na sociedade o que quizer, salvas sempre as leis públicas do Estado.³⁷⁴

Seguindo a linhagem política majoritária na legislação e nos principais autores que escreveram no reinado josefino, Pascoal José de Melo Freire defende a doutrina da transmissão direta do poder de Deus para o Príncipe, e consequentemente o caráter absoluto e ilimitado da soberania, com ênfase no Estado. Porém, não exclui a defesa dos direitos da comunidade, entendidos enquanto direitos individuais, sagrados e invioláveis. Aos súditos, já entendidos como cidadãos, é reservado não só o direito de

³⁷² Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio e Público Universal*, 1794, pp. 201-202.

³⁷³ Ver leis 31 de julho de 1780; 3 de fevereiro de 1781 e 19 de abril de 1780. *Coleção da Legislação portuguesa 1775-1790*.

³⁷⁴ Pascoal de Melo Freire, *Novo Código*, 1789, pp. 151-152.

usufruir da sua propriedade livremente, mas é concedida a proteção do Estado para que isso aconteça, sem esquecer, entretanto, que os seus bens e fortunas devem contribuir para a prosperidade do corpo político.

António Ribeiro dos Santos, renomado opositor das ideias de Melo Freire, defendia que além dos limites impostos por Deus e pelas leis naturais, o soberano deveria seguir, na administração do Estado, algumas regras das quais não podia apartar-se sem ultrapassar os limites do seu poder. São as chamadas “Leis Fundamentais do Estado”. Nesse sentido, os limites que as leis fundamentais impõem à soberania não são equivalentes aos precedentes. Os limites prescritos à soberania estão agora inscritos num texto constitucional. O soberano deve governar segundo as leis fundamentais do Estado. A soberania, nesse caso, tem como ênfase a sociedade.

As leis fundamentais naturais, diz Ribeiro Santos,

[...] são as da primeira ordem, elas são leis de direito, e de necessidade e essenciais a todos os governos, ainda aos mesmos Estados, em que a Soberania é a mais absoluta, que se pode considerar, e estas leis são a lei do bem público, isto é, prescrevem a obrigação do Príncipe de governar, e de não tocar nas propriedades dos súditos, nem na liberdade legítima dos vassallos, e de não oprimir pessoa alguma, de proteger os bons, de punir os maus, de procurar o bem do Estado, de governar segundo as leis, a justiça, e a equidade, e não a seu arbítrio.³⁷⁵

O canonista ainda enfatiza:

Estas leis fundamentais temperam a soberania, e regulam todas as monarquias, os Príncipes ainda os mais absolutos não se podem arredar delas sem faltar a sua obrigação, sem entrar no despotismo, e sem quebrar as convenções primitivas e imutáveis da instituição dos governos.³⁷⁶

A soberania dos príncipes, para Ribeiro dos Santos, provém da aclamação dos povos. Neste momento instituem-se as leis fundamentais positivas, fruto da convenção entre o corpo inteiro da Nação e aquele a quem delega a “soberania do trono”. Estas

³⁷⁵ António Ribeiro Santos, “sobre as leis fundamentais naturais e positivas” in: *Discursos vários do doutor antónio ribeiro sobre diversas matérias de direito público universal*, cota: BNP FR 196, folha 194.

³⁷⁶ António Ribeiro Santos, “sobre as leis fundamentais naturais e positivas”, *op.cit.*, folha 194.

leis, segundo a interpretação do canonista conimbricense, não apenas determinam qual deve ser a forma de governo e de sucessão da Coroa, mas a maneira como o soberano deve governar, ou seja, nelas são colocados os limites e o modo de administração do Estado.³⁷⁷

Ao contrário da doutrina defendida no reinado anterior, Ribeiro dos Santos não acha provável que as Cortes de Lamego tivessem como objetivo confirmar o poder absoluto e independente dos reis, visto que a soberania dos Príncipes portugueses provinha da livre aclamação dos povos:

[...] as cortes não eram simples juntas, precárias e dependentes dos Príncipes, para as consultarem quando e como bem lhes parecesse; mas sim estabelecimentos constitucionais e fundamentais da monarquia, e conselhos públicos da nação, que tinha direito a ser ouvida, e a concorrer pela representação dos três estados, para a formação das leis perpétuas e gerais do reino; e isto não em virtude de algum privilégio emanado do Príncipe, mas por um foro, que lhe era próprio em razão dos antigos usos e costumes constitucionais, que lh'o haviam dado; donde os Príncipes, ainda que tinham em si o direito legislativo, eram sempre obrigados, nos primeiros tempos da monarquia, a convocar e ouvir cortes nas matérias de legislação universal do Estado.³⁷⁸

A soberania dos príncipes portugueses, em sua origem – leia-se “nas Cortes de Lamego” –, é limitada. Isto fica comprovado, segundo Ribeiro dos Santos, com o papel exercido pelos três estados do reino – nobreza, clero e povo –, que são tão antigos quanto à mesma monarquia e tiveram um papel fundamental nas modificações e restrições deste poder. Para o canonista,

[e]les eram o conselho geral da nação, sem o qual o Príncipe não devia proceder nos negócios mais importantes do governo público; sem eles não podia nem exercitar o direito legislativo, ou fosse fazendo leis gerais e perpétuas, ou dispensando-as, ou revogando-as; nem impor tributos, nem alhear os bens da coroa; nem cunhar nova moeda, ou alterar a antiga; nem fazer guerra; nem resolver e deliberar os outros negócios mais graves do seu

³⁷⁷ *Idem, Ibidem*, folha 195.

³⁷⁸ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título II Das Leis e do Costume do Novo Código de Direito Público*, 1789, p. 81-82.

Estado [...]. Estas limitações, fundadas em Cortes, em costumes, usos e foros antiquíssimos da nação, eram as que então faziam a soberania limitada, e as que modificavam os poderes dos Príncipes .³⁷⁹

Vê-se nesse ponto as diferenças entre a soberania limitada e a soberania absoluta. Ambas têm limites, mas no primeiro caso os limites da soberania estão em um código de leis, e não na consciência do soberano. Ademais, existe um órgão – as Cortes – para deliberar se o rei abusou da sua autoridade, enquanto que num governo fundado em uma soberania absoluta, mesmo que legítima, ou o povo aquiesce ou promove uma insurreição no caso do soberano transformar-se em um tirano.

Mesmo deixando claro no seu debate com Melo Freire que a sua intenção não é cercear os poderes do monarca, a apologia de António Ribeiro Santos da soberania limitada e partilhada modifica sobremaneira a forma de pensar o Estado português. Parece tratar-se do início da reformulação do Estado, fundado na nação – logo responsável perante ela, mas sem alterar o papel do monarca. O debate em torno da questão da soberania, por sua vez, deixa de se dar em torno dos fundamentos do poder para se situar no seu exercício. É o primeiro passo rumo aos primórdios da monarquia constitucional.

Os pensadores de meados do século XVIII português concordam que a soberania é a reunião de diferentes poderes e diversos direitos. Eles se dividem, entretanto, sobre a questão da partilha e dos modos de transmissão da soberania. Os autores que escreveram no reinado josefino defendem que a soberania é absoluta e indivisível; para eles, o Estado só é possível se a soberania estiver reunida na pessoa do monarca, pois, caso contrário, o Estado não subsiste. Estes mesmos pensadores fazem fundar o poder soberano na transferência imediata do poder de Deus àquele que irá governar. Como consequência, o poder do soberano só encontra limites na sua própria consciência, o que o faz totalmente irresponsável pelos seus atos. O poder político é, assim, a vontade do soberano. Há uma lógica identitária entre a vontade do soberano e a vontade dos súditos. Este paradigma, denominado recentemente por Diogo Pires Aurélio *soberania*

³⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 79.

como vontade, fundamenta a hipótese do Estado absoluto calcado na razão, cujo fundamento do poder também pode ser teológico. Assim torna-se possível o Rei falar em nome de Deus, ou seja, é um paradigma que em sua origem pode ser tanto teológico como secular.³⁸⁰

No reinado de D. Maria I, encontramos representantes dessa forma de pensar a soberania, notoriamente Pascoal de Melo Freire. Porém, como nota dissonante e importante na orquestra política da época, António Ribeiro dos Santos defende a partilha da soberania. Sem negar o discurso teológico predominante durante todo o século XVIII, as ideias do canonista provocam uma mudança dentro do paradigma dominante ao defender que o fundamento do poder está na aclamação dos povos e na convocação das Cortes, fazendo com que o soberano se torne responsável perante à Nação. Afirma-se o poder régio, mas se separa gradualmente a vontade e os direitos dos cidadãos da vontade do governante, o que se aproxima do paradigma denominado por Diogo Pires Aurélio *soberania como representação*.³⁸¹

Mais do que uma “evolução” na forma de pensar a soberania, trata-se, na verdade, de duas teorias de soberanias. A primeira, com D. José I – tratado, nos atos legislativo, como “rei e senhor soberano” que quer, ordena e manda –, tem como objetivo a centralização do poder e está focada no papel do Estado. A segunda, com D. Maria I – “governadora” e “administradora” do “supremo poder” –, passa-se a tratar de forma mais clara o confronto, por vezes latente e doutrinal, entre os governantes ou titulares do poder e os governados ou sujeitos a esse poder. Assim começa-se a distinguir

³⁸⁰ Apesar do artigo do professor Diogo Pires Aurélio referir-se à teoria política hobbesiana, utilizamos aqui as suas denominações pois esclarecem as teorias de soberanias de meados do século XVIII português. Diogo Pires Aurélio, “A soberania como vontade e como representação”. Rio de Janeiro: *Revista de Estudos Políticos*, nº 0, 2010/01.

³⁸¹ Segundo Diogo Pires Aurélio, os limites do paradigma da soberania como representação se resumem no déficit de legitimação que lhe é próprio: “A representação exhibe sempre uma fractura entre o singular e o comum: o representante decide, impõe autonomamente a sua vontade, à margem de tudo quanto estaria implícito no princípio da igualdade. E, no entanto, a soberania, já Hobbes o antevira, para ser justificável à luz da razão tem de estar legitimada, se mais não for virtualmente, pelo consentimento dos súbditos, isto é, quando houvesse identidade entre quem manda e quem obedece. O círculo, como se pode ver, não tem saída”. Desta maneira, defende Aurélio, não é possível pensar a soberania apenas a partir de um dos polos. Deve-se pensar o conceito hobbesianamente, a partir dos dois paradigmas que o constituem, ou seja, *como vontade* e *como representação*. Em suma, a teoria política hobbesiana permite pensar, ao mesmo tempo, a legitimidade do poder a partir do paradigma da *soberania como vontade*, e o seu exercício, no paradigma da *soberania como representação*. In: Diogo Pires Aurélio. A soberania como vontade e como representação. Rio de Janeiro: *Revista de Estudos Políticos*, nº 0, 2010/01.

claramente a ação régia dos direitos que pertenciam à comunidade política, posteriormente denominada Nação. A primeira concentra-se no Estado, ao passo que a segunda passa lentamente a concretizar-se na sociedade. Apesar de serem duas teorias de soberania distintas, há um fio que as une, a saber, o *elo moral societal*, baseado no discurso teológico da tradição jusnaturalista que forma a sociedade civil (as relações dos homens entre si) e funda a relação entre governante e governados a partir de laços de proximidade baseados no amor.

Com efeito, não se trata de uma simples diferença de pontos de vista. São, na realidade, duas doutrinas políticas, duas concepções de soberania e, conseqüentemente, de Estado. É deste ponto que trataremos, enfim, no próximo capítulo.

Capítulo 3

A Soberania como Forma Política do Estado

[...] como na sombra destas leis é que cada cidadão goza dos seus direitos; por essa causa, a força que nasce do concurso delas, é olhada como um poder invisível, vigilante, e presente em todas as partes. Estas ideias, que não são fantásticas, mas fundadas na realidade das coisas, são as que nos fazem ter como pátria o Estado, em que nascemos, onde fomos criados, e onde são tratados pelo poder público, e pelos concidadãos, como inimigos, todos os que acometem os nossos bens, a nossa pessoa, e a nossa vida.³⁸²

Em meados do século XVIII a ideia de Estado alude de forma peremptória ao poder supremo fortemente concentrado no monarca, centro da estrutura organizacional do reino, que deveria ser espreado a todos os membros da comunidade política com a finalidade de promover a segurança e a felicidade dos seus súditos e do mesmo Estado.³⁸³ A epígrafe deste capítulo, extraída do *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, publicado em 1792 por António Soares Barbosa, constitui um exemplo desta ideia de Estado enquanto poder invisível, vigilante e ativo em todos os meandros da vida do cidadão. Um Estado marcado por um “sentimento racional” de pertencimento a um determinado espaço territorial, regido por leis emanadas do poder soberano e que dirigem as condutas morais dos membros do corpo político. O léxico Estado aparece então no sentido de organização política da soberania, que se não é a sua essência, é, sem dúvida, uma das marcas caracterizadoras da sua estrutura.

É neste sentido político que encontramos o vocábulo “Estado” no *Dicionário da Língua Portuguesa* reformado e acrescentado por António Morais Silva, em 1789. Aí podemos ler “Casa, e família do Príncipe”; “classe de cidadãos v.g., o Estado da Nobreza, do Clero, do Povo”; “estados da Nação”; “as terras de algum Senhor, v.g. os

³⁸² António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, p. 109.

³⁸³ É importante sublinhar a importante interpretação de António Manuel de Hespanha sobre os poderes municipais frente ao poder central na segunda metade do século XVIII português. Entretanto, apesar da presença dos vários núcleos de poder no período, o monarca continuou operando como estrutura política central, visto que na sua figura se dava a principal característica da soberania, isto é, a indivisibilidade da soberania, que garante a unidade do Estado. Ver Jens Bartelson. “On the indivisibility of Sovereignty”. *Republics of Letters: A Journal for the study of knowledge, Politics and the Arts* 2, nº 2, June 1, 2011.

estados de Bragança, ou da casa de Bragança”; “senhor do meu estado”; “razão de Estado, motivos políticos”.³⁸⁴ Em outras palavras, o léxico está relacionado ao poder exercido dentro de um determinado território.

A problemática do Estado é marcada por um vigoroso debate ideológico, do qual participaram pensadores importantes da história do pensamento político clássico e contemporâneo. Porém, atualmente, convencionou-se partir da ideia weberiana de Estado, isto é, uma organização política que possui um único centro de poder, que arroga para si o monopólio legítimo da força e da autoridade em um determinado território.³⁸⁵ O Estado é, assim, caracterizado pela racionalidade, abstração e generalidade; corresponde a um tipo de poder composto por vontade e órgãos e funciona, pressupõe-se, com centralidade, com algum nível de legitimidade e com uma certa universalidade em uma determinada sociedade. Como resumiu recentemente Quentin Skinner, Estado “é o nome dado ao aparato estabelecido pelo governo”.³⁸⁶ O conceito de Estado é, entretanto, mais simples. Como assegurou Creveld, “o Estado é, então, uma entidade abstrata que não se pode ver, ouvir nem tocar. Essa entidade não é idêntica aos governantes nem aos governados. Por outro lado, ele inclui todos e se diz estar acima de todos”.³⁸⁷

O debate em torno da definição de “Estado” é acalorado e extenso. Para muitos historiadores, esta acepção “não passa de uma idealização – para não dizer fantasmagoria –, uma distorção presentista”.³⁸⁸ Para outros estudiosos, ainda no início do século XX, pensar o Estado como unidade de análise política é antiquado e falacioso.³⁸⁹ Há atualmente os teóricos que defendem o fim do Estado enquanto categoria política, em parte como resultado do crescimento das organizações internacionais com autoridade para revogar as jurisdições locais dos Estados

³⁸⁴ António Morais Silva, *Dicionário da Língua Portuguesa*, 1789, p. 558.

³⁸⁵ Max Weber, “Sociologia da Dominação” in: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

³⁸⁶ Quentin Skinner, “Una genealogia del estado moderno”. Chile: *estudios públicos*, 118, outono 2010, p. 7.

³⁸⁷ Martin Van Creveld, *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1.

³⁸⁸ Javier Fernandez Sebastián, “Introdução” ao léxico Estado no Dicionário Iberconceptos, 2014, p. 12-13.

³⁸⁹ Laski, *Authority in the Modern State*, 1919.

individuais. Aliás, este é o mesmo argumento utilizado pelos teóricos que defendem a extinção do conceito de soberania para a compreensão do que é o político.³⁹⁰ Recentemente, em um esforço para traçar a genealogia do Estado Moderno (de origem anglófona), Quentin Skinner reacendeu o debate sobre o tema ao propor a reformulação do conceito de Estado, ressaltando para isso o caráter do Estado enquanto uma *persona fictícia ou moral*, distinta dos governantes e dos governados, presente na teoria hobbesiana e posteriormente incorporada e debatida pela Escola do Direito Natural, seja na vertente católica ou na protestante.³⁹¹

Não é nossa intenção entrar nesse debate. Queremos, por ora, sublinhar que o léxico “Estado” é resultado de uma construção histórica e política que deriva de muitos fatores, como as tensões ideológicas e disputas pelo controle e exercício do poder que o atravessam (por exemplo, a relação Igreja/Estado, Estado/Nobreza, Estado/Burguesia); as várias esferas que estão inseridas nesse “macro conceito” (como território, população, leis, exército, economia e cultura); o amplo significado que o termo possui; e, enfim, a extensa rede conceitual na qual está integrado (como Nação, República, Ordem, Federação, Povo e Soberania).

Neste capítulo não faremos o rastreio do vocábulo “Estado” na segunda metade do século XVIII português, como sugerem as análises dos historiadores dos conceitos³⁹²; nem pretendemos escrever a genealogia do Estado Moderno em Portugal, na linha proposta por Quentin Skinner.³⁹³ O nosso objetivo é mais modesto. Voltaremos aos documentos utilizados como fontes primárias deste trabalho para entender qual o papel da teoria da soberania elaborada na segunda metade do século XVIII português na organização do corpo político e social. Por isso, o Estado ao qual nos referimos anteriormente é uma entidade politicamente datada, ligada a propriedades específicas, entre elas a mais significativa sendo a soberania. Falamos do Estado enquanto forma política, derivado das teorias da Escola do Direito Natural.

³⁹⁰ Jens Bartelson, *The critique of the State*. Cambridge, 2001, pp. 77-113.

³⁹¹ Quentin Skinner. “Una Genealogia del Estado Moderno”, artigo citado, pp. 48-50. Diz o historiador: “atreveria-me a concluir que, no estado atual de direito contratual, não existe outra maneira de dar sentido a tais obrigações [aqui Skinner está se referindo aos chamados direitos da soberania] sem invocar a ideia de Estado como uma *persona* que possui, nas palavras de Hobbes, uma vida artificial eterna” (p. 50)

³⁹² Para isso ver o “verbete Estado-Portugal” escrito por Nuno Gonçalo Monteiro no *Dicionário Iberconcepts*, 2014.

³⁹³ Quentin Skinner, 2010.

A ideia da origem contratual da comunidade política exerceu significativo papel na formação do Estado Moderno, pois os princípios que o definem estão ali em sua integral expressão. Alguns pensadores políticos modernos, como os jusnaturalistas, empregaram o termo “Estado” enredado ao conceito de soberania. Para eles, o problema da soberania era inseparável da formação do Estado e da constituição da sociedade. O Estado era oriundo do consentimento da vontade dos membros, e era entendido a partir da perspectiva da sua origem e da sua finalidade. Referia-se a um ser autônomo, oposto à unidade medieval na qual os Estados se constituíam como partes de um todo na harmonia universal e cuja origem era Deus. Esta forma de pensar o Estado implicava a substituição do princípio teológico da fundamentação do poder por uma fundamentação antropológica, baseada na natureza humana racional e abstrata.³⁹⁴

Os pensadores e políticos portugueses, como estamos tentando mostrar ao longo deste trabalho, não estavam alheios aos debates sobre o poder político. Com efeito, dentro dos limites impostos pela censura de ideias da parte do próprio Estado, estes autores escreveram obras sobre a questão do poder tentando encontrar a melhor maneira de usar o discurso teológico predominante na época para reforçar o poder político. Por isso, talvez o mais apropriado para observar a questão da soberania e a sua relação com o Estado, nesse período em análise, seja, num primeiro momento, investigar os confrontos que envolveram os monarcas portugueses e a Igreja pela supremacia política sobre um determinado território – confrontos que na maioria das vezes eram explicitados como conflitos legais em torno da jurisdição sobre este território.³⁹⁵

Isso nos leva, num segundo momento, à análise da relação entre a soberania e a lei. É importante lembrar que o termo jurisdição indicava o poder de consolidar em última instância o que era justo, de estabelecer o que cabia a cada esfera (eclesiástica e civil) numa comunidade política. De forma prática, significava saber quem poderia impor as normas, quem poderia julgar e punir os delitos, quem poderia recolher tributos, enfim, quem era o legítimo governante. Deste modo, abordaremos os processos de racionalização, centralização e incipiente despersonalização do poder, isto é, o processo de formação do Estado português na segunda metade do século XVIII.

³⁹⁴ Ver Zília Osório de Castro, 1990, pp. 488 e 535.

³⁹⁵ A bibliografia mostra que esses embates ocorreram em toda a Europa. Primeiramente, entre os Imperadores e o Papa, depois entre o Papa e os monarcas nacionais. Ver Raquel Kritsch, *Soberania: a construção de um conceito*, 2002 e Alberto Ribeiro Gonçalves, *O conceito de soberania na filosofia moderna*, 2013.

Por fim, e fundamental para este processo político, sublinharemos os modos pelos quais se davam as relações entre o Estado, personalizado na figura do monarca, e os súditos. Trata-se de um elo essencial para compor o modo de pensar a soberania e o exercício do poder do Estado por meio de relações de proximidade fundadas no amor.

3.1 A soberania entre o trono e o altar

O confronto entre o *Sacerdotium* e o *Regnum* marcou durante séculos a história da Europa. Entre as instituições religiosa e política formou-se um campo de batalha no qual os conflitos legais foram mais frequentes do que as guerras abertas. As armas usadas pelos contendores eram, na maioria das vezes, decretos, alvarás, bulas, cartas e índices expurgatórios. Na literatura gerada entre, de um lado, a reivindicação papal, e de outro, a autonomia do imperador – e posteriormente dos monarcas –, em defesa da supremacia do poder em determinado território, está, pensam alguns historiadores, o delineamento e a construção da ideia de soberania. Os argumentos utilizados pelos autores medievais para justificar as disputas em torno da jurisdição sobre um determinado território anteviram, assim, as principais características identificadas pelos teóricos modernos do poder soberano.³⁹⁶

O fato é que, como sublinhou Zília Osório de Castro, a ideia de soberania na Europa e também em Portugal é resultado, e ao mesmo tempo ferramenta, de um longo processo de concentração e centralização de poder, que no plano teórico e prático trouxe

³⁹⁶ Walter Ullman, em *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (1983), por exemplo, procurou demonstrar que vários pensadores da Idade Média colocavam o problema da origem das leis como estritamente humano, e ajudaram a tornar corrente o uso do termo *soberano*, no mesmo sentido que será usado pelos modernos. O trabalho de Marcel David – *La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècles*. Paris: Dallaoz (1954) – demonstra que os vocábulos "soberania" (*souveraineté*) e "soberano" (*souverain*) existiam na língua francesa desde o último terço do século XIII e foram de uso corrente na segunda metade do século XIV. O primeiro uso da palavra *souverain* é com frequência associado ao francês Filipe Beaumanoir, que escreve por volta de 1283. A noção era vinculada tanto à ideia de função governamental quanto à de jurisdição: “[...] verdade é que o rei é soberano acima de todos e tem, de seu direito, a guarda geral de todo o seu reino, pelo que ele pode estabelecer tudo o que lhe aprouver para o proveito comum, e o que ele estabelece deve ser seguido [...]. E, como ele é soberano acima de todos, nós o nomeamos ao falar de alguma soberania que lhe pertença”. in BEAUMANOIR, Ph. *Coutumes de Beauvaisis*. Paris: J. Picard, 1970, v. II, pp. 23-24 *apud* Raquel Krichsch, *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 44-45.

Sobre o desenvolvimento da ideia de soberania na Idade Média ver o trabalho acima citado de Raquel Krichsch. *Soberania, a formação de um conceito*, 2002. Ver também João Carlos Brum. *Figuras do Estado Moderno*, 1988 e Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. *O conceito de Soberania na Filosofia Moderna*, 2013.

consigo o confronto entre o Estado e a Igreja. A oposição entre o poder espiritual e o poder temporal, entretanto, não questionava a totalidade teológica, pois esta fundamentava tanto o poder do papa como o poder dos reis. Existiu, portanto, contenda, mas não houve oposição de princípio. Ambos os poderes eram oriundos da vontade de Deus. No decorrer do século XVIII, despontaram, como indicativo deste confronto sempre latente, a política regalista, os princípios defendidos pelo clero galicano e a ação dos jansenistas.³⁹⁷

De um lado, parte do mundo cristão almejava pela reforma da igreja; por outro, os pensadores políticos esforçavam-se para legitimar o fortalecimento dos poderes dos monarcas. Estas aspirações reuniam-se num ponto comum: na interferência do poder do soberano temporal em assuntos respeitantes à Igreja.³⁹⁸ A justificativa teórica utilizada pelos homens do Setecentos para explicar a autoridade real e legitimar a sua intervenção nos assuntos espirituais tinha como base a doutrina da origem direta e imediata do poder de Deus aos monarcas. A exclusão de qualquer tipo de mediação, papal ou popular, do fundamento do poder dos monarcas, tinha como consequência a defesa por parte dos teóricos de que a soberania política era a soberania régia. Por esta razão, o regalismo setecentista é caracterizado pela autonomia do poder régio em relação ao poder eclesiástico. Ambos os poderes possuíam, quanto ao seu exercício, questões específicas e diferentes. No entanto, constituíam, repitamos, uma unidade subjacente ao princípio teológico do poder. Nesse sentido, os confrontos entre as duas esferas pela supremacia do poder dava-se no plano teórico da legitimidade, mas sobretudo na esfera do exercício do poder. Desse modo, a delimitação da soberania régia implicava duas questões: 1) o confronto entre os reis e o papa; 2) a oposição entre o rei e a Igreja no âmbito local. A afirmação da soberania secular pressupõe, por sua vez, o enfraquecimento do poder eclesiástico. O princípio que o poder soberano é essencialmente absoluto e ilimitado afastava a Igreja da esfera política e a submetia ao poder supremo do soberano dentro do Estado. Ao rei, e não mais à Igreja, cabia a iniciativa das reformas para promover a felicidade e bem-estar dos súditos.

Paralelamente à teoria que defendia o uso da autoridade do rei para reformar a Igreja surgiu um movimento em prol das Igrejas nacionais. O galicanismo seria então a união entre os bispos locais e os monarcas contra o “abuso de poder” do papa. Como os

³⁹⁷ Zília Ozório de Castro, 1990, p. 589.

³⁹⁸ Em todo este parágrafo sigo de perto Zília Ozório de Castro, 1990, pp. 589-595.

regalistas, os defensores das ideias galicanas defendiam a autonomia e a independência entre os poderes espiritual e secular, e criticavam o poder absoluto e ilimitado do papa na Igreja. O primeiro princípio delimita a esfera de jurisdição de cada poder. O segundo princípio, ao limitar o poder do papa, sobrepunha à autoridade do sumo pontífice à autoridade dos concílios. Conseqüentemente, segundo Zília O. de Castro, as ideias galicanas adequam o exercício da autoridade eclesiástica ao cumprimento dos cânones e aos costumes e usos das Igrejas nacionais. Em resumo, o primeiro princípio tinha incidência predominantemente política, ao passo que o segundo estava exclusivamente no campo eclesial.³⁹⁹

O ponto de partida desses movimentos que aspiravam a reforma da Igreja era essencialmente religioso. O político era apenas um modo de atingir a purificação da comunidade eclesiástica. Dentre esses movimentos sobressai o jansenismo pelas influências exercidas no plano da religião, da moral e da política. O jansenismo político, contemporâneo à Guerra dos Trinta Anos entre católicos e protestantes, apoiava determinadas ações temporais acerca das relações entre o Estado e a Igreja e entre os bispos e os papas – polêmicas promovidas pelos teóricos políticos do Estado Setecentista – por servirem não apenas aos seus objetivos de reestruturação e purificação da Igreja, mas também à manutenção do predomínio católico sobre a subversão protestante dos Habsbourgs no território europeu.⁴⁰⁰ Neste sentido, a separação do poder do Estado do poder da Igreja resultou, num primeiro momento, na crítica à intervenção da Igreja no exercício do poder político dentro dos Estados, e num segundo momento, na crítica à legitimidade de fundamentação deste poder.

Conscientemente ou não, esses movimentos religiosos caminhavam politicamente por uma mesma via: a do fortalecimento do poder real na esfera da política interna e externa. A crítica à autoridade do papa, considerada excessiva, e a defesa da descentralização no exercício do poder eclesiástico, uniam regalistas, galicanos e jansenistas. Os primeiros procuravam libertar a soberania real da supremacia do sumo pontífice; os galicanos, por sua vez, defendiam a libertação do poder eclesial (dos bispos) do poder papal; os jansenistas, por fim, almejavam afastar a Igreja do domínio

³⁹⁹ Zília Osório de Castro, 1990, p. 601.

⁴⁰⁰ Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières: Pour un autre XVIII siècle*. Paris: Editions Albin Michel, 1998, pp. 12 e seguintes.

temporal. Todos, à sua maneira, contribuíram para o processo de secularização da política através do reforço do poder régio.⁴⁰¹

A querela entre o poder temporal e o poder espiritual no Portugal da segunda metade do século XVIII pode ser observada na relação entre o ideal iluminista e a política legislativa imposta pelo legislador, seja no reinado de D. José, seja nos primeiros anos do reinado de D. Maria I. Como assinalamos no primeiro capítulo, os homens de ação e de ideias lusitanos tentaram pensar o país dentro dos moldes delineados pelo Estado. A censura ideológica, não podemos negar, poderia simbolizar, *a priori*, imobilidade de pensamento. Entretanto, os pensadores da segunda metade do século XVIII orquestraram, dentro do espaço que lhes foi concedido, uma nova teoria fundada na harmonia entre a razão (que despontava como critério de entendimento do homem) e o amor enquanto critério de coesão social. A conjunção destes dois princípios, ou dos modos de pensar relacionados a eles, está presente no horizonte teórico dos pensadores lusitanos e parecem moldar a legitimidade política portuguesa, pois alicerçam a ideia de soberania e moldam os caracteres do Estado soberano.

Na legislação deste período, a tônica também está na aliança entre as ideias chamadas iluministas e a política do contexto social da segunda metade do século XVIII. O objetivo é organizar e reforçar o poder político do monarca. Por isso, os embates com a Igreja, no que concerne aos limites e ao exercício do poder por ela desempenhado, são bastante presentes nos atos legislativos desta época, juntamente com a preocupação em centralizar as tarefas políticas e econômicas do governo, que abordaremos na próxima seção. Neste tópico analisaremos as relações entre o altar e o trono nas perspectivas dos reinados josefino e mariano.⁴⁰²

D. José subiu ao trono em setembro de 1750, e no dobrar de poucos anos, especificamente nas leis de 06 e 07 de junho de 1755, referentes à questão dos índios no Maranhão e no Pará, respectivamente, apareceu o problema da ingerência dos jesuítas na jurisdição temporal. As palavras do legislador são claras: “é proibido por Direito Canônico a todos os eclesiásticos, como Ministros de Deus, e da sua Igreja, misturarem-se no governo secular, que como tal é inteiramente alheio das obrigações do

⁴⁰¹ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation-Le Jansénisme au XVIII siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 1998, p. 552.

⁴⁰² É importante ressaltar que o nosso foco é a relação entre Estado e Igreja enquanto constituinte da ideia de soberania. Por isso, extrapola o alcance deste trabalho a pretensão de estudar a questão complexa da Igreja Católica em Portugal.

sacerdócio”.⁴⁰³ Impunha-se, deste modo, delimitar a esfera de atuação religiosa e separá-la da órbita do poder político, pois, continua o legislador, “aquele Estado [fala do território brasileiro], não poderia nunca, ainda naturalmente, prosperar entre uma tão desusada, e impraticável confusão de jurisdições tão incompatíveis, como são a espiritual, e a temporal, seguindo de tudo a falta de administração de justiça, sem a qual não há povo, que possa subsistir”.⁴⁰⁴ As divergências envolvendo a Igreja e o Estado ocuparam lugar primordial na segunda metade do século XVIII, visto que as questões envolvidas não se limitavam apenas à esfera religiosa, mas abrangiam principalmente a esfera política, relacionando-se principalmente à consolidação da nacionalidade e do poder do monarca.

Vale sublinhar que neste mesmo ano, 1755, o reinado de D. José I foi surpreendido pelo abalo sísmico, o qual ocasionou um impacto político significativo nas ações do governo, mobilizando as atenções do legislador no sentido de promulgar providências legais para a reconstrução da cidade de Lisboa. Em meio aos alvarás e decretos para a recuperação da capital do reino, e da luta incessante do monarca e do seu ministro em prol do fortalecimento do poder do rei, D. José é mais uma vez surpreendido com o motim popular do Porto, em fevereiro de 1757, que pretendia abolir a Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro e que, para muitos, desafiou a própria autoridade régia. A resposta do governo não tardou.

Em 14 de outubro de 1757 é promulgada a sentença do rei contra a rebelião que, seguindo as palavras do legislador, “proferiu com suma protervia publicamente muitas palavras imediatamente ofensivas da independente soberania, e da Real Pessoa de Sua Majestade fidelíssima”, e que se “encaminhavam à ruína total desta monarquia, e do

⁴⁰³ Lei 07 de junho de 1755 – lei para os índios do Pará serem governados pelos seus nacionais, *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás 1750-1760*, Tomo I, 1797, p. 255.

⁴⁰⁴ Lei 07 de junho de 1755, *Coleção das Leis...*, Tomo I, 1797, p. 255. Sobre os conflitos entre os tribunais episcopais no Brasil e o juízo da Coroa no século XVIII ver Pollyanna Gouveia Mendonça. *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2007; *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2011; e Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, 2012. Sobre a preocupação organizacional e religiosa da Igreja no Brasil ver Sebastião Monteiro Vide; Bruno Feitler; E. Sales Souza. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia [1707]*. São Paulo: Edusp, 2010.

poder, que Deus depositou nas reais mãos do mesmo Senhor”.⁴⁰⁵ A associação dos jesuítas à revolta foi rápida.

