

O direito natural na obra de Thomás Antônio Gonzaga¹

Claudia Cristina Azeredo Atallah²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33344>

Resumo: Thomás Antônio Gonzaga exerceu o cargo de ouvidor de Vila Rica, capitania de Minas Gerais, na década de 1780, envolvendo-se na malograda inconfidência de 1789. Na Universidade de Coimbra graduou-se em Leis no ano de 1766, recebendo o título de Doutor dois anos depois com a apresentação de sua tese sobre o direito natural das gentes. Propõe-se, nesse artigo, uma análise de seu Tratado de Direito Natural objetivando identificar a influência da filosofia neotomista jesuítica e dominicana em sua formação acadêmica e jurídica. O século XVIII apresenta-se, para o estudioso do tema, deveras complexo. Paralelamente às discussões acerca de um racionalismo político, persistiam discursos reveladores da importância da Igreja Católica, principalmente para as monarquias ibéricas e seus súditos. Em Portugal e em suas conquistas, os ventos do racionalismo iluminista soprariam de forma bastante peculiar, principalmente a partir do ministério pombalino. Todavia, não fortes o bastante para derrubar o tradicionalismo humanista.

Palavras-chave: Direito Natural – Neotomismo - Iluminismo.

The Natural Law at work of Thomas Antônio Gonzaga

Abstract: Thomas Antônio Gonzaga held a public office as Vila Rica Ombudsman from Minas Gerais Captaincy in the 1780's, getting involved in the ill-fated Minas Gerais Conspiracy in 1789. Besides, he got a degree at Law in Coimbra University in 1766, becoming a Ph.D. two days later by defending a thesis on a Natural Law of Peoples. The article analyzes his Treaty on Natural Law, whose aim was to detect how far Dominican and Jesuit New-Tomist philosophy influenced his jurisdictional and academic

¹ Uma primeira versão desse artigo foi publicada em 2006, sob o título “A questão do direito natural no pensamento filosófico de Thomáz Antônio Gonzaga” (ATALLAH, 2006). Vinte anos depois apresento ao leitor uma versão acrescida de um maior aprofundamento das questões teórico-metodológicas.

² Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Pós-Doutora pela UFMG, foi bolsista PDJ CNPq. Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, campus Campos dos Goytacazes (CHT). Autora do livro *Da justiça em nome d'Rey: ouvidores e inconfidência no centro sul da América portuguesa*, que contou com financiamento faperj e foi editado pela Editora da UERJ. Líder do Grupo de Pesquisa Justiças e Impérios Ibéricos de Antigo Regime, certificado pelo CNPq.

background. For researchers about the 18th century, those times turn out to be very complex. Alongside with discussions upon Political Rationalism, indisputable discourses about the importance of the Catholic Church prevailed in this realm, mainly for subjects from Iberian Monarchies. In Portugal and on conquered lands, winds of Enlightening Rationalism blew hard in a very peculiar manner, especially from the Age of Marquis of Pombal's Ministry onwards. Notwithstanding, they were not hard enough to knock down Humanist Traditionalism.

Keywords: Natural Law – New-Tomist - Enlightenment.

La ley natural en la obra de Thomas Antonio Gonzaga

Resumen: Tomás Antonio Gonzaga ocupó el cargo de defensor del pueblo de Vila Rica, la capitanía de Minas Gerais, en la década de 1780, involucrarse en la deslealtad abortiva 1789. En la Universidad de Coimbra se graduó en Derecho en 1766, recibiendo el título de Doctor dos años más tarde con la presentación de su tesis sobre la ley natural de las naciones. Se propone en este documento, un análisis de su Tratado sobre el Derecho Natural con el objetivo de identificar la influencia de los jesuitas y la filosofía Dominicana renacimiento neo-tomistas en su formación académica y legal. El siglo XVIII se presenta al sujeto del académico, de hecho compleja. En paralelo a las discusiones sobre un racionalismo político, revelando persistido discursos la importancia de la Iglesia Católica, especialmente para las monarquías ibéricas y sus sujetos. Portugal y sus logros, los vientos de la Ilustración soprarían racionalismo bastante peculiares, principalmente del Ministerio pombalina. Sin embargo, no lo suficientemente fuerte como para derrocar al tradicionalismo humanista.

Palabras clave: Ley natural – Neotomismo - Ilustración.