Alguns meses depois, em 10 de fevereiro de 1758, António Pereira de Figueiredo, renomado teólogo e defensor das ideias do governo, apontou em seu *Diário* a queixa do monarca ao Papa contra as violações das determinações régias e pontifícias praticadas pelos discípulos de Santo Inácio. Os jesuítas, escreve Pereira de Figueiredo,

publicavam com grande calúnia muitas injúrias contra o Rei Nosso Senhor, e seus Ministros. Que atemorizavam a plebe rústica com horrendos vaticínios. Que na América, cobiçosa, e cruelmente, costumavam mandar aos índios cristãos, como se deles fossem absolutos senhores, e ensinar àquelas bárbaras gentes péssimas, e falssíssimas mentiras e respeito dos costumes, e engenho dos portugueses. E que se costumam publicar por senhores, e edificadores daquelas colônias. Que em uma, e outra parte eram públicos negociadores, desejosos de novidades, e astutos arquitetos de mentiras, e calúnias. E que por todos estes motivos pedisse ao Papa emendasse os corruptos costumes destes homens, e lhes comprimisse o seu atrevimento.⁴⁰⁶

A “denúncia” do padre oratoriano é testemunha da reforma que se alastrava rapidamente para o campo jurídico. Os conflitos com os representantes da Igreja em solo lusitano continuaram. Em junho de 1759 os inacianos são afastados do processo e dos meios de instrução do reino. A justificativa do governo está fundada na “luz da razão” e nas “saudáveis máximas do Direito Divino e Natural”, pois, diz o legislador, “sendo a cultura das ciências dos vassallos o mais bem fundado estabelecimento para o serviço de Deus, e das Monarquias”, não podia a “sua eficaz aplicação esquecer o nosso

⁴⁰⁵ Sentença, 14 de outubro de 1757, da alçada que ElRei mandou conhecer da rebelião sucedida na cidade do Porto, *Coleção das Leis...*, Tomo I, 1797, p. 514. Sobre o motim do Porto de 1757 ver: Fernando de Oliveira. *O motim Popular de 1757 – uma página na história pombalina*, 1930; e Francisco Ribeiro da Silva. *Absolutismo esclarecido e intervenção popular. Os motins do Porto de 1757*. Lisboa: INCM, 1990. Para este, “quanto aos jesuítas, sabe-se que, mais tarde, o Marquês de Pombal os acusou de mobilizarem o povo com o argumento de que o vinho da Companhia era impróprio para a missa. A incriminação é garantida, porquanto não só se desconhecem indícios documentais da sua culpabilidade, como existe testemunho de Luís Beleza de Andrade, o qual declara que, nos festejos públicos pela criação da companhia, os inacianos repicaram tanto os sinos e mostraram tão copioso fogo que mais parecia quererem incendiar o convento. Pelo contrário, acrescenta o provedor, as demonstrações do cabido da Sé estavam longe evidenciar ânimo tão favorável à nova instituição” (pp. 68-69)

⁴⁰⁶ António Pereira de Figueiredo, *Diário*, 1758, p. 29

adorável Soberano, que, com tanta vantagem a todos os seus gloriosos ascendentes, tem procurado a felicidade dos seus vassallos”.⁴⁰⁷

A felicidade dos súditos deixa de ter como *canal* a Igreja, transforma-se em responsabilidade do monarca e deve ser alcançada no temporal. Em outras palavras, o guia da consciência dos súditos deixa de ser a Igreja e passa a ser o monarca, legitimado pela soberania que recebia imediatamente de Deus, e por meio da qual ordenava e decretava aos seus vassallos a sua vontade *de motu próprio, certa ciência, poder real e absoluto*, como se afirmava nos decretos do reinado josefino.

Poucos meses depois foi promulgada a lei que proscreeu e mandou expulsar todos os jesuítas do reino. Como causas decisivas para esta medida, o legislador aponta “o temerário e façanhoso projeto com que havia intentado, e clandestinamente prosseguido a usurpação de todo o estado do Brasil”. O propósito da lei era, por um lado, evitar o abuso, “apartando-os da ingerência nos negócios temporais, como eram a administração secular das aldeias; e o domínio das pessoas, bens e comércios dos índios daquele continente”; e por outro, impedir que “os sobreditos regulares, livres da contagiosa corrupção com que os tinha contaminado a hidrópica sede dos governos profanos, das aquisições de terras e estados, e dos interesses mercantis, servissem a Deus e aproveitassem ao próximo como bons e verdadeiros religiosos e ministros da Igreja de Deus”.⁴⁰⁸ Com estas palavras, o legislador imputa aos jesuítas a tentativa de exercer poder temporal paralelo ao soberano. Prática ilegítima, por fundar-se na doutrina da supremacia do sacerdócio sobre o império, e ilegal, por contrariar a doutrina política vigente, segundo a qual o monarca é soberano absoluto. Será este último ponto que predominará no debate legislativo e político da década seguinte.

Como resultado da escalada no conflito entre o poder régio e os discípulos de Santo Inácio, deu-se em 1760 o rompimento das relações entre Portugal e a Santa Sé, proporcionando a afirmação da supremacia do poder do monarca e da doutrina regalista, transposta na permissão de legitimamente restringir a jurisdição eclesiástica.⁴⁰⁹ Ainda

⁴⁰⁷ 28 de julho de 1759 - Instruções para os professores de gramática latina grega, hebraica e de retórica, ordenadas por ElRei Nosso Senhor, para uso das escolas novamente fundadas nestes reinos, e nos seus domínios, *Coleção das Leis...*, Tomo I, 1797, p. 843.

⁴⁰⁸ Lei, 3 de setembro de 1759, *Coleção das Leis...*, Tomo I, 1797, pp. 897-898.

⁴⁰⁹ Rui Figueiredo Marcos, *A legislação pombalina*, pp. 30-31. Os conflitos entre Portugal e a Santa Sé eram antigos. Já em 5 de julho de 1728, D. João V publicava decretos com o objetivo de tornar cardinício o Patriarca de Lisboa e os ex-núncios de Portugal.

neste ano, e em decorrência da expulsão dos jesuítas do reino e dos seus domínios, foi promulgada a carta na qual a Sua Majestade ordena a saída imediata do Cardeal Acciaioli da Corte de Lisboa.⁴¹⁰ O confronto entre o soberano português e a Cúria Romana era evidente.

Os bens dos padres jesuítas também passaram a ser legislados pelo Estado.⁴¹¹ Simultaneamente à legislação dedicada à regulação do pecúlio dos jesuítas, outra medida importante do reinado de D. José I, com impacto doutrinário e prático para reforçar a política regalista do Estado, foi o estabelecimento do princípio do Beneplácito Régio, anunciado no decreto de 4 de agosto de 1760 e ratificado na lei de 6 de maio de 1765, pela qual declarou inoperante o *Breve Apostolicum Pascendi* de afirmação da Companhia de Jesus. Esta lei determina em termos claros e definitivos os “impreteríveis direitos da soberania da mesma coroa, que a ela é inerente, e dela sempre inseparável, e inalienável”.⁴¹² Em consequência, é dever do monarca vigiar os costumes e garantir a tranquilidade dos reinos e dos estados, por isso cabe a ele o direito de proibir, revogar ou confirmar as matérias e os livros que devem circular na sociedade. Ao monarca, detentor do supremo poder, que na temporalidade o recebeu imediatamente de Deus, cabe a justa e necessária defesa, “assim da mesma Igreja, e seus cânones, de que [é] protetor [nos seus] reinos, e domínios”.⁴¹³

⁴¹⁰ Carta, 14 de julho de 1760 – carta para sair da corte de Lisboa o Núncio Cardeal Acciaioli, e informação sobre a forma da sua saída. “Enquanto crítico eminente da visita dos jesuítas levada a cabo pelo Cardeal Saldanha, o núncio Acciaioli, já em 1758 tinha tomado posição inequívoca. Depois do decreto de expulsão dos jesuítas, o confronto aberto dos adversários portugueses dos jesuítas com o representante do Papa na Corte de Lisboa não se podia fazer esperar, embora Acciaioli, a partir do outono de 1758, devido à confusa situação, se tenha distanciado dos jesuítas. Houve, além disso, uma revalorização da posição do núncio; em 24 de setembro de 1759, Clemente XIII nomeou-o cardeal. Primeiro indício do crescente alheamento entre o soberano português e o núncio é a demora no reconhecimento deste pelo rei. Finalmente, a 15 de junho de 1760, era justificada a expulsão do núncio com a sua violação do protocolo por ocasião da cerimônia do casamento da infanta D. Maria com o seu tio D. Pedro, a 6 de junho. Acciaioli – que no princípio do conflito com os jesuítas estava ao lado de Pombal – tinha, junto do Cardeal visitante, Saldanha, em 7/7/1758, protestado oficialmente contra a injustificada suspensão de todos os jesuítas em atividade no Patriarcado de Lisboa, o que, junto de Pombal e Saldanha, lhe trouxe a reputação de amigo dos jesuítas” (Stefan Gatzhammer, “Antijesuitismo europeu. Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)” *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 5, 1993, p. 179).

Ver decreto de 04 de agosto de 1760, decreto contra os romanos, no qual se promulga a separação entre a Corte portuguesa e a cúria romana.

⁴¹¹ Alvará, 25 de fevereiro de 1761 – sobre os bens dos Pe. Da Companhia de Jesus e Aviso, 29 de maio de 1764 – declarando os bens eclesiásticos, que são isentos de Décima.

⁴¹² Lei, 06 de maio de 1765, *Coleção da Legislação Portuguesa*, 1829, p. 190.

⁴¹³ Lei 02 de abril de 1768, *Coleção da Legislação Portuguesa*, 1829, p. 353.

A ofensiva régia prosseguia... Também o *Breve Animarum Saluti* foi declarado nulo pela lei de 28 de agosto de 1767. Igualmente a *Bulla da Cea* e os *Índices Expurgatórios* foram suprimidos pois atentavam “contra o notório, inauferível e inabdicável direito da soberania temporal”, a que desde a “fundação da igreja foi sempre inerente a suprema jurisdição de proibir os livros e papéis perniciosos, e de estabelecer penas pecuniárias, e corporais contra os transgressores das proibições deles”.⁴¹⁴

Os alvarás de 10 de março de 1764 e de 18 de janeiro de 1765 são exemplos claros dessa época de reformas jurídicas em Portugal. Por eles instituiu-se que a jurisdição ordinária dos prelados deveria circunscrever-se simplesmente aos negócios espirituais; proibiu-se igualmente a instituição da alma por herdeira, limitou-se a liberdade de testar em legados pios, sufrágios e capelas.⁴¹⁵ Era mais uma evidência de que as medidas do legislador josefino não deixariam nenhuma questão eclesiástica sem o controle da legislação civil.

Dentre o clero nacional português, D. Miguel da Anunciação, famoso por sua ação pastoral em Coimbra, levantou-se contra a ofensiva das medidas regalistas propostas pelo monarca. Em 8 de novembro de 1768 publicou a *Pastoral* na qual o bispo procurou alertar aos servos de Deus contra as doutrinas contrárias à fé. Por esta razão, enumerou na sua *Pastoral* os livros que os fiéis não deviam ler. Dentre os “escritos imundos” estão as obras de Voltaire, Rousseau, D’Argens, Dupin, Saint Cyr, Villaret, Febrônio, Diderot e D’Alembert. “O desígnios destes autores”, diz o bispo, “parece ser arrancar dos corações dos fiéis pela raiz as regras puras dos costumes, a doutrina da lei e os ditames mais sólidos da moral, e introduzir o indiferentismo e o

“Daqui vem que o direito de se apresentarem aos mesmos soberanos, e de fazerem estes examinar todas, e quaisquer bulas, todos e quaisquer Breves, e todos, e quaisquer reescritos, que aos seus Estados são dirigidos pela Cúria de Roma, para se expedir sobre as mesmas bulas, breves, e reescritos o Régio Beneplácito antes de se lhes dar execução alguma. Este direito, digo, é um direito certo, inerente à soberania dos príncipes, que não reconhecem superior no temporal, e dela inseparável; e um direito, que como tal, nem os ditos príncipes podem abdicar de si mesmos, para o alhearem; nem admite alguma prescrição; nem necessita de cordatas com a cúria romana; nem de privilégios por ela concedidos” (Lei de 06 de maio de 1765, *Coleção da Legislação Portuguesa*, 1829, p. 202)

⁴¹⁴ Lei de 5 de abril de 1768, *Coleção da Legislação Portuguesa*, 1829, p. 356 - lei que cria a Real Mesa Censória.

⁴¹⁵ Alvará de 10 de março de 1764, p. 108 e Alvará de 18 de janeiro de 1765, p. 141, *Coleção da Legislação Portuguesa*, 1829.

fanatismo”, pondo “em risco a vida dos reis e dos príncipes, e alterar a boa harmonia que deve haver entre o sacerdócio e o império”.⁴¹⁶

O parecer que a Mesa de Consciência do Desembargo do Paço expediu sobre a *Pastoral* e a razão pela qual o bispo Miguel da Anunciação foi acusado de ter pertencido a grupos jacobinos e de favorecer o sigilismo é o melhor resumo da política regalista vigente na época. Para os censores, dentre eles Fr. Manuel do Cenáculo, “um dos principais doutos portugueses da sua época”⁴¹⁷, “a Igreja está no Império”⁴¹⁸. Por isso, os eclesiásticos

devem respeitar na pessoa do soberano além da qualidade de Rei a de protetor da Igreja, a que são particularmente sujeitos, e ambas estas qualidades multiplicam nos eclesiásticos as obrigações: como cidadãos estão sujeitos ao rei, tanto antes, como depois do sacerdócio. E como eclesiástico, se acrescenta mais a sujeição que lhes devem, como seu tutor e protetor. Desta noção, se retira das três diferentes considerações que formam os eclesiásticos [como homens, como cidadãos e como eclesiásticos], e dos Direitos que lhe respondem, se formam outra noção tirada da mesma natureza temporal: ainda mais simples, que dele se pode formar, lhe constitui dois caracteres especiais: o primeiro de ser universal, e o segundo de ser independente, e plenamente suficiente a si mesmo.⁴¹⁹

A comparação entre o poder temporal e o poder eclesiástico é significativa para estabelecer o princípio doutrinário que rege a política do reinado josefino: “estes dois poderes, diferentes nos seus efeitos, são iguais no seu princípio, porque um e outro emanam de Deus”.⁴²⁰ Assim, ambos são universais pois são oriundos de Deus. Ambos são independentes:

⁴¹⁶ *Legislação diversa, emanada sobretudo da chancelaria régia, abrangendo o período de janeiro de 1750 a 16 de junho de 1818* – manuscrito, BN-COD 11411. 8 de novembro de 1768. Sobre a *Pastoral* de D. Miguel da Anunciação e o parecer da Real Mesa Censória ver: Manuel Augusto Rodrigues. “Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra” in: *O Marquês de Pombal e o seu tempo*, tomo I.

⁴¹⁷ Jacques Marcade – *Frei Manuel do Cenaculo Vilas Boas Eveque de Beja, Archeveque d’Evora (1770-1814)*. Paris: Centro Cultural Portugues; Fundacao Calouste Gulbenkian, 1978, p. 13. Márcia Oliveira. “A comunidade ilustrada na 2ª metade do sec XVIII: Frei Manuel do Cenaculo e o seu universo de correspondentes”. *Lusitania Sacra* 27 (Janeiro-Junho 2013), p. 175.

⁴¹⁸ 09 de dezembro de 1768, Mesa do Desembargo do Paço sobre a *Pastoral* porque foi preso o Exmo. E Rmo, D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra por Affonseca, Pacheco, Castro, Craesbeck, Oliveira. Manuscrito BN. Documento citado, folha 21.

⁴¹⁹ *Idem, Ibidem*, folha 22.

⁴²⁰ *Idem, Ibidem*, folha 22.

[...] o poder espiritual, pelo que respeita ao seu objeto, que é a salvação eterna daqueles que lhe são sujeitos, é independente do poder temporal, e acha nos meios, que Deus depositou nas suas mãos, tudo o que é necessário para chegar ao seu fim. Emprega contra os hereges a privação dos sacramentos, as censuras e os anátemas, e não tem necessidade de recorrer para isto ao poder temporal, ou seja, contra os clérigos e leigos. E ainda que lhes seja muitas vezes necessário socorro dos príncipes, e terror das pessoas externas, isto não diminui a sua independência, porque não é a igreja, nem seus ministros os que pedem este socorro, é Deus que os manda dar, enquanto confiam e entregam aos Príncipes da terra a proteção da igreja de que lhes devem dar conta.⁴²¹

O poder temporal tem o mesmo caráter, ou seja, é plenamente suficiente de si mesmo, e possui tudo o que é necessário para o fim a que se propõe, que é garantir a felicidade dos povos:

um dos grandes meios, que lhe deu Deus para chegar a este fim, é a espada que lhe confiou para a punição dos crimes que se opõem a felicidade dos mesmos povos. Sem ela não se pode desembainhar contra parte dos cidadãos que vivem no mesmo Império; estes mesmos viviam expostos a violência dos outros, que se contemplassem isentos, e seria imperfeito e insuficiente um poder dado por Deus. Seria ao mesmo tempo, que dividido, destruído da sua essência mesma. Seria privado da sua universalidade e independência. Caracteres essenciais e inseparáveis de todo o poder supremo, contemplado afim do seu estabelecimento.⁴²²

Paralelamente aos atos oficiais do governo, mas em harmonia com suas ideias, aflorou entre os homens de letras de meados de Setecentos um debate sobre a reforma do reino que passava por diversas questões. No âmbito da reforma educacional, que já era questão relevante desde pelo menos a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* de Verney, António Ribeiro Sanches, médico ilustrado, apontava a origem dos inconvenientes e atrasos dos Estados católicos no “princípio [...] que os eclesiásticos quiseram [...] governar os reinos e os impérios, pelas regras e leis das primeiras igrejas

⁴²¹ 09 de dezembro de 1768, Mesa do Desembargo do Paço sobre a Pastoral porque foi preso o Exmo. E Rmo, D. Miguel da Anunciação..., folhas 22 e 23.

⁴²² *Idem, Ibidem*, folha 23.

e conventos, que são puramente espirituais”, sem atender “ao sagrado do Estado Civil, nem à sua independência; não atendendo que todo o seu poder é sobre os cristãos e nunca sobre os súditos do Estado”.⁴²³

De acordo com o pensamento sancheriano, lembremos, o monarca é a “cabeça do Estado”, instituído pelo “consentimento dos Povos” por meio do “juramento de fidelidade” que tem Deus como testemunha, por isso “não teve, nem jamais terá o Papa, nem o cristianismo, intervenção alguma neste ato de formar o Estado”.⁴²⁴ A educação dos súditos nas mãos da Igreja é, para o médico ilustrado, extremamente nociva ao Estado pois perpetua os privilégios dos nobres e as imunidades dos eclesiásticos, conseqüentemente “perde-se toda a ideia de igualdade, da justiça e do bem comum, que deve existir no ânimo do mais ínfimo súdito”.⁴²⁵ Desse modo, alerta Sanches, “é necessário que o legislador mude as leis”.⁴²⁶ A finalidade da educação é formar súditos úteis à sociedade, isto “porque o Estado não somente tem necessidade de letrados, juriconsultos e médicos, mas também de secretários, de notários públicos, de intendentes, de conselheiros e assessores nos tribunais ou colégios que devem governar a economia política e civil do reino”.⁴²⁷ As *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, escritas em 1759, ano da expulsão dos jesuítas de Portugal, expressavam uma alternativa que, no domínio da cultura e da educação, refutava politicamente a superioridade eclesiástica apoiada pela Companhia de Jesus ao defender, através da subalternização da Igreja, a especificidade da sua esfera de jurisdição e a independência do Estado relativamente à Igreja.⁴²⁸

No que concerne especificamente à questão político-religiosa do reinado josefino, dois autores merecem destaque: José Seabra da Silva e António Pereira de Figueiredo. Ambos eram homens de confiança do Ministro de D. José I e igualmente defendiam a

⁴²³ António Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da mocidade*, 1760, p. 45.

⁴²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 58.

⁴²⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 84-85.

⁴²⁶ António Ribeiro Sanches, 1760, p. 86. “Estes privilégios e imunidades foram a causa dos costumes depravados e, por consequência, da má educação; foram os que perderam a igualdade entre os súditos, considerados unicamente como súditos de um Estado Civil: e destruída esta igualdade, já não pode haver justiça, propriedade de bens, respeito aos magistrados, nem subordinação” (*ibidem*, p. 81-82)

⁴²⁷ António Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da mocidade*, 1760, p. 167.

⁴²⁸ Ver Zília Osório de Castro, *O Estado e a Igreja – Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches*. Estudo em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 399-406.

afirmação do poder do rei face ao poder do papa. O primeiro, licenciado em Leis pela Universidade de Coimbra e estadista nato, concentra a sua atenção na jurisdição temporal e na defesa da “autoridade e independência da Majestade de uma Monarquia”.⁴²⁹ O segundo, padre oratoriano, defende a reforma da Igreja, mas esta passava essencialmente pela consolidação do poder real. Deste modo, a aliança, de um lado, entre os princípios jansenistas e galicanos para reformar a Igreja, e, de outro, as ideias regalistas de reforço do poder do monarca, afloraram em Portugal de forma sistematizada em meados do século XVIII e se transformaram na ideologia do Estado.⁴³⁰

De acordo com o estudo clássico de Zília Osório de Castro sobre o regalismo em Portugal, a substância das ideias regalistas no reino e sua harmonia com os princípios jansenistas e galicanos está em duas obras do Pe. António Pereira de Figueiredo. São elas a *Tentativa Teológica* (1766) e a *Demonstração Teológica* (1769).⁴³¹

A obra do Pe. Pereira de Figueiredo tem como finalidade enfraquecer o poder supremo do Papa. Para isso, o padre oratoriano pregava a independência dos soberanos temporais face ao poder papal, e a autonomia das Igrejas nacionais face à tutela da Cúria Romana. Em outras palavras, o propósito era descentralizar a Igreja e centralizar o

⁴²⁹ José de Seabra da Silva, *Dedução cronológica e analítica*, 1767, p. 37.

⁴³⁰ Todos os teóricos que defendiam a teoria regalista proclamavam a legitimidade da intervenção do monarca na jurisdição eclesiástica. A fundamentação teórico-política ou religiosa-política é que se dava de modo diferente. Para uns, o poder soberano sobre a Igreja era delegado, era uma concessão dos próprios papas – o chamado “regalismo ortodoxo”. Para outros, o soberano agia em virtude de um poder próprio, emanado diretamente de Deus – o chamado “regalismo heterodoxo”. Segundo Zília Osório de Castro, foi o regalismo heterodoxo que vingou em Portugal e na Espanha na segunda metade do século XVIII, já que os dois países haviam sido influenciados pelas ideias do Iluminismo e do processo de secularização, isto é, pela autonomia do profano em relação ao domínio secular do sagrado. Ver: Zília O. De Castro, “O regalismo em Portugal – António Pereira de Figueiredo”. *Revista Cultura*, vol 6, 1987. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 360-361.

⁴³¹ Zília O. De Castro, *Cultura e Política*, 1990, p. 612-617. Para o resumo das proposições de *Tentativa Teológica* ver: Cândido dos Santos, *Padre António Pereira de Figueiredo. Erudição e Polêmica na segunda metade do século XVIII*, pp. 86-89. E para o resumo das 16 proposições da *Demonstração Teológica*, ver o mesmo autor e obra, pp. 112-118. Cabe ressaltar que a interpretação desenvolvida por Cândido dos Santos sobre as ideias do Pe. António Pereira de Figueiredo é ligeiramente diferente da análise proposta por Castro no final da década de 1980. A historiadora das ideias salienta o aspecto da aliança entre as ideias regalistas e os princípios dos grupos que defendiam a reforma interna da Igreja e nesse sentido contribuíram para o processo de secularização e laicização da sociedade portuguesa. Cândido dos Santos, por sua vez, concentra-se nas ideias do padre oratoriano dentro do movimento de reforma da igreja e da sua incorporação e difusão via periódicos jansenistas franceses. Isso faz com que o autor defenda o viés jansenista da obra do Pe. Pereira de Figueiredo e, conseqüentemente, a interpretação de que a Ilustração portuguesa é a grande devedora das ideias francesas, sobretudo por meio da incorporação e tradução de obras de cunho jansenista e galicano.

Estado. Para além do confronto religioso, tratava-se de um confronto político, mais especificamente relacionado ao exercício do poder, refletido na contraposição entre o poder papal e o poder episcopal, entre as igrejas nacionais e a igreja romana e, ainda, entre a autoridade do papa e a autoridade do rei na condução do destino dos homens. Em última instância, alterar a disciplina eclesial implicava mudanças na estrutura política.

De fato, ao exigir para os bispos o direito de concederem as dispensas matrimoniais, como expõe na *Tentativa Teológica*, e para as igrejas nacionais a confirmação e a sagração dos prelados, dessa vez na *Demonstração Teológica*, usurpava-se o poder do papa e legitimava-se a ingerência do poder temporal na Igreja.⁴³² Ou seja, para Pereira de Figueiredo, seguindo de perto as indicações do legislador josefino, reformar a Igreja significava reconhecer a superioridade e a independência dos dois poderes, secular e espiritual. Disto resultava demarcar o poder do papa e dos príncipes como iguais quanto à origem, porém diferentes quanto às atribuições. Dessa forma, a origem divina, direta e imediata do poder do sumo pontífice equivalia à origem divina, direta e imediata da soberania real.

O regalismo edificado durante o reinado de D. José I é, pois, a expressão do poder do monarca e, coincidentemente, é usado como remédio para os abusos provenientes da cúria pontifícia. Desta maneira, justifica-se a ideia do soberano como “braço secular” da Igreja, não necessariamente da Igreja universal ou do papa, mas das igrejas nacionais e dos bispos.⁴³³ Por este motivo, as medidas legislativas do reinado josefino com relação às imunidades, à isenções e aos bens eclesiásticos eram fundamentadas no âmbito de uma concepção de poder absoluto, independente e com jurisdição para intervir nas atribuições da Igreja. Os eclesiásticos, enfim, passaram a ser considerados súditos dos príncipes.

Entre a *Tentativa Teológica* e a *Demonstração Teológica* deu-se a publicação da *Dedução cronológica e analítica*, em 1767, de autoria de José de Seabra da Silva. A obra *Dedução*, como vimos, de apoio à política josefina, encerrava um ataque explícito à Companhia de Jesus, sobretudo no campo doutrinário. De acordo com Seabra, os princípios defendidos pelos jesuítas partem de dois pressupostos errados. O primeiro, o de “que a soberania dos Príncipes pode ter na terra superior, que conheça das suas ações

⁴³² Zília O. De Castro, “O regalismo em Portugal”, 1987, p. 386.

⁴³³ *Idem, Ibidem*, p. 398.

no temporal, ou seja direta, ou indiretamente”; o segundo, o de “que as cortes formam neste reino um tribunal soberano, e reduzem a pessoa do mesmo rei à mesma condição de simples particular”.⁴³⁴

A doutrina defendida pelos discípulos de Santo Inácio – recordemos seus princípios: a supremacia do poder papal dentro da Igreja universal, a mediação popular como fundamento do poder régio, o direito de resistir ao rei tirano e, em alguns casos, o regicídio – não coadunava com a teoria na qual se pretendia legitimar o Estado português na segunda metade do século XVIII, isto é, legitimar a partir da transmissão direta e imediata da soberania divina para o monarca, este revestido, assim, de poderes absolutos. Em total concordância com os atos legislativos da época, Seabra defende a independência e autonomia entre o poder temporal e o poder espiritual,

pois esta mútua, e recíproca independência, do Sacerdócio, e do Império, para se dar a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César; e os sagrados direitos dela universalmente observados pelas leis, e costumes de todas as nações ortodoxas; sendo, digo, aquele Direito, e aquele costume, o mesmo direito e o mesmo costume deste reino de Portugal, estabelecido e observado por tantas, e tão sucessivas leis, e por tantas e tão irrefragáveis monumentos [...].⁴³⁵

O estadista incorpora a doutrina da monarquia de direito divino e as premissas regalistas – desenvolvidas quando, bastante atento ao trabalho legislativo que o cercava, analisa a *Bulla da Cea*, os *Índices Expurgatórios*, a censura literária e o beneplácito régio. Diz Seabra:

[a] independência temporal da coroa deste reino tinha sido sempre defendida, e conservada na mesma forma, em que o praticaram as outras monarquias até o fim do reinado do senhor rei Filippe III, não se podendo por isto admitir os Índices Romano-Jesuíticos, sem preceder o Régio Beneplácito, podia nenhum Monarca deste reino abdicar, ou permitir, que se lhe usurpe a independência temporal da sua coroa; e a defesa, e proteção da autoridade da sua soberania, e do sossego público dos seus vassallos; por serem coisas inerentes à majestade, que é a mesma em todos os soberanos, emanada imediatamente de

⁴³⁴ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 345.

⁴³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 346.

Deus todo poderoso, livre, absoluta, e sem admitir sujeição temporal a pessoa alguma criada; como são os primeiros princípios, de que só duvida infelizmente a Cúria Romana [...].⁴³⁶

O excerto é longo, porém bastante elucidativo da doutrina oficial do Estado português da segunda metade do século XVIII. A importância e, sobretudo, a necessidade de instituir um princípio de Soberania que legitime o Estado são evidentes. É a partir da afirmação e defesa da soberania absoluta do monarca que se estabelece a distinção entre as duas jurisdições, temporal e espiritual, e defende-se o caráter sagrado e inviolável do rei e do Estado.

A viragem no modo de fundamentar o poder deu-se ainda no final da década de 1760 com a publicação da lei da Boa Razão. Igualmente importante foi a autorização da impressão da tradução de *Elementos do Direito Natural* de Burlamaqui, em 1768, realizada por José Caetano de Mesquita, professor de retórica e de lógica no Colégio Real dos Nobres. De acordo com Silva Dias, tratou-se de uma edição “despoluída” das discrepâncias com a fundamentação política vigente em Portugal. Por isso mesmo, ainda de acordo com Silva Dias, a obra de Burlamaqui é expressão de uma dessas correntes do pensamento político do reinado josefino.⁴³⁷ Em estudo mais recente, Eduardo Romero de Oliveira corrobora, neste ponto, a interpretação de Silva Dias. A obra de Burlamaqui foi adotada a princípio no Colégio dos Nobres, instituição régia de ensino secundário para filhos da nobreza e da burguesia ascendente, para ensino do Direito Natural, e posteriormente também na cadeira de filosofia, em Évora. Em virtude da reforma curricular nos colégios da Ordem Terceira dos Franciscanos, a obra tornou-se o manual de Direito Natural no curso de filosofia da Ordem. Como consequência da reforma do ensino secundário, introduziu-se a cadeira de lógica e ética nos currículos escolares, apresentada, segundo Oliveira, com pinceladas de Direito Natural e cujo texto de aula foi o de Burlamaqui. Em 1781, a cadeira passou-se a chamar Filosofia Racional e Moral. Tudo isto, para Eduardo R. de Oliveira, pode sugerir a hipótese de convergência entre as ideias de Burlamaqui e a reflexão ética e política admitidas com a reforma pombalina.⁴³⁸

⁴³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 146.

⁴³⁷ José Sebastião da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 82.

⁴³⁸ Eduardo Romero de Oliveira. “Ética em Jean Burlamaqui e o ensino conimbricense do direito natural”. *Revista Trans/form/Ação*, 2007, vol 30, n. 1, p. 1

Na tradução portuguesa de *Elementos de Direito Natural* distingue-se o estado natural – no qual os homens são iguais, livres e independentes – do estado civil pela subordinação a “uma autoridade soberana que ocupa o lugar da igualdade e da independência”.⁴³⁹ A superioridade do governante só produz efeito se ela for aprovada pela razão dos governados. À vista disso, lê-se na tradução de Burlamaqui, “é necessário não somente que a vontade do superior não tenha em si mesmo nada que seja oposto à natureza do homem”, mas que “além disto seja de tal modo proporcionada com a sua constituição, e com o seu fim último, que não possamos deixar de a reconhecer como regra das nossas ações”. Sem isso, continua o jurista suíço “lusitanizado”, “não poderíamos conceber que possa um homem voluntariamente submeter-se às ordens de um superior, nem determinar-se por sua livre vontade à obediência”.⁴⁴⁰ É a mais clara identificação da vontade do soberano com a vontade do súdito, base do que Diogo Pires Aurélio denominou contemporaneamente “paradigma da soberania como vontade”, e é, ao fim e ao cabo, o fundamento do elo entre o governante e os governados no período josefino, baseado nas ideias de amor e de felicidade.

A teoria jusnaturalista predominante na segunda metade do século XVIII português, como assinalamos, propõe uma noção de amor em harmonia com a ideia de soberania, pois ambos referem-se ao princípio de obrigação presente nas leis naturais. Logo, Burlamaqui pode definir a soberania como um poder superior, sábio e benéfico. Ao detentor do poder soberano é imperioso promover a felicidade dos súditos e do corpo político.⁴⁴¹

De acordo com a interpretação de Silva Dias, o pensamento de Burlamaqui combina jusdivinismo e jusnaturalismo.⁴⁴² Por essa razão, suas ideias eram passíveis de, politicamente, afirmar e legitimar o poder régio, e doutrinariamente, propor uma

⁴³⁹ *Elementos do Direito Natural* compostos por João Diogo Burlamaqui conselheiro de Estado, e professor de Direito Natural, e Civil. Traduzido em português, e oferecido a ElRei Nosso Senhor D. José I. Por José Caetano de Mesquita, professor de retórica, e de lógica no colégio real dos nobres. Lisboa: oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentíssimo cardeal patriarca, 1768, p. 54 e 59.

⁴⁴⁰ *Idem, Ibidem*, p. 95.

⁴⁴¹ “O direito natural é o fundamento da Moral e da política” (Burlamaqui, 1768, p. 110). Para Burlamaqui, “o Direito de Soberania se deriva de um poder superior acompanhado de sabedoria, e de bondade. Digo primeiramente um poder superior [...], mas isto não basta, e digo em segundo lugar: que este poder também deve ser sábio, e benéfico: sábio para conhecer, e escolher os meios mais próprios para nos fazer felizes; e benéfico para ser em geral inclinado a usar daqueles meios, que tendem para a nossa felicidade” (Jean Burlamaqui, *Elementos de Direito Natural*, 1768, pp. 131-132)

⁴⁴² J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 86.

concepção ética admissível à Igreja Católica.⁴⁴³ Portanto, a tradução de obra do jurista suíço, no final da década de sessenta, serviu como “ponte entre o ciclo da *Dedução Cronológica* e o ciclo dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*”.⁴⁴⁴ O papel desempenhado pelas ideias de Burlamaqui na legitimação do Estado português é matizado por José Esteves Pereira. Para ele, a ideia de Império Civil como exercício do poder régio fundamentado nas teses regalistas de que a defesa e proteção da religião cristã cabe ao Estado não estão em Burlamaqui ou De Felice, mas no *Compêndio* de Karl Aton Von Martini.⁴⁴⁵

As relações entre a Igreja e o Estado foram exaustivamente clarificadas e sistematizadas nos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra*. A este tema, o mestre deveria se deter um pouco mais “do que sobre alguns outros artigos, por ser este não menos importante, que delicado”.⁴⁴⁶ Ao lente competiria guiar os alunos na doutrina que legitima a ingerência dos soberanos “sobre os negócios, assembleias e outras funções da religião; assim enquanto Magistrados Políticos, como na qualidade de Príncipes Cristãos, Protetores, Advogados e Defensores da Religião, e da Igreja”. Reafirmando as diretrizes regalistas do período, caberia ao professor transmitir aos alunos “os justos limites do mesmo indispensável influxo, e a recíproca harmonia, e mútuo socorro, que deve sempre haver entre o Sacerdócio e o Império”.⁴⁴⁷

Aos mestres de direito canônico, as determinações são ainda mais explícitas:

Mostrará que há dois poderes, pelos quais se rege, e governa o mundo. Convém a saber; a autoridade sagrada da Igreja; e o Poder Real. Que ambos procedem imediatamente de Deus. Que a autoridade da igreja só tem por objeto as coisas espirituais, e pertencentes ao espírito. E que só sobre as mesmas coisas espirituais é que ela tem intendência, e pode legislar; não lhe competindo o poder, nem autoridade alguma direta, nem indireta sobre as coisas temporais quaisquer que elas sejam.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Eduardo Romero de Oliveira, 2007, p. 15.