Recebido em 28/08/2017- Aprovado em 05/11/2017

Introdução

O século XVIII significou, para seus contemporâneos, uma época de ebulição das discussões filosóficas, principalmente no que concerne ao político em suas relações com o exercício do poder e com a sociedade. A burguesia, segundo Reinhart Koselleck, unida por interesses comuns em toda Europa e empoderada por sua ascensão mercantil e social, buscava demarcar seus espaços públicos de poder e se libertar do alijamento político de caráter estamental (KOSELLECK, 1999. P. 51-53). Teria sido esse mesmo alijamento político, continua o autor, o responsável pela emergência de um ambiente intelectual formado nos salões, longe das cortes, que poria à prova a legitimidade daquele universo político-social. Tais discussões, ao longo do século, apresentaram-se como determinantes para acontecimentos como a Independência dos Estados Unidos e, mais visceralmente, a Revolução Francesa. (KOSELLECK, 1999. 63-64).

Em que pese a importância dessa história conceitual, fortemente representada pelo historiador alemão, há de se atentar para os perigos de uma abordagem generalizante a respeito das concepções político-filosóficas desse período. O desenrolar das décadas do

Setecentos não convergiu, necessariamente, para as ideias de revolução que emergiram em seu limiar. Mais ainda, essas transformações não se processaram uniformemente em todo mundo naquela centúria. Há de se considerar as peculiaridades culturais e acadêmicas que, do ponto de vista intelectual, transfiguraram a Europa num mosaico político.

Tomando como análise esse ambiente intelectualmente híbrido, pretendo aqui analisar o Tratado de Direito Natural de Thomás Antônio Gonzaga. Homem de letras e da lei, Gonzaga era português e foi habilitado pelo Desembargo do Paço a exercer seu ofício de ouvidor em nome do rei de Portugal. Considerado por muitos estudiosos um dos mais eruditos homens envolvidos na Inconfidência Mineira, sua erudição, contudo, era herança de uma formação neoescolástica que obteve durante toda a sua vida escolar, em especial durante o período em que cursou Leis na Universidade de Coimbra (1762-1768). Nesse interregno, teve a oportunidade de estreitar laços com a filosofia dos jesuítas e aprimorar suas concepções acerca do tratado natural das gentes e de teoria política.

O Tratado de Direito Natural data de 1768 e expressa de forma minuciosa tais concepções. Sua análise pode nos revelar o pensamento do ouvidor acerca da sociedade civil, da origem do poder e da autoridade real, bem como dos meios para estabelecê-los. E, conforme será discutido, as propostas de Gonzaga possuíam um profundo cariz consuetudinário e tradicional, isso em comparação com as ideias iluministas que floresciam, paralelamente, em outras partes do mundo. (ATALLAH, 2002).

Peças de um mosaico: o século XVIII e o panorama português

Há muito que os estudos a respeito do século XVIII contemplam os acontecimentos ocorridos na França como base central para análise da época. A historiografia sobre o tema adquiriu força durante as últimas décadas do século passado, principalmente a partir de um viés marxista (SOBOUL, 1979.). No entanto, as concepções que tratam o iluminismo francês como modelo para os movimentos intelectuais operados durante o século XVIII na Europa e, por consequência, consideram estes como periféricos, são deveras problemáticas (FALCON, 1982. P. 93). As características e dinâmicas sociais, bem como as conjunturas político-administrativas, eram diversas nas diferentes partes da Europa (e do mundo setecentista) e suas percepções acerca do racionalismo também o seriam.

Fruto das discussões sobre o tema que embalaram as comemorações dos duzentos anos da Revolução Francesa, alguns trabalhos do historiador François Furet nos mostram que a França revolucionária não foi tomada por um só movimento entre 1789 e 1799: também naquele momento diversos interesses, por vezes desconexos, emergiram simultaneamente. A revolução, segundo o autor, configurou-se numa modalidade de ação social, comportando continuidades e rupturas. Anseios e esforços por uma política democrática e, paralelamente, permanências absolutistas (FURET, 1989. 44-61).

No tocante ao mundo anglo-saxão, uma das consequências mais imediatas da Revolução Francesa “foi fazer surgir a ambiguidade das Revoluções inglesa e americana”, rompendo de vez a unicidade dos liberais. Toda a estrutura que havia substanciado tais movimentos e que foi entendida pela intelectualidade setecentista como uma “vitória da

razão” sobre a sociedade tardo-medieval de Antigo Regime passaria a ser vista com ressalvas. Alguns dos principais teóricos revolucionários franceses já questionavam o caráter genuinamente liberal da façanha dos colonos norte-americanos e demonstravam que a revolução americana não possuía a pretensão de instaurar um regime fundamentado na “igualdade de todos os cidadãos”. Turgot e Condorcet teceram críticas vorazes ao senado e ao fortalecimento do executivo, instituições que se tornariam fundamentais para a estabilização da futura república norte-americana. A experiência vivenciada pelos colonos ingleses e os esforços para a independência possuem um caráter extremamente peculiar e estão vinculados, segundo Philippe Raynaud, ao contexto de luta pela liberdade colonial. Em França, o passado que os revolucionários pretendiam suplantar foi responsável por uma nova percepção da pobreza e dos problemas sociais, tornando as transformações urgentes e necessárias, haja vista o passado de privilégios e hierarquias. (RAYNAUD, 1989. P. 854.).

Outro fator importante é a dificuldade em se estabelecer diretrizes norteadoras entre as constituições dos Estados norte-americanos. A Declaração de Independência, de 1776, sugeria uma unidade entre as colônias que, naquele momento, devia transparecer a imagem de unidade colonial e fazer frente ao julgo metropolitano inglês. Porém, a unidade efetiva era uma questão bem mais complexa e expressiva dos esforços articuladores do reconhecimento da independência, protagonizados por Thomas Jefferson. A tradução do *Recueil* para o francês e sua consequente publicação na França para fins de divulgação revelaram ao mundo (inclusive para o colonial) as ideias democráticas, unicistas e contratualistas da Declaração. Nesse aspecto, todas as divergências que originalmente surgiram entre as constituições dos recém-instituídos Estados americanos ficavam no segundo plano da análise contextual do advento da independência. Questões como a defesa da continuidade dos direitos no âmbito consuetudinário inglês, a primazia de cristãos protestantes em cargos públicos e a necessidade vital da manutenção da escravidão para o crescimento do comércio coexistiam com a concepção filosófica de uma nova era. (MAXWELL, 2013. P. 20-26)

Como se vê, o mosaico político em que a Europa setecentista havia se transformado era perceptível aos olhos de seus contemporâneos. E as peças não se encaixavam...

Parte integrante dessa Europa em ebulição, Portugal também efervescia. A partir da Restauração de 1640, as discussões acerca do homem enquanto um ser racional surgiram nos salões da nobreza, como parte dos esforços em reconstruir a dignidade nacional e acompanhar o que se passava no resto da Europa. Durante o reinado de D. João V (1707-1750), as experiências culturais se intensificaram, sob o beneplácito real e sob o comando de uma aristocracia religiosa interessada em controlar o desenvolvimento do país. A importação de artistas estrangeiros vai justamente incentivar os primeiros surtos do crescimento cultural e se tornará uma característica desse movimento em terras lusitanas em todos os seus estágios.³ (SALGADO JÚNIOR, 1949).

³ Dentre essas *ideias estrangeiras* estava o pensamento de Luis Antônio Verney. Jesuíta, viveu quase toda a sua vida intelectual na Itália, onde foi admitido na Arcádia Romana, usando o pseudônimo

Também foi durante o período joanino que as academias científicas adquiriram demasiada importância. Todavia, a valorização dos estudos científicos, históricos e filosóficos esteve à margem das universidades em Portugal e apresentou um caráter privado e cortesão até, pelo menos, a fundação, por D. João V, da Academia Real de História Portuguesa em 1720. Questões como nacionalismo, alianças políticas e definições da soberania territorial caracterizavam o cerne das discussões nesses ambientes e demarcavam muito bem as preocupações da diplomacia portuguesa com o resguardo das fronteiras portuguesas perante o estado de guerra da Europa dessa época. (KANTOR, 2004 e CLUNY, 1999.).

Tal fator não correspondeu, necessariamente, a um esgotamento da universidade como um propagador da cultura política em Portugal. Sob o controle dos padres jesuítas, a Universidade de Coimbra, principal instituição formadora da intelectualidade portuguesa, continuou a exercer um importante papel nesse sentido. A elite que iniciava seus estudos nos colégios dos jesuítas por todo império, concluía-os na universidade também sobre influência da filosofia neoescolástica professada por esses padres e sobre a qual falaremos mais a frente.

Tal panorama não significava que a educação portuguesa estivesse na contramão do progresso científico operado na época, inclusive nas academias do reino. Flavio Rey de Carvalho afirma que o atraso que foi atribuído a Portugal setecentista, relativo ao desenvolvimento do cientificismo ilustrado, só possui fundamento se partimos, analiticamente, do modelo de iluminismo clássico francês cunhado no século XX pela historiografia. Naquele universo intelectual, a filosofia neoescolástica traduzia os objetivos da elite peninsular e imperial: proteger o catolicismo da onda protestante que havia banido a Europa. No século XVIII, aquela filosofia já fazia parte da vida acadêmica e intelectual, demarcando com fortes contornos a cultura política portuguesa. (CARVALHO, 2008.).