⁴⁴⁴ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 86.

⁴⁴⁵ José Esteves Pereira, “Jusnaturalismo pombalino e mariano” in: João Paulo Pereira da Silva (coord.). *Pombal e o seu tempo*. Sintra: caleidoscópio, 2010, p. 12.

⁴⁴⁶ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 99.

⁴⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 100.

⁴⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 233.

Apesar de reciprocamente independentes e supremos, cada jurisdição possui atribuições próprias. À Igreja compete o modo de administrar os sacramentos; celebrar os concílios, mandar receber os núncios e legados apostólicos; de fazer as visitas sagradas, eleger os prelados, reedificar as igrejas; de comunicar as causas mistas com os Príncipes Seculares, corrigir os delinquentes, determinar precedências, e outros semelhantes. Da mesma sorte, aos príncipes seculares são facultados o direito sobre os bens da igreja, que, por sua natureza, são dependentes do poder civil; e o direito de conceder imunidades, isenções de foro judicial, e de impor penas temporais, prisões e cárceres.⁴⁴⁹ Entretanto, a pedra de toque da doutrina regalista defendida no reinado josefino encontra-se no auxílio e na boa harmonia entre ambos.

Em matéria de doutrina político-eclesiástica, a tônica estava na harmonia entre as duas jurisdições de poder, alcançada com a proteção despendida pelo soberano às matérias temporais da Igreja. Em outras palavras, a boa convivência com a Igreja passava menos pela separação entre as duas esferas de poder do que pela submissão e tutela das igrejas nacionais ao soberano local. Pelo decreto de 23 de agosto de 1770, as relações entre Portugal e a Corte de Roma foram reatadas.⁴⁵⁰ Poucos anos depois, a 21 de julho de 1773, o Papa Clemente XIV publicou a *Bulla Dominus ac Redemptor* declarando a extinção dos jesuítas, exortando “a todos os Príncipes cristãos, a que com aquela força, autoridade, e poder que tem, e que receberam de Deus para defesa, e proteção da Santa Igreja de Roma [...] concorram como seu braço, e auxílio para que estas letras consigam plenissimamente o seu efeito”.⁴⁵¹ A resposta de D. Jose I não tardou. Em 9 de setembro de 1773, atendendo ao apelo do Papa, o monarca português promulga a lei na qual outorga o seu Real Beneplácito e Régio auxílio para a execução da referida *Bula*, para que assim “se não levantem entre os fiéis contendidas, discórdias e dissensões algumas”.⁴⁵²

⁴⁴⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 418-420.

⁴⁵⁰ Decreto de 23 de agosto de 1770 – declarando aberta a comunicação com a corte de roma.

⁴⁵¹ Bula, 21 de julho de 1773, Bulla do Papa Clemente XIV da extinção dos jesuítas. Dada em Roma em Santa Maria Maior, *Coleção da Legislação portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 697.

⁴⁵² Bulla, *Coleção da Legislação portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 697. E lei de 9 de setembro de 1773, lei dando o régio beneplácito à Bulla – dominus ac redemptor da extinção dos jesuítas.

O compromisso entre o trono e o altar com a finalidade de reforçar e moralizar o poder político foi o tema central da dissertação *Sacerdotio et Imperio* (1770) de António Ribeiro dos Santos. O pensamento político do canonista indicava para a colaboração do espiritual e do temporal. A Igreja, de seu lado, propiciava a base moral da obrigação e da obediência ao poder temporal entre os membros da comunidade política. O Estado também delimitava a esfera de atuação da Igreja em assuntos civis, mas, sobretudo, proporcionava as condições favoráveis para a paz, a tranquilidade pública e a harmonia social. Disto surgia a necessidade de colaboração entre as duas jurisdições, mesmo com a subordinação do sacerdócio à lei comum do Império. Para José Esteves Pereira, tratava-se do “regalismo de compromisso”.⁴⁵³

As linhas gerais do pensamento de Ribeiro dos Santos não divergem, nesta questão, das ideias promulgadas nos atos legislativos e também defendidas por António Pereira de Figueiredo e José de Seabra da Silva. Defende-se, teoricamente, a independência e a supremacia do trono face à tradição da Igreja; e na prática, o regalismo, este enquanto ingerência do Estado na esfera eclesiástica, como política de governo.

A luta, porém, não era travada com a Igreja enquanto instituição religiosa, mas como esfera capaz de abarcar as demais esferas ideológicas, somadas à presença política

⁴⁵³ J. E. Pereira. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*, 2005, p. 157. Nas palavras de Ribeiro dos Santos: “Depois da mútua conjunção do império e do sacerdócio, cada um destes conservou-se supremo, absoluto e independente na sua ordem e gênero, de tal modo que nenhum direito possua no essencial do outro; todavia, o império ou regime civil não está subordinado ao sacerdócio na ordem política, mas na ordem moral; o sacerdócio pelo contrário, submete-se ao regime do Império, não na ordem moral, mas na ordem política... Naquelas coisas que não essenciais um pode submeter-se ao outro... para que se circunscreva em limites corretos toda esta subordinação, deve notar-se, com o ilustríssimo De Real, que a igreja é, simultaneamente, corpo místico e corpo político; místico ou sacro, em virtude da religião, que professa e dos filhos de Deus, de que é esposa; político e civil, em virtude do estado imperial em que pública e livremente ingressou e do qual, sem dúvida, se fez membro... A igreja, como corpo político, é a congregação dos cidadãos numa sociedade civil e num estado de súditos unidos por leis, sob uma cabeça ministerial, que é o príncipe. Daqui resulta com evidência que há dois poderes associados no regime eclesiástico: a autoridade espiritual, que é a primeira na ordem sobrenatural e moral; e a autoridade temporal, que é a primeira na ordem natural e política. De onde se colige que a igreja, considerada como corpo místico, permanece absolutamente independente...; como corpo político, está de tal modo sujeita à cabeça temporal, o príncipe, que tem por direito próprio poder nela, assim como nos outros membros do estado. Eis o primeiro direito dos reis acerca da igreja, perpétuo, supremo e o mais poderoso fora da igreja, o qual devem exercer na igreja, como ensina De Real... Os direitos da realeza não respeitam, pois, ao corpo místico da igreja, nem as cerimônias eclesiásticas, aos ritos e a quanto se contém no poder das chaves; respeitam só ao que é externo e temporal no ministério eclesiástico” (António Ribeiro dos Santos, *Sacerdotio et Imperio*, 1770, pp. 94-96 *apud* J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, pp. 72-73).

do clero e seus recursos econômicos. Tentava-se afirmar uma autoridade civil sobre uma autoridade eclesiástica que até então moldava a imagem da sociedade portuguesa.

Após a publicação da Lei da Boa Razão e dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, as ideias da Escola de Direito Natural passaram a ser a fonte de legitimidade e moralização das ações humanas. Na esfera do exercício do poder político, a doutrina utilizada era a regalista, que se manteve nos Tratados de Direito Natural na década de setenta. Dos poucos tratados nessa linha de pensamento, o mais representativo do período é sem dúvida o *Tratado de Direito Natural* elaborado por Tomás António Gonzaga. O jurista luso-brasileiro não se furta em debater sobre a questão. Para ele,

nenhum vigor tem as disposições pontifícias, enquanto afirmar que o Papa pode repreender, castigar e depor os reis, e que toda jurisdição temporal que os prelados eclesiásticos exercitam não provém senão de um privilégio e graças que os mesmos príncipes seculares lhe concederam.⁴⁵⁴

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 propagadas 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. Dessa forma, não pode proibir, censurar livros ou mandar queimá-los. Essa proibição é somente da jurisdição temporal. Vemos aqui, claramente, o ambiente no qual escreve Gonzaga. Parece mesmo evidente que a sua ênfase na separação entre os dois poderes e na extinção dos privilégios dos clérigos enquadra-se à perfeição na hegemonia política do Estado pretendida pelos políticos de meados de Setecentos.⁴⁵⁵

As mesmas ideias foram compiladas por Filipe Nogueira Coelho nos *Princípios do Direito Natural e Divino* (1773). O Estado, segundo o jurista, “não pode naturalmente prosperar entre uma desusada e impraticável confusão de incompatíveis

⁴⁵⁴ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 123.

⁴⁵⁵ No que concerne à política interna da Igreja, Gonzaga parece seguir, sem entrar em grande debate ou fazer referência às fontes lusitanas, as orientações já presentes em António Pereira de Figueiredo. Defende a doutrina episcopalista, a predominância do concílio diante do papa, e a existência das igrejas nacionais. Diz ele: “Não basta porém que tenhamos o concílio, composto de todos os bispos do cristianismo, por tribunal superior, e que também reconheçamos o primado do papa. Devemos mais confessar uma profunda obediência e sujeição ao bispo do território em que vivemos” (Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, pp. 119. Ver também pp. 110, 111, 117, 118 e 121)

jurisdições, temporal e espiritual”.⁴⁵⁶ Em seguida, afirma que, dentro do contexto regalista da época, a felicidade de ambos os poderes depende da “boa harmonia do sacerdócio e do império”.⁴⁵⁷

Porém, ao analisarmos os atos legislativos e os documentos oficiais do reinado josefino, podemos resumir as relações entre o trono e o altar em uma palavra: hostilidade. Para autonomizar o poder régio em relação ao poder eclesiástico, as medidas do Ministro de D. José alicerçou suas ações em dois pressupostos básicos: 1) independência do poder régio e 2) supremacia do poder do monarca. Isso tudo passava indispensavelmente pela submissão (leia-se “confronto direto”) da Igreja local ao Rei. A harmonia e conciliação entre os dois poderes propugnada pelos textos oficiais do reinado josefino só será posta em prática de fato no reinado da sua filha, D. Maria I.

As medidas do reinado de D. José foram extremamente eficazes para delimitar os limites da jurisdição espiritual. Por esta razão, contribuíram para a mudança da política do governo em relação à Igreja no reinado posterior. É corrente na bibliografia sobre o ciclo marino a imagem da soberana devota ao coração de Jesus. Não podemos negar. Entretanto, é no mínimo apressado justificar os atos legislativos e político-administrativos do seu governo a partir desse argumento. Especialmente porque não é isso que os alvarás e decretos régios nos mostram.

O primeiro fato significativo a ser mencionado sobre o período relativo ao reinado de D. Maria I, isto é, de 1777 a 1792 – quando a 10 de fevereiro desse último ano tem início a regência oficial de D. João por ocasião da moléstia da rainha –, é que não encontramos leis de caráter doutrinário. A legislação produzida nesse período está inteiramente voltada para a administração, no sentido prático, do reino. Os alvarás, decretos, provisões e planos régios destinados aos assuntos eclesiásticos seguem esse mesmo encaminhamento. A própria soberana, aliás, deixa claro, retomando termos do reinado anterior, declarando-se a “protetora e defensora da Igreja, dos cânones e dos

⁴⁵⁶ *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, adotados pelas Ordenações, Leis, Decretos, e mais disposições do Reino de Portugal, com as remissões das Leis Extravagantes, e mais reais determinações, e as das notas do novo repertório aos respectivos textos da Ordenação; e uma relação exata das Leis e mais disposições novíssimas. Escritos pelo Bacharel Filipe Joseph Nogueira Coelho, Cavaleiro professor na Ordem de Cristo. Lisboa: na Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1773, p. 55.

⁴⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 80.

sobreditos bispos”, mas não esquece de acrescentar que também é a “governadora e perpétua administradora” das Ordens de Cristo.⁴⁵⁸

Nesse sentido, a política religiosa do reinado marino é marcada pela regulação das Ordens Militares religiosas, nomeadamente a cavalaria de Cristo, São Bento de Avis e Sant’Iago da Espada⁴⁵⁹; pela administração dos conventos, mosteiros e paróquias⁴⁶⁰; pela ratificação do poder e da precedência dos bispos locais em relação aos párocos⁴⁶¹; pelo gerenciamento de algum nível de autonomia econômica das Igrejas⁴⁶²; e, nos

⁴⁵⁸ Alvará, 11 de outubro de 1786, *Coleção da Legislação Portuguesa 1775-1790*, 1828, p. 420.

⁴⁵⁹ Outras ordens também foram readimitidas no reino. Alvará de 27 de maio de 1778, confirmando os privilégios da Ordem da Santíssima Trindade; Alvará de 25 de julho de 1777, confirmando privilégios da Ordem de S. João de Jerusalém; Alvará, 11 de outubro de 1786, ocorrendo às dissensões entre os bispos, e às ordens militares acerca de jurisdições e competências; Alvará de 19 de junho de 1789, dando novo regulamento às três ordens militares. Lei, 31 de janeiro de 1790, dando beneplácito ao breve apostólico para união do priorado do crato à casa e estado do infantado; decreto, 01 de setembro de 1791, inibindo a Mesa da Consciência e Ordens de conhecer denúncias e benefícios das ordens por terem sido dados pela coroa, sendo das Ordens; breve 15 de novembro de 1791, concedendo ao presidente da Mesa de Melhoramento, o reduzir os encargos pios das ordens religiosas; alvará, 04 de abril de 1795, dando a Carta do conselho aos dons priores da colegiada de Guimarães; Alvará, 10 de junho de 1796 acerca da igualdade das três ordens militares, e criando mais três grã-cruzes na Ordem de Sant’Iago, e três na de Avis; Alvará, 19 de junho de 1789, dando novo regulamento às três ordens militares.

⁴⁶⁰ Decreto, 21 de novembro de 1789, criando a junta do exame do estado atual, e melhoramento das ordens regulares; plano, 22 de janeiro de 1780 – plano divisão das paróquias de Lisboa; aviso, 22 de julho de 1790, para que se não expressem alvarás de denúncias de bens possuídos por corporações religiosas; decreto, 30 de junho de 1790, mandando conservar os usos e costumes acerca dos direitos paroquiais; decreto, 29 de novembro de 1791, cometendo os negócios das congregações e ordens dos regulares à junta do exame atual e do melhoramento; alvará, 02 de dezembro de 1791, declarando que o juiz das capelas da coroa é o privativo para todas as causas, que as mesmas capelas por qualquer modo respeitem; decreto, 21 de novembro de 1789, criando a junta do exame atual e melhoramento das Ordens religiosas.

⁴⁶¹ Decreto, 21 de julho de 1779, com providências acerca das contestações dos Regulares com os bispos do ultramar; alvará, 26 de setembro de 1791 declarando prêmio dos que denunciam benefícios do padroado real; resolução, 17 de abril de 1793 acerca das heranças dos bispos do ultramar regulares; Alvará, 30 de julho de 1793 para se suspenderem as contestações entre os regulares; alvará, 30 de julho de 1793 para se suspenderem as contestações entre os regulares e os bispos de ultramar; provisão, 25 de janeiro de 1800 acerca das heranças dos Bispos Seculares do Ultramar.

⁴⁶² Assento, 30 de agosto de 1779, para igreja poder vir com segundos embargos de restituição; decreto, 07 de janeiro de 1778, declarando que a disposição de 05 de março de 1709 compreende não só as denúncias de capelas, mas também de quaisquer bens e regalias; alvará de 27 de março de 1778, declarando que as capelas de S. João Batista de Conche não são compreendidas nas leis de amortização de 7 de setembro de 1769 e 3 de agosto de 1770; provisão, 16 de julho de 1778, declarando que o juízo da coroa é o privativo para todas as causas da basílica de Santa Maior; decreto, 14 de janeiro de 1791 nomeando juiz privativo e administrador dos mosteiros da Esperança, Santa Clara e Calvário; Alvará, 07 de março de 1791 marcando o tempo em que os donatários da coroa vencerem os rendimentos das capelas doadas; decreto, 23 de agosto de 1792 declarando o alvará de 2 de dezembro de 1791 acerca do juízo das capelas da coroa; alvará, 04 de março de 1793 facultando ao arcebispo de Braga criar os ofícios da correição e provedoria, e os mais que julgar necessários, e que o corregedor e provedoria, e os mais que julgar necessários, e que o corregedor seja chanceler da cidade e comarca; Alvará 20 de julho de 1793 anulando as denúncias dos bens do Santíssimo; Alvará, 6 de novembro de 1794 acerca das temerárias

últimos anos do século XVIII, já sob a regência oficial de D. João, pela padronização na fixação de impostos.⁴⁶³

Se o reinado de D. José é marcado pelo confronto direto com o poder eclesiástico com a finalidade de subjugar-lo e/ou suprimi-lo, enfatizando a supremacia do trono, o reinado de D. Maria é caracterizado pelo comprometimento com a Igreja com a intenção de melhor regulá-la para assim garantir a boa administração do Estado.

Regulamentadas as ordens religiosas, podia a soberana dar o golpe final nas atribuições temporais da Igreja. Depois das reformas pombalinas, centradas, sobretudo, na esfera educacional e, em última instância, na renovação das mentalidades, a Igreja ainda detinha em suas mãos a promoção da assistência em Portugal, atributo este essencial para concluir o processo de centralização do poder do Estado. Pertencia, assim, à Igreja a criação de hospitais, asilos, creches, hospícios, etc, resultado na maioria das vezes dos recursos econômicos dos bispos e das ordens religiosas.⁴⁶⁴ As medidas do reinado josefino, como vimos, limitaram o poder educacional, e também o poder econômico da Igreja, o que abriu caminho para as deliberações do reinado de D. Maria I, ao legislar sobre a questão da assistência como um atributo da sua soberania. Nesse sentido, a lei de 10 de agosto de 1795 é exemplar. Nela a rainha ordena que as obras de piedade e assistência social devem ser administradas pelo Estado. Podemos ler no corpo da lei:

Que a administração se faça deste modo, que se pratica com os outros bens da coroa, pelo conselho da fazenda. Que a arrecadação assim das ditas rendas [das que haviam sido confiscadas dos jesuítas], como de muitas outras, que me tenho proposto acrescentar, e unir a estas, se faça em cofre separado dos

pretensões do reitor da Igreja Matriz de vila de coruche acerca da economia e da administração da colegiada.

⁴⁶³ Carta régia, 15 de outubro de 1796 para o estabelecimento da décima eclesiástica; alvará de 24 de outubro de 1796 abolindo o privilégio da inserção de siza de que gozavam os eclesiásticos e cavaleiros das ordens militares; decreto, 24 de outubro de 1796 ordenando que as ordens militares paguem a décima de seus bens e comendas; carta régia, 3 de março de 1798 acerca da décima eclesiástica; alvará de 08 de julho de 1800, declarando que o de 24 de outubro de 1796 compreende as sizas dos arrendamentos na parte respectiva aos eclesiásticos.

⁴⁶⁴ Ver: “Religião Católica em Portugal”, Pe. Manuel Augusto Rodrigues, p. 575 in: Joel Serrão (org.) *Dicionário de História de Portugal*, 1971.

outros, que se guardem no Erário, para que jamais se distribuam em outras obras, que não sejam de piedade.⁴⁶⁵

Esta passagem da lei é bastante significativa. Primeiro, porque a rainha faz uso dos bens da Igreja, sejam os confiscados no caso dos jesuítas, sejam os bens regulados por ela mesma, para uso próprio do Estado. Com isso, assegura para o Estado e apenas para ele o atributo de promover a felicidade e o bem-estar dos cidadãos. Em segundo lugar, porque a soberania cria uma pasta exclusiva destinada à assistência, talvez o embrião do que modernamente é o ministério da solidariedade e segurança social. Com isso, a rainha buscava “corroborar e solidar, a bem das obras de piedade, em que [pretendia] empregar aqueles bens [os bens dos jesuítas doados a Real Mesa Censória] e outros bens”.⁴⁶⁶

Assim, se bem contextualizadas, as medidas legislativas e políticas de ambos os reinados explicam os diferentes atributos da soberania predominantes no atos legislativos e políticos de cada monarca, a saber, D. José (absoluto e centralizador) e D. Maria (clemente e administradora).

O aspecto dogmático e doutrinário da relação entre o trono e o altar volta ao palco político no debate sobre a elaboração do *Novo Código de Direito Público* do reino. A primeira proposta do Código, como assinalamos, é fruto do esforço intelectual e compilatório de Pascoal de Melo Freire, discípulo das ideias desenvolvidas no reinado josefino. O famoso jurista inicia o seu projeto de código pela demarcação do poder espiritual em face do poder civil, sancionando o princípio que defende a ingerência do poder soberano em algumas matérias eclesiásticas. É importante sublinhar que, seguindo à risca a doutrina regalista de meados do século XVIII, Melo Freire deixa claro que o poder temporal também encontra-se sujeito ao poder espiritual no que se refere ao dogma, à crença e à doutrina. A política da harmonia entre as suas esferas de poder tão cara aos teóricos pombalinos é transcrita por Melo Freire da seguinte maneira:

[...] a utilidade da igreja e do estado pede uma perpétua união e concórdia entre os dois supremos poderes eclesiástico e temporal, proibimos em primeiro lugar, debaixo da pena do nosso real desagrado, e outras a nosso

⁴⁶⁵ Lei 10 de agosto de 1795 aplicando para as obras de piedade o rendimento dos bens dos jesuítas, *Coleção da Legislação Portuguesa 1791-1801*, 1828, p. 239.

⁴⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 240

arbítrio, toda a desunião e discórdia entre os nossos ministros e os eclesiásticos; e mandamos, havendo entre eles algum conflito, disputa, ou dúvida em pontos de jurisdição, sem poderem proceder uns contra os outros, os seus oficiais, nos deem logo conta pela Mesa do Desembargo do Paço.⁴⁶⁷

Não há, de fato, nada de novo em relação à legislação publicada no reinado de D. José. Ao que parece o objetivo de Mello Freire é mesmo este, o de compilar as ideias gerais das leis já existentes. Por isso, pode então o jurista legislar sobre a imunidade e bens dos eclesiásticos⁴⁶⁸, estabelecer dispensa em alguns serviços da comunidade política, como isenção militar e atividades lucrativas, mas como membros do todo social devem os eclesiásticos pagar impostos como todos os cidadãos civis, pertencendo também ao príncipe o direito à censura literária.⁴⁶⁹ A linha legislativa da proposta de Novo Código realizada por Melo Freire segue as diretrizes oficiais do governo; por isso, nesta questão, a ênfase na regulamentação das funções eclesiásticas é a orientação dos atos legislativos do período marino.

As medidas reformistas do ilustre opositor e censor da proposta de *Novo Código* de Mello Freire têm como pressuposto a distinção entre a pessoa do rei e o poder temporal que ele exerce. Para Ribeiro dos Santos, nas *Notas ao Título IV Da religião e da fé católica do Novo Código*, “a igreja tem o direito sobre o fiel, mas nenhum sobre a autoridade real”, por isso o supremo poder do príncipe não está sujeito à Igreja.⁴⁷⁰ De acordo com a interpretação de Esteves Pereira,⁴⁷¹ o que está em jogo é uma forma de

⁴⁶⁷ Pascoal de Melo Freire, Título IV: Da religião e fé católica. *Plano para o Novo Código*, pp. 15-16.

⁴⁶⁸ “Os eclesiásticos, como membros da sociedade, que os sustenta e protege, estão sujeitos a todas as leis públicas e gerais, e ao nosso supremo senhorio e jurisdição; e em reconhecimento dele, e pelos bens, que possuem, governo e guarda das suas pessoas, de que somos responsáveis a Deus, devem contribuir igualmente com os outros vassallos a todo gênero de tributos e de impostos” (Pascoal de Melo Freire. Título V. Da imunidade das pessoas e bens eclesiásticos, *Plano para o Novo Código*, p. 16)

⁴⁶⁹ “O príncipe não só pode, mas deve em consciência exercitar os direitos de proteção, quando a Igreja necessitar; que para isso Deus lhe confiou. E na qualidade de protetor manda observar o dogma, que a Igreja definir, e conservar a disciplina recebida, e impõe silêncio as disputas literárias sobre os pontos que lhe parecer. [...]. E nesta mesma qualidade, e também como rei e senhor, pelo prejuízo, que se pode seguir ao Estado, tem direito de impor penas temporais aos transgressores das leis eclesiásticas, ou sejam dogmáticas, ou disciplinares; direito, de que usaram sempre os senhores reis destes reinos, e todos os príncipes católicos” (Pascoal de Melo Freire. Provas ao título IV, *Plano para o Novo Código*, p. 187)

⁴⁷⁰ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título IV Da religião e da fé católica do Novo Código*, 1789, p. 5.

⁴⁷¹ José Esteves Pereira, *O pensamento político português no século XVIII*, 2005, p. 392.

suplantar o regalismo josefino, visto que a sujeição espiritual resulta, na verdade, da união da jurisdição eclesiástica e civil. Diante disso, diz o canonista:

É necessário pois distinguir a qualidade de Rei, e a de fiel; o seu poder temporal e a sua pessoa: a Igreja tem direitos sobre o príncipe, como cristão, porque ele é o seu filho e seu discípulo no que toca a religião; e ela por consequência pode empregar, quando ele peca, todas as armas espirituais, e meios legítimos, que Deus lhe confiou, para o corrigir e levar à penitência. Mas tendo a Igreja direitos sobre a pessoa do rei, nenhum tem, nem pode ter sobre a autoridade real, que lhe vem do mesmo Deus; porque sendo esta em si suprema e independente, e sendo diversos os seus objetos e fins do poder eclesiástico, nem as definições dogmáticas, e os cânones disciplinares da Igreja podem ser acerca dos pontos da privativa competência da autoridade temporal, sem manifesta confusão dos dois poderes; nem as coisas próprias da autoridade dos Príncipes podem jamais ser subordinadas à inspeção e deposição da Igreja, sem manifesta diminuição da sua soberania e independência.⁴⁷²

Para Esteves Pereira, as ideias de António Ribeiro dos Santos levam à recusa ou à atenuação da doutrina regalista que preconiza a proteção régia e a utilização política da religião pelo Estado. Ainda de acordo com o filósofo, a secularização do Estado deve passar concomitantemente pela desestatização da Igreja.⁴⁷³ Por isso, Ribeiro dos Santos analisa o clero como uma “ordem do estado, [que] deve gozar das mesmas honras e fraquezas que as outras duas ordens [nobreza e povo], em todos aqueles cargos que não são incompatíveis com o seu sagrado ministério”.⁴⁷⁴ Em outras palavras, enquanto para Melo Freire a Igreja era vista como um poder político, para Ribeiro dos Santos ela devia ser entendida como uma ordem constitucional integrada no todo da representação nacional.

O anseio de reforma levado a cabo na segunda metade do século XVIII português respeitava a Igreja e a sua preeminência na esfera espiritual, porém impôs, no que concerne ao âmbito temporal, leis que assegurassem ao Estado seu controle

⁴⁷² António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título IV...*, 1789, p. 6-7.

⁴⁷³ José Esteves Pereira, *O pensamento político português no século XVIII*, 2005, pp. 393 e 395.

⁴⁷⁴ António Ribeiro Santos, *Notas ao título V Da imunidade das pessoas e bens eclesiásticos do novo código*, 1789, p. 113.

institucional. Neste ponto está o regalismo. Almejava-se, ao mesmo tempo, garantir uma coesão hierárquica que justapusesse os particularismos existentes na comunidade cristã e política, atribuindo ao monarca a função de igualizador por meio da lei abstrata do Estado. Nisto está o caráter absoluto do Estado.⁴⁷⁵

3.2 Da legitimidade do poder à legalidade do Estado

A principal preocupação dos políticos e pensadores da segunda metade do século XVIII português é, como vimos, definir as *marcas*, *partes* ou *direitos* do poder soberano. Assim, para eles, é fundamental enumerar os direitos da soberania para não haver dúvida sobre quem é o verdadeiro detentor do poder. O primeiro e essencial direito da soberania é produzir lei. É importante sublinhar que o léxico *lei* utilizado no período possui uma acepção mais ampla do que aquele que os juristas atuais atribuem, dado que não figurava a divisão dos poderes que caracteriza o direito constitucional moderno.

No *Dicionário* organizado por Bluteau no início do século XVIII, a lei é definida como a “vontade absoluta de qualquer soberano, [que] autenticamente manifesta quem manda, ou proíbe alguma coisa aos vassalos”, ou ainda como “mando ou domínio de quem tem maior poder”.⁴⁷⁶ Dessa maneira, qualquer pronunciamento da vontade do soberano para estabelecer mudanças jurídicas constituiria lei.⁴⁷⁷

Nas *Ordenações Filipinas*, o Príncipe é caracterizado como “a lei animada sobre a Terra”.⁴⁷⁸ Isto significa que o soberano não apenas detém o poder de legislar de acordo com a sua vontade, mas também “pode fazer e revogar as suas leis”.⁴⁷⁹ Por outras palavras, o soberano é a própria lei. Essa mesma doutrina jurídica foi reafirmada pelo legislador josefino. Ao produzir, “ampliar, restringir, declarar e interpretar as suas

⁴⁷⁵ Interpretação semelhante em José Esteves Pereira, *O pensamento político português no século XVIII*, 2005.

⁴⁷⁶ Raphael Bluteau, 1720, p. 68-69.

⁴⁷⁷ Rui Figueiredo, *A legislação Pombalina*, 2006, p. 73.

⁴⁷⁸ Ordenações filipinas, livro 5, título 76, parágrafo I *apud* Fillipe Coelho, 1773, p. 160.

⁴⁷⁹ Ordenações filipinas, livro 1, título 48, parágrafo 6; livro 3, título 75, parágrafo 1 *apud* Fillipe Coelho, 1773, p. 161.

leis”⁴⁸⁰, o monarca detém em si mesmo o poder de legislar sem o consentimento dos súditos, sem reconhecer superior, visto que “nenhuma lei por ele feita o pode obrigar, senão quando fundada em razão, e em igualdade quiser a ela submeter seu Real Poder”.⁴⁸¹ A lei, para usarmos as palavras de Rui Figueiredo sobre a legislação do período pombalino, é a “expressão voluntária mas racionalizada do poder”.⁴⁸²

A renovação jurídica defendida pelos políticos e teóricos da segunda metade do século XVIII tem como pressuposto a *recta ratio* da Escola do Direito Natural. É impossível negar o processo de racionalização do discurso jurídico a partir do reinado josefino.⁴⁸³ O direito, podemos ler no *Compêndio* e nos *Estatutos*, deve-se sujeitar “inteiramente ao Império da razão”.⁴⁸⁴ A finalidade das leis, portanto, é garantir indistintamente o respeito e a obediência dos súditos. Todos devem igualmente estar sujeitos às leis. Estas definições estão presentes em vários atos legislativos do governo. No alvará de 16 de janeiro de 1768 sobre a regulamentação da companhia da vinha do Alto Douro, o soberano enfatiza que as suas “Régias disposições sobre as matérias temporais, próprias da Suprema, e independente jurisdição, que Deus [lhe] conferiu”, devem ser obedecidas; e que aqueles “que por qualquer pretexto contravenham às [suas] Leis, e Ordens, deve lhe dar conta com especificação dos fatos, e das circunstâncias, que o fizerem mais agravantes; para que à vista deles possa mandar proceder contra os desobedientes, como rebeldes, com aquelas demonstrações de castigo, que cabem no [seu] Justo, e Real Poder”.⁴⁸⁵ Semelhante doutrina é promulgada no alvará de 16 de novembro de 1771 ainda a respeito das fraudes de alguns agricultores e administradores das vinhas do Douro, que “obrando como inimigos do bem comum da sua própria Pátria; como surdos às vozes das referidas Leis; e como insensíveis aos ditames, e às obrigações da boa fê, sem a qual não há Sociedade, ou comércio algum”, perturbam “a

⁴⁸⁰ Lei de 20 de outubro de 1763 e lei 12 de maio de 1769.

⁴⁸¹ Alvará 12 de maio de 1757.

⁴⁸² Rui Figueiredo, *A legislação Pombalina*, 2006, p. 78.

⁴⁸³ L. C. Moncada, “o ‘século XVIII’ na legislação de pombal”, pp. 92-94. Nuno Espinosa Gomes Silva. *História do Direito Português*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa. Mário Reis Marques. *História do Direito Português Medieval e Moderno*. Coimbra: Almedina, 2002. Mário Júlio de Almeida Costa. “Período da formação do direito português moderno” in: *História do Direito Português*. Coimbra: Almedina, 2000, 3ª edição.

⁴⁸⁴ *Compêndio Histórico*, 1771, p. 226. *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 45.

⁴⁸⁵ Alvará, 16 de janeiro de 1768 para os vinhos do Douro não se misturarem, os de Ramos com os de Embarque, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 324.

observância de todas as referidas leis, e providências” e conspiram “contra os interesses comuns” de todos os vassallos, “que obedientes aos Reais mandados, fundam na boa ordem, e nas disposições deles a segurança das suas rendas e fortunas”.⁴⁸⁶

Em resumo, a sustentação da monarquia dependia da observância da lei. Por esta razão, é privativo dos “legisladores supremos”⁴⁸⁷ a faculdade de fazer, declarar e interpretar as leis. É o soberano o “supremo magistrado” do reino.⁴⁸⁸ Por meio dos seus atos, isto é, das leis, expressa-se e exerce-se a soberania. Nesse sentido, as leis e o poder donde emanavam eram indispensáveis para justificar a vida em sociedade.

Existia, de fato, alguma identidade entre as leis positivas, reguladoras da vida em sociedade, e as leis naturais, pois ambas teriam objetivos comuns ditados pela natureza. O Direito Natural, promulgava a lei da Boa Razão, é a verdadeira fonte do direito positivo; conseqüentemente, o estudo das leis naturais é a base fundamental de todo o estudo do direito. Doutrina semelhante foi veementemente reiterada nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*:

Deve admitir-se [...] que todas as leis positivas estabelecidas pelos legisladores humanos para o dito fim, ou são pura repetições da legislação natural, feitas, e ordenadas pelos legisladores civis, para mais se avivar na memória dos cidadãos a lembrança das mesmas leis naturais escurecidas, e como apagadas, extintas nos seus corações; apertando a observância delas por meios competentes e sensíveis sanções; ou são determinações específicas, ampliações, declarações, e ampliações das mesmas leis naturais a alguns casos, objetos e negócios civis particulares; nos quais a compilação singular dos diferentes ideais, circunstâncias e termos, não deixa bem perceber a disposição, força e vigor da legislação das leis naturais, pela muita simplicidade delas, e pela generalidade de seus princípios. Ou finalmente são as sobreditas leis positivas modificações, e restrições das Leis Naturais naqueles casos, em que assim o pedem as urgências particulares do Estado civil causadas, e procedidas da condição particular dos cidadãos, da forma de seu governo, e de outras razões civis.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Alvará de 16 de novembro de 1771 obviando às fraudes e escândalos que se costumam praticar a respeito dos vinhos do Douro, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 568.

⁴⁸⁷ Alvará de 12 de maio de 1769 declarando à lei dos prazos eclesiásticos, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 396.

⁴⁸⁸ *Compêndio Histórico*, 1771, p. 95.

⁴⁸⁹ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 85.