A partir do reinado de D. José (1750-1777) surgiu a ideia de atraso intelectual provocado pela persistência, em longo prazo, da filosofia jesuítica, principalmente em Coimbra. Contudo, esse atraso estava relacionado ao próprio passado português que, segundo a elite dos salões acadêmicos, era marcado pelas conquistas e glórias geradas através do desenvolvimento científico seiscentista.⁴ Toda a fúria empreendida contra a

de Verenio Orgiano. Em 1746 é publicado seu *Verdadeiro Método de Estudar*, um ataque voraz ao ensino ministrado em Portugal, que era quase sofreu grande influência da neoescolástica jesuítica, conforme veremos. Verney, um jesuíta, entende que os métodos utilizados nos colégios portugueses eram extremamente ultrapassados. A primeira edição de sua obra esgotou-se rapidamente, recebendo o consentimento do rei D. João V para ser publicada. (SALGADO JUNIOR, 1949.)

⁴ Esse atraso ficou muito bem delimitado no *Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados Jesuítas e dos estragos feitos nas ciências, nos professores e directores que a regiam pelas maquinações e publicações dos novos Estatutos por eles fabricados*, de 1771. Tal tratado, engendrado pela elite política e intelectual que estava à frente do ministério pombalino, denunciava todo o estado de decadência em que os jesuítas haviam deixado a Universidade de Coimbra. FRANCO, J. E. F. e

Companhia de Jesus e seus feitos em Portugal era parte de um projeto de reformas pensado por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, a partir de sua ascensão como Secretário de Estado dos Negócios do Reino, em 1756. Suas propostas giravam em torno da reorganização das estruturas políticas portuguesas, passando pelo sistema judiciário, pela infraestrutura corporativa e polissinodal de suas instituições e, mais profundamente, pela Universidade de Coimbra. (SUBTIL, 2007 e ATALLAH, 2015).

Não obstante, mesmo considerando as mudanças instituídas por Carvalho e Melo, deve-se atentar para o caráter miscível dessa época. As persistências culturais que estavam, há muito, entranhadas na sociedade e tinham como foco a Universidade de Coimbra, perdurariam por conta de sua reverberação no cotidiano das práticas sociais e políticas. Nesse sentido, os esforços por uma reforma que suplantaria de vez a cultura política neotomista em Portugal e em suas possessões encontrou fortes resistências. Estas, se em algumas vezes se desdobraram em conflitos e condenações por inconfidência, em outras tiveram como pano de fundo o próprio ambiente acadêmico. (ATALLAH, 2015).

A filosofia jurídica moderna: o pensamento jusnaturalista do século XVII

O racionalismo setecentista e a Revolução Francesa também inspiraram questões sobre a teoria do contrato social. As discussões giravam em torno de uma justificativa lógica para a submissão à autoridade política e da legitimidade dessa escolha, a partir da natureza racionalista do indivíduo. Anterior ao contrato social, o estado de natureza reflete o homem em seu estado original e ainda livre da comunidade política. Ambas as teorias representam as bases para as discussões acerca da autoridade política e da ordem social tão caras aos teóricos dos séculos XVIII e XIX. (CASSIMIRO, 2015. P. 376)

A respeito do direito natural, as discussões tomaram impulso com a chamada Escola Peninsular do Direito Natural, quem propôs rediscutir a escolástica aquiniana, acrescentando algumas questões à teoria aristotélica. Tal movimento caracterizou e concebeu a neoescolástica jesuítica, protagonizado por professores de Alcada, Roma, Madri, Salamanca e Coimbra e que exerceu grande influência sobre o desenvolvimento do pensamento jurídico europeu moderno. Principalmente no que diz respeito ao maior interesse por tais questões num momento de cisão religiosa na Europa, haja vista tais abordagens assumissem um caráter reformador com o advento das reformas do século XVI. (HESPANHA, 1998.)

Em contrapartida a esse movimento sul-europeu, outra influência jusnaturalista que exerceu grande peso sobre esse processo foi a teoria estoica, que pretendeu sobrepor o pensamento aristotélico e oferecer sustentação às novas concepções. O estoicismo argumentava constituir a natureza o princípio ordenador de todas as coisas e que, no estado natural, a razão estaria presente como o desenvolvimento de uma discussão sobre

PREIRA, S. M. (coord.). *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra*. 1771. Junta da Providência Literária. Porto: campos das Letras, 2008.

o direito. O direito positivo seria, portanto, uma forma de concretização desse direito natural, consumando e tornando aceitável e coerente o que já existia no estado puro. Esse era o cerne do jusnaturalismo moderno. (HESPANHA, 1998.)