Na Escola jusnaturalista a ideia de lei e a questão da identificação entre a lei natural e a lei positiva adquiriu diferentes níveis de interpretação. Para Grotius, a lei, tomada em sentido amplo, “indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto”.⁴⁹⁰ Heinécio, por sua vez, associa a ideia de lei à superioridade de quem manda. Para ele, a lei “é aquela vontade do ser superior que manda e proíbe esta ou aquela ação sob pena de sermos castigados”.⁴⁹¹ Também para Burlamaqui, os homens devem reconhecer o superior e por isso devem tomar como regra de conduta a vontade dele. A lei é, portanto, a vontade do superior. Seguindo as palavras de Burlamaqui, a lei é a

regra prescrita pelo soberano de uma sociedade aos seus vassallos; ou seja para lhes impor a obrigação de fazerem, ou não fazerem certas coisas debaixo da ameaça de alguma pena, ou seja para lhe deixar a liberdade de obrarem ou não obrarem em outras coisas, como julgarem a propósito, e assegurar-lhe a plena posse dos seus direitos nessa parte.⁴⁹²

Assim, dentro da Escola jusnaturalista, é lugar comum entender a lei como emanção do soberano, que, nesse sentido, tem o seu amparo no mandamento e na autoridade do superior. A lei é, portanto, a vontade do soberano, e, por isso, supõe obrigação.

Também para os teóricos do período josefino, a lei é a vontade declarada do soberano. Seguindo de perto a definição de lei proposta por Heinécio, Tomás António Gonzaga define a lei como “uma regra dos atos morais prescrita pelo superior aos súditos para os obrigar a comporem conforme ela as suas ações”.⁴⁹³ Nesse ponto, Gonzaga segue a doutrina oficial do governo, seja na legislação ou nas obras oficiais. O que distingue a lei do conselho, do privilégio e dos costumes, frisemos, é a superioridade da qual ela emana, pois apenas da vontade superior do governante emana

⁴⁹⁰ Hugo Grotius, *Direito da guerra e da paz*. Livro I, cap. I, parágrafo 9, p. 78.

⁴⁹¹ Heinécio, *Elemento del derecho natural y de gentes*, 1837, p. 5.

⁴⁹² Jean Burlamaqui, *Elementos de Direito Natural*, I Parte, cap. 8, parágrafo 3, 1768, p. 114.

⁴⁹³ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 183.

a obrigação.⁴⁹⁴ O corpo da lei é, assim, racional; a obrigação de obediência, por sua vez, depende do elo moral estabelecido entre o soberano e o súdito. O corpo da lei é a tentativa de harmonizar a esfera jurídica – fundada na razão – com a esfera das relações morais – motivada pelo princípio do amor – e assim fundar o discurso político de legitimação do Estado.

A lei, diz Gonzaga, não muito distante do que observamos nos atos legislativos, é um “decreto do sumo imperante, pelo qual se supõe obrigação aos súditos de fazerem ou não fazerem na vida civil alguma coisa”.⁴⁹⁵ A obrigação de se obedecer, continua o jurista luso-brasileiro, “nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súdito”.⁴⁹⁶ Por isso, “a lei de nenhuma forma carece da aceitação do povo”. Para Gonzaga, “a lei depende da vontade do legislador. Ele lhe pode pôr as condições que quiser e com quer que ela obrigue”.⁴⁹⁷

Estabelecido o conceito de lei e a obrigação dele decorrente, Gonzaga passa a indagar-se sobre as pessoas que estão sujeitas à disposição dela. Para Gonzaga, “os vassallos são sujeitos aos soberanos por direito de natureza”.⁴⁹⁸ Isto é, todos os vassallos são, pois, igualmente sujeitos às leis. Por essa razão, Silva Dias assegura que o pensamento de Gonzaga desenvolve-se a partir da contraposição do “Estado” medieval de privilégios e policêntrico ao Estado Moderno de Direito (neste contexto, o Estado de Direito Absolutista⁴⁹⁹). De fato, com Gonzaga encontramos de forma sistemática a doutrina presente em vários atos legislativos do governo josefino. O Estado desenhado pelos pensadores e políticos no reinado de D. José I supõe a sujeição igualitária de todos os membros da sociedade à lei. Pressupõe também que os costumes e os privilégios não

⁴⁹⁴ Gonzaga distingue a lei do conselho e do privilégio. Para o jurista, ainda que o conselho “seja uma regra das coisas que se devem fazer, pois a lei provém tão somente do superior. A lei traz consigo o prêmio e o castigo, o conselho não; o conselho enfim não obriga, e a lei sim” (Gonzaga, *op.cit.*, p. 184). Distingue-se a lei do privilégio, porque ainda que o privilégio seja uma lei, é contudo uma lei particular e esta um preceito universal. Distingue-se do pacto porque este carece do consentimento de todos os contraentes e a lei somente da vontade do superior. Distingue-se enfim do Direito, enquanto é uma faculdade que compete à pessoa para poder obrar ou não obrar, porque o direito faculta ao homem o poder obrar ou não obrar, a lei restringe aquela liberdade natural e lhe põe necessidade. Daqui vem que pode qualquer pessoarenunciar o seu direito mas não a lei” (Gonzaga, *op.cit.*, p. 185)

⁴⁹⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 198-199.

⁴⁹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 202.

⁴⁹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 203.

⁴⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 203.

⁴⁹⁹ J. S. da Silva Dias, “Pombalismo e Teoria Política”, 1982, p. 109.

possuem valor de lei, posto que esta é oriunda da vontade do soberano, e só por isso obriga a todos os vassallos sem distinção. Mas, sobretudo, o soberano não está obrigado e sujeito às suas leis. Segundo Gonzaga, “ninguém pode estar sujeito à sua própria lei, pois ninguém pode obrigar a si próprio”. Entretanto, “devemos advertir que a razão natural pede que o soberano observe as suas próprias leis, pois é sumamente útil e justo que a parte convenha com o seu todo”.⁵⁰⁰

A preocupação do reinado josefino é com a legitimidade do poder do soberano. Por conseguinte, pode ser resumido na necessidade de delimitar a esfera da soberania por meio da unidade do país e da observância do soberano como a lei suprema e absoluta, colocada acima dos súditos com o objetivo de mantê-los seguros e em paz.

Do processo de racionalização do direito e da concentração da sua elaboração, aplicação e interpretação na pessoa do príncipe, surgiu a necessidade de se pensar o direito próprio do país, o Direito Pátrio, tal qual foi promulgado na lei de 18 de agosto de 1769. Ao analisarmos os tomos das *Coleções de Leis* da segunda metade do século XVIII lusitano, é visível o aumento e a rapidez da produção legislativa do período. Essas leis, avulsas, produzidas sobretudo no reinado de D. José I, assumiram para a vida jurídica do país a importância do código oficial do reino.⁵⁰¹ Assim, mesmo que não se tenha elaborado um código de leis no ciclo josefino, isso bem seria possível dado o esforço do legislador em promover o Direito Pátrio. Este fato é comprovado com a introdução da cadeira de Direito Pátrio no *currículum* da Universidade de Coimbra. O lente desta disciplina deveria explicar aos seus discípulos a natureza e a divisão do Direito Pátrio, mas, sobretudo, tratar do “governo interior do Estado”. Nas lições de Direito Pátrio público interno, os professores deveriam ensinar

a constituição civil da monarquia portuguesa; a forma da sucessão hereditária dela; o supremo e independente poder, e autoridade temporal dos senhores reis destes reinos; o modo da legislação antiga e moderna e da administração da justiça e da fazenda; a natureza das Cortes, e das decisões, que nelas estabeleciam os senhores reis, enquanto não houve tribunais, e Magistrados sedentários; os diferentes tribunais, que tem sido deputados para o governo político, civil, e econômico; as diferentes jurisdições, que lhes tem sido cometidas, a natureza dos tributos, e imposições públicas, o modo de os

⁵⁰⁰ Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, 2005, pp. 204-205.

⁵⁰¹ Rui Figueiredo, *A legislação pombalina*, 2006, p. 77.

estabelecer; a suprema jurisdição para estabelecer pena, criar e promover ofícios, e dirigir os estudos dos vassallos; e todos os outros artigos, que são de inspeção do mesmo direito pátrio público interno.⁵⁰²

Era preciso então pensar a história do país e produzir leis a partir dela. O conhecimento da doutrina do Direito Natural e das Gentes deveria caminhar ao lado do ensino da história do Direito Pátrio, pois só assim se formariam bons juristas. Essa será a tônica das ideias políticas e jurídicas desenvolvidas no último quartel do século XVIII português.

Apesar do empenho do legislador para desenvolver o estudo do Direito Pátrio, apenas no final da década de oitenta surgem as primeiras tentativas de elaboração de manuais sobre o tema com o esforço de juristas lusitanos, como os compêndios de Pascoal de Melo Freire *Historia Iuris Civilis Lusitani* (1788), *Institutiones Iuris Civilis Lusitani, cum Publicitum Privati* (1789-1793) e *Institutiones Iuris Criminalis Lusitani* (1794). Porém, os manuais do famoso jurista só receberam aprovação régia para figurarem no plano de ensino da Universidade de Coimbra com a reforma de 1805.⁵⁰³ A elaboração dos compêndios sobre Direito Pátrio não se deu de forma rápida.⁵⁰⁴ Além dos de Mello Freire, listam-se as *Preleções de Direito Pátrio Público, e Particular* de Francisco Coelho de Souza e Sampaio, dadas à luz em 1793, e também as *Preleções sobre a História do Direito Pátrio* e as *Preleções de Direito Público Interno de Portugal*, ambas fruto do magistério de Ricardo Raimundo Nogueira na Universidade de Coimbra entre os anos de 1795-1796.

A legislação do reinado de D. José I, se podemos agora resumir, é essencialmente doutrinária, e seu objetivo, frisemos, é o de legitimar o poder. A isso deve-se o grande número de leis, muitas de caráter doutrinário, para delimitar o poder, ou melhor, para legitimar a forma do Estado. Por esta razão também a ênfase do período está nos Tratados de Direito Natural e de Filosofia Moral.

⁵⁰² *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, p. 303.

⁵⁰³ Ver Mário Júlio de Almeida Costa, “Mello Freire” in: *Temas de História do Direito*. Coimbra, 1970, pp. 16 e ss.

⁵⁰⁴ Sobre a elaboração dos Compêndios para servirem ao uso do ensino público das aulas na Universidade de Coimbra ver Mário Júlio de Almeida; Rui de Figueiredo Marcos. “Reforma Pombalina dos estudos jurídicos” in: A.C. Araújo (coord). *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2000, pp. 118-122.

A legislação do período de D. Maria I, por sua vez, é predominantemente administrativa. Dado que o Estado já estava minimamente legitimado, a preocupação do legislador é organizar e regular o corpo político, em todas as esferas, mas sobretudo dar forma às leis do Estado. Em vista disso, a discussão doutrinária-legislativa no ciclo marino não aparece na *Coleção de Leis*, mas nas tentativas de formar um corpo de leis para o Estado português. Por consequência, tem-se a predominância dos estudos sobre a história do Direito Pátrio.

É o início da passagem da esfera da legitimidade para a esfera da legalidade. A própria monarca fomenta a criação de um novo componente para a estrutura da sociedade: o corpo das leis. Esse novo elemento, que a princípio foi pensado para legalizar o poder do soberano, vai passar a adquirir vida própria nos últimos anos do século XVIII, e assim fomentará o debate para a ascensão do Estado abstrato de Direito. O reinado de D. Maria é assim marcado pelo estímulo de pensar e escrever a história do Direito Pátrio e ao mesmo tempo elaborar um código público para o país.

O ensino do Direito Pátrio, acompanhando as diretrizes dos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, deveria evidenciar e começar com os fundamentos da vida social e política do país. A seguir, determinar-se-ia a superioridade do poder soberano do monarca sobre o direito positivo. A autoridade do Príncipe estaria, assim, presente de forma significativa no ensino do direito de legislar e julgar por serem ambos próprios à sua soberania.

Aliás, Pascoal de Mello Freire inicia as *Instituições de Direito Civil Português* reafirmando que o direito público respeita à sociedade em geral e “determina os direitos dos imperantes e dos cidadãos”. Porém, o “supremo direito, no qual naturalmente se contém todos os mais, pertence ao Imperante”, visto que é sua função proteger os cidadãos e garantir a “salvação do povo”.⁵⁰⁵ Se, pergunta o jurista, “o príncipe não tivesse direito de a seu arbítrio fazer as leis, por cuja norma os súditos regulassem as suas ações, como poderia dirigir os seus vassallos e ajustar todas as coisas à honra e utilidade da República?” Por esta razão, para Mello Freire, “o poder de fazer as leis se considera, com razão, o principal direito majestático, e nunca pode afastar-se do sumo imperante de uma República”.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Pascoal de Mello Freire, *Instituições de Direito Civil Português*, 1789, p. 94-95.

⁵⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 96.

Doutrina semelhante é defendida nas *Preleções de Direito Pátrio, público e particular* de Francisco Coelho de Souza e Sampaio. Por direito público, escreve o jurista, “entendemos um complexo de todas as leis, que tem por objeto a conservação da sociedade civil, considerada como pessoa moral, e que serve de norma a todos os membros da sociedade”.⁵⁰⁷ Estas regras gerais servem de normas aos ofícios dos Imperantes e às obrigações dos súditos. Por esta razão, “o primeiro ofício do imperante é regular as ações dos súditos em benefício da sociedade, e dos seus membros, cujo regulamento se chama Lei, a qual se define: *voluntas imperantis sufficienter declarata, vt subditi actiones suas ad eam componant*”.⁵⁰⁸ Ou seja, a vontade do monarca declarada por meio de leis obriga a todos os súditos. Sem desviar da linha doutrinária legislativa do reinado josefino, Francisco Coelho Sampaio reafirma que a lei é o soberano.

Nos últimos anos do século XVIII, Ricardo Raimundo Nogueira, Lente da Universidade de Coimbra, reitera, nas *Preleções de Direito Público* (1795-1796), a definição de direito público como as regras que ordenam as relações entre o soberano e os súditos. Pois, de acordo com o jurista, “os homens formaram Repúblicas para viverem seguros debaixo de um império comum”. Essa associação de indivíduos formou um novo corpo social, o qual por consequência há de ter certos direitos e obrigações proporcionadas à sua natureza e aos fins para o qual foi instituído, a saber, a segurança e a salvação dos povos. Por isso, “todos os direitos de soberania estão nas mãos do rei”⁵⁰⁹, todos os direitos majestáticos ou de soberania se integram na principal “parte” da soberania que é legislar. Para Nogueira, a lei, em sentido amplo, é “todo e qualquer preceito comum do sumo imperante, que dirige as ações dos cidadãos ao fim da sociedade civil”.⁵¹⁰ Dito de outro modo, é a vontade do príncipe declarada aos súditos para conformar por ela as suas ações. Da mesma forma, a lei recebe “toda a sua

⁵⁰⁷ Francisco Coelho de Souza e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio, público e particular*, 1794, p. 21-22.

⁵⁰⁸ *Idem, Ibidem*, p. 72.

⁵⁰⁹ Ricardo Raimundo Nogueira, *Preleções de Direito Público* [1795-1796], 1858, p. 5.

⁵¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 122.

força da vontade do sumo imperante, que a estabeleceu: donde, todas as vezes que constar que ele determinou alguma coisa, estão os súditos obrigados a obedecer-lhe”.⁵¹¹

Para os três juristas lusitanos acima citados, o rei é investido do papel de regulador dos seus súditos, por isso ele é a principal estrutura da sociedade, a sua vontade declarada aos súditos tem força de lei; ao monarca, e somente a ele, pertence o poder de legislar, que é o principal direito da soberania. Ao afirmarem tal princípio, estes mesmos juristas se depararam, como ademais os teóricos do período josefino, com a questão das Cortes Gerais do Reino. E, mais uma vez, acompanhando os interesses políticos do Estado, e salvaguardando o poder absoluto do rei e os direitos da soberania real, os três igualmente enxergam as Cortes como órgão consultivo. Por outras palavras, tanto Mello Freire, como Sampaio e Ricardo Nogueira defendem, muito próximo do enunciado na *Dedução Cronológica*, que o poder de fazer leis pertence ao soberano privativamente, por isso ele pode ser exercido fora das Cortes, não sendo necessário então a exigência da sua convocação para aprovação dos atos legislativos do rei.⁵¹²

A nota dissonante no debate político do último quartel do século XVIII foi sem dúvida António Ribeiro dos Santos. Como tentamos mostrar no capítulo anterior, Ribeiro dos Santos, em oposição ao debate da época que defendia que o código de leis da nação deveria começar com a enumeração dos direitos majestáticos, pois os direitos de soberania concentravam-se na pessoa do rei, fez a defesa ferrenha de que o novo código de direito público português deveria começar com a enumeração clara das leis fundamentais do reino, para que tanto o príncipe como os súditos saibam como devem guiar as suas ações.

Neste ponto, clara é a diferença entre as ideias defendidas por Ribeiro dos Santos e as defendidas pelos três juristas mencionados acima. Enquanto Mello Freire, Souza e Sampaio e Nogueira seguem a linhagem oficial do Estado e enxergam a lei positiva como a vontade do príncipe e as cortes do reino como instrumento régio consultivo, António Ribeiro dos Santos assegura, de início, a diferença entre as leis civis e as leis fundamentais. Estas são por sua origem e por sua autoridade “as mais sagradas,

⁵¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 123. Sigo neste parágrafo a interpretação de Pedro Caridade Freitas. *Ricardo Raimundo Nogueira, Um testemunho na transição para o século XIX*, p. 158-159.

⁵¹² Mello Freire, *Instituições de Direito Civil*, 1789, p. 97 e *Novo Código*, p. 181; Souza e Sampaio, *Preleções*, 1794, pp. 41-42; Ricardo Nogueira, *Preleções de Direito Público*, 1858, p. 48-49. Estes juristas divergem quanto a questão da fundamentação do poder, porém, no que concerne à organização política e administrativa do Estado possuem ideias semelhantes.

universais e invioláveis de todo o Estado”, por isso é necessário que se “conheça bem a sua força, extensão e soberania, para que se entenda o respeito sagrado, que lhes deve o povo, e o mesmo príncipe, e se não atente nada contra elas sem o mútuo consentimento de ambos”. Em outras palavras, as leis fundamentais são anteriores ao Príncipe e ao Povo, e são os princípios sobre os quais “se firmam e seguram a constituição do Estado; e por isso mesmo devem servir de base a este código do direito público nacional, pelo bem comum dos povos, e dos mesmos reis”.⁵¹³

Na censura ao projeto do Novo Código de Mello Freire, o canonista deixa claro que não pretende retirar a soberania da pessoa do monarca; entretanto, involuntária ou voluntariamente (não podemos precisar), as ideias de Ribeiro dos Santos abrem espaço para a criação de uma nova estrutura na organização da sociedade, independente do governante e dos governados: o corpo de leis, fundado não mais na vontade do príncipe, mas nas leis fundamentais do reino. Por essa razão, Ribeiro dos Santos pode reconhecer como certo “que o Príncipe pode ter o direito privativo e exclusivo de fazer leis”⁵¹⁴ e logo em seguida afirmar que “quanto à soberania em geral, é certo que lhe está essencialmente unido o direito de fazer leis, mas este direito no seu exercício pode ser ou absoluto ou privativo, ou modificado por certas regras e condições a respeito de cada príncipe em particular, segundo a especial constituição de cada reino”.⁵¹⁵

No que concerne ao Estado português, o poder legislativo é em si mesmo supremo, próprio e privativo dos príncipes. Toda a lei, diz o canonista, “emana dele, como da sua única fonte; ele é o que a faz, o que a publica, e o que manda executar em seu nome”. Porém, pondera Ribeiro dos Santos, “este poder, assim mesmo supremo como é em si, não é incompatível com as limitações que as leis ou costumes fundamentais do Estado possam ter posto a seu uso e exercício”. Dessa forma, pode concluir o canonista que “a constituição podia modificar e regular o exercício deste poder legislativo; podia demandar que o Príncipe o exercitasse de certo modo, e com certas regras, ou seja com o conselho das Cortes, ou seja com o parecer de certas classes de pessoas, ou de outra qualquer maneira sem que contudo os direitos da soberania se alterassem, ou dividissem por estas limitações positivas”.⁵¹⁶

⁵¹³ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao novo código*, 1789, p. 10.

⁵¹⁴ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título II*, 1789, p. 65.

⁵¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 65.

⁵¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 71.

A nação portuguesa, para Ribeiro dos Santos, conservou, por um lado, “os seus antigos direitos e liberdade constitucionais”;⁵¹⁷ por outro, constituiu-se, historicamente, pelo “conselho das pessoas escolhidas de sua Corte, ou já fosse dos ricos-homens, ou nobres e prelados, como antigamente se costumava, ou dos conselheiros de estado, ou dos ministros e tribunais, como hoje se pratica”.⁵¹⁸ Segundo a interpretação do canonista, as primeiras leis portuguesas foram mandadas fazer de acordo e mútuo consentimento da nação e do príncipe. Ou seja, os príncipes dependiam do conselho e do acordo do corpo da nação para o exercício do primeiro e principal direito majestático de fazer leis. As Cortes Gerais do Reino, para ele, sempre tiveram função constitucional, por isso o poder do príncipe é limitado pelas leis fundamentais que possuem status de “estabelecimentos constitucionais e fundamentais da monarquia”.⁵¹⁹

O processo de racionalização do direito e da política empreendido no período de D. José I desaguou no último quartel do século XVIII, já no reinado de D. Maria I, no debate sobre a necessidade de se criar um código de leis para o país, que, no final das contas, abria a possibilidade para se pensar uma nova estrutura para organizar a sociedade. Em outras palavras, o nível de racionalização do direito acompanhou a busca pela racionalização da estrutura do Estado – administrativamente falando –, isto é, dos modos de exercício do poder. Esse processo racional do Estado foi fomentado paralelamente pela ideia de soberania, pois ambos seguiram a mesma tendência para centralização, abstração e despersonalização do poder. É o que analisaremos na próxima seção.

⁵¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 69.

⁵¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 71.

⁵¹⁹ António Ribeiro dos Santos. *Notas ao título II*, 1789, p. 81-82. António Ribeiro dos Santos é sem dúvida fruto do seu tempo. Entretanto, podemos afirmar que o seu pensamento liga-se mais ao futuro político do país do que ao seu passado, como, por exemplo, às ideias de Mello Freire. O pressuposto básico da teoria política de Ribeiro dos Santos – um conjunto de leis fundamentais anteriores ao Príncipe e ao povo – é o fundamento de toda a teoria liberal clássica do século XIX. As palavras do canonista são claras, diz ele, “as leis fundamentais naturais são as da primeira ordem, elas são leis de direito, e de necessidade e essenciais a todos os governos, ainda aos mesmos estados, em que a soberania é a mais absoluta, que se pode considerar, e estas leis são a lei do público, isto é, prescrevem a obrigação do príncipe de governar, e de não tocar nas propriedades dos súditos, nem na liberdade legítima dos vassallos, e de não oprimir pessoa alguma, de proteger os bons, de punir os maus, de procurar o bem do Estado, de governar segundo as leis, a justiça, e a equidade, e não a seu arbítrio. Estas leis fundamentais temperam a soberania, e regulam todas as monarquias, os Príncipes ainda os mais absolutos não se podem arredar delas sem faltar a sua obrigação, sem entrar no depotismo, e sem quebrar as convenções primitivas e imutáveis da instituição dos governos” (Sobre as leis fundamentais naturais e positivas, folha 194). É função do Estado garantir a propriedade e a liberdade dos seus vassallos e, ao mesmo tempo, preocupar-se com a proteção do próprio Estado, mas também com a justiça e a equidade das leis.

3.3 Da centralização política à incipiente despersonalização do Estado

Da racionalização do direito e conseqüentemente da definição de Estado como comunidade de pessoas governadas pela lei, inferiu-se a premissa de que o principal dever do governante era repreender com severidade. Não obstante, para que reinasse a ordem, só a lei não era suficiente. Quem é responsável pela legislação também deve ser o supremo juiz; deve decidir sobre a moeda e os impostos, distribuir as principais recompensas e punições, nomear as autoridades importante e decidir sobre a guerra e a paz. Em tese, não havia nada que impedisse o exercício dessas atribuições por uma única pessoa. Ao contrário, a teoria de soberania elaborada pelos pensadores portugueses de meados de setecentos, não muito distante dos outros países europeus, assegurava, desde Bodin, que para evitar conflitos e desordens, o poder deveria estar unido às mesmas mãos. Por isso, a soberania deveria ser una, indivisível e perpétua.

Ao soberano, como personificação do poder central do reino, caberia instituir a ordem e assumir o maior leque de assuntos políticos da comunidade, como a direção da política administrativa, as reformas financeiras, o fomento da indústria, do comércio, da educação e das artes, e a direção dos negócios estrangeiros e da guerra. O soberano era a base da estrutura política de todo o corpo político.

O modelo de Estado que se desenvolveu na maioria dos países europeus na segunda metade do século XVIII, o Estado Absolutista, definiu-se como campo de ação e da legislação do Príncipe.⁵²⁰ O Estado, frisemos, é a lei, mesmo que esta derive inteiramente da vontade do soberano. Por isso, nesta seção, analisaremos, a partir da produção legislativa do governo, como os atributos da teoria da soberania são exercidos pelos monarcas portugueses na segunda metade do século XVIII.

A questão do absolutismo é abordada pela filosofia política a partir do debate sobre os limites do poder, isto é, da relação estabelecida entre o monarca soberano e a lei. Desse modo, o absolutismo trata-se, *a priori*, de um sistema político que se consolidou em muitos países europeus entre os séculos XVI e início do século XIX, confluindo, então, com o advento do Estado Moderno, cujo núcleo era o poder

⁵²⁰ É importante sublinhar a experiência da monarquia parlamentar inglesa, e, no final do século XVIII, no continente americano, da República Federativa dos Estados Unidos, como outras formas de pensar o Estado Moderno.

centralizado e irrestrito do monarca. Assim, do ponto de vista filosófico, o que caracteriza o Estado Absoluto é a delimitação e construção de um quadro jurídico e histórico – no caso da história das ideias políticas – que proporciona um trabalho teórico de justificação do poder exercido pelos monarcas.⁵²¹

O problema da limitação do poder real pela lei é coerente e corresponde, como mostramos no tópico anterior, a uma preocupação de todos os teóricos da Escola de Direito Natural e posteriormente nos tratados sobre o Direito Pátrio. Discutia-se não apenas a questão do direito legislativo de fazer, decretar e aplicar a lei, mas sobretudo se o mesmo monarca poderia, por meio de reescrito ou carta de privilégio, dispensar o direito anterior. No que concerne a este último ponto, a resposta dos juriconsultos e do legislador lusitanos, lembremos, foi a de que o rei detinha um poder supremo e por isso estava liberto de obedecer as leis. Entretanto, ponderava-se que o monarca usasse a consciência, ou em outras palavras, as leis divinas e naturais como guias de suas ações. No final do século, os limites ao poder legislativo do monarca estavam fundados no caráter constitucional das leis fundamentais. O que devemos fixar é que mesmo na teoria o poder do soberano era limitado por preceitos morais e éticos. Porém, a sua vontade era a lei. E, pela lei, exerce-se o poder. Se a lei é a vontade do soberano e a partir dela lançam-se as bases para a estrutura do Estado, cabe-nos, então, investigar o exercício da soberania e o concomitante processo de centralização das funções políticas no “Estado do Príncipe” através do discurso jurídico e legislativo produzido na segunda metade do século XVIII português.⁵²²

⁵²¹ Ver verbete “absolutismo” in: *dicionário de filosofia moral e política*, pp. 2-3.

⁵²² Para António Manuel Hespanha, “a própria ordem jurídica letrada não promovia tanto como se tem dito a concentração dos poderes nas mãos dos reis” (“o direito” in: José Mattoso. *História de Portugal*, 1998, p. 173). O historiador não nega que do ponto de vista institucional ocorreu no período pombalino o início da “progressiva apropriação pelo poder central das tarefas até aí desempenhadas pelos órgãos periféricos, bem como numa progressiva redução à unidade daquilo que virá a ser o conjunto dos componentes do Estado Nacional Contemporâneo – o território, a língua, a cultura, etc. Do ponto de vista jurídico, a evolução desembocará na construção de uma ordem jurídica única, dominada pelos princípios da ‘unidade do ordenamento jurídico’ (cuja expressão visível é o Código) e da sua ‘sistematicidade’ (escolas jusracionalistas e pandectísticas)” (A. M. Hespanha, “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” in: A. M. Hespanha (org.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, 1984, p. 62). Entretanto, para Hespanha, mesmo na segunda metade do século XVIII, após as reformas pombalinas, “o direito do rei (a lei) não era o único. Ao lado dele vigorava o direito da Igreja (direito canônico); o direito dos conselhos (usos e costumes locais, posturas das câmaras); ou os usos da vida, longamente estabelecidos e sobre que houvesse consenso, que os juristas consideravam como de obediência obrigatória, tanto ou mais do que a lei do rei”. O mesmo se passava, de acordo com o historiador, na esfera do poder. Para ele, “com o poder da coroa coexistiam o poder da igreja, o poder dos conselhos ou comunas, o poder dos senhores, o poder das instituições como a universidade e as

A noção de reforço da centralidade política está relacionada a uma concepção distinta da relação entre o soberano e os órgãos administrativos da coroa.⁵²³ Antes, como sublinhou Hespanha, o poder era, por natureza, repartido, “e, numa sociedade bem governada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica dos corpos sociais”. Ao referir-se a uma ordem natural de governo e aos deveres régios daí decorrentes, a concepção corporativista organizava a administração central de acordo com um “modelo polissinodal”, no qual cada corporação, órgão ou mesmo magistrado podia se opor ao monarca, introduzindo significativas limitações ao poder régio.⁵²⁴

Essa situação modifica-se consideravelmente nos primeiros anos do reinado josefino. Os primeiros atos do governo são significativos do empreendimento despendido pelo legislador para organizar a estrutura administrativa do corpo político e assim centralizar o poder na pessoa do monarca. As grandes lutas em prol do

corporações dos artífices, o poder das famílias” (A. M. Hespanha, “*Debate acerca do Estado Moderno*” – Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa working papers 1999, p. 9)

Por isso, Hespanha rejeita a literatura estadualista das Monarquias do Antigo Regime. “Noções como a da construção entre interesse público e interesses privados, unicidade normativa, direitos individuais, mandato representativo, soberania como posse exclusiva do poder político, identificação do direito com a lei, monopólio estadual da administração da justiça, não são úteis para descrever o modelo político do Antigo Regime [...]. Para conhecer os direitos destas épocas não basta conhecer as leis, porque não era nelas que estava o direito. Esta é uma advertência que percorre todos os textos sobre história do direito de Hespanha. É preciso procurar e ler outras fontes jurídicas, como também conhecer outros universos normativos” (C.N. Silva; A. B. Xavier; P. Cardim. “Introdução” in: *António Manuel Hespanha. Entre o Direito e a História*. Coimbra: Almedina, 2015, p. 13).

Não negamos a existência de outros poderes no período em análise nesta tese, como a família, a Igreja e a Universidade. Entretanto, é inegável o nível de centralização das funções políticas no centro do poder, no caso o soberano (ou seu ministro), na segunda metade do século XVIII português. A Universidade de Coimbra e as reformas de ensino realizadas, como mostraremos ao longo deste capítulo, são exemplos clássicos da intervenção do governo central neste “órgão periférico” para realizar a doutrinação e as mudanças que o Estado pretendia. A Universidade não tinha autonomia nem para escrever seus próprios manuais de ensino (ver o aviso régio de 26 de setembro de 1786). E isto é possível de ser apreendido pela legislação régia e pela noção de soberania que opera como uma ideia de unidade do corpo político. O soberano, enquanto detentor do poder, emerge como mediação entre o “empírico” (as pessoas, corpos, corporações, etc) e a ideia “transcendente” de unidade. Nesse sentido, o soberano não extinguiria o “pluralismo” (os corpos, as corporações, órgãos periféricos) mas os regularia tentando promover a unidade e o elo social.

⁵²³ Subtil trabalhará a mudança que ocorreu na segunda metade do século XVIII português a partir da distinção entre um modelo de “administração passiva” jurisdicionalista e um modelo baseado no ordenamento racional, adequado e concreto do monarca nos assuntos administrativos, denominada “administração ativa”. (“Os poderes do centro” in: José Mattoso (org) *História de Portugal*, 1998, pp. 143-158).

⁵²⁴ Xavier e Hespanha, “a representação da sociedade e do poder” in: José Mattoso (org). *História de Portugal*, 1998, pp. 114, 115, 120 e 129.

fortalecimento do poder do rei vão travar-se contra vários órgãos ou instituições que, direta ou indiretamente, limitavam o exercício da autoridade soberana. Por isso, não se espanta que a legislação deste período esteja voltada, como assinalamos no primeiro capítulo, para o domínio do direito fiscal, alfandegário, econômico e penal.

Neste primeiro decênio (1750-1760), relembremos, várias são as medidas tomadas no sentido de reordenar as relações econômicas e industriais do reino e de seus domínios. São instituídas as Novas Instruções a respeito dos vinhos do Douro (1754), criadas as Companhias da Ásia Oriental (1753), do Grão-Pará e Maranhão (1756), das Vinhas do Douro (1756), de Pernambuco e Paraíba (1756), além dos Estatutos da Junta do Comércio (1757) e da Real Fábrica de Seda (1757), todas administrativamente organizadas e centralizadas na capital do reino. Paralelamente, um conjunto de leis, alvarás e cartas régias são promulgadas para reordenar e centralizar as esferas fiscais e alfandegárias. Há, de fato, um número elevado de produção legislativa alfandegária e fiscal entre 1750-1766. Na sua grande maioria, o objetivo é claramente reduzir o número de intermediários entre o rei e o súdito na arrecadação dos impostos, concentrando todas as atividades de controle, aplicação e arrecadação das rendas na autoridade régia.⁵²⁵

O Regimento de 5 de junho de 1752 sobre o recolhimento das Sizas acentuou a “má arrecadação que havia nas cobranças” e a desordem nos métodos de pagamento deste imposto. Para isso, o legislador instituiu, com sede na Corte, o Tesoureiro Geral das Sizas “para o recebimento delas em todo o reino, o qual será executor geral das suas receitas”. Extinguiu-se “todos os almoxarifés, e executores das comarcas, cidades e

⁵²⁵ Alvará de 3 de Dezembro de 1750, abolindo a capitação das Minas, e dando a forma de arrecadação do direito senhorial dos Quintos; Regimento de 5 de junho de 1752, sobre a arrecadação das Sizas, com a Relação dos Ordenados dos Recebedores das mesmas; Decreto de 12 de outubro de 1752, para que o azeite, que entrar pela foz em Lisboa, pague Siza e Dízima na alfândega; Decreto de 0 de janeiro de 1753, declarando o Conselho da Fazenda Juízo privativo sobre Presas; Alvará de 30 de março de 1753, sobre o dinheiro das Sizas ser remetido pelos estafetas, e se pague aos correios um por cento da condução; Resolução de 18 de fevereiro de 1754, declarando que aos juizes de Fora não pertence a inspeção sobre os quatro e meio por cento; Alvará de 25 de janeiro de 1755 de declaração dos capítulos 6 e 10 da Lei das cobranças dos Quintos; Decreto de 10 de março de 1755, para que na Alfândega se não dê despacho sem ser aberta na presença dos Oficiais e dois avisos; Lei de 14 de abril de 1756, instrução para servirem de regimento aos recebedores, e escrivães nas alfândegas do reino; Alvará de 18 de outubro de 1760, sobre os emolumentos que devem levar os juizes executores e mais oficiais na arrecadação da Fazenda Real; Decreto de 18 de outubro de 1762, sobre a cobrança e lançamento da Decima; Decreto de 22 de março de 1763, para que os Ministros não possam ser despachados, sem mostrar que tem cumprido as ordens e lançamentos da décima; Alvará de 21 de Fevereiro de 1766, para os cofres do fisco irem para o Erário.

Há mais leis sobre o direito alfandegário e fiscal. Ver *Coleção de Leis*, e Rui Marcos, *A legislação pombalina*, 2006, p. 67-69, o autor incorpora mais algumas leis as já mencionadas.

vilas destas cobranças nestes reinos e no do Algarve”. E, “para que não [houvesse] confusão nos pagamentos, e recebimentos na mão do dito Tesoureiro Geral, o Conselho da Fazenda mandará processar todos os anos folhas para cada Almojarifado, como se ainda existissem os Almoixerifes; as quais mandará entregar ao dito Tesoureiro Geral”.⁵²⁶ Várias são as medidas nesse sentido, mas o ápice se dará com a criação do Erário Régio.

Por esta carta de lei, datada de 22 de dezembro de 1761, D. José I expressa os inconvenientes “que tinham resultado de serem os bens, e rendas da coroa arrecadados por muitas repartições”; por isso, o monarca estabeleceu “um Tesouro Geral; reduzindo nele a um só, e único cofre todos os recebimentos, e pagamentos do Real Erário”.⁵²⁷ Porque, continua o monarca-legislador,

os mesmos motivos de interesse comum, e utilidade pública, fazem coerente, justo, e necessário que assim como as Receitas, e Despesas dos sobreditos bens, e rendas pelo que toca aos cálculos, e procedimentos de fato, foram reduzidas a um só, e único Tesouro; da mesma sorte as matérias concernentes à administração, e arrecadação do Meu Real Patrimônio, que necessitam do exercício das jurisdições voluntária, ou contenciosa, e que por isso não podem ser determinadas senão por Ministros professores de Letras, se reduzam também a uma só, e única jurisdição privativa, certa, e invariável; que fazendo cessar todos os conflitos de jurisdições distintas, determine, e setencie os casos pertencentes às sobreditas duas jurisdições”.⁵²⁸

A citação é longa, porém elucidativa do processo de centralização e burocratização das esferas fiscais e alfandegárias do governo, colocando nas mãos do poder central todo o controle dos recursos financeiros do reino. A criação do Erário Régio está igualmente relacionada a outra função essencial da soberania assumida pelo monarca: o direito de fazer a guerra e de promover a paz.

⁵²⁶ Regimento 5 de junho de 1752. *Coleção das leis, decretos e alvarás 1750-1760*, Tomo I, 1797, p. 46-47.

⁵²⁷ Carta de Lei 22 de dezembro de 1761, *Coleção das leis, decretos e alvarás 1761-1769*, Tomo II, 1801, p. 35.

⁵²⁸ *Idem, Ibidem.*

O conflito com a Espanha, em 1762, antecipou, segundo Gouveia e Monteiro, a criação do Erário Real e o relançamento da décima.⁵²⁹ Ao mesmo tempo evidenciou a carência numérica do corpo militar português. A explosão legislativa militar do período que reorganizou o exército português é um significativo exemplo do poder soberano do monarca de fazer a guerra e decretar impostos para subsidiá-la, visto que considerava-se como prerrogativa política do rei todas as medidas necessárias para garantir a defesa interna e externa do reino.⁵³⁰

Do mesmo modo, o monarca incumbiu-se da vigilância da ortodoxia. Nessa função, estão, por um lado, a questão da educação, e por outro, o controle da censura. São questões complementares. Quanto ao primeiro ponto, já discutido ao longo deste trabalho, convém lembrar que com a expulsão dos jesuítas do reino e dos seus domínios iniciou-se o processo de reformas educacionais, desde as escolas menores e elementares até a Universidade, sob os olhos atentos e a vigilância constante do monarca, sobretudo no aspecto doutrinário. Visto que, e aqui entramos na função censória do Estado, foi atribuído ao monarca pelo decreto de 5 de abril de 1768 o “notório, inauferrível e inabdicável Direito da Soberania temporal a que desde a fundação da Igreja foi sempre inerente à suprema jurisdição de proibir livros e papéis perniciosos, e estabelecer penas pecuniárias, e corporais contra os transgressores das proibições deles”.⁵³¹ Ademais, um ano após a criação da Real Mesa Censória, o legislador promulgava a lei de 20 de maio de 1769, conferindo ao Tribunal da Inquisição o tratamento de *Majestade*. No geral, a lei declarava que “todos os tribunais de que se compõem [...] a Corte, como depositários da [...] Real Jurisdição, ou seja contenciosa, ou seja voluntária, em razão de representarem vivamente no exercício de uma, e outra jurisdição a [...] Real Pessoa” do monarca “foram sempre, e são tratados por Majestade”.⁵³² Dito por outras palavras, os tribunais do Santo Ofício e da Mesa da

⁵²⁹ A. C. Gouveia; N.G. Monteiro, “A milícia” in: José Mattoso (org). *História de Portugal*, 1998, p. 180.

⁵³⁰ Ver: Alvará, 26 de setembro de 1762, sobre a cobrança da décima para o orçamento das tropas e porver às invasões e estragos dos exércitos de Castela; Regimento, 26 de setembro de 1762, sobre as décimas para as despesas de guerra; Decreto de 18 de outubro de 1762, nomeando os ministros para a cobrança das décimas para as despesas da guerra no termo de Lisboa; Instruções, 18 de outubro de 1762, da nomeação dos Ministros para a cobrança das décimas para as despesas da guerra no termo de Lisboa.

⁵³¹ Decreto 5 de abril de 1768, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 333.

⁵³² Lei, 20 de maio de 1769, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 397.

Consciência e das Ordens tornaram-se instrumentos régios.⁵³³ Assim, toda a política educacional e cultural do reino deveria passar pelo crivo dos órgãos de censura controlados pelo poder central.⁵³⁴

O movimento no sentido de unificar o poder político foi acompanhado por um movimento de eliminação dos privilégios, sobretudo da nobreza e do clero, igualando todos os súditos perante si mesmos, promovendo, assim, a igualdade na sujeição perante o soberano. O atentado contra D. José I (1758), o processo dos Távoras e a sua sentença podem marcar o início da mudança política do governo em relação à nobreza.⁵³⁵ Um exemplo disso é a questão da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos. O alvará de 02 de maio de 1768 ordenara abolir os “rois das fintas dos cristãos-novos, seus trestados e cópias, aplicando as penas de Libelos famosos aos que os utilizassem”.⁵³⁶ Em 24 de maio de 1773 é publicada a carta de lei abolindo a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, e em 1774, um “decreto contra os transgressores da Lei de 25 de maio de 1773, pertencentes a ordens religiosas, irmandades e confrarias”, e

⁵³³ *Idem, Ibidem*, p. 398.

⁵³⁴ Ver Maria Tereza Payan Martins, *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT, 2005 e *O debate ideológico na censura pós-pombalina*. Lisboa: Babel, 2011. Recentemente, o historiador Rui Tavares defendeu que toda a política cultural do período josefino é a política propriamente dita. O Pombalismo, para ele, tentou desconstruir a imagem que Portugal seria um país menos polido do que os seus vizinhos europeus, por isso a preocupação e a vigilância com a política cultural do Reino. Rui Tavares, *O censor Iluminado. Ensaio sobre o século XVIII e a revolução cultural do pombalismo*. Lisboa: tinta da china, 2018.

⁵³⁵ Sentença, 3 de setembro de 1758; Ratificação da sentença 12 de janeiro de 1759. Na verdade, já na Pragmática contra o luxo do último ano do reinado de D. João IV (1749), além das suas finalidades econômicas, também almejava atenuar os exageros no consumo das classes mais ricas. Em 1751, a lei de 21 de abril modifica e limita a pragmática de 1749. Dez anos mais tarde, outro alvará é expedido com o objetivo de ampliar as pragmáticas precedentes, abolindo as dispendiosas ostentações dos casamentos públicos que arruinavam as Casas da Nobreza, e reprovando as cerimônias que se praticam nos nojos e enterros pelas viúvas e parentes no primeiro grau de ambos os sexos. As leis de 17 de agosto de 1761 identificam “a principal nobreza dos [...] reinos com as pessoas, que tiverem Foro de Moço fidalgo da minha casa, e daí para cima, e que possuírem bens vinculados, e da Coroa e Ordens, que juntos excedam os três contos de réis de renda anual” (Coleção das Leis, decretos e alvarás 1761-1769, Tomo I, 1797, pp. 25-31). A lei sobre os casamentos sem o consentimento paterno, promulgada em 29 de novembro de 1775, distingue os “Grandes da Corte” do “outro resto da Nobreza da Corte ou das províncias, na qual inclui-se os “negociantes de grosso trato; e [...] mais pessoas que se acham nobilitadas pelas Reais Leis” (Coleção da Legislação portuguesa 1775-1790, 1828, pp. 63-65). Neste segundo caso, os consentimentos deveriam ser solicitados ao Desembargo do Paço. Com isso, diferenciava-se as corporações e grêmios dos artífices das ocupações da plebe, por exemplo. Ou seja, a legislação do reinado josefino contribuiu para “purificar” as hierarquias das nobrezas.

⁵³⁶ Alvará 02 de maio de 1768, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 339.

posteriormente uma carta de lei “contra os que teimavam em aplicar as penas de infâmia e confisco de bens em verdadeiros confitentes reconciliados com a Igreja”.⁵³⁷

A lei dos morgados, publicada em 3 de agosto de 1770, condenava o fato de a instituição se vincular a vários títulos da nobreza, entretanto isso se justificava porque “a referida amortização é necessária nos Governos Monárquicos para o estabelecimento da Nobreza, e para que haja nobres, que possam com decência servir ao Rei, e ao Reino, tanto na paz, como na guerra”.⁵³⁸ Os atos legislativos do reinado de D. José I foram fundamentais para afirmar, delimitar e clarificar os fundamentos da nobreza lusitana.⁵³⁹

Portanto, ao acompanharmos a legislação régia podemos concluir que no período josefino dá-se, sem dúvida, o início do processo de ascensão do Estado português por meio da concentração das funções do poder nas mãos do soberano. A tentativa de unificar a economia, a política, o direito e a educação no poder central do reino espelha o caráter único da soberania irradiando da pessoa do rei. As máximas do Direito Natural decorrentes da filosofia racionalista e cientista do Iluminismo harmonizava-se com a ideia do “monarca benfazejo” que realizaria a eliminação dos costumes contrários ao bem-estar e ao equilíbrio da humanidade, promovendo, assim, a virtude e a felicidade do corpo político.⁵⁴⁰ Esta marcha política será incorporada no último quartel do século XVIII na administração do governo de D. Maria I. Entretanto, a preocupação político-administrativa da soberana não estará mais na legitimação e consolidação do poder, mas na tentativa de legalizá-lo de forma clara para atender ao bem-estar da sociedade. Vejamos.

O pensamento produzido no último quartel do século XVIII português está voltado para dar corpo à administração interna do reino, por meio da organização de um conjunto de atividades específicas do governo, cujo objetivo é o bem-estar e segurança interna e externa dos súditos. Ao papel arbitral e centralizador do monarca soma-se a

⁵³⁷ Leis, 25 de maio de 1773; 11 de março de 1774 e 15 de dezembro de 1774. Ver: Calazans, *A época pombalina*, p. 403.

⁵³⁸ Lei 3 de agosto de 1770, regulando os morgados. *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 478.

⁵³⁹ Jorge Borges de Macedo, *A situação econômica no tempo de Pombal. Alguns aspectos*. Lisboa, 2ª ed. 1982, p. 78. Nuno Gonçalo Monteiro, “Pombal, a monarquia e as nobrezas” in *Actas do Colóquio sobre o Marquês de Pombal*. Pombal/Oeiras, Câmara Municipal de Pombal, 2001, pp. 27-38.

⁵⁴⁰ Ana Cristina Araújo. “Dirigismo Cultural e formação das elites no pombalismo” in A.C. Araújo (coord). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000, p. 10.

sua capacidade interventora para lograr a prosperidade da sociedade e do Estado. As atribuições do poder central espraiam-se para outras áreas de atuação, ligadas à teoria do “Estado Polícia”, ampliando os domínios tradicionais da ingerência estatal a áreas como a saúde dos povos, a educação, a cultura, o aumento populacional, o comércio, a agricultura e as manufaturas.⁵⁴¹

Estas novas preocupações foram sistematizadas pelos juristas nas suas tentativas de elaboração dos manuais de Direito Pátrio e Público Interno, tema que dominou as últimas décadas do século XVIII lusitano. A primeira e principal preocupação dos jurisconsultos do último quartel do Setecentos é a organização do Estado. A título de exemplo, Ricardo Raimundo Nogueira elucida, nas *Preleções de Direito Público Interno* (1795-1796), que o Direito Público Interno ou Econômico deve averiguar, em primeiro lugar, “em poder de quem está o império”, isto é, a forma e a constituição do Estado português, ou os fundamentos da soberania; e em segundo lugar, “de que maneira exercita o soberano os direitos majestáticos no governo e direção do Estado que administra”, ou seja, sua administração e a organização das partes de que se compõe.⁵⁴² Esta divisão não é inovadora nem original. O lente coimbrão expressava a opinião comum da época, presente, aliás, nos manuais anteriores de seus colegas também docentes da disciplina de Direito Pátrio na Universidade de Coimbra, Francisco Coelho de Souza e Sampaio e Pascoal de Mello Freire. Para este grupo de juristas, não era matéria em debate a quem pertencia a autoridade de governar. O monarca continuava a ser o árbitro que regia, “sem outra norma”⁵⁴³, o corpo político. Por isso, possuía em si mesmo os direitos legislativo, inspectivo, policíativo, judicativo e executivo; direitos “essenciais e inabdicáveis da suprema majestade”.⁵⁴⁴

A mesma ideia já estava ilustrada nas obras anteriores de Pascoal de Mello Freire. Para este jurista, os direitos reais compreendiam a “jurisdição, inspeção e intendência [do monarca] sobre todas as pessoas, bens e corporações do Estado”.⁵⁴⁵ O rei exercia, assim, o papel de centro e árbitro de todas as pessoas, corpos e órgãos intermediários da comunidade política. Aos imperantes pertenciam todos os negócios do Estado, porém,

⁵⁴¹ José Subtil, “Os poderes do centro” in: José Mattoso (org). *História de Portugal*, 1998, p. 143-144.

⁵⁴² Ricardo R. Nogueira, *Preleções de Direito Público Interno [1795-1796]*, 1858, p. 4.

⁵⁴³ Francisco Coelho de Souza Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio e Público*, 1794, p. 72.

⁵⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p. 72.

⁵⁴⁵ Pascoal de Mello Freire, *Plano de Novo Código*, 1789, p. 1-2.

“não pod[iam] julgar por si todas as causas dos súditos”, e por esta razão “lhes compet[ia] o direito de delegar o exercício da sua jurisdição em alguns dos seus vassallos; isto é o direito de constituir magistrados”.⁵⁴⁶

Segundo Melo Freire, a estrutura do Estado, os magistrados, e “igualmente todos os tribunais, relações, juntas, conselhos e câmaras, e todas as outras corporações públicas de qualquer natureza que sejam são estabelecidas por autoridade do Príncipe”.⁵⁴⁷ De forma mais clara, Sampaio esclarece que “os magistrados de qualquer qualidade, ou considerados em particular, ou em comum, assim como as Relações, e Tribunais, não têm alguma jurisdição própria, mas toda é do sumo imperante, e em consequência sujeita à suprema jurisdição do mesmo imperante”.⁵⁴⁸ Consequentemente, os magistrados exercem cargos na república que são meras comissões do soberano e que passam a depender estritamente do seu desempenho.⁵⁴⁹

A questão ganha contornos filosóficos com António Ribeiro dos Santos. Sem romper com a doutrina geral da época, o canonista defende como certa, à partida, a premissa de que, em abstrato, os direitos da soberania residem na pessoa do príncipe. “Enquanto os Estados eram pequenos e pouco povoados, enquanto os reinos eram militares, enquanto a constituição não aperfeiçoou, enquanto finalmente se não criaram e fixaram os diversos magistrados civis”, diz ele, “os reis costumavam exercer por si mesmos o poder”.⁵⁵⁰ Mas, no final do século XVIII, com Estados grandes, reis decapitados e agitações coloniais, seria útil, pergunta-se Ribeiro dos Santos, o príncipe que já possui em suas mãos os poderes legislativo e executivo também exercer o poder judiciário?

Para o canonista, a reunião do exercício efetivo dos dois poderes em uma mesma pessoa, isto é, em um Príncipe legislador e também juiz, forma “um poder temeroso e formidável aos cidadãos”, admitindo ao fim e ao cabo arbitrariedade às leis, resultando

⁵⁴⁶ Francisco Coelho de Souza Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio e Público*, 1794, p. 189-190. Para Sampaio, os magistrados são as pessoas encarregadas pelo príncipe do exercício do sumo império. Pascoal de Mello Freire (*Plano de Novo Código*, p. 8-10 e 26) e Ricardo Raimundo Nogueira (*Preleções de Direito Público*, 1858, p. 137) são da mesma opinião. Ver: Pedro Caridade Freitas. *Ricardo Raimundo Nogueira: um testemunho para o século XIX*, p. 158-162.

⁵⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 3.

⁵⁴⁸ Francisco Coelho de Souza e Sampaio, *op.cit.*, p. 190

⁵⁴⁹ Ver lei 23 de novembro de 1770, sobre os Ofícios. *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, pp. 504-512.

⁵⁵⁰ António Ribeiro dos Santos, *Notas ao título III: Dos Juízos e das penas*, 1789, p. 9-10.

disto “não haver mais na nação nem liberdade, nem segurança, únicos bens, a que ela se propôs, quando se uniu em sociedade”.⁵⁵¹ Por estas razões, prossegue Ribeiro dos Santos,

[q]ue se podem ver em Filangieri na Ciência da Legislação, em Biefeld nas Instituições Políticas, no autor dos Princípios da Legislação Universal, etc, e outros muitos, é que todas as Nações civilizadas conspiraram, como por um mútuo conselho e deliberação, em criar magistrados, que fossem como corpos fixos e intermédios entre o Príncipe e os povos; que fossem os depositários das leis, e os juízes da conformidade ou desconformidade, que tivessem com elas as ações dos vassalos; conhecendo todas pela longa experiência de muitos males, que convinhem em favor da segurança pública, que o exercício do poder judiciário estivesse separado do poder legislativo e executivo no fato, e não no direito.⁵⁵²

As indagações do canonista operam pequenas fissuras no modelo centralizado do poder enunciado e defendido durante toda a segunda metade do século XVIII lusitano. Sem tomar partido de forma clara e precisa, António Ribeiro dos Santos, coerente com as suas ideias sobre os limites do poder soberano pelas funções constitucionais das Cortes do Reino, abre uma via para se pensar a despersonalização do Estado e a responsabilização do soberano a partir da separação *de facto* entre os poderes. E contribui de modo significativo para pensar o processo de ascensão do Estado como ente abstrato no final do século XVIII português.

Assim, quanto mais o monarca concentrou poderes nas suas mãos, maiores foram as possibilidades de aparecerem autores que defendessem a importância de mecanismos impessoais burocráticos, jurídicos, económicos e militares para transmitir e impor sua vontade à sociedade. Em um futuro não muito distante, estas estruturas mostraram-se capazes para funcionar sem o monarca ou até mesmo para afastá-lo do poder.⁵⁵³

O fato é que a organização do Estado deveria funcionar em prol do bem-estar e da segurança da sociedade. Em função disto, os príncipes precisariam estabelecer “meios e subsídios que facilit[assem] e promov[essem] a observância das suas leis”. Estes meios

⁵⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 10.

⁵⁵² *Idem, Ibidem*, p. 11.

⁵⁵³ Martin van Creveld, *Ascensão e declínio do Estado*, 2004, p. 176.

são, principalmente, segundo Sampaio, “a cultura das disciplinas, o aumento da população, a saúde dos povos, o comércio, a agricultura e as manufaturas”.⁵⁵⁴

A legislação régia do período marino, essencialmente administrativa, como sublinhamos, é um exemplo típico da função interventora da soberana para promover a prosperidade do Estado. Com o intuito de remediar as carências físicas do reino, constroem-se estradas, pontes, melhoramento das calçadas, plantação de árvores, preservação de chafarizes e é promovida a navegabilidade dos rios. Criou-se, na área da saúde, hospitais; institui-se aulas de anatomia e cirurgia nos hospitais militares; criou-se a Casa Pia para aplicação da caridade cristã na sociedade – todas estas matérias voltadas para assistência e a saúde da população.⁵⁵⁵

A ideia de criar riqueza de um Estado reside no mapeamento e no conhecimento real dos cidadãos. Isso explica também as preocupações com os censos e o estado sanitário da população; com as medidas demográficas, como as ordens para que os provedores do sul elaborassem mapas de estatísticas de nascimento, casamento e óbitos no Norte do país; e com o plano para construção de cemitérios. Todos corroboraram para as tentativas de reformas sanitárias do governo. Medidas destinadas para diminuir a criminalidade da cidade de Lisboa foram postas em prática, como a tentativa de iluminação da cidade, a tentativa de dividir administrativamente as paróquias e a organização de meios para criar um corpo de polícia a pé e a cavalo, como havia nas outras cidades da Europa.⁵⁵⁶

A criação das Academias – a Real Academia da Marinha (1779), a Academia de Fortificações, Artilharia e Desenho (1790), a Academia de Belas-Artes (1780) e a Academia das Ciências (1779) – espelham bem a preocupação do governo. As *Memórias* produzidas pelos membros da Real Academia das Ciências são o testemunho prático das novas funções do governo elencadas pelos juristas nos manuais de Direito Pátrio e Público de Portugal e também na legislação do período. Os temas das *Memórias* abarcam todas as funções do “Estado Polícia”: agricultura, comércio, navegação, indústria, saúde dos povos, mapeamento da população, padronização dos pesos e medidas, planos estatísticos, educação, filosofia e literatura.

⁵⁵⁴ Francisco Coelho de Sousa e Sampaio. *Preleções de Direito Pátrio e Público*, 1794, pp. 138-139.

⁵⁵⁵ Luís de Oliveira Ramos, *D. Maria I*, 2010, p. 104-126. Caetano Beirão, 1944, pp. 244-253.

⁵⁵⁶ Ver: 19 de abril de 1780 – alvará aprovando a nova divisão das paróquias de Lisboa, pp. 262-281.; Luís de Oliveira Ramos, 2010, p. 127.

Entre 1788 e 1791 são publicadas as *Memórias de Agricultura*, em dois volumes, frutos do labor intelectual de nomes como José Veríssimo Alvares da Silva, Henriques de Paiva, Botelho Lacerda, Rebelo da Fonseca, Coelho Seabra. Entre 1792 e 1814, a Academia volta seus esforços para a composição de nove volumes sobre *Memórias da Língua Portuguesa*, assinados por António Caetano do Amaral, José Anastácio de Figueiredo, Fr. Joaquim de Santo Agostinho, António Ribeiro dos Santos, António Pereira de Figueiredo, João Pedro Ribeiro, e outros. Concomitantemente, iniciaram-se as publicações dos volumes dedicados à *História e Memória da Academia*, com Monteiro da Rocha, Stockler, Ciera, Sanches Dorta, Vilas-Boas, Dantas Pereira, Margiochi, Morato, Costa de Macedo, e outros; e as importantes *Memórias Econômicas, para o adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria portuguesa*, nas quais colaboraram Domingos Vandellii, Padre João de Loureiro, Tomás António de Vila Nova Portugal, José Bonifácio de Andrada e Silva, Padre Estevão Cabral, José da Silva Feijó, Dalla Bella, Vicente Coelho de Seabra, Lacerda Lobo, Botelho de Lacerda. Editaram-se ainda cinco tomos de *Livros Inéditos da História Portuguesa* (1790-1824), oito tomos da *Coleção dos Principais Autores da História* e o *Dicionário da Língua Portuguesa* (1793).⁵⁵⁷

Entre as obras sobre História Portuguesa, encontram-se as *Instituições de Direito Civil Português* (1789) escritas por Mello Freire, nas quais podemos observar a organização de todas as funções da soberania, desde as fundantes e principais, alvo do reinado de D. José I, como o direito de legislar, julgar, impor penas e tributos, fazer a guerra e a paz, voltadas exclusivamente para legitimar o poder; como as novas funções fundamentais no governo de D. Maria I: “as leis econômicas, as suntuárias, as leis sobre os funerais, saúde, alimentação; as leis criminais; as leis sobre os edifícios, vias públicas, educação particular e pública dos cidadãos, sua precedência, seus direitos e deveres, leis sobre as diversas formas de tratamento social, sobre os vadios e mendigos, sobre colégios e universidades, e bem muitas outras coisas que seria longo enumerar”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Caetano Beirão, 1944, p. 233-234; Luís de Oliveira Ramos, 2010, p. 113.

⁵⁵⁸ Pascoal de Mello Freire, *Instituições de Direito Civil Português*, 1789, p. 101. E continua: “proteção dos órfãos, proteção das pessoas cativas, dos furiosos. No que diz respeito aos hospitais, é preciso cuidar do doente, com médicos, enfermeiros, camas, comida, remédios” (p. 108-109). É preciso cuidar dos pobres e mendigos, pois, para ele, “a mendicância é um mal social que se deve eliminar da nação por todos os meios” (p. 118) Promover a agricultura, como “nervo central da república”, o comércio, a navegação. (p. 49-61). Organizar o exército, pois a guerra, “que é um mal necessário entre as nações livre,

Essas funções da soberania não são essenciais apenas para consolidar o processo de centralização da função do Estado, mas para atualizar as concepções e as representações do Estado do Príncipe, cujo progresso e prosperidade de agora em diante são mais importantes do que a sua conservação. Na verdade, a grandeza e a felicidade do Estado procedem da prosperidade e do bem-estar dos seus membros, sem distinção de condição ou classe. Isso tudo, esperava-se, sem alterar o caráter absoluto da soberania.

Por isso, simultaneamente ao processo de racionalização e centralização do poder político, detinha o príncipe não apenas o poder de impor a ordem, por meio das penas, como sublinhamos, mas de distribuir prêmios e assim manter o vínculo com os seus súditos, sem intermediários, baseado em relações de proximidades, fundadas no amor.

3.4 A razão e o amor como vínculos estruturais do Estado

Ao monarca pertenceria o compromisso de organizar a estabilidade natural da sociedade, ou seja, promover a instauração da ordem social. Para esse fim, o rei dispunha de um conjunto de mecanismos de intervenção política necessários à legitimação do seu poder. Podia, decerto, punir, mas também poderia optar por agraciar. A conservação da sociedade, podemos ler na legislação ou nas obras dos autores da segunda metade do século XVIII, está estritamente relacionada às faculdades de castigar e premiar emanadas daquele que detém, em si mesmo, a autoridade e a superioridade sobre os demais membros do corpo político.

A partir disso, emergem das fontes duas categorias complementares que moldam a imagem do monarca na segunda metade do Setecentos lusitano. A primeira é a figura do

faz-se para defender a segurança externa da nação e proteger os nossos bens e direitos, muitas vezes ofendidos por outro povo” (p. 89). É preciso também organizar uma milícia urbana para garantir a segurança interna da nação. Para Mello Freire, “a milícia, principal louvor da nossa gente, ou é urbana, ou auxiliar, ou alistada. A urbana, a mais antiga de todas, para a qual são nomeados quase todos os cidadãos, é comandada pelo senhor do lugar ou pelos capitães urbanos, ou seja, os capitães da ordenança. Todos eles devem ter armas e cavalos, exercitar-se na arte militar, e serem escolhidos no senado [...]. Contudo, esta milícia é atualmente de nenhum ou de pouco uso. Quanto aos soldados auxiliares, esses podem ser de utilidade um tanto maior, e gozam merecidamente de vários privilégios [...]. Porém, os soldados alistados e pagos, assim como seus capitães e chefes, de quem principalmente falam as nossas leis, são dignos de que só o nome baste para honorificá-los. Na verdade, esta milícia deve ser preferida a qualquer outra por suas maiores vantagens, e depois o próprio interesse da nação parece exigir que não se cometam as coisas militares senão a homens escolhidos e experimentados” (p. 125-126)

“Príncipe Senhor Soberano”, fundada no processo de racionalização do direito e da política que acompanhou todo o período em análise. A segunda compõe a imagem do “Príncipe Pai dos Vassalos”, que é marcada pela relação direta e próxima fundada no amor entre o soberano e o súdito, ocasionando relações de dependência e superioridade por meio de obrigações mútuas. Ambas as categorias formam, significativamente, o léxico geral “Príncipe” dos *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*⁵⁵⁹ e afirmam simbolicamente os dois traços decisivos do papel do monarca na estrutura da sociedade. Tal como a ideia de soberania, o Estado que ascendeu em terras lusitanas na segunda metade do século XVIII estrutura-se a partir da relação de complementariedade entre esses dois modelos, fundados nos princípios da razão e do amor.

A noção de “Príncipe Senhor Soberano” está correlacionada à caracterização da soberania absoluta, suprema e indivisível comum na época. As referências ao caráter superior do soberano como distintivo da sua autoridade avolumam-se nas fontes. Em vários alvarás e cartas de leis promulgadas no reinado josefino, encontramos a necessidade do legislador proclamar abertamente o monarca “como senhor soberano” do reino e de seus domínios.⁵⁶⁰ A mesma ideia apareceu com tal característica na *Dedução Cronológica e Analítica* (1767). Para Seabra, os monarcas são “juizes soberanos das riquezas e da fortuna dos vassalos, dispensadores da justiça e distribuidores das mercês”, “ministros de Deus” e, por fim, “o verdadeiro Deus na Terra”.⁵⁶¹

Os reis possuíam, assim, prerrogativas extraordinárias, específicas e próximas da divindade. Seriam como que as fontes da graça de Deus na Terra. Por este motivo, enquanto senhores da graça e prisma donde irradiavam os feixes de justiça, os príncipes podiam criar novas normas ou revogar as antigas; modificar a natureza das coisas (como por exemplo conceder nobreza aos plebeus, perdoar as penas e legitimar bastardos);

⁵⁵⁹ Filipe José Nogueira Coelho, *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, 1773.

⁵⁶⁰ Ver por exemplo as leis de 28 de agosto de 1767; 02 de abril de 1768; 4 de julho de 1768; 18 de agosto de 1769.

⁵⁶¹ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, p. 356, 364 e 366.

modificar e redefinir o “seu”, isto é, a equidade dos atos de justiça, de cada um (através de prêmios ou mercês).⁵⁶²

Os príncipes, de acordo com os ensinamentos propostos na *Dedução Cronológica*, foram ordenados por Deus. Portanto, assegura Seabra, “quem resiste ao Príncipe Supremo, resiste ao mandado de Deus”.⁵⁶³ Ao príncipe devia-se temer, com todo o rigor do direito, mas também era necessário conformar suas ações com a consciência que se fazia de cada caso particular. Aqui estariam a honra e o prêmio dispensados para as ações que contribuíssem para o bom ordenamento do corpo social. Da parte dos súditos, a obediência devida ao monarca era tecida através dos laços do amor e do temor. Nesse ponto está alicerçada a legitimidade do poder.⁵⁶⁴

A natureza absoluta e superior do poder do soberano é reforçada no *Compêndio Histórico* (1771) e nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Entretanto, é no *Tratado de Direito Natural* de Gonzaga que é exposta de forma persuasiva a noção de soberano como senhor de todo o reino e, por isso, superior a todos os demais membros da comunidade política. De acordo com o jurista luso-brasileiro, estes atributos da soberania são válidos inclusive num reino feudatário, “pois a essência do feudo não consiste na sujeição, mas só na fé [no sentido de confiança], e a prestação de fidelidade não é exigida por causa do domínio direto que tenha o que a recebe mas sim por virtude de um contrato”.⁵⁶⁵

A consequência da superioridade do soberano é a defesa da irresponsabilidade dos seus atos. O monarca, para Gonzaga, não reconhece superior outro que não Deus, por isso quando peca, peca apenas para com Deus. Do mesmo modo, “o rei não pode ser de forma alguma subordinado ao povo, e por isso ainda que governe mal e cometa algum delito, nem por isso o povo se pode armar de castigos contra ele”.⁵⁶⁶ Ao povo, de acordo com Gonzaga, “depois que elegeu o monarca, já nada mais toca do que obedecer-lhe e

⁵⁶² A. M. Hespanha, *Cultura jurídica europeia. Síntese de um milénio*, 2017, p. 166.

⁵⁶³ José de Seabra da Silva, *Dedução Cronológica e Analítica*, 1767, pp. 364.

⁵⁶⁴ A. M. Hespanha, “A punição e a Graça” in: José Mattoso. *História de Portugal*, 1998, pp. 221-222. E “As outras razões da política: a economia da graça” in: *A política perdida: ordem e governo antes da modernidade*, 2010.

⁵⁶⁵ Tomás António Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*, 2005, p. 142.

⁵⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 142.

respeita-lo”.⁵⁶⁷ Entretanto, isto não quer dizer que o rei pode fazer tudo quanto lhe parecer, pois “o rei é um ministro de Deus para o bem; o fim para que ele se pôs foi a utilidade do seu povo; logo, lhe não será lícito obrar alguma coisa de que se siga dano ou ruína”.⁵⁶⁸

O soberano deve, então, ser absoluto e superior, mas também bondoso e clemente. A mesma mão que “pune tudo o que tende para a destruição do sossego e utilidade pública dos povos”, é aquela que também detém o poder “de proteger, dispensar, conceder privilégios, remunerar os vassallos, naturalizar, legitimar, regular as penas criminais, e remiti-las [...]”.⁵⁶⁹

Na literatura da época, a distribuição dos prêmios, mercês e perdão aparecia no papel que a doutrina do governo atribuía à clemência real, e relacionava-se com a ideia do “Príncipe Pai dos Vassallos”.⁵⁷⁰ As alusões ao caráter paternal da autoridade régia são recorrentes nos atos legislativos. Na lei de 03 de dezembro de 1750, sobre a cobrança do direito senhorial do quinto, o monarca refere-se a si mesmo como “Pai”, e em seguida diz: “experimentem [os vassallos] os efeitos da minha real benignidade, do paternal amor, com que olho para o bem comum dos meus vassallos, e do desejo que tenho de fazer mercê aos que concorrem com os seus frutuossos trabalhos para a utilidade pública do meu reino.”⁵⁷¹

Alguns anos mais tarde, na sentença de 14 de setembro de 1757, contra a rebelião sucedida na cidade do Porto, encontra-se com clareza a relação entre o rei e os vassallos, traduzida na relação familiar “pai e filho”. O rei, como pai de família, deveria punir para educar e guiar o filho. Conforme as palavras do legislador, a “rebelião de grande parte da plebe de uma cidade, que depois da Corte é sem disputa a mais opulenta desta Monarquia, foi um dos casos mais estranhos do presente século”, especialmente “porque toda a nação portuguesa causa horror o menor movimento, que possa parecer infidelidade ao seu soberano, a quem os súditos respeitam, mais com amor de filhos, do que de vassallos”. A esta relação tecida pelo amor dos súditos, o soberano deve responder com clemência. Por isso, continua o legislador, “não se impôs por piedade, a

⁵⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 145.