Durante o século XVII duas concepções acerca do conceito de direito natural ganharam terreno. Uma delas, escolástica medievalista, concebia o homem como um ser comprometido com os desígnios divinos e com seu livre arbítrio reprimido. Este deveria estar em conformidade com as leis naturais e não dependia das ações humanas. Outra concepção, moderna, pensava o homem enquanto depositário da razão, fato definidor de sua individualidade livre. As leis responsáveis por formar o Estado deveriam partir dessas propriedades racionais inerentes ao homem, longe da influência de um Deus ameaçador e implacável. (DUMONT, 2000.)

Nesse sentido, em paralelo à filosofia neotomista, desenvolveu-se nos países da Europa do norte uma discussão sobre o direito natural desvinculada dos dogmas católicos. Assim, pretendendo apresentar aqui algumas das principais questões levantadas por Thomas Hobbes (1588-1679), Hugo Grotius (1583-1645) e Samuel Pufendorf (1632-1694), homens que iniciaram o estudo do direito natural sob uma ótica racionalista e influenciaram, em seu tempo, outros pensadores. Exerceram também forte influência sobre o despotismo iluminado em toda a Europa, inclusive em Portugal, onde a reforma pombalina buscou o respaldo teórico necessário para desenvolver-se. De forma inversa, também foram alvos de críticas e de acusações de heresia, principalmente por parte de filósofos neotomistas e de seus seguidores, entre estes estava Thomás Antônio Gonzaga, conforme veremos. (ATALLAH, 2002.)

A ideia de que o homem não é um ser social e sim um indivíduo e assim os princípios fundamentais para a constituição da sociedade civil têm como origem, diretamente, suas propriedades individuais, sem qualquer vínculo com o social e o político, vem fundamentar as novas concepções sobre a formação do Estado. A noção do pacto como origem necessária para a sociedade política é aqui essencial. Não há uma hierarquia pré-existente, os indivíduos associam-se igualitariamente numa tentativa de conceber o Estado a partir do consentimento dessa coletividade de indivíduos. (MIGUEL, 2015. P. 155).

Foi a partir de Thomas Hobbes que se processou uma ruptura entre a religião e a filosofia e suplantou-se de vez a ideia de que o homem é um animal sociopolítico. O ponto de partida para a concepção hobbesiana da origem e da base para a estruturação do Estado é o estado de natureza, um estado onde os homens seriam seres *antipolíticos*, livres e iguais entre si. Passariam ao estado civil a partir do interesse deles próprios em se associar. O estado civil configurava-se, portanto, num produto da vontade e da associação do indivíduo. O estado natural se torna “impotente na gestão do comportamento humano”. (MIGUEL, 2015. P. 147)

No *Leviatã*, publicado pela primeira vez em 1651, Hobbes se dedicou, na primeira parte intitulada *Do Homem*, a fazer um apanhado geral sobre o estado de natureza. Segundo seu raciocínio, no estado natural a justiça estaria ausente por pertencer à sociedade. Estava presente aí a língua e o pensamento, que introduziam as primeiras complicações e modificações no indivíduo. Esta seria a transição entre uma face animal

que se completaria com uma razão fundamentada na língua. A racionalidade pura é, portanto, a construção do estado social e político. O bem e o mal apareciam sob a forma do discurso, responsáveis por conferir significado à lei natural. (DUMONT, 2000.)

O ponto de partida da teoria hobbssiana é o indivíduo, o ser particular desvinculado de qualquer pendência. Porém, quando atende ao seu desejo de conservação e a sua própria razão, esse ser particular abre mão de alguns de seus poderes particulares, da sua razão e de sua individualidade para ingressar no estado político. Este, por sua vez, é positivo para a sua existência na medida em que lhe oferece segurança: daí sua submissão ao pacto. A vida plena e saudável é fruto da convivência entre os indivíduos, estando estes sob a tutela do Estado, associado diretamente ao soberano. (DUMONT, 2000.)

Para Hobbes, o que representava maior obstáculo à formação da unidade estatal era a autoridade religiosa e a sua pretensão em representar um poder legítimo superior ao do Estado. Dessa máxima se originavam as guerras civis e as sedições que, nos Estados cristãos, eram resultados das incertezas em se obedecer à Igreja ou ao governante:

o pretexto mais frequente de sedição e de guerra civil nos Estados cristãos derivou, por muito tempo, da dificuldade, não ainda suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e a um homem, quando suas ordens são contrárias uma a outra.⁵

Seria preciso, à vista disso, a subordinação do poder religioso ao poder civil para a neutralização do estado permanente de desordem. A independência da Igreja e a verdade absoluta por ela propagada significava um grande perigo à superioridade do Estado.