⁵⁶⁸ *Idem, Ibidem*, p. 147.

⁵⁶⁹ António Elescano Barreto e Aragão, *Código de Jurisprudência Natural, 1772-1777?*, 2017, p. 66.

⁵⁷⁰ A. M. Hespanha, “A punição e a graça” in: José Mattoso. *História de Portugal*, 1998, p. 220.

⁵⁷¹ Lei 03 de dezembro de 1750, *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás 1750-1760*, Tomo I, 1797, p. 57.

pena ordinária do delito; reflexões muito significantes para o presente tempo demonstrarem a grande diferença, com que no tumulto desta Cidade se conservaram inalteráveis a Autoridade Régia, o Supremo Poder, a indefectível justiça, e a *invicta clemência* de Sua Majestade Fidelíssima”.⁵⁷²

As expressões “paternal providência”, “paternal clemência”, “paternal benignidade” abundam nas fontes, sobretudo para enfatizar que ao príncipe – benfeitor e parte superior da relação – compete proteger os vassallos e promover a ordem por meio da prestação de serviços. Um exemplo claro da relação moral estabelecida entre o governante e os governados está no modo como a questão da escravidão foi abordada no reinado josefino. Não discutiremos aqui se as medidas do legislador tinham motivações econômicas, como diminuir o desemprego em Portugal ou fazer com que o tráfico de escravos não se extraviasse das “colônias”, ou se já tinha preocupações abolicionistas. Analisaremos a letra da lei com o foco na relação soberano-vassallos.

O alvará de 19 de setembro de 1761 proíbe a venda, a compra ou a sujeição, como escravos, dos “pretos ou pretas [que chegassem aos] Reinos”, e que aos que contrariassem os ditames da referida lei, se impusesse “as penas que por Direito se acham estabelecidas contra os que fazem cárceres privados, e sujeitam a cativeiros os homens que são livres”.⁵⁷³ Em resumo, o legislador interdita a importação de novos escravos em Portugal. Apesar das numerosas tentativas de fraude desta lei, o governo manteve-se fiel ao seu sentido doutrinário e promulgou dois avisos em 2 de janeiro de 1767 e outro em 22 de fevereiro de 1776 para esclarecer as possíveis interpretações da lei.⁵⁷⁴

O avanço significativo no sentido de abolir o tráfico no Portugal europeu foi dado pelo alvará com força de lei em 16 de janeiro de 1773, habitualmente chamada “lei do ventre livre”, que instituiu que a condição servil não se perpetuasse por meio da reprodução natural. O preâmbulo do alvará de 1773 esclarece as suas motivações:

⁵⁷² Sentença 14 de setembro de 1757, *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás 1750-1760*, Tomo I, 1797, p. 503-504. Grifo nosso.

⁵⁷³ Alvará 19 de setembro de 1761. *Coleção das Leis, Decretos e Alvarás 1761-1769*, Tomo I, 1797, p. 34.

⁵⁷⁴ Ver Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos em Portugal – Das origens ao século XIX, Histórias de vida de homens, mulheres e crianças sob cativo*. Lisboa: a esfera dos livros, 2017, pp. 417-421. E Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras. Estudos sobre Escravatura*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

Depois de ter obviado pelo outro alvará de dezenove de setembro de mil setecentos sessenta e um dos grandes inconvenientes, que a estes Reinos se seguiam de se perpetuar neles a escravidão dos homens pretos, tive certas informações, de que em todo o Reino do Algarve, e em algumas Províncias de Portugal, existem ainda pessoas tão faltas de sentimentos de Humanidade, e de Religião, que guardando nas suas casas escravas [...] para pela repreensível propagação delas perpetuarem os cativeiros por um abominável comércio de pecados, e de usurpações das liberdades dos miseráveis nascidos daqueles sucessivos e lucrosos concubinatos, debaixo do pretexto de que os ventres das mães escravas não podem produzir filhos livres.⁵⁷⁵

O soberano-legislador enfatiza os atrocíssimos, abomináveis e indecentes crimes cometidos contra “aqueles miseráveis, que pela sua infeliz condição são incapazes para os ofícios públicos, para o comércio, para a agricultura e para os tratos e contratos de todas as espécies”. O soberano decretava por meio da sua “Paternal e Pia Providência, libertados para todos os ofícios, honras e dignidades” todos os que nascessem de mãe escrava depois do dia da publicação da lei e ficavam também livres aqueles cuja condição de escravo provinha das bisavós, mesmo que suas mães e avós não tivessem sido escravas; “sem nota distintiva de *libertos*, que a superstição dos Romanos estabeleceu nos seus costumes, e que a união cristã, e da sociedade civil faz hoje intolerável no [...] Reino, como tem sido em todos os outros da Europa”.⁵⁷⁶ A “lei do ventre livre” é, dessa forma, uma boa amostra da tentativa de conciliação entre a filosofia racionalista do iluminismo e a ideia do monarca benévolo e caridoso que deveria promover a harmonia e o equilíbrio do corpo político.

O projeto para integração dos índios à sociedade colonial, tendo por base o Diretório pombalino, também foi pautado pela tentativa de harmonizar os princípios da razão e do amor, fundamentos do direito, da soberania e do Estado português na segunda metade do século XVIII. O *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário* foi publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758. O seu principal objetivo era integrar os índios e transformá-los em

⁵⁷⁵ Alvará 16 de janeiro de 1773, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 639.

⁵⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 640.

súditos portugueses à semelhança dos demais colonos. Para isso, era necessário alterar o estatuto jurídico e social que eles tinham na sociedade do Antigo Regime.

Para tentar erradicar as particularidades dos diversos grupos indígenas e criar uma homogeneidade entre os súditos portugueses, o legislador josefino, por meio do Diretório e das leis anteriores que o antecederam⁵⁷⁷, formulou um conjunto de medidas que buscavam extinguir as diferenças entre índios e brancos, como a realização de casamentos mistos; a condenação daqueles que consideravam os filhos provenientes destas relações como menos capacitados para ocupar cargos administrativos do que os colonos portugueses; a proibição de se chamarem os índios “negros da terra” ou “negros”⁵⁷⁸; e a imposição do uso obrigatório do idioma português, por intermédio do qual “se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe”.⁵⁷⁹ A determinação do uso da língua portuguesa aos índios tinha como objetivo, num primeiro momento, transformá-los em vassalos iguais aos demais colonos; e num segundo momento, garantir um contingente populacional para habitar as fronteiras do Brasil em um período de disputas fronteiriças entre Portugal e Espanha, comprovando a ocupação lusitana das terras e conseqüentemente garantindo sua soberania dentro do território brasileiro.⁵⁸⁰ Em síntese, era preciso civilizar os índios por meio das “luzes da razão”, mas também com o afeto e a devoção necessários para manter os vínculos de obediência ao monarca no território brasileiro.

⁵⁷⁷ O alvará de 4 de abril de 1755 estimulava os casamentos mistos entre os vassalos e os índios. A lei de 6 de junho de 1755 conhecida como “lei da liberdade” promulgou que “sem outra sujeição temporal que não seja a que devem ter as minhas leis, para a sombra dela viverem na paz e união cristã, e na sociedade civil. [E,] mediante a graça divina [ficaram] incorporados os referidos índios sem distinção, ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdades, de que os meus vassalos gozam atualmente conforme as suas respectivas graduações, e cabedais” (*Coleção das Leis, decretos e alvarás 1750-1760*, tomo I, 1797, p. 111-116). O alvará de 7 de junho de 1755, para os índios do Pará serem governados pelos seus nacionais, estabelecia o governo civil e justiças seculares com inibição das administrações regulares.

⁵⁷⁸ Diretório..., Lei 8 de maio de 1758, *Coleção das Leis, decretos e alvarás 1750-1760*, tomo I, 1797, parágrafo 10, p. 330.

⁵⁷⁹ Diretório..., parágrafo 6, p. 329. Grifo nosso.

⁵⁸⁰ Angela Domingues, *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 212. Ver também Rita Heloísa de Almeida, *O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

No que concerne ao ensino universitário, o alvará de 06 de março de 1765 é importante para exemplificar o caráter paternal do poder do monarca, visto que regulava sobre a Universidade de Coimbra e declarava o soberano o protetor da universidade e do ensino do reino. Seguindo a letra do alvará, D. José deveria “como rei e pai comum dos vassallos promover tudo o que pode ser útil para iluminar, e constituir no bom gosto dos mais aprovados e sólidos conhecimentos das artes e das ciências”.⁵⁸¹

O soberano, neste mesmo sentido, “não só como protetor da mesma Universidade, mas também como Pai comum tão vigilante e providente em tudo, o que pode ser comum dos seus fiéis vassallos”⁵⁸², deveria promover a felicidade e o bem-estar público. Pois a monarquia só podia florescer e prosperar por meio da “apertada e indissolúvel união dos vassallos com os monarcas”. Dos súditos se esperava “a obrigação de serem fiéis e obedientes aos seus soberanos, de observarem as Leis e de contribuírem para as necessidades públicas do Estado”.⁵⁸³ Menos de duas décadas depois, Pascoal de Melo Freire, no *Plano para o Novo Código*, é mais direto ao assegurar que “aos vassallos toca amar e obedecer ao imperante, e aos que em seu nome governam; servir os cargos públicos, e pedir ao Príncipe, não só a sua proteção, mas graças e mercês em remuneração dos seus serviços”.⁵⁸⁴

Na verdade, as menções à figura paternal e o *continuum* político do “Príncipe Pai dos Vassallos” são recorrentes na teoria política produzida nos séculos anteriores, já mesmo por Aristóteles. Em Portugal, o tema foi estudado de forma pormenorizada nos trabalhos de António Manuel Hespanha e Pedro Cardim⁵⁸⁵, relativamente aos séculos XVI e XVII. Ambos mostraram como o “poder dos afectos” formava o elo de legitimação política e social das sociedades do Antigo Regime. Em meados do século

⁵⁸¹ Alvará 06 de março de 1765, *Coleção da Legislação Portuguesa 1763-1774*, 1829, p. 155. Nas leis de 3 de dezembro de 1750 e no alvará de 16 de novembro de 1771 podemos ler: “o príncipe há de olhar com paternal amor para o bem comum dos vassallos”. E também na lei de 25 de junho de 1760: “o príncipe tem por coisa muito própria do seu paternal cuidado fazer gostar aos vassallos dos úteis, e saudáveis frutos da paz, e sossego público, de sorte, que possam viver seguros à sombra das suas leis”

⁵⁸² *Compêndio Histórico*, 1771, p. 171.

⁵⁸³ *Compêndio Histórico*, 1771, p. 260.

⁵⁸⁴ Pascoal de Melo Freire, *Plano para o Novo Código*, 1789, p. IV-V.

⁵⁸⁵ Pedro Cardim, “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”. *Revista Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999 e *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2000. António Manuel de Hespanha, “O amor nos caminhos do direito: Amor e *Iustitia* no discurso jurídico moderno” in: *A Política Perdida: Ordem e Governo Antes da Modernidade*. Curitiba: Juruá, 2010.

XVIII, os pensadores, filósofos e políticos lusitanos fizeram o esforço teórico de harmonizar a normatização do amor e da razão, ambos como fundamento e legitimidade do poder político. Por isso, ainda é bastante comum e imprescindível para o Estado que emergia as alusões ao caráter paternal da autoridade régia.

Ainda no início do século XVIII, nos *Apontamentos para Educação de um Menino Nobre* (1734), encontra-se a junção do princípio familiar e do princípio pactício do poder. Para Martinho de Mendonça, como evidenciamos no capítulo anterior, a origem do poder está num pacto entre os pais de família, constituindo, desse modo, uma república aristocrática que, seguindo um costume da esfera doméstica, decidem escolher entre si um superior que governe a todos.⁵⁸⁶ Esta soberania dá-se, depois disso, por meio da sucessão. Por ter como base do corpo político o modelo privado da família, as relações entre os membros da comunidade política são marcadas pela proximidade, o que explica a preocupação do pedagogo em garantir o bom tratamento entre as pessoas, sobretudo ensinando as crianças a tratarem com civilidade os seus subordinados, para, com isso, manter-se o bom ordenamento social. Visto que, para ele, “nada perderá de sua superioridade, quem tratar com mansidão os súditos”, pelo contrário “será obedecido com mais gosto à proporção da suavidade com que mandar, sendo muito contra as Luzes da Razão, que a diferença casual das fortunas, faça totalmente esquecer da semelhança da natureza”.⁵⁸⁷

Porém, é nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) que essas ideias serão refinadas com o objetivo de ensinar a “obediência e a fidelidade devida aos pais e aos soberanos [...], o amor ao bem público e aos preceitos da vida civil”.⁵⁸⁸

O Estado, para o médico ilustrado, tem como principal fundamento de legitimidade “o consentimento dos povos a obedecer e servir com as suas pessoas e bens ao soberano”. Entretanto, o que torna o ajuntamento de pessoas em um corpo político é, lembremos, o juramento de fidelidade mútuo entre o soberano e os súditos, ratificado, por fim, pela suprema divindade. Disto provém, segundo Sanches, o sagrado do Estado, porque foi alicerçado na “invocação do Altíssimo como testemunha e como caução dos juramentos recíprocos”. O soberano ou “maiorial” que emerge deste ato de convenção é “o primeiro pai e conservador dos seus estados”, “o primeiro mestre ou

⁵⁸⁶ Martinho de Mendonça, *Apontamentos para Educação de um Menino Nobre*, 1734, pp. 341-342.

⁵⁸⁷ *Idem, Ibidem*, p. 89.

⁵⁸⁸ António Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da mocidade*, 1760, p. XII.

primeiro sacerdote da religião natural”, que concentra em suas mãos “aqueles poderes dos súditos para obrar ações exteriores”, ficando “à sua disposição regrá-las por leis, prevenir que se cometesse insulto que alterasse ou corrompesse a união e harmonia que deve reinar no Estado Civil; ficou no seu poder castigá-las como achasse conveniente para a sua conservação”.⁵⁸⁹ Como pai e senhor, devia o soberano instituir a ordem social. Os súditos transferem pela “solene transação” todos os poderes que possuíam antes do pacto; por isso no soberano concentra-se a “jurisdição do primeiro juiz, do primeiro general, do primeiro pai, do primeiro censor, autorizado a decretar todas as leis que forem úteis para a conservação e aumento do estado”.⁵⁹⁰

Para o médico ilustrado, ainda nas *Cartas*, espera-se dos súditos obediência e diligência para cumprir as suas obrigações, e igualmente ações cristãs destinadas à bondade e à misericórdia. A educação da mocidade, afirma Sanches, “não é mais que aquele hábito adquirido pela cultura e direção dos mestres, para obrar com facilidade e alegria ações úteis a si e ao Estado onde nasceu”. Entretanto, “para se cultivar o ânimo da mocidade, para adquirir a facilidade de obrar bem e com decência, não basta o bom exemplo dos pais, nem o ensino dos mestres”, é necessário que “no Estado existam tais leis que premeiem a quem for mais bem criado, e que castiguem a quem não quer ser útil nem a si nem à sua pátria”.⁵⁹¹ Dessa forma, o esforço de Ribeiro Sanches é o de criar algo muito próximo de um manual político e moral para guiar as condutas e ensinar as obrigações dos vassallos, isto é, amar a Deus, honrar os pais, respeitar os mais velhos, amar a pátria e, sobretudo, ser fiel ao rei, honrá-lo, amá-lo e respeitá-lo. Nas próprias palavras de Sanches: “educar súditos amantes da pátria, obedientes às leis e ao seu rei, inteligentes para mandar e virtuosos para serem úteis a si e a todos com quem devem tratar”.⁵⁹²

Este modo de pensar persistiu durante toda a segunda metade do século XVIII lusitano, sendo retomado, com algumas variações, nos trabalhos de teólogos, filósofos e também nos estudos sobre Direito Pátrio no último quartel do século. Em 1792, os estadistas portugueses viram-se às voltas com as questões doutrinárias e práticas decorrentes da doença de D. Maria I e do exercício efetivo do poder pelo príncipe D.

⁵⁸⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 17-21.

⁵⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 70.

⁵⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 109.

⁵⁹² *Idem, Ibidem*, p. 185.

João. O ambiente na Europa continental não era igualmente mais tranquilizador. A Revolução Francesa irrompera questionando a função do monarca na estrutura da sociedade. Por esta razão, não é de causar admiração que neste contexto surgissem obras em defesa das prerrogativas do poder real. Muitos destes textos, aliás, tentaram reforçar as alusões ao caráter paternal (leia-se “natural”) do poder dos monarcas. É o caso do *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792) de António Soares Barbosa.

A sociedade política, para Soares Barbosa, “é a relação de dependência e subordinação, que se dá entre os membros da república, e os chefes que a governam; aqueles para obedecerem, e estes para mandarem”, com o objetivo de “promover e segurar o bem geral da sociedade, e o particular de cada membro; este porém com subordinação àquele”.⁵⁹³ Esta relação de dependência e superioridade alicerça, segundo o filósofo, outras relações desiguais, como entre o socorrido e o benfeitor; o progenitor e os progenitores; e cada membro e o todo que o protege.

Os membros do corpo político, de acordo com António Soares Barbosa, “acham-se mutuamente ligados e obrigados”, para, em primeiro lugar, “conservarem e guardarem reciprocamente as propriedades e os direitos uns dos outros”; e em segundo lugar, “para se socorrerem e beneficiarem”. Os homens são, assim, inclinados à sociedade, a socorrerem e a amarem o seu próximo. Daqui nasce o amor de benevolência “de que ninguém se pode escusar sem negar a própria natureza”. Nestas relações entram também “os conselhos, a doçura, a comiseração, o disfarce dos defeitos alheios, o perdão e esquecimento das injúrias, e a consolação dos aflitos”; enfim, “tudo aquilo, a que temos direito, que os outros nos façam”. Não há pois, de acordo com o filósofo, “homem algum, que de algum modo se não possa socorrer, porque não há algum, que não possa amar”.⁵⁹⁴

Por essa razão, todo o Estado, ainda de acordo com o filósofo, é formado por um conjunto das relações de proximidade entre os seus membros. Neste,

além das ligações mais próximas, que são as da família e parentescos, cada um na qualidade de cidadão, ou membro da mesma sociedade, tem com os demais sócios relações mais ou menos próximas. Porque os benfeitores, e depois os amigos, são a nosso respeito mais chegados, que os mais. Depois

⁵⁹³ António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, 1792, p. 52.

⁵⁹⁴ *Idem, Ibidem*, pp. 95, 98 e 99.

aqueles, entre os da mesma povoação ou compatriotas, são-nos mais chegados os mais vizinhos, e depois destes, os da mesma povoação; os quais, a respeito das mais povoações, são os que se aproximam mais nas relações. [...]. Todas estas ligações tiram a sua força da sociedade geral e particular, as quais tendendo a unir os homens pelo mútuo amor e caridade, então conseguem isto mais perfeitamente, quando se multiplicam os meios de a estreitar mais.⁵⁹⁵

No que concerne à sociedade política, o homem contrai uma relação mais forte, “porque o poder, a que se acha entregue a direção das forças da sociedade política, faz às vezes de autoridade paternal, a respeito de cada particular.” Este poder se ocupa não apenas de promover a paz, a segurança e a felicidade da sociedade, mas igualmente cumpre “a respeito dos particulares para um centro comum, fazendo com que estes se olhem como irmãos pertencentes à mesma família geral”. O soberano exerce, assim, o papel de unidade representativa da sociedade. Portanto, “todo homem deve amar e respeitar este poder, e esta família, como um filho bem criado e agradecido respeita seu bom pai, e ama a todos os que dele descendem”. Esta, conclui António Soares Barbosa, “é a constituição essencial de cada sociedade política, qualquer que seja o seu governo”.⁵⁹⁶

Significativo desta mesma maneira de pensar o poder é a publicação, em 1799, da *Dissertação a favor da monarquia, onde se prova pela razão, autoridade, e experiência ser este o melhor, mais justo de todos os governos; em que os nossos reis são mais absolutos, e legítimos senhores de seus reinos*, pelo Marquês de Penalva, considerado o primeiro texto contra-revolucionário, defensor do absolutismo e do tradicionalismo. O título da obra é em si autoexplicativo. Trata-se quase de um libelo em defesa do poder régio.

Segundo o Marquês de Penalva, as relações de socorro mútuo, dependência e obrigação moveram os homens a se unirem em famílias e a “estreitarem mais o vínculo da sociedade”.⁵⁹⁷ Disto resultaram as relações entre os governantes e os governados. Aqueles desejosos de governar, estes com a necessidade de obedecer. O modelo doméstico, “os patriarcas da antiga lei”, “os pais de família em geral”, foram, de acordo

⁵⁹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 107-108.

⁵⁹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 109.

⁵⁹⁷ Marquês de Penalva, *Dissertação a favor da Monarquia*, 1799, p. 13.

com o Marquês, “os exemplares, e verdadeiros modelos dos reis”.⁵⁹⁸ Para ele, mesmo quando

as famílias experimentam o cruel dano da orfandade, os Reis lembrando-se, poder ser, da sua origem, entram pelos seus direitos na substituição destes cuidados paternais. Cederam então a este Pai comum todos os Pais de famílias os seus veneráveis direitos, e encarregou-se a um só o governo de todos. Sentiram-se logo os benignos influxos, que a concórdia produz; união de forças, igualdade de subordinação, semelhança de costumes, interesse recíproco; tudo concorreu para fazer nascer o patriotismo, uma das mais belas, e necessárias qualidades de cidadão, e de vassalo.⁵⁹⁹

Por esse motivo, afiança o Marquês, os homens estavam mais propensos a obedecer a um chefe natural. Visto que “todas as vezes que a soberania não se reside em uma só pessoa, o Estado se expõe a ser dividido em substância”. Quando a soberania, ao contrário, estava toda ela nas mãos do soberano “imperava a razão e o amor da virtude”.⁶⁰⁰ O monarca, em suma, promove “a unidade do poder [...] que é indispensável para estabelecer a tranquilidade, a segurança, e a sólida liberdade em qualquer sociedade”.⁶⁰¹

Neste mesmo ano, 1799, saiu do prelo o tomo X de *Recreação Filosófica*, obra mais famosa do já conhecido divulgador do saber científico no reino, Teodoro de Almeida, inteiramente dedicado à Filosofia Moral. Sem destoar, quanto à fundamentação do poder, das ideias propostas por António Soares Barbosa e pelo Marquês de Penalva, o oratoriano reafirmou a similaridade entre a soberania divina e os atributos dos soberanos civis, a quem os súditos/servos devem “veneração, obediência e amor”.⁶⁰² Os homens, segundo Teodoro de Almeida, são movidos por dois princípios. O primeiro, o de “preferir cada membro da sociedade o bem comum ao seu próprio interesse”; o segundo, “que deve cada qual tratar os seus companheiros, como deseja ser

⁵⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 17.

⁵⁹⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 18-19.

⁶⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 20.

⁶⁰¹ *Idem, Ibidem*, pp. 29-30.

⁶⁰² Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, tomo X, 1799, p. 14.

tratado por eles”.⁶⁰³ Em outras palavras, o pensamento filosófico produzido pelo padre oratoriano tem como finalidade a coesão da sociedade, fruto das relações de proximidade e dependência existentes entre os membros da comunidade política.

Por essa razão, manda a “voz divina da Reta Razão” que, “mesmo quando os homens são poucos em um novo país”, obedeçam “ao Pai de famílias”; quando porém os homens se multiplicarem, e os pais não conseguirem vigiar a sua própria família, “manda a Boa Razão, isto é, esta voz divina, que haja Um, que cuide dos interesses de todos os membros da sociedade; e nesse caso dão a preferência ou ao Conquistador, ou ao Descobridor, ou ao mais Poderoso”. Logo, será neste sujeito que Deus delegará o poder. A ele caberá promover o bem comum, evitar os males e promover a paz. Ordena Deus aos súditos amar e obedecer quanto maior for a sua superioridade.⁶⁰⁴

O pensamento político arquitetado pelos teóricos e filósofos lusitanos da segunda metade do século XVIII é alicerçado numa concepção de pessoa que racionalmente intui que a sua existência, enquanto humanidade, começa na relação com os que a rodeiam, e não exatamente nela mesma. Ser pessoa/indivíduo implica a relação com a família, com os demais membros do corpo político e, sobretudo, com o detentor do poder político. Com este, o laço é mais forte, não apenas pela superioridade, mas porque a sociedade política engloba todas as demais relações de proximidade do indivíduo. A soberania ou essência do Estado está, dessa forma, fundamentada nessa *sentimentalidade que pensa* e ordena todas as relações do corpo social. O desafio dos juristas portugueses neste último quartel do século XVIII é justamente atribuir o caráter legal à estrutura deste Estado pensado a partir da harmonia entre o “Príncipe Senhor Soberano” e o “Príncipe Pai dos Vassallos”, entre a punição e o perdão, entre o castigo e prêmio, entre o humano e o divino, entre a razão e o amor.

No *Plano* para elaboração do Novo Código para o país, Pascoal de Melo Freire assemelha o poder do príncipe ao do pai de famílias. O monarca, para o jurista, é o “chefe e cabeça principal de todos os corpos políticos”, o “primeiro e principal cidadão”⁶⁰⁵, o “primeiro cristão do Estado”, o “centro e a fonte de todas as honras”. Por esta razão pertence a ele o poder de fazer leis, estabelecer prêmios ou castigos, “olhando

⁶⁰³ *Idem, Ibidem*, pp. 364-365.

⁶⁰⁴ *Idem, Ibidem*, pp. 370-371.

⁶⁰⁵ Pascoal de Melo Freire, *Plano para o Novo Código*, 1789, p. 364.

e cuidando no governo e economia da sua casa”.⁶⁰⁶ A finalidade é “regular a boa ordem e a economia de todas as sociedades e corpos políticos do Estado, procurando a sua paz, felicidade e segurança doméstica”. Dessa forma, para Melo Freire, após o direito de fazer lei, essência da soberania, “o poder econômico é sem dúvida o principal poder do imperante, e como tal devia entrar no Código”.⁶⁰⁷ É por meio deste poder que se regulam as penas e os prêmios, as punições e as mercês que, ao fim e ao cabo, estabelecem os laços que unem o soberano aos súditos, ou o Estado à sociedade civil.

Todas as pessoas que vivem em qualquer sociedade, seja natural ou prática, “como a conjugal, pátria e heril; ou política, como as outras sociedades, corporações, universidades, colégios e conventos” são objeto desse poder. Em outras palavras, mesmo a sociedade civil, “considerando-se o imperante, não como tal, mas como primeiro cidadão e cabeça dela; porque também nesta qualidade economicamente deve procurar a sua felicidade, conservação e aumento”.⁶⁰⁸ Por esta razão, como assinalamos, devem os súditos, de acordo com Melo Freire, amar e obedecer aqueles que os governam. Ao soberano devem, sobretudo, “obediência, reverência e fidelidade”. A sociedade, insiste o jurista, “deve do mesmo modo assistir com os seus bens, serviços e pessoas, ainda com perigo da própria vida, quando assim for necessário para a sua conservação e defesa”.⁶⁰⁹

Expressivamente, a regulação dos serviços e das mercês é analisada no *Plano de Novo Código* de Melo Freire logo depois dos títulos referentes à caracterização dos súditos e dos seus direitos e obrigações. Para manter o “zelo, fervor e indústria” dos súditos do reino, convém que o Monarca ou Infante detenha em suas mãos o poder para premiar os serviços dos vassallos, não os serviços particulares, mas aqueles feitos ao Estado e à Coroa. Nestes casos, “ao Estado servem semelhantemente os bons pais de famílias, que se distinguem na cultura das suas terras, na educação de seus filhos, e no governo e economia da sua casa”. A remuneração dos serviços, continua Freire, “será sempre a mesma e igual para todos, segundo a qualidade, diferença e distinção dos

⁶⁰⁶ Pascoal de Melo Freire, *Plano para o Novo Código*, 1789, pp. 365, 131 e 364.

⁶⁰⁷ *Idem, Ibidem*, pp. 144 e 361.

⁶⁰⁸ *Idem, Ibidem*, 366-368.

⁶⁰⁹ *Idem, Ibidem*, p. 151.

mesmos serviços, e não da pessoa, que os fez; e se deve sempre pedir como graça ou mercê”.⁶¹⁰

Ideias análogas encontramos alguns anos mais tarde nas *Preleções de Direito Pátrio e Público* (1794) de Francisco Coelho de Sousa e Sampaio. Para ele, faz parte dos ofícios do soberano “remunerar e compensar aos súditos” os serviços feitos em benefício comum da sociedade:

Todos os membros da sociedade estão obrigados por um preceito moral, resultado do pacto social, a cooperarem para o bem comum da sociedade; é porém certo, que nem todos podem satisfazer a estes ofícios pelas diversas circunstâncias físicas, e morais de cada um, e segundo a organização política do Estado: é portanto de necessidade, que uns sócios sofram todo o peso da conservação da sociedade. Para animar estes sócios a cooperarem mais que os outros em benefício comum, é necessário o estímulo da recompensa, e do prêmio; assim como são necessárias as penas para a coibição dos delitos. Estes motivos políticos, e tão conformes à razão, e à equidade, tem formado um artigo do direito público universal, e particular de cada nação, e faz um dos objetos da justiça distributiva e dos ofícios do Imperante em relação ao mérito de cada um dos súditos.⁶¹¹

A intervenção régia deveria, assim, pautar-se tanto na clemência como em critérios de equidade para cada caso, prevalecendo sempre a doutrina da justiça de dar a cada um o que é seu. O esforço dos juristas portugueses no último quartel do século XVIII foi o de criar e legitimar um corpo de regras jurídicas próprias do e para o país que, com isso, servisse de *ponte* ou *canal* entre o caráter doutrinário das funções do soberano (“punir e perdoar”; “equidade e clemência”; “castigar e premiar”) e a legalidade da estrutura do próprio Estado. Em outras palavras, assegurar, por um lado, o processo de racionalização do Estado, e, por outro lado, a legitimidade da prática do poder a partir do vínculo direto entre o governante e os governados, fundado na dominação pessoal.

Durante toda a segunda metade do século XVIII português constatamos a dedicação exhaustiva dos filósofos, teóricos e políticos ao problema da legitimidade do poder e do Estado. A ideia de soberania foi mobilizada neste contexto e com este

⁶¹⁰ Pascoal de Melo Freire, *Plano para o Novo Código*, 1789, p. 153.

⁶¹¹ Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, *Preleções de Direito Pátrio e Público*, 1794, p. 111-112.

objetivo. Foi, além disso, alicerçada no Direito Natural, cujos princípios fundamentais que orientavam a conduta humana eram a razão e o amor, gerando, a partir disso, relações de proximidade e atos de benevolência que estruturavam as relações políticas na figura do “Soberano Senhor Absoluto” e “Soberano Pai dos Vassalos”. A soberania, como essência do Estado, não provinha, como vimos no capítulo anterior, do consentimento dos cidadãos. Mesmo os autores que defendiam a ideia de pacto como mediador entre o natural e o político recorriam em última instância à soberania divina para legitimar o poder. Isto não significa, porém, fazer a defesa do caráter natural e divino do Estado. Ao contrário. Acompanhando de perto o discurso jurídico, o Estado português ascendeu nos moldes racionais, administrativos e incipientemente burocráticos.

Entretanto, ficava uma questão: já que o Estado não tinha suas bases no consentimento do corpo político, pois isto significaria a limitação do seu poder, como fazer com que o Estado não se constituísse como um aparato administrativo descolado da realidade social? Neste ponto, está toda a *amor* e a *obrigação* que encontramos nos Tratados de Direito Natural de Tomás António Gonzaga e de António Barreto e Aragão, nos Tratados de Filosofia Moral de António Soares Barbosa e Teodoro de Almeida, nas obras de Direito Pátrio e Público de Pascoal de Melo Freire e Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, e igualmente nos atos legislativos e textos oficiais do governo. O amor é a fonte da obrigação, é o distintivo da superioridade e da dependência, é o elo e o equilíbrio entre o governante e os governados.

As máximas do Direito Natural, decorrentes da complementariedade entre a razão e o amor, realizadas por um soberano absoluto, sim, mas sobretudo “benfazejo”, eram vistas como o cimento das relações sociais e, o mais importante, como o vínculo da legitimidade terrena do poder, isto é, como o elo de ligação entre a sociedade e o Estado.

O Epílogo e a Herança: Reflexos da Teoria Moral da Soberania na Gênese do Estado Brasileiro

Passemos às conclusões gerais, com uma pergunta: qual a relação entre a Teoria Moral da Soberania elaborada ao longo desta tese e a formação do Estado brasileiro?

Para alguns estudiosos, no longo e tortuoso caminho de formação da sociedade e das instituições brasileiras, constituiu-se o pensamento político brasileiro como extensão do pensamento lusitano.⁶¹² Segundo Weffort, o pensamento político brasileiro expressa “a história da ibéria, de Portugal e do Brasil, com as suas raízes medievais e uma tradicional e inextrincável unidade de aspectos políticos, econômicos e sociais”.⁶¹³ De forma mais veemente, Raymundo Faoro afirma que “o pensamento político brasileiro, na sua origem, é o pensamento político português”.⁶¹⁴ Esse modo de pensar as concepções de poder permitiu que, recentemente, José Esteves Pereira propusesse a seguinte questão: “como se constrói a identidade e a centralização do poder no espaço português desde o século XIII (ou até antes) e quais as consequências da centralização originária no Brasil, por exemplo, ainda hoje?”.⁶¹⁵ Em outras palavras, qual a genealogia e o destino dessa via de pensamento unitário e centralista que acompanha uma determinada ideia de soberania? Trata-se, com efeito, de tarefa hercúlea para ser realizada no escopo da conclusão desta pesquisa. Por isso, teceremos apenas algumas palavras, a título de ensaio, sobre o que consideramos o possível elo entre a Teoria Moral da Soberania elaborada pelos pensadores e políticos portugueses na segunda metade do século XVIII e o processo de formação do Estado Brasileiro.

⁶¹² Antônio Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1ª ed., 1957. Raymundo Faoro, “Existe um pensamento político brasileiro?” [1987] in: *A República Inacabada*; Organização e prefácio Fábio Konder Comparato. São Paulo: Globo, 2007. Francisco C. Weffort. *Formação do Pensamento Político Brasileiro: Ideias e Personagens*. São Paulo: Ática, 2011. Ver também João Cruz Costa. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 1967. Para este, “a inteligência brasileira formou-se pelo mesmo processo que plasmou o povo brasileiro, isto é, graças as contribuições estrangeiras [...]. Escrever a história das suas ideias é, também, descrever as aventuras das ideias estrangeiras no Brasil. Nesse lento processo de formação intelectual é natural que tenha havido e que haja imitação. Era compreensivo que imitássemos os colonizadores. Estes, porém, ao exercerem a sua ação, sofreram também a influência das condições novas que o meio lhe oferecia e aí já se encontra uma primeira modificação do modelo europeu” (p. 6)

⁶¹³ Weffort, 2011, P. 297.

⁶¹⁴ Faoro, [1987] 2007, p. 46.

⁶¹⁵ José Esteves Pereira, *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 113.

Como tentamos mostrar ao longo desta tese, os pensadores portugueses da segunda metade do século XVIII formularam, dentro do ambiente intelectual e político que lhes foi concedido, uma nova teoria, alicerçada na harmonia entre a razão que aflorava como critério de entendimento do homem e o amor enquanto fundamento da coesão social. A conjugação destes dois princípios está presente no horizonte intelectual dos teóricos e dos políticos lusitanos e fundamentam a *teoria moral da soberania* com o objetivo de dar uma justificação racional não apenas para o elo societal como para os fundamentos e os limites do poder soberano.

Nesse sentido, identificamos na segunda metade da centúria quatro discursos sobre a legitimidade do poder político em Portugal. O primeiro defende que o poder do rei provém do poder paterno, cujo fundamento está na ordem da natureza, que legitima a superioridade de Deus em relação aos servos, dos pais em relação aos filhos e dos soberanos em relação aos súditos. O segundo legitima o poder por meio da teoria da transmissão divina, direta e imediata da soberania, teoria fundada nas máximas do Direito Natural ou das leis que Deus infundiu no coração de cada homem. O terceiro, sem abandonar a soberania divina enquanto ordenamento do cosmos, legitima o poder soberano pelo direito de doação e conquista em guerra justa. Por fim, o quarto discurso legitima a gênese do poder soberano tanto no consentimento dos povos, como no pacto de sujeição entre o povo e o soberano, sem abandonar as regras do Direito Natural enquanto ordenamento moral do corpo político.

A despeito de detectarmos quatro discursos sobre o problema da legitimidade da soberania, no que diz respeito à legitimidade da Monarquia portuguesa, é possível delimitá-los em duas linhagens: a primeira, predominante entre os pensadores lusitanos, legitimava a origem do poder soberano na vontade divina, que é transformada em vontade livre e absoluta do soberano e perpetuada num direito de transmissão hereditária das dinastias reinantes; a segunda, sem abandonar a ordenação divina do universo, fundava a legitimidade do monarca português na ideia de consentimento dos povos e leis fundamentais.

A soberania, de acordo com as fontes pesquisadas neste trabalho, é caracterizada pela reunião de diferentes poderes e diversos direitos. As divergências entre os pensadores e políticos da segunda metade do Setecentos português manifestam-se sobre a questão da partilha e dos modos de transmissão da soberania. Os autores que escreveram no reinado de D. José I sustentam que a soberania é absoluta e indivisível.

Para eles, o Estado só é possível se a soberania estiver reunida na pessoa do monarca, sendo o poder soberano, por sua vez, fruto da transferência imediata do poder de Deus àquele que irá governar. Conseqüentemente, o poder do soberano só encontra limites na sua própria consciência, o que o faz totalmente irresponsável pelos seus atos. Em resumo, o poder político é a vontade do soberano.

Encontramos no último quartel do século XVIII, já no reinado de D. Maria I, representantes desse modo de pensar o poder político, nomeadamente Pascoal de Melo Freire e Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, entre outros. Porém, um outro modo de pensar o poder político que já se fazia notar no reinado anterior, porém sem tanta força no tablado político, emergiu no debate público sobre o Novo Código, especificamente com o pensamento político elaborado por António Ribeiro dos Santos. Sem negar o discurso teológico predominante durante todo o século XVIII, as ideias do canonista provocaram uma mudança dentro do paradigma dominante ao defender que o fundamento do poder está na aclamação dos povos e na convocação das cortes, fazendo com que o soberano se torne responsável perante à Nação. Em outras palavras, afirma-se o poder régio, mas se separa gradualmente a vontade e os direitos dos cidadãos da vontade do governante.

Para além de uma “evolução” na forma de pensar a soberania, trata-se, na realidade, de duas teorias de soberania. A primeira, com D. José I, tem como objetivo a centralização do poder e ressalta o papel do Estado. A segunda, com D. Maria I, trata de forma mais clara o confronto, por vezes latente e doutrinal, entre os governantes e os governados. Dessa forma, começa-se a distinguir a ação régia dos direitos que pertenciam à comunidade política, posteriormente denominada Nação. A primeira concentra-se no Estado, à medida em que a segunda passa gradualmente a concretizar-se na sociedade. Não obstante serem duas teorias de soberania diferentes, há um fio que as une, a saber, o *laço moral societal*, apoiado no discurso teológico da tradição jusnaturalista que forma a sociedade civil e funda as relações entre governantes e governados a partir de relações de proximidade baseadas no *amor*.

Entretanto, para ambas as concepções de soberania, o soberano, isto é, o monarca, continua a ser a estrutura central da sociedade. A ele, enquanto personificação do poder central do reino, caberia instituir a ordem e concentrar nas suas mãos os assuntos políticos da comunidade, como as reformas financeiras e tributárias, o controle da política administrativa, o fomento da indústria, do comércio, da educação e das artes, e a

direção dos negócios estrangeiros e da guerra. Em síntese, ao monarca competiria o compromisso de organizar a estabilidade natural da sociedade, isto é, promover a instauração da ordem social. Para esse fim, o rei dispunha de um conjunto de mecanismos de intervenção necessários à legitimação do seu poder, quais sejam, punir e agraciar, castigar e premiar.

A partir disso, emergem das fontes duas categorias complementares que moldam a imagem do monarca na segunda metade do século XVIII português. A primeira é a figura do “Príncipe Senhor Soberano”, fundada no processo de racionalização do direito e da política que acompanhou todo o período em análise. A segunda compõe a imagem do “Príncipe Pai dos Vassalos”, marcada pela relação direta e próxima fundada no amor entre o soberano e o súdito, ocasionando relações de dependência e superioridade por meio de obrigações mútuas. Tal como a ideia de soberania, o Estado que ascendeu em terras lusitanas na segunda metade do Setecentos estruturou-se a partir da relação de complementariedade entre esses dois modelos, fundados nos princípios da razão e do amor. Isto é: por um lado ocorreu a incipiente formação de um aparato administrativo, racional e abstrato controlado pelo Estado; por outro lado, as relações estabelecidas entre a sociedade e esse mesmo Estado pautavam-se por vínculos diretos e próximos, de afeto, de favores e de tutela.

Vejam agora as possíveis reverberações dessa tese na formação do Estado brasileiro, sobretudo nas primeiras experiências constitucionais nos dois lados do Atlântico.

As primeiras décadas do século XIX marcaram no âmbito político o rompimento com o “mundo antigo” e, por esta razão, os conceitos que os atores políticos pretendiam efetivar expressavam as mutações em curso na sociedade luso-brasileira dos dois lados do Atlântico. Isso significa que em 1820, com a Revolução do Porto, e nos anos subsequentes, nos debates das Cortes Constituintes, existiam duas concepções políticas em confronto: uma vinda do passado, a outra direcionada para o futuro; ambas envolviam diferentes interpretações do conceito de soberania e, conseqüentemente, apresentavam projetos políticos distintos.

O novo projeto de poder das primeiras décadas do século XIX português condenava os princípios e ultrajava os interesses de quem desfrutava da situação a que tinha direito no *status quo* existente. Comprovado ou não que a nobreza formava prioritariamente um grupo e a burguesia outro, o certo é que as novas ideias concederam

direito à participação de camadas mais amplas da população na comunidade política, apesar de que, sob o ponto de vista político, tenha favorecido a “burguesia”. Dessa forma, o grupo em ascensão, ao contrastar liberdade com opressão e igualdade com privilégio, manifestava a sua crítica à concepção de poder e aos conceitos políticos dos adversários.

O conflito político era, assim, essencialmente um confronto de e pelo poder; mais precisamente, um confronto entre as concepções de determinados estratos sociais. Consequentemente, as mudanças ideológicas simbolizavam, no âmbito da teoria política, as metamorfoses do conceito de soberania, ao mesmo tempo em que esta alteração revelava a ascensão política de novos estratos sociais potencialmente em confronto com os estratos até então dominantes.

Sob o ponto de vista teórico, confrontavam-se nesta luta os conceitos de soberania régia e de soberania nacional. Os deputados vintistas, como Manuel Borges Carneiro,⁶¹⁶ apresentaram esse confronto nas Cortes Constituintes de 1821, como a oposição entre o poder régio e a nação. A oposição entre as duas noções de soberania e as duas concepções de poder régio e de nação, derivava, no campo das ideias, dos princípios em que se fundamentavam. A doutrina da origem direta, divina e imediata da soberania evidenciava os soberanos como os únicos detentores do poder político, e a sua vontade como a origem legítima de todas as leis. A doutrina contratualista moderna, por sua vez, apresenta a origem do poder soberano a partir da gênese da sociedade e da vontade dos seus membros. Da primeira destas doutrinas decorria a exaltação dos soberanos e, na maioria dos casos, a defesa do regime absoluto como forma do exercício do poder; da segunda resultava a defesa da nação, abrindo, assim, os caminhos para o reconhecimento do regime constitucional-representativo como o melhor modo de exercer a soberania. Assim, a contraposição entre o poder régio e a nação, entre a soberania régia e a soberania nacional, traduzia nas Cortes Constituintes Portuguesas o confronto entre a monarquia absoluta e a monarquia representativa, salvaguardando a

⁶¹⁶ Os parágrafos anteriores sobre as mudanças que ocorreram em Portugal nas primeiras décadas do século XIX seguem a linhas gerais da interpretação proposta por Zília Osório de Castro (1990), *Cultura e Política: Manuel Borges Carneiro e o vintismo*. Série – Cultura Moderna e Contemporânea – 5. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Univesidade Nova de Lisboa, 1990, Vol 1 e 2.

figura do rei. O soberano mantinha um lugar de proeminência no novo arranjo político, mas deixava de ser a principal figura política por também ter de se submeter às leis.

Os constituintes de 1821 e 1822 consideravam que a soberania deveria ter seu lugar na Nação. Associavam, segundo Márcia Berbel, a soberania do Estado luso-brasileiro à soberania de um corpo de cidadãos. Entretanto, também se defendia a compatibilidade de tais princípios com o da legitimidade dinástica, mesmo ainda não se reportando a uma sociedade de massas. O conjunto de cidadãos que deveria integrar a Nação era formado por súditos de um mesmo rei, e os fundamentos e os ensinamentos para a sua soberania misturavam-se com os princípios da própria nobreza.⁶¹⁷

É importante ressaltar que, pela primeira vez na história, os brasileiros elegeram e enviaram representantes à Assembleia Constituinte Portuguesa. De acordo com Berbel, as reuniões das Cortes não podem ser vistas como prognóstico ou motivo que levaria à Independência da América portuguesa, mas como experiências de manutenção da unidade das diversas partes do Império através da adoção de novos princípios legitimadores.⁶¹⁸ O fato é que com a chegada dos deputados brasileiros à nova Casa Legislativa, o clima de tensão advindo, por um lado, do confronto entre as propostas distintas de ambos os hemisférios, e por outro, das agitações políticas na América portuguesa, tornou insustentável a ambição lusitana de manter a unidade e a integridade do Império português, e conseqüentemente apressou o processo de desagregação do Reino Unido e o processo de Independência brasileira.⁶¹⁹

Com a revolução liberal constitucionalista de 1820, começou-se a alterar as concepções sobre a origem do poder: a soberania deixou de ser pensada a partir da *pessoa* que encarna o poder – no caso, o monarca – para estar alicerçada na figura do cidadão. Nas palavras de Nuno Gonçalo Monteiro, “a soberania transitara inteira do Rei para a Nação e destas para as Cortes”.⁶²⁰ Foi o momento de fundação do novo pacto

⁶¹⁷ Márcia R. Berbel, “Deputados do Brasil nas Cortes Portuguesas de 1821-22”. São Paulo: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 51, julho, 1998, p. 191.

⁶¹⁸ Márcia R. Berbel, “Os apelos nacionais nas cortes constituintes de Lisboa (1821/22)” in: Jurandir Malerba. *A Independência Brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183.

⁶¹⁹ Isabel Lustosa, *As Trapaças da Sorte: ensaios de história política e de história cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 58. Andrea Slemian, “Um Império entre Repúblicas? Independência e construção de uma legitimidade para monarquia constitucional no Brasil, 1822-1834” in OLIVEIRA, C. H. de S.; BITTENCOURT, V. L. N.; COSTA, W. P. (orgs). *Soberania e Conflito: configurações do Estado Brasileiro no Século XIX*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010, p. 127.

⁶²⁰ Nuno G. Monteiro, 2014, p. 189.

entre o rei e o povo, este entendido não apenas como súdito ou vassalo, mas como *povo-cidadão*, princípio da soberania que se representaria em uma constituição.⁶²¹

Nesse período, contrapunha-se duas concepções políticas distintas – e os seus vários matizes – no que concerne ao significado da Assembleia e ao entendimento do que seria a Constituição. A primeira, calcada na soberania régia, defendia que o soberano era o único senhor do reino e a ele competiria o compromisso de reunir e consultar as antigas Cortes, mantendo a antiga Constituição; em outras palavras, o monarca seria o primeiro legislador. A segunda, defendendo a soberania da nação, possibilitava o encontro dos princípios da soberania régia com o ideário nacional, tentava “conciliar o tradicional poder único do soberano e o inovador poder igualmente único da nação”, isto é, alguns políticos defendiam a divisão do poder legislativo entre o monarca e a assembleia, outros entendiam que o poder de legislar pertencia apenas a assembleia, cabendo ao rei a execução da lei, essas várias nuances na forma de entender a soberania e os arranjos institucionais decorrentes dela deu origem a “regimes mais ou menos radicais, mais ou menos moderados”. Os políticos, teóricos e juristas portugueses da década de 1820 tentaram articular dentro o “arco-íris liberal” formas de legitimar o novo arcabouço institucional formado pelo rei e pela assembleia.⁶²²

Movimento semelhante também ocorreu no universo brasileiro. Para usarmos as palavras do deputado António Carlos Machado na Assembleia Constituinte de 1823:

É ela [a Nação] a única verdadeira soberania, nela reside essencialmente a coleção de todos os poderes, que juntos formam a soberania, e que delegados divididamente formam outras tantas delegações Soberanas. A sua vontade é a coleção das vontades individuais; a sua razão a coleção das razões

⁶²¹ Luisa Rauter Pereira, “Verbete povo e povos” in: João Feres Júnior (org.), *Léxico dos Conceitos Políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, pp. 209-211.

⁶²² A Constituição da Monarquia Portuguesa de 1822 exemplificaria, de acordo com Zília Osório de Castro, o radicalismo; ao passo que a Carta Constitucional de 1826 caracterizaria a moderação, os acréscimos e nuances constitucionais incorporadas durante o período prepararam para o advento da República e a consolidação do poder único da nação.

Entre os que defendiam a soberania régia, ou “corcundas”, e os que defendiam a divisão de poderes entre assembleia (órgão legislativo) e o rei (órgão executivo), ou “liberais”, estavam “os chamados empenados, ao criticarem os excessos tanto dos liberais como dos corcundas propunham um governo misto, com existência de duas câmaras, sem que falasse da participação do soberano no exercício do poder legislativo. Com duas câmaras evitava-se, quer a tirania, quer o despotismo, pois, neste caso, o rei poderia ser o mediador entre a nobreza e o povo. Assim se garantiria a duração do sistema liberal”. (Zília Osório de Castro. “Arco-íris liberal”. Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol. 37, série 2, 2019, pp. 42, 46 e 47.)

particulares; a sua força o complexo de todas as forças separadas; e a razão e a força é que fazem a soberania. Mas do direito se não segue o exercício; em todas as sociedades que se não restringem a pequenas cidades a experiência mostrou a impossibilidade da soberania exercitada por todos e a necessidade da delegação.⁶²³

A soberania, para o constituinte, reside essencialmente na Nação, ou seja, é a essência do poder característico do Estado e da atividade dos seus membros, dando origem a uma permanência social baseada na autoridade moral da lei. Entretanto, *sem representação não há Nação* como entidade verdadeiramente política.⁶²⁴ A representação política concede vida à Nação. Nesse primeiro momento, a Nação só passa a existir porque há um núcleo de unidade do corpo político e a constituição do *UM*. A ideia de unidade pode ser representada na forma política. Por esta razão, a união da Nação é originariamente representativa antes que se concretize o sistema representativo em particular, com todas as suas instituições e órgãos políticos.

Neste novo contexto político e histórico o princípio da soberania transitou da realidade de “carne e osso” dos monarcas para um ente abstrato denominado Nação, a partir de então a preocupação dos homens políticos esteve direcionada menos para os debates em torno do sujeito da soberania do que para as disputas para ocupar esta supremacia e impor um projeto político.

Entre 1822 e 1824, o esforço da elite política brasileira esteve concentrado na tarefa de depositar o poder político do reino independente do Brasil no príncipe-regente D. Pedro. Os adeptos de um projeto de governo constitucional, como José Clemente Pereira e Gonçalves Lêdo, haviam pressionado para que se realizasse a convocação de uma Assembleia Constituinte no Brasil, sendo esta “representada por um número competente de deputados, nomeados por novos eleitores paroquiais eleitos pelo povo.”⁶²⁵ Os partidários da monarquia soberana, como José Bonifácio de Andrada, defendiam a

⁶²³ Deputado Antônio Carlos Machado, *Diário da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*, sessão 20 de maio de 1823, p. 85.

⁶²⁴ Antônio Carlos Machado, *Diário da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*, sessão 16 de maio de 1823, p. 58, grifo nosso.

⁶²⁵ Joaquim Gonçalves Lêdo, Fala do Senado da Câmara, redigida por Joaquim Gonçalves Lêdo e lida pelo Presidente José Clemente Pereira a D. Pedro, ao apresentar-lhe a Representação do Povo do Rio de Janeiro, para a convocação de uma Assembleia Geral Constituinte e Legislativa Brasileira, em 23 de maio de 1822 in: N. Aslan *Subsídios para uma Biografia de Joaquim Gonçalves Lêdo: Textos e Documentos*. Rio de Janeiro: Editora Maçônica, 1975. 2 v., p. 236.

supremacia do poder político do novo Imperador.⁶²⁶ A aclamação de D. Pedro como Imperador do Brasil, em 22 de outubro de 1822, manifestou as divergências entre os dois projetos. No ato da Aclamação, D. Pedro agradeceu o *título* de Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil porque, tendo ouvido o Conselho de Estado e de Procuradores Gerais e examinado as representações das Câmaras de diferentes Províncias, estava convencido que esta era a vontade geral de todas as províncias.⁶²⁷ De outro lado, em discurso proferido dias antes, José Clemente Pereira, representando o Senado da Câmara, declarou que “a vontade de todo o Brasil” o havia aclamado para governar o reino, e que “por esta razão e pela importância de suas consequências, deve aparecer à face do mundo inteiro revestido das formalidades solenes que estão reconhecidas por enunciativa da vontade unânime dos povos”.⁶²⁸ Nesta visão, a soberania se originava do povo, e seria representada numa assembleia que, em conjunto com o monarca, marcaria os rumos e as normas da nação. A assembleia formulava as leis e tomava as decisões; o monarca as executava. Além disso, estabelecia-se uma igualdade entre a assembleia e o governante, visto que os dois ligavam-se à soberania (denominada “popular”). Esta posição, segundo Cecília H. de Salles Oliveira, agradava ao grupo fluminense, que aventurava ampliar sua força de mercado e encontrar um lugar legítimo para elaborar tais regras universais para toda a sociedade.⁶²⁹

No projeto encabeçado por José Bonifácio, por sua vez, o poder real encontrava algumas limitações, mas não tinha suas atribuições totalmente cerceadas, muito menos dependia ou precisava da aprovação da Assembleia. O monarca não se restringia a executar as deliberações da Assembleia. Na extensão de seu poder, também podia

⁶²⁶ José Bonifácio Andrada, *Representações que, a Augusta presença de sua Alteza Real o Príncipe Regente do Brasil, levaram o governo, o Senado da Câmara, e o Clero de São Paulo; por meio de seus respectivos deputados; com o discurso, que, em audiência pública do dia 26 de janeiro de 1822, dirigiu em nome de todos ao mesmo Augusto Senhor, o conselheiro José Bonifácio de Andrada e Silva, Ministro, e Secretário de Estado e Negócios do Reino, e Estrangeiros*, pp. 13-14. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/>.

⁶²⁷ Ata da aclamação do Senhor Dom Pedro I, Imperador Constitucional do Brasil, e seu defensor perpétuo in: *Correio Braziliense* de dezembro de 1822, pp. 578-579. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/>.

⁶²⁸ Edital pelo Senado da Câmara do Rio de Janeiro, em 20 de setembro de 1822 in: *Correio Braziliense* de dezembro de 1822.

⁶²⁹ Cecília Helena de Salles Oliveira, *A astúcia liberal: relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. Bragança Paulista: Edusf/Ícone, 1999.

sancionar leis necessárias e implementá-las. Em resumo, as palavras de Clemente Pereira afirmavam o princípio da soberania popular e um governo com ares representativos, cujo foco é a *soberania da sociedade*. O discurso de José Bonifácio e do grupo que cercava D. Pedro, ao contrário, organizava a prioridade do poder político do Imperador e, assim, a ênfase estava depositada na *soberania do Estado*.

No seio da primeira Assembleia Constituinte do Brasil ficaram claros os debates entre as duas concepções de soberania que marcariam a história do conceito ao longo do século XIX⁶³⁰: a primeira considerava a Assembleia a fonte de todo o poder, recebido diretamente do povo; e a segunda sustentava que o Imperador detinha um poder superior ou pelo menos igual ao da Assembleia. Ou seja, para alguns constituintes o povo era o único soberano; assim sendo, apenas a Assembleia poderia encarnar a soberania. Para outros deputados, o Imperador era considerado o primeiro representante da vontade nacional, por isso a soberania estava dividida entre o povo e o monarca. Para esta última interpretação, a soberania real teria origem na aclamação de D. Pedro, que revelava o vínculo direto entre o povo e o monarca, anterior à instalação da Assembleia Constituinte e da Constituição.⁶³¹

Entretanto, a maioria dos políticos do início do século XIX usou o termo “soberania” referindo-se à autoridade. Consequentemente, a soberania encontra no monarca a sua expressão mais acabada: ela origina-se da delegação e reunião dos direitos individuais na sua pessoa, realizando, plenamente, a união e a submissão das vontades. Segundo o constituinte José Joaquim Carneiro de Campos, o Brasil não era uma Nação nova, pois antes da instalação da Assembleia “o Brasil no exercício imediato da soberania nacional havia já adotado por unânime deliberação e vontade o governo monárquico constitucional”. Por isso, não era possível considerar a Assembleia “revestida da plenitude do exercício da soberania nacional, pois nela não se achavam concentrados todos os poderes soberanos”. Para o constituinte, “a soberania reside na Nação” e consiste na “reunião de todos os poderes”. A nação, ainda seguindo as ideias

⁶³⁰ Luisa Rauter Pereira, “O Conceito de Soberania: dilemas e conflitos na construção e crise do Estado Imperial Brasileiro (1750-1870)”, *Intellèctus*. Ano IX. n.2, pp. 1-22.

⁶³¹ Trabalhamos a ideia de soberania na primeira experiência constitucional brasileira em: *A celebração da unidade: um estudo sobre as concepções de soberania na Assembleia Constituinte de 1823*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Ciência Política, FFLCH-USP, 2014.

de Carneiro de Campos, delega apenas o exercício dos poderes, e à Assembleia concede “simplesmente o exercício do poder legislativo”.⁶³²

Em resposta a Carneiro de Campos, levantou-se o deputado Manoel José de Sousa França, eleito pelo Rio de Janeiro, e advertiu que a Assembleia é soberana, posto que exercita um poder soberano, uma vez que entendia por soberania

o direito que tem uma Nação qualquer de se constituir, e de mudar a sua constituição, como, e quando lhe convier. É pois soberania um termo próprio da ciência do governo, que significa faculdade, virtude, poder, enfim direito exclusivo que tem os indivíduos de uma nação seletivamente considerados de estabelecerem a forma de governo, com que convencionam ser regidos.⁶³³

O termo “soberania” aqui é entendido como direito constitutivo inerente a cada Nação. A soberania é a substância interna da sociedade. E ainda que signifique na fala de alguns deputados a relação, primazia, ordem, preeminência e superioridade que guarda o chefe da Nação em relação aos súditos, não é, esclarece o mesmo constituinte França, “nesta significação que cumpre tomar o termo quando tratamos da ação dos direitos políticos”, conquanto é absurdo “chamar-se a assembleia soberana em razão da ordem ou hierarquia, como chamar soberano o chefe da nação em razão do direito político de constituir”.⁶³⁴

Os deputados das primeiras experiências constitucionais, seja em Portugal, seja no Brasil, substituíram o paradigma da origem divina do poder soberano pelo paradigma da origem racional, consensual e nacional do poder, em outras palavras, a Nação tomou o lugar de Deus no ordenamento do político. Apesar disso, é possível encontrarmos ecos dos modos de pensar a questão da soberania elaborados pelos pensadores portugueses na segunda metade do Setecentos nas ideias defendidas pelos primeiros constituintes brasileiros, preocupados com a formação do Estado no Brasil: a primeira corrente, predominante entre os pensadores lusitanos, declarava o poder absoluto e concentrado na *vontade* e na *pessoa* do monarca; a segunda corrente, por sua vez, ainda embrionária,

⁶³² José Joaquim Carneiro de Campos, *Diário da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*, sessão 29 de julho de 1823, pp. 473-474.

⁶³³ Manuel de Sousa França, *Diário da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*, sessão 29 de julho de 1823, p. 477.

⁶³⁴ Manuel de Sousa França, *Diário da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*, sessão 29 de julho de 1823, p. 477)

abriu espaço para se pensar a soberania do rei a partir da ideia de consentimento dos povos e leis fundamentais.

Para os deputados da Assembleia Constituinte de 1823, a soberania reside na Nação. Entretanto, a forma de interpretar a noção de soberania é distinta. Carneiro de Campos enxerga a ideia de soberania como divisão e organização de poderes e concentrada na pessoa do Imperador, ou seja, como *soberania de Estado*. Manoel José de Sousa França, por sua vez, entende soberania como formação da Nação, como elaboração da Constituição, relacionada à ideia de direitos políticos. Em outras palavras, como *soberania da sociedade*. O que está em jogo é a distinção moderna por excelência entre a titularidade e o exercício da soberania. Para ambos os parlamentares, a nação era a única fonte do poder soberano; entretanto, para Manoel de Sousa França, apenas os deputados reunidos em Assembleia poderiam encarnar institucionalmente a soberania. Já para Carneiro de Campos, ao contrário, “os imperativos da ordem e da harmonia impunham o controle e a vigilância do monarca sobre a soberania popular”.

Isto significa que existiam duas correntes de opinião quanto à definição de soberania. Partindo da ideia da existência do poder com origem na ação voluntária dos homens, a *corrente estatal* chamava “soberania” o poder detido e exercido pela autoridade suprema – o soberano; ao passo que a *corrente societal* denominava o poder originário do pacto de cada um com cada um de “soberania”. Para a primeira, a soberania nasce ou atinge a sua perfeição com o Estado; para a segunda, a soberania nasce com a sociedade. Ambos os casos, o Estado e a sociedade, resultam de convenções humanas.

Esses dois modos de interpretar o conceito de soberania expressam dois discursos políticos predominantes no Brasil durante o século XIX: o primeiro, o *discurso monarquiano*, analisado por Christian Lynch, – próximo à *soberania do Estado* – foi trasladado para o solo brasileiro, e possibilitou a adaptação do governo constitucional representativo à herança do despotismo ilustrado na América portuguesa. O monarca era visto como o primeiro representante da soberania nacional e isso, de acordo com Lynch, é a chave de leitura do liberalismo possível num território cuja dispersão dos laços sociais impelia o Estado a ser o principal ator das reformas proclamadas pelo espírito da Ilustração, isto é, a alta burocracia brasileira tinha a responsabilidade de organizar, num quadro liberal, a defesa da centralização política em torno do poder pessoal do

Imperador, defendendo o *liberalismo de Estado*.⁶³⁵ O outro discurso, denominado *liberal vintista*, defendia que a Assembleia Constituinte, e não o Imperador, era a representante da soberania nacional. Para este discurso, o Estado se circunscreveria ao círculo dos senhores de terras, formando uma elite aristocrática, defendendo a livre concorrência e as leis do mercado, configurando o *liberalismo oligárquico*.⁶³⁶

A dissolução da Assembleia Constituinte e a outorga da constituição por D. Pedro em 1824 corroboraram para a primazia da ideia de *soberania do Estado*, aquela que, como vimos, alcança sua plenitude no Estado, de forma centralizada, forte e absoluta, com o poder moderador e o Conselho de Estado vitalício como máximas expressões constitucionais. O Imperador, dessa forma, continuou a ser a referência última da legitimidade, sede terrena mais elevada da justiça, pois dele emanou a primeira constituição do Império.

Para os defensores do que chamamos *soberania do Estado*, o embrionário estado de civilização do povo não possibilitava que este fosse inteiramente soberano. Por esta razão impera a ideia de um soberano forte que proteja e tutele a sociedade. De acordo com a interpretação clássica de Wanderley Guilherme dos Santos, a formação do Estado brasileiro não foi fruto dos anseios liberais da população brasileira, mas foi basicamente

⁶³⁵ Christian Lynch. *O Momento Monárquico. O Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial*. Tese de doutorado em Ciência Política apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), 2007, cap. 1.

⁶³⁶ A historiadora Lúcia Bastos Neves analisou os diversos matizes da linguagem do liberalismo a partir das elites que atuaram no processo de Independência brasileira. Para ela, as elites que atuaram no processo de Independência podem ser divididas em dois grupos. O primeiro, denominado *elite coimbrã*, em interpretação próxima da defendida por José Murilo de Carvalho – que identificou a homogeneidade ideológica e de treinamento necessária para a construção da unidade brasileira na “síndrome educação superior/educação jurídica em Coimbra” – era composto por graduados em Coimbra, na maioria das vezes em leis e cânones, e que tinham servido ao Estado nos dois lados do Atlântico. Defendiam projetos de constituição de um governo representativo, com um executivo forte, necessário à preservação da ordem e da unidade do Estado. Entre os coimbrões figuravam José Bonifácio (1763-1838); António Carlos Machado (1773-1845), José Joaquim Carneiro de Campos (1768-1836); Hipólito da Costa (1774-1823); Manuel Jacinto Nogueira da Gama (1765-1847) e José Feliciano Pinheiro (1774-1847). O segundo grupo é chamado pela autora de *elite brasiliense*. Era formado pelos que haviam nascido no Brasil, e cujo único contato com o exterior se deu via jornais. Composto principalmente por padres, proprietários de terras, não possuíam estudos universitários, embora alguns tivessem frequentado universidades francesas. Defendiam a submissão do Príncipe ao Parlamento e à descentralização política. Os principais representantes da elite brasiliense eram Frei Caneca (1779-185); Venâncio Henriques Resende (1748-1866); José Custódio Dias (1770-1838); Cipriano Barata (1762-1838); Diogo António Feijó (1784-1843); Nicolau dos Campos Vergueiro (1778-1859); Francisco de Paula Sousa e Melo (1791-1852) e José de Alencar (1794-1860). Lúcia Bastos das Neves. *Corcundas e Constitucionais: cultura e política (1820-1823)*. Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2003, p. 51. Ver também da mesma autora “Nas margens do liberalismo: voto, cidadania e constituição (1821-1824). Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol 37, 2ª série, 2019, pp. 63-64.

o trabalho do Príncipe D. Pedro I (no Brasil) em concordância com parte da elite política brasileira. Neste sentido, para Santos, o Príncipe antecederia e fundaria a sociedade; nesses acontecimentos repousaria a superioridade do Príncipe em relação aos súditos.⁶³⁷ Nas palavras de Lynch, esta “ideologia monarquiana criou raízes nas representações da sociedade brasileira” e exerceu papel importante na formação da cultura política do país.⁶³⁸

Por essa razão, a relação que se estabeleceu, ao longo do século XIX, entre os membros da sociedade e entre a comunidade política e o Estado, expressa-se em laços de solidariedade baseados na ajuda mútua, por um lado, e na punição, por outro. Ou, em outras palavras, nos afetos e desafetos estabelecidos nas relações pessoais.⁶³⁹ A sociedade brasileira organizou-se durante o século XIX por meio de relações de proximidade que não estavam alicerçadas na razão ou no direito, mas no amor. Este tipo de relação desigual e dependente transmutou-se para a relação Estado-Sociedade, tornando este um vínculo de mando e subserviência, o qual, por um lado, é expressão política da desigualdade social, e, por outro, ressalta a figura do Estado tutelar e paternal – o tipo de configuração da sociedade brasileira nos primeiros séculos de sua formação.

Triunfou na sociedade brasileira a imagem do governante como “Senhor Soberano” e “Pai dos Vassalos”. Os brasileiros tendem a enxergar o governante como um grande pai. Alguém que é superior, experiente e mais sábio do que o povo, que governa no lugar do povo e que exerce os direitos populares. Que é rigoroso e firme, para assim impor, de cima para baixo, a ordem social e distribuir mercês (ou direitos), mas que tolera as fraquezas, acolhe e protege a população. Prevaleceu a valorização positiva da formação do Estado imperial instalado após a Independência. O lema era organizar e educar o povo, construir uma sociedade civilizada por meio da ação racional e também afetuosa (paternal) de um novo Estado intervencionista e centralizado, no qual o chefe do Executivo possui amplas prerrogativas dentro do sistema político, institucionalizado a partir de práticas de governabilidade do dar e receber. Prevaleceu a *Soberania do Estado*.

⁶³⁷ Wanderley Guilherme dos Santos. *Ordem Burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

⁶³⁸ LYNCH, 2007, p. 12.

⁶³⁹ Ver Maria Sílvia de Carvalho Franco. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.

Bibliografia

Fontes

ALMEIDA, Pe. Teodoro de. *Teologia Natural da Recreação Filosófica, ou harmonia da razão e da religião aos argumentos dos incrédulos, que reputam a religião contrária à Boa Razão*. Diálogo do Autor da Recreação Filosófica sobre a parte metafísica, que se chama Teologia Natural. Lisboa na Oficina Patriarcal, Tomo IX, 1793.

_____. *Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral, em que se trata dos costumes*, e oferecida ao Príncipe Regente o Senhor D. João. Lisboa na Régia Oficina Tipográfica, 1800.

ANDRADA, José Bonifácio. *Representações que, a Augusta presença de sua Alteza Real o Príncipe Regente do Brasil, levaram o governo, o Senado da Câmara, e o Clero de São Paulo; por meio de seus respectivos deputados; com o discurso, que, em audiência pública do dia 26 de janeiro de 1822, dirigiu em nome de todos ao mesmo Augusto Senhor, o conselheiro José Bonifácio de Andrada e Silva, Ministro, e Secretário de Estado e Negócios do Reino, e Estrangeiros*, pp. 13-14. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/>.

Ata da aclamação do Senhor Dom Pedro I, Imperador Constitucional do Brasil, e seu defensor perpétuo *in: Correio Braziliense* de dezembro de 1822, pp. 578-579. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/>.