Os conflitos provocados pelas guerras civis religiosas retratariam, segundo Hobbes, a eterna busca do homem pela paz e a realidade de guerra era definidora da natureza humana. Aí estaria fundamentado o conceito de soberania: a fundação do Estado tornava-se necessária a partir do momento em que se desejava instituir o fim dos conflitos e se buscar a paz. É a dualidade entre o bem e o mal que vai dar legitimidade ao poder estatal. (MIGUEL, 2015. P. 157).

A crítica de Hobbes não é dirigida a uma religião em especial, nem assume um tom de ateísmo. Mais da metade de toda a sua obra é dedicada ao questionamento da autoridade superior da Igreja de Roma e a condenar o poder de um Estado que se representaria pelas Escrituras, ou seja, pelo poder espiritual. Este deveria afastar-se do poder temporal e agir somente nos parâmetros exclusivos da fé. O poder institucional deveria emanar somente das esferas temporais.⁶

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Ed. De M. Okeshott, Basil Blackwell, 1946. P. 120, 136 e 219. BOBBIO, 1991. P. 67).

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Ed. De M. Okeshott, Basil Blackwell, 1946. P. 120, 136 e 219.

Hobbes é o responsável pela concepção de um novo conceito de direito natural. O jusnaturalismo moderno é caracterizado pela abstração do nacionalismo e representa o caminho para se fundar a teoria que limita o poder do soberano a partir da autenticidade dos direitos perfeitos do cidadão, característicos do estado de natureza. Hugo Grotius também pode ser considerado um precursor do jusracionalismo. Será preciso, contudo, analisar alguns pontos de suas teorias, no que diz respeito ao direito natural, que podem nos remeter à escolástica tardia.

Grotius era protestante e, como religioso e filósofo do direito natural, viu-se num paradoxo: a razão se opunha a qualquer sujeição. Naturalmente, não ignorava a fé, que deveria estar presente na vida do homem. Este, independente com relação a Deus, deveria conceber a existência Dele através da inteligência racional: fé e razão se equilibravam e confirmavam naturalmente a existência de Deus. Assim, a ciência seria independente do criador, mas com a consciência de que sua existência fundamentava-se na razão. É somente a partir desse contexto que se entende a sua concepção sobre a influência de Deus no estado natural: ainda que Ele não existisse, a verdade do direito natural não seria ofendida, pois esta se apresenta independente da vontade divina. O filósofo em nenhum momento assume uma característica de ateísmo. Defende antes uma concepção científica que influenciou algumas discussões da época. O julgo divino deveria afastar-se das teorias científicas e políticas para que estas não adquirissem uma característica metafísica e assim perdessem a racionalidade. A verificação objetiva acerca da crença não implicaria no abandono da fé e no caso de Grotius isso obviamente não aconteceu. (MIGUEL, 2015. P. 145)

A afirmação de que o homem, em seu estado natural, apresentava um apetite por viver em sociedade sugeria sua aproximação das teorias da neoescolástica. Para Aristóteles, o homem era um animal político e naturalmente sociável; em Grotius a necessidade de se viver em sociedade representava um dos impulsos naturais do homem, um ordem que presidiria a sociedade civil. Segundo ele, o homem era um ser naturalmente sociável e aí residia sua distinção dos outros animais. A origem da sociedade civil também advinha daí: a vida social foi dada como fonte da lei, acima das ações individuais. (HESPANHA, 1998). Essa mesma sociabilidade seria responsável pela capacidade que o homem teria, ainda no estado natural, de discernir entre o bem e o mal. Com maior ou menor capacidade todo homem, graças ao seu instinto sociável, teria adquirido a faculdade de definir o justo do injusto. Aí residia, segundo Grotius, o traço marcante do ser humano. (SAHAD, 2009. P. 182.)

O pensamento de Grotius pode parecer um tanto oblíquo se for interpretado como sequência lógica de pensamento jusracionalista de Tomas Hobbes. A influência religiosa e o sentido que adquire a sociabilidade humana no estado natural é muito peculiar e também o é a sua interpretação da razão. Para Grotius a razão estaria presente na ordem divina que dá sentido a lei natural e esta às leis positivas sem, contudo, determiná-las ou influenciá-las. Portanto, todo o sentido vital do ser humano estaria fundamentado numa ordem racional imutável, não ditada por Deus, mas construído naturalmente. (BOBBIO, 1991)

Outro filósofo preocupado com a discussão sobre o direito natural foi Samuel Pufendorf. Admirador das obras de Hugo Grotius, levou adiante o intuito de desenvolver uma teoria jusracionalista sem abandonar as questões de fé e religião, sofrendo avassaladora influência da reforma protestante do século XVI. E, como seu mestre Grotius, defendia a fé racionalizada. Sobre as suas concepções acerca da origem da sociedade civil a teoria absolutista de governo exercerá forte influência. Tanto como seus antecessores, Hobbes e Grotius, Pufendorf vai buscar justificativa para o poder do soberano numa razão jurídica, elaborada a partir da ideia de direito natural. A base do direito natural seria a convivência entre os seres racionais, sociáveis e sensíveis. Porém, somente a instituição do direito positivo concederia legitimidade às regras de convivência, que antes disso representariam somente ideais de ética social. Portanto, tais ideais existentes no estado natural somente seriam plenamente realizados com a instituição das leis civis. Isso significava, segundo Pufendorf, que as leis naturais só assumiriam um caráter perfeito quando legitimadas pelo Estado. Devido a essas concepções, suas teorias foram utilizadas como justificativa para a doutrina do despotismo iluminado europeu do século XVIII, justificando o governo dos monarcas e confirmando suas prerrogativas absolutistas. (HESPANHA, 1998)

Não existiam dúvidas quanto à existência de Deus, fato importante para o sentido primeiro da vida. O Criador era, portanto, autor da lei natural, do universo e de todas as coisas. Essa força criadora deveria agir como uma inteligência livre, que se vê, conhece tudo e é acessível pela razão. O argumento do autor adquire sentido na medida em que retrata seu esforço de inserção do protestantismo no ambiente político. Era necessário afastar toda e qualquer influência do poder religioso das esferas governamentais. Em contrapartida, a precedência da existência de um *ser* às leis civis e aos governantes terrenos era por ele confirmada, com o objetivo de garantir uma base divina para a estruturação do poder do Estado. Pufendorf também negou a ideia de um Deus salvador das almas, preso aos valores de uma religião em particular. Objetivou, a partir daí, dirigir-se ao universal, refutando os vínculos comprometedores com alguma instituição religiosa. Para tanto, concebia a fé a partir do poder de reflexão do homem. Não a considerava como uma crença e sim como a expressão mais pura do raciocínio humano. (LAURENT, 1982.)

Pufendorf defendia uma religião humanista, desligada de qualquer sujeição sem raciocínio, ao alcance de todos os fiéis e que cujos dogmas deveriam ser compreendidos por seus fiéis. Essa concepção partia do princípio erasmiano desarticulador da ortodoxia católica, consistente com a ideia de que a Bíblia deveria ser traduzida com o objetivo de proporcionar a todos os fiéis acesso à religião. Tal foi o objetivo pelo qual a Reforma Protestante arrebatou seguidores do catolicismo. (SKINNER, 2000.)

O pensamento de Pufendorf sofreu grande influência do cartesianismo, definidor da natureza humana individualista, caráter inalterável e de extrema necessidade para a humanidade. O homem era um ser racional buscando a verdade pelo caminho da razão. Esse fator tornaria essencial o reconhecimento de seus direitos, que adquiriam um caráter natural e assim intransponível. Todas essas concepções emprestavam à sua filosofia um caráter subjetivo, isso quer dizer que os direitos derivavam da vontade e já

estariam garantidos ao homem em seu estado de natureza. Dessa forma, caberia ao contrato social, entre o homem e o Estado, somente assegurá-los. Criava-se então o direito positivo, que somente adquiriria sentido a partir do pacto, para legitimar o que já fazia parte da personalidade natural do homem. Eram essas as características que afastam as teorias de Samuel Pufendorf do pensamento iluminista. Diametralmente, concediam a ele certa dificuldade em garantir o valor objetivo da lei natural (onde o direito seria fruto das vontades), isto é, em encontrar um resgate para a garantia do valor objetivo. À primeira vista, essa questão foi suplantada na medida em que se garantia, no estado civil, a vontade dos sujeitos apenas no sentido de se racionalizá-la, adquirindo um caráter reto e legal. (HESPANHA, 1998)

A gênese da sociedade política residia num consentimento natural de uma das partes, consentimento este expresso, tácito ou interpretativo. Portanto, a tendência natural do soberano para comandar não era o bastante para a legitimação de um governo sobre homens naturalmente livres e que apresentavam uma inclinação natural à associação. Havia também a necessidade, segundo Pufendorf, de um acordo entre as duas partes, onde os homens abrem mão dessa liberdade em troca da sociedade, um ato próprio que os despojava de suas liberdades individuais para lhes oferecer a garantia de uma vida social. Os homens não nascem iguais, mas isso somente não dá o direito ao superior de governar sem o contrato: o que existia era uma igualdade de direitos, não de condições. (LAURENT, 1982).