BARBOSA, António Soares. *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na Filosofia*. Oferecido ao Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Sebastião José de Carvalho e Mello, Conde de Oeiras, do Conselho de Sua Majestade, e seu Ministro Secretário de Estado. Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1766.

_____. *Tratado Elementar de Filosofia Moral* por António Soarez Barbosa, lente jubilado na Universidade de Coimbra, e Sócio efetivo da Academia Real das Ciências de Lisboa, tomos I e II. Coimbra na Imprensa da Universidade, Livraria d'Alcobaça, 1792.

BARRETO E ARAGÃO, António. *Código de Jurisprudência Natural do Gênero Humano (1772-1777)*. Prefácio de António Braz Teixeira. Transcrição e notas de António Paulo Dias de Oiveira. Lisboa: MIL – Movimento Internacional Lusófono, agosto de 2017.

_____. *História de jurisprudência natural desde a sua origem até aos seus progressos, perfeição, e estado atual, considerada como*

necessária, e utilíssima ciência. Lisboa, na Oficina de António Rodrigues Galhardo. Oferecida ao Exmo. Ermo. Senhor Frei Manoel do Cenáculo. Bispo de Beja, presidente da Real Mesa Censória, confessor, e Mestre do Sereníssimo Senhor Príncipe da Beira, 1771.

_____. *Demetrio Moderno, ou bibliográfico Jurídico Português.* O qual em uma breve dissertação histórica, e crítica propõem, e dá uma clara, e distinta ideia de todas as preciosas relíquias, e autênticos monumentos antigos, e modernos da Legislação portuguesa; e igualmente de todos os livros, e obras dos jurisconsultos, e escritores reinículas teóricos, e práticos, que escreveram nos reinados dos Senhores Reis de Portugal. A benefício dos cultores da jurisprudência teoréticas destes reinos. Oferecido ao Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Visconde de Villa Nova da Cerveira. Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Reino. Lisboa, na Oficina de Lino da Silva Godinho, 1781, com licença da Real Mesa Censória. Disponível em Biblioteca Digital da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra < <https://bibdigital.fd.uc.pt/H-B-6-15/rosto.html> >

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e latino, áulico, anatômico, architectonico, bellico, botânico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmático... e oferecido ao rey de Portugal Dom Joaum V.* Lisboa, Off. Pascoal Silva, 1720. Disponível em Biblioteca Nacional de Portugal Digital < http://purl.pt/13969/3/1-2777-a/1-2777-a_item3/index.html#/6 >

BRASIL. Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa (1823). *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil*, 1823. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Elementos do Direito Natural* compostos por João Diogo Burlamaqui conselheiro de Estado, e professor de Direito Natural, e Civil. Traduzido em português, e oferecido a ElRei Nosso Senhor D. José I. Por José Caetano de Mesquita, professor de retórica, e de lógica no colégio real dos nobres. Lisboa: oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentíssimo cardeal patriarca, 1768.

COELHO, Filipe José Nogueira de. *Princípios do Direito Divino, Natural, Público Universal, e das Gentes*, adotados pelas Ordenações, Leis, Decretos, e mais disposições do Reino de Portugal, com as remissões das Leis Extravagantes, e mais reais determinações, e as das notas do novo repertório aos respectivos textos da Ordenação; e uma relação exata das Leis e mais disposições novíssimas. Escritos pelo Bacharel Filipe Joseph Nogueira Coelho, Cavaleiro professo na Ordem de Cristo. Lisboa: na Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1773.

Collecção das Leis, Decretos, e Alvarás, que comprehende o feliz reinado de elRei fidelíssimo D. José o I. Nosso Senhor desde o anno de 1750 até o de 1760, e a Pragmática do Senhor Rei D. João o V. do anno de 1749, Tomo I. Lisboa: na Officina de António Rodrigues Galhardo, Impressor da Sereníssima Casa do Infantado. Anno

1797. Disponível em Assembleia da República <
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=2>>

Collecção das Leis, Decretos, e Alvarás, que comprehende o feliz reinado de elRei fidelíssimo D. José o I. Nosso Senhor desde o anno de 1761 até o anno de 1769. Tomo II. Lisboa: na Officina de António Rodrigues Galhardo, Impressor do Conselho de Guerra. Anno 1801. Disponível em Assembleia da República <
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=2>>

Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações, redigidas pelo Desembargador António Delgado da Silva. Legislação de 1763 a 1774. Lisboa: na Typografia Maigrense. Anno de 1829. Com licença da Mesa do Desembargo do Paço. Rua do Outeiro ao Loreto nº 4. Primeiro Andar. Disponível em Assembleia da República <
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=2>>

Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações, redigidas pelo Desembargador António Delgado da Silva. Legislação de 1775 a 1790. Lisboa: na Typografia Maigrense. Anno de 1828. Com licença da Mesa do Desembargo do Paço. Rua do Outeiro ao Loreto nº 4. Primeiro Andar. Disponível em Assembleia da República <
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=2>>

Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações, redigidas pelo Desembargador António Delgado da Silva. Legislação de 1791 a 1801. Lisboa: na Typografia Maigrense. Anno de 1828. Com licença da Mesa do Desembargo do Paço. Travessa das Mônicas, nº 21. Disponível em Assembleia da República <
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/Default.aspx?ts=2>>

Edital pelo Senado da Câmara do Rio de Janeiro, em 20 de setembro de 1822 in: *Correio Braziliense* de dezembro de 1822. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/>.

Estatutos da Universidade de Coimbra do ano de 1772. Livro II que contém os cursos jurídicos das Faculdades de Cânones e Leis. Lisboa: na Régia Oficina Tipográfica, 1772. De ordem de Sua Majestade.

Disponível em Faculdade de Direito da Universidade de coimbra <
https://books.google.pt/books?printsec=frontcover&vid=UCM5323779699&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>

FIGUEIREDO, António Pereira de. *Diário dos sucessos de Lisboa, desde o Terremoto até o extermínio dos Jesuítas*, 1766.

FREIRE, Pascoal José de Melo. *O Novo Código do Direito Público de Portugal*, com as provas, compilado pelo Desembargador Paschoal José de Mello Freire dos Reis. Em que se contém a matéria do Livro II das atuais Ordenações. Coimbra: imprensa da universidade, 1844, 1ª edição.

_____. *Instituições de direito civil português tanto público como particular*, 1789. Traduzido por: dr Miguel Pinto Menezes. Disponível em Faculdade de Direito-UNL <https://www.fd.unl.pt/BibliotecaDigital.asp>

GONZAGA, Tomás António. *Tratado de Direito Natural* [1768 -1772]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEINECCIO, Joam Gottlieb. *Elementos de Filosofia Moral*. Tirados do Latim em Linguagem da edição de Nápoles de 1765. Por Bento José de Sousa Farinha, professor régio de filosofia, e sócio da Academia das Ciências de Lisboa. Lisboa: na oficina de José da Silva Nazareth, 1785. Com licença da Real Mesa Censória.

_____. *Elemento del derecho natural y de gentes*. Traducidos del latim al catellano, y compendiados para mayor utilidade de los estudiantes, por el prebitero Don Juan Diaz de Baeza, Catedrático de Filosofia Moral em los estúdios de S. Isidro de Madrid. Madrid: en la libreria de Razola, 1837. Digitalizado na biblioteca digital da Universidad complutense de Madrid: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5320137398;view=1up;seq=7>

Índice da legislação impressa na officina régia desde a sua criação até 9 de janeiro de 1820. Lisboa: na impressão régia, anno 1825. Biblioteca Nacional de Portugal. S.C. 701v

LÊDO, Joaquim Gonçalves. Fala do Senado da Câmara, redigida por Joaquim Gonçalves Lêdo e lida pelo Presidente José Clemente Pereira a D. Pedro, ao apresentar-lhe a Representação do Povo do Rio de Janeiro, para a convocação de uma Assembleia Geral Constituinte e Legislativa Brasileira, em 23 de maio de 1822 *in*: N. Aslan *Subsídios para uma Biografia de Joaquim Gonçalves Lêdo: Textos e Documentos*. Rio de Janeiro: Editora Maçônica, 1975. 2 v.

Legislação Diversa, emanada sobretudo da chancelaria régia, abrangendo o período de 7 de janeiro de 1750 a 16 de junho de 1818 (Manuscrito) Biblioteca Nacional de Portugal. COD 11411.

Marquês de Penalva. *Dissertação a favor da monarquia*, onde se prova pela razão, autoridade, e experiência ser este o melhor, mais justo de todos os governos; em que os nossos reis são mais absolutos, e legítimos senhores de seus reinos. Oferecida a sua alteza real o Príncipe do Brasil nosso Senhor. Lisboa: régia oficina tipográfica, 1799.

Marquês de Pombal/Junta de Providência Literária. *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas ciências e nos professores, e diretores que a regiam pelas maquinações e publicações dos novos estatutos por eles fabricados [1771]. Lisboa na Régia Oficina Tipográfica. LusoSofia Press/Campos das Letras Editores. Covilhã, 2011. Apresentação Manuel Ferreira Patrício. Prefácio de José Esteves Pereira. Introdução e coordenação de José Eduardo Franco/Sara Marques Pereira. Disponível em <<http://www.lusosofia.net/textos/20111031-marques-de-pombal-compendio-historico-da-universidade-de-coimbra.pdf>>

MORAIS, António Silva de. *Diccionario da lingua portugueza* composto pelo padre D. Rafael Bluteau / reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do

Rio de Janeiro. - Lisboa : na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. - 2 vol. Disponível em Biblioteca Nacional Digital < <http://purl.pt/29264>>

MORAES E VASCONCELOS, Francisco Botelho de. *Discurso político, histórico e crítico*, que em forma de carta escreveu a certo amigo Francisco Botelho de Moraes e Vasconcelos. Passando deste reino para o de Espanha, sobre alguns abusos que notou em Portugal. Lisboa, na oficina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Camarária da Santa Igreja de Lisboa, 1752, com as licenças necessárias.

NOGUEIRA, Ricardo Raymundo. *Preleções sobre a História de Direito Pátrio*. Ao curso do quinto ano jurídico da universidade de coimbra no ano de 1795 a 1796. Coimbra, imprensa da universidade, 1866.

_____. *Preleções de Direito Público Interno de Portugal*. No ano letivo de 1795-1796. Coimbra: Imprensa da universidade, 1858. Disponível em Biblioteca Digital da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra < <https://bibdigital.fd.uc.pt/D-14-4/rosto.html>>

PINA E PROENÇA, Martinho de Mendonça. *Apontamento para a Educação de hum menino nobre, que para seu uso particular fazia MARTINHO DE MENDONÇA PINA E PROENÇA*. Lisboa Continental, na Officina de Joseph António da Sylva, Impressor da Academia Real, 1734.

SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Cartas sobre a Educação da mocidade*. Nova Edição revista e prefaciada pelo Dr. Maximiano Lemos. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.

_____. *Origem da denominação de christão-velho e christão novo em Portugal* [1748]. Manuscrito inédito agora publicado, com introdução de Paulo Rêgo. Lisboa, 1956.

_____. *Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e outros textos*. Seleção, apresentação e notas de Vitor de Sá. Biblioteca do Pensamento Português, s/d.

SANTOS, António Ribeiro dos. Princípios do direito natural acerca do domínio e uso do mar, Biblioteca Nacional de Portugal: cota cód 4668, vol 86, F.G., fls. 46-57 v.

_____. *Sobre a origem do poder do príncipe*, Biblioteca Nacional de Portugal cota: cód. 4670, vol. 88, F.G., fls. 165-171 v.

_____. *Discursos vários do D.or António Ribeiro sobre diversas matérias de Direito Universal* – Biblioteca Nacional de Portugal manuscrito 2-3-144.

_____. *Discursos Jurídicos sobre a matéria das Leis fundamentais dos Impérios pelo D.or António Ribeiro* – Biblioteca Nacional de Portugal: cota cod 4668, 2-3-145.

_____. *Notas ao Plano do Novo Código de Direito Público de Portugal*, do Doutor Paschoal José de Mello Freire, feitas e apresentadas na Junta da Censura e Revisão pelo Doutor António Ribeiro em 1789. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1844.

_____. *Notas ao título I Dos Direitos Reais, do Novo Código de Direito Público de Portugal*, do Doutor Paschoal José de Mello, feitas e apresentadas na Junta da Censura e Revisão pelo Doutor António Ribeiro em 1789.

_____. *Notas ao Título III DOS JUÍZOS E PENAS do Novo Código de Direito Público de Portugal*, do Doutor Paschoal José de Mello, escritas e apresentadas na Junta da revisão pelo Doutor António Ribeiro dos Santos.

_____. *Notas ao título IV da Religião e Fé Católica do Novo Código de Direito Público de Portugal*, do Dr. Paschoal José de Mello, escritas e apresentadas na junta da revisão pelo Doutor António Ribeiro.

_____. *Notas ao título VI Do Asilo do Novo Código de Direito Público de Portugal*, do Dr. Paschoal José de Mello, escritas e apresentadas na junta da revisão pelo Doutor António Ribeiro.

SAMPAIO, Francisco C de S. *Preleções de Direito pátrio, público e particular*, oferecidas ao sereníssimo senhor D. João Príncipe do Brasil, e compostas por Francisco Coelho de Sousa e Sampaio, desembargador da relação do Porto, e Lente proprietário de História de Direito Romano e Pátrio em a Universidade de Coimbra. Primeira e Segunda parte. Em que se trata das noções preliminares, e do direito público português. Coimbra: na real imprensa da universidade, 1794.

SILVA, Joseph de Seabra. *Deducção Chronologica, e Analytica*. Parte Primeira e Parte Segunda, na qual se manifestão pela sucessiva serie de cada hum dos Reynados da Monarquia Portugueza, que decorrerão desde o governo do Senhor Rey D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a *Companhia* denominada *de Jesus* fez em Portugal, e todos os seus Domínios, por hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi dele proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 03 de setembro de 1759. Dada à luz pelo Doutor Jozeph de Seabra da Sylva, desembargador da Casa da Suplicação, e Procurador da Coroa de S. Majestade, para servir de instrução, e fazer parte do recurso, que o mesmo ministro interpôs, e se acha pendente na Real Presença do dito SENHOR, sobre a indispensável necessidade, que insta pela urgente reparação de algumas das mais atendíveis entre as ruínas, cuja existência se acha deturpando a autoridade régia, e oprimindo o público sossego. Em Lisboa, 1767, Na oficina de Miguel Menescal da Costa. Por ordem de Sua Majestade.

_____. *Petição de recurso apresentada em audiência pública à Majestade de ElRei Nosso Senhor* pelo autor Joseph de Seabra da Sylva, Desembargador da Casa da Suplicação e Procurador da Real Coroa do mesmo Senhor.

Sobre o último, e crítico estado desta monarquia depois que a Sociedade chamada de Jesus foi desnaturalizada e proscrita dos domínios de França, e Espanha. Lisboa, 1767, na oficina de Miguel Menescal da Costa. Por ordem de Sua Majestade.

SILVA, José Veríssimo Alvares da. *Introdução ao Novo Código, ou Dissertação Crítica sobre a obscuridade do nosso código autêntico*, 1780.

VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar, para ser útil à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*. Exposto em várias cartas escritas pelo R. P. ...Barbadinho da Congregação de Itália, ao R. P. ... Doutor na Universidade de Coimbra. Tomo Primeiro. Valença: Na Oficina de António Balle, 1746.

Estudos

ALBUQUERQUE, Martim de. *Jean Bodin na península Ibérica – ensaio de história das ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Centro Cultural Português, 1978.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal – temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

_____. “Ilustração, pedagogia e ciência em António Ribeiro Sanches”. *Revista de História das Ideias*, vol 5, 1984.

_____. “Dirigismo Cultural e formação das elites no pombalismo” in A.C. Araújo (coord). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

_____. “Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo português”. Ponta Grossa-PR: *Revista de História Regional* 19(2), 2014.

_____. “Discursos sobre o Entendimento Humano e Civilização na Filosofia das Luzes em Portugal”. Rio Grande-RS: *Revista Biblos*, n.1, 2015.

_____. “Sociabilidade literária e discurso humanitarista de António Ribeiro dos Santos”. Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2017.

AURÉLIO, Diogo Pires. “A soberania como vontade e como representação”. Rio de Janeiro: *Revista de Estudos Políticos*, nº 0, 2010/01.

BANOND, Isabel. *História das Ideias políticas*. Cascais: Principia, 2014.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. “Soberania e República em Jean Bodin”. *Revista Discurso*, 39, São Paulo, 2011.

_____. *O conceito de soberania na filosofia moderna*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013.

BARTELSON, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *The critique of the State*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

_____. The concept of sovereignty revisited. *The European Journal of International Law*, vol 17, nº 2, 2006.

_____. On the indivisibility of Sovereignty”. *Republic of Letters: A Journal for the study of Knowledge, Politics, and the Arts*, nº 2, June 1, 2011.

_____. *Sovereignty as Symbolic Form*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.

BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I (1777-1792). Subsídios para a revisão da história do seu reinado*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 3ª Ed. 1944.

BERBEL, Márcia R. “Deputados do Brasil nas Cortes Portuguesas de 1821-22”. São Paulo: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 51, julho, 1998.

_____. “Os apelos nacionais nas cortes constituintes de Lisboa (1821/22)” in: MALERBA, Jurandir. *A Independência Brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

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

BODIN, Jean. *On Sovereignty*. Editado por Julian H. Franklin. New York: Cambridge University Press, 2006.

BOSSUET, Jacques-Benigne. *Politique Tirée des Propes Paroles de l'Écriture Sante a monseigneur Le Dauphin*. Ouvrage Posthume. Paris, 1709. Disponível em BNF <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041865p.image>>

CALAFATE, Pedro. “O Iluminismo em Portugal” in: *Metamorfoses da palavra – estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

_____. “Filosofia Política” in: *História do pensamento filosófico português*, vol 3: As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

_____. *A ideia de natureza no século XVIII em Portugal (1740-1800)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Estudos Gerais. Série Universitária, 1994.

_____. “A guerra justa e a igualdade natural dos povos: os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana” in: Pedro Calafate (dir.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*. Vol I. – sobre as matérias da guerra e da paz. Coordenação de Ana Maria Tarrío e Ricardo Ventura. Coimbra: Almedina, 2015.

_____. *Da origem popular do poder ao direito de resistência. Doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos em Portugal – Das origens ao século XIX, Histórias de vida de homens, mulheres e crianças sob cativo*. Lisboa: a esfera dos livros, 2017.

CARDIM, Pedro. “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”. *Revista Lusitania Sacra*, 2ª série, 11, 1999.

_____. *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2000.

CARVALHO, José Murilo. *A construção da Ordem: a elite política imperial/Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4ª ed., 2008.

CARVALHO, José Maurício de. “Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro”. *Revista Cultura*, vol. VIII, 1996.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo* [1932]. Tradução Alvaro Cabral. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1992.

CASTRO, Zília Osório de. *Cultura e Política: Manuel Borges Carneiro e o vintismo*. Série – Cultura Moderna e Contemporânea – 5. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Vol. 2, 1990.

_____. “O regalismo em Portugal – António Pereira de Figueiredo” in: *Revista Cultura – História e Filosofia*. Vol VI. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

_____. “Poder régio e os direitos da sociedade. O ‘absolutismo de compromisso’ no reinado de D. Maria I”. *Ler História*, nº 23, 1992.

_____. “A sociedade e a soberania – doutrina de um vintista. Coimbra: *Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra*, 1979.

_____. “Da História das Ideias à História das Ideias Políticas”. *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. VIII, 2ª série. Lisboa, 1995.

_____. *O Estado e a Igreja – Pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches*. Estudo em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

_____. “Arco-íris liberal”. Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol. 37, série 2, 2019, pp. 33-53.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

_____. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003.

CHATELET, François; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, tradução de Carlos Nelson Coutinho, 2000.

CLANCHY, Michael. “Lei e amor na Idade Média” in: António Manuel Hespanha (org), *Justiça e litigiosidade: História e Prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

COSTA, Mário Júlio de Almeida. “Período da formação do direito português moderno” in: *História do Direito Português*. Coimbra: Almedina, 2000, 3ª edição.

_____. “Mello Freire” in *Temas de História do Direito*. Coimbra, 1970.

_____; Rui de Figueiredo Marcos. “Reforma Pombalina dos estudos jurídicos” in: A.C. Araújo (coord). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

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

COTTRET, Monique. *Jansénismes et Lumières: Pour un autre XVIII siècle*. Paris: Editions Albin Michel, 1998.

CREVELD, Martin Van. *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo* [1995]. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Bacarolla; Discurso Editorial, 2009.

DOMINGOS, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo – Teodoro de Almeida*. Lisboa: Editora Colibri, 1994.

DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOSSE, François. *La marche des idées: Histoire des intellectuels-Histoire intellectuelle*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

DUMONT, Louis. *O individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

ESTEVEZ PEREIRA, José. “Luzes” *in*: Dicionário Ilustrado da história de Portugal. Vol 1. Estella (Navarra): Publicações Alfa, 1985.

_____. “A Ilustração em Portugal” *in*: *Revista Cultura – História e Filosofia*. Lisboa, Universidade da Universidade Nova de Lisboa. Vol VI, 1987

_____. *Sobre História das Ideias – Intervenções e Recensões* (1982-1988). Lisboa: Centro de História da Cultura-UNL, 1992.

_____. “o pensamento económico português no século XVIII” *in*: *História do pensamento filosófico português*, vol 3: As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001

_____. *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *O pensamento político em Portugal no século XVIII – António Ribeiro dos Santos*. Temas Portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005 [1983].

_____. “Jusnaturalismo Pombalino e Mariano” *in*: SILVA, João Paulo Pereira da (org). *Pombal e o seu tempo*. Lisboa: Caleidoscópio, 2010.

_____. “Introdução” *in*: *Estatutos da Universidade de Coimbra do ano de 1772*. Livro II que contém os cursos jurídicos das Faculdades de Cânones e Leis. Lisboa: na Régia Oficina Tipográfica, 1772. De ordem de Sua Majestade.

_____. “O ‘enciclopedismo’ de António Ribeiro dos Santos (1745-1818). Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2017, pp. 103-120.

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

_____. “As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico”, Rio Grande do Sul. *Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação*, 1996.

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

_____. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. Vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Editora Globo, 12ª ed., 1997.

FENELON, François de Salignac. *Essay Philosophique sur le Gouvernement Civil, où l'on traite de la nécessité, d'origine, des Droits, des Bornes, e des différentes formes de la Souveraineté*. Londres, 2ª edição, 1721, p. 40. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64838536/f13.image.texteImage>>

FERNANDES, António Horta. “A secularização política: uma quarta via”. Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2018.

FERREIRA, Fátima Sá e Melo. “Pueblo-Portugal”, p. 1228 in: Javier Fernandes Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo ibero-americano: la era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos – I]. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2009.

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.

FREITAS, Pedro Caridade de. *Um testemunho na transição para o século XIX: Ricardo Raimundo Nogueira (análise histórico-jurídica)*, 2005.

GATZHAMMER, Stefan. “Antijesuitismo europeu. Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)” *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 5, 1993.

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.

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).

GUERRA, François-Xavier. “El Pueblo soberano: incertidumbres y coyunturas del siglo XIX” in: *Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE, MAPFRE, 2000,

GUSDORF, George. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1971.

HAMPSHER-MONK, Iain. “Speech acts, Languages or Conceptual History?” in: *History of concepts – comparative perspectives*. Amsterdam University Press, 1998.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII* [1946]. Lisboa: Editora Presença, 1983.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia. Síntese de um milénio*, Coimbra: Almedina, 2017.

_____. “o direito” e “punição e graça” in: José Mattoso. *História de Portugal*. Tomo 4: O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

_____. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” in: A. M. Hespanha (org.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

_____. “*Debate acerca do Estado Moderno*” – Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa working papers 1999.

_____. *A Política Perdida: Ordem e Governo Antes da Modernidade*. Curitiba: Juruá, 2010.

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

JASMIN, M. G.; FERES JR., J. “História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual” in: *História dos conceitos: Debates e perspectivas*. Organização Marcelo Gantus Jasmin e João Feres Júnior. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Edições Loyola: IUPERJ, 2006.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora/Editora PUC-Rio, 2006.

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.

LIRA, Erygeanny. *Uma Teoria Moral da Soberania: o Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga* (2010). Monografia apresentada ao departamento de Ciências Sociais – UFPB, 2010.

_____. *Teoria Moral para o absolutismo: um estudo do Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga*. Perspectivas, São Paulo, v. 46, p. 91-117, jul./dez. 2015.

_____. *A celebração da Unidade: um estudo sobre a Assembleia Constituinte de 1823*. Dissertação apresentada ao programa ao departamento de Ciência Política – USP, 2014.

_____. A formação do Estado brasileiro e a questão da soberania em período de crise (1822-1824). Rio de Janeiro. *Revista Estudo Políticos*, n.2, 2017.

LISBOA, João Luis. *Ciência e Política – Ler nos finais do Antigo Regime*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1991.

_____. “Lugares de História das Ideias”. *Revista Cultura*, nº 18, 2004.

_____; CABRAL, Maria Luísa. “A Real Biblioteca Pública da Corte e o Estado Moderno”. Lisboa: *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2ª série, 2017.

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).

LUSTOSA, Isabel. *As Trapaças da Sorte: ensaios de história política e de história cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

LYNCH, Christian.E.C. *O Momento Monarquiano. O Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial*. Tese de doutorado em Ciência Política apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), 2007.

MACEDO, Jorge Borges de. *Estrangeirados, um conceito a rever*. Lisboa: Edições do Templo, 1979 [?].

_____. *A situação econômica no tempo de Pombal. Alguns aspectos*. Lisboa, 2ª ed. 1982.

MACHADO, Fernando Augusto. *Rousseau em Portugal – Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto: Campo Das Letras, 2000.

MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural*. Apresentação de Oliveiros S. Ferreira. São Paulo: Edusp, 2000.

MAIRE, Catherine. *De la cause de Dieu à la cause de la Nation-Le Jansénisme au XVIII siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 1998.

MARCADE, Jacques. *Frei Manuel do Cenaculo Vilas Boas Eveque de Beja, Archeveque d’Evora (1770-1814)*. Paris: Centro Cultural Portugues; Fundacao Calouste Gulbenkian, 1978.

MARCOS, Rui Manuel de Figueiredo. *A legislação pombalina: alguns aspectos fundamentais*. Coimbra: Almedina, 2006.

MARITAIN, Jacques. “The concept of sovereignty”. *The American Political Science Review*, vol. 44, nº 2, Jun. 1950.

MARQUES, Mário Reis. *História do Direito Português Medieval e Moderno*. Coimbra: Almedina, 2002.

MARTINS, Maria Tereza Payan. *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT, 2005.

_____. *O debate ideológico na censura pós-pombalina*. Lisboa: Babel, 2011.

MATTOSO, José (dir.), HESPANHA, Antônio Manuel (org.). *História de Portugal. O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

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

MCILWAIN, C. H. “Sovereignty Again.” *London School of Economics and Political Science*. Suntory and Toyota Internacional Centres for the Economics and Related Disciplines, 1926.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2007.

_____. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2011.

_____. “Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, 2012.

MERÊA, Paulo. “Suárez, Jurista. O problema da origem do poder civil” [1917]; “A origem do poder civil em Suárez e em Pufendorf (Escolástica e Jusnaturalismo)” [1943]; “A ideia da origem popular do poder nos escritos portugueses anteriores à restauração” [1915-1916, 1923]; “Suárez, Grócio e Hobbes” [1941] in: *Estudos de filosofia jurídica e de história das doutrinas políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

MONCADA, L. Cabral de. “O ‘século XVIII’ na legislação de Pombal” in: *Estudos de História do Direito*. Vol 1. Coimbra: por ordem da Universidade, 1948.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José*. Lisboa: Temas & Debates, 2008.

_____. Verbetes “Soberania-Portugal” e “Estado-Portugal” in: SEBASTIÁN, Javier Fernández. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano – conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Iberconceptos II. Madrid: Universidad del País Vasco/ Euskal Unibertsitatea/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

_____. “Pombal, a monarquia e as nobrezas” in: *Actas do Colóquio sobre o Marquês de Pombal*. Pombal/Oeiras, Câmara Municipal de Pombal, 2001.

_____; GOUVEIA, A. C. “A milícia” in: José Mattoso (org.). *História de Portugal*, Tomo 4: O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MOTA, Isabel Ferreira da. *A Academia Real da História. Os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII*. Coimbra: Edições Minerva, 2003.

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

NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais: cultura e política (1820-1823)*. Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2003.

_____. “Nas margens do liberalismo: voto, cidadania e constituição (1821-1824)”. Coimbra: *Revista de História das Ideias*, vol 37, 2ª série, 2019.

OLIVEIRA, Fernando de. *O motim Popular de 1757 – uma página na história pombalina*, 1930.

OLIVEIRA, Márcia. “A comunidade ilustrada na 2ª metade do sec XVIII: Frei Manuel do Cenaculo e o seu universo de correspondentes”. *Lusitania Sacra* 27, Janeiro-Junho 2013.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. “Ética em Jean Burlamaqui e o ensino conimbricense do direito natural”. *Revista Transformação*, vol 30, n. 1, 2007.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. *A astúcia liberal: relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. Bragança Paulista: Edusf/Ícone, 1999.

OUTRAM, DORINDA [1995]. *The Enlightenment: new approaches to European History* Third Edition, Cambridge University Press, 2013.

PAIM, Antônio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1ª ed., 1957.

PEREIRA, Luísa Rauter. “Verbete Soberania-Brasil” in SEBASTIÁN, Javier Fernández. *Diccionario político y social del mundo ibero-americano – conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Iberconceptos II. Madrid: Universidad del País Vasco/ Euskal Unibertsitatea/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

_____. “Verbete povo e povos” in: João Feres Jr. (org), *Léxico da História dos Conceitos Políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. “O Conceito de Soberania: dilemas e conflitos na construção e crise do Estado Imperial Brasileiro (1750-1870)”, *Intellèctus*. Ano IX. n.2, pp. 1-22.

PIMENTEL, Maria do Rosário Pimentel. *Chão de Sombras. Estudos sobre Escravidão*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

PITKIN, Hanna. *El concepto de representacion* [1967]. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

POCOCK, J. A. “Estado da Arte” in: *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003.

_____. *The varieties of whiggism from Exclusion to commerce, and History: Enssays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PALONEN, Kari. “Rhetorical and temporal perspectives on conceptual change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck”. *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol, 3, 1999.

PUFENDORF, Samuel Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gents*. Traduction de Jean Barbeyrac [1732]. Centre de Philosophie politique et juridique de l’université de Caen, 1987.

RAMOS, Rui. *História de Portugal*. Lisboa: A esfera dos livros, 8ª ed., 2015.

RAMOS, Luís de Oliveira. *D. Maria I.* (Coleção Reis de Portugal). Lisboa: Temas & Debates, 2010.

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

RICHTER, Melvin. “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and Geschichtliche Grundbegriffe”. *History and Theory*, vol. 29, nº 1, 1990.

RODRIGUES, Manuel Augusto. “Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra” in: *O Marquês de Pombal e o seu tempo*, *Revista de História das Ideias*, vol 4, tomo I, 1982.

_____. “Religião Católica em Portugal”. in: SERRÃO, José (dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.

ROMÃO, Rui Bertrand. “Absolutismo” in: MARQUES, António; AURÉLIO, Diogo Pires (coords.). *Dicionário de filosofia moral e política*. Lisboa: Instituto de Filosofia-FSCH-Nova. Disponível em < <http://www.ifilnova.pt/pages/dictionary-of-moral-and-political-philosophy> >

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato Social* [1772]. Tradução de Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983 (Coleção Os Pensadores).

RUCIMAN, David. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton University Press, 2013.

SANTOS, Cândido dos. *Padre António Pereira de Figueiredo. Erudição e Polêmica na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora, 2005.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCWARTZ, Lilian. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: companhia das letras, 1998.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.

SERRÃO, Joel; OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Nova História de Portugal*, Lisboa: Presença, 1987-2004.

SHEEHAM, J. J. “The problem of Sovereignty in European History”. *The American Historical Review*, vol. 111, nº 1, February 2006, Oxford University Press, p. 2.

SKINNER, Q. “Significação e compreensão na história das idéias” in: *Visões da Política: sobre os métodos históricos*. Algés: Editora Difel, 2005.

_____. “Una genealogia del estado moderno”. Chile: *estudios públicos*, 118, outono 2010.

SILVA, Nuno Espinosa Gomes. *História do Direito Português*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa .

SILVA, Francisco Ribeiro da. *Absolutismo esclarecido e intervenção popular. Os motins do Porto de 1757*. Lisboa: INCM, 1990.

SILVA, C.N.; XAVIER, A. B.; CARDIM, P. *António Manuel Hespanha. Entre o Direito e a História*. Coimbra: Almedina, 2015.

SILVA DIAS, José Sebastião da. *Portugal e a Cultura Europeia (sécs. XVI e XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1953.

_____. “Pombalismo e Teoria Política”. *Revista Cultura – Filosofia e História*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, vol. 1, 1982.

_____. “O ecletismo em Portugal no século XVIII. Gênese e destino de uma atitude filosófica”, *Revista Portuguesa de Pedagogia*, Coimbra, ano VI, 1972.

_____. “Pombalismo e Projecto Político”. *Revista Cultura-História e Filosofia*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, vol. 2, 1983.

SLEMIAN, Andrea. “Um Império entre Repúblicas? Independência e construção de uma legitimidade para monarquia constitucional no Brasil, 1822-1834” in: OLIVEIRA, C. H. de S.; BITTENCOURT, V. L. N.; COSTA, W. P. (orgs). *Soberania e Conflito: configurações do Estado Brasileiro no Século XIX*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História* [1950]. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

SUBTIL, José. *O terramoto político (1755-1759) – Memória e Poder*. Lisboa: UAL-Universidade Autónoma de Lisboa, 2002.

_____. “os poderes do centro” in: José Mattoso (org) *História de Portugal*. Tomo 4: O Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

TAVARES, Rui. *O censor Iluminado. Ensaio sobre o século XVIII e a revolução cultural do pombalismo*. Lisboa: tinta da china, 2018.

TEIXEIRA, António Braz. “Filosofia Jurídica” in: CALAFATE, Pedro (Org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Tomo 3 – As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

_____. *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua portuguesa, 1983.

_____. *História da filosofia do direito portuguesa*. Lisboa: Editora Caminho, 2005.

TERREL, Jean. *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

TORRES, João Carlos Brum. *Figuras do Estado Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TRUYOL E SERRA, António. *História do direito internacional público*. Lisboa: Coleção Estudo Geral, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

_____. *História de la Filosofía del derecho y del Estado*. Vol 2. Del Renacimiento a Kant, 1982.

VIDE, Sebastião Monteiro; FEITLER, Bruno; SOUZA, E. Sales. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia [1707]*. São Paulo: Edusp, 2010.

WEBER, Max. “Sociologia da Dominação” in: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEFFORT, Francisco C. *Formação do Pensamento Político Brasileiro: Ideias e Personagens*. São Paulo: Ática, 2011.

XAVIER, Ângela Barreto e HESPANHA, Antônio Manuel. A representação da sociedade e do poder in: MATTOSO, José (dir.), HESPANHA, Antônio Manuel (org.). *História de Portugal. O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