Em alguns pontos da obra de Samuel Pufendorf, encontramos certa divergência com a teoria do direito natural desenvolvida por Hobbes, que chegou inclusive a influenciar suas concepções. O estado natural seria caracterizado por uma vida patriarcal geradora de comportamentos sociáveis e não haveria incompatibilidade entre esse e a instituição da sociedade civil. Desde o início os dois aspectos conviveriam sem problemas: para Hobbes o que existia era uma profunda antítese entre a política e o estado natural; já segundo Pufendorf, os homens viviam entregues às suas paixões, em meio a conflitos e o desejo de paz os levaria a buscar a associação. Outro momento de incompatibilidade entre as teorias residia na ideia de conflito. Hobbes afirmava ser este inerente ao estado natural e articulador da instituição das leis civis. Para Pufendorf, o estado natural do homem era a paz e o conflito representaria um caso de corrupção onde a lei natural não foi respeitada. Nesse caso, o homem era, desde o início, um ser com tendências para a paz e para a sociedade. (LAURENT, 1982.)

Esse é o panorama sob o qual se inaugurou uma época de discussões sobre o direito natural do homem numa perspectiva moderna e que influenciou, como já apontado acima, a concepção da teoria do contrato social do século XVIII. No entanto, a questão relativa à existência do estado natural e sua influência sobre a sociedade civil é anterior, fruto principalmente do ambiente das reformas do século XVI. Todas essas concepções anteriores influenciaram o desenvolvimento das teorias modernas, seja no sentido de contestação ou até mesmo de adoção de alguns princípios que, todavia, foram sendo rediscutidos e incorporando novos argumentos.

O Tratado de Direito Natural: um estudo do poder segundo o pensamento de Gonzaga

Os pensadores sucintamente estudados acima formam a principal base de crítica para a análise feita por Thomás Antônio Gonzaga sobre a ideia de direito natural. O poeta e ouvidor concluiu o curso de Leis na Universidade de Coimbra e, com o objetivo de conseguir o título de Doutor em Leis, apresentou sua tese sobre o direito natural em 1768.⁷ Para tal empreendimento, lançou mão de alguns desses filósofos seiscentistas que discutiram a questão da origem das leis para debater suas principais concepções, formuladas a partir de sua vivência acadêmica em Coimbra. Todavia, o que estava presente também e mais profundamente, eram as experiências intelectuais de sua formação humanística. Mais maduro intelectualmente, Gonzaga assimilou as mudanças que então se operavam no meio acadêmico, porém não deixou que estas comprometessem seus mais caros argumentos filosóficos. Sua tese acerca do direito natural estava impregnada da teoria neotomista.

Em que pese sua filiação à escola peninsular do direito natural, Gonzaga não rejeitou toda e qualquer referência à discussão moderna do direito natural. Em sua obra, valeu-se de diferentes argumentos e até, em alguns momentos, faz menções positivas a pensadores como Hobbes (que é chamado por Gonzaga de Obésio), a Grotius e, principalmente, a Pufendorf, considerado pelo jurista um homem sapientíssimo.⁸ Gonzaga havia percebido que a época exigia a análise dessas concepções, uma novidade no ambiente português e parte do processo reformador. No entanto, seus fundamentos mais estruturantes denotavam um profundo conhecimento das teorias religiosas católicas e, por conseguinte, de sua realidade nacional.

No prólogo da obra, explicava um dos motivos que os levaram a esse trabalho:

a necessidade que há de uma obra que se possa meter nas mãos de um principiante, sem os receios de que beba os erros de que estão cheias as obras dos naturalistas que não seguem a pureza da nossa religião. Sim, não leras aqui os erros de Grocio, que dá a entender que os cânones dos Concílios podem deixar de ser retos; que estes e o papado pretendem adulterar as primeiras verdades. Não verás chamar aos Padres do Concílio “satélites do Pontífice”, como veras nas notas ao mesmo Grocio. Não ouvirás dizer que o matrimônio é dissolúvel em quanto ao vínculo, como em Pufendórfio. (...) Enfim, outros muitos erros destes e de

⁷ Cartas de Curso, Leis, 1768. Cota do Arquivo da Universidade de Coimbra IV-2. ^aD – 2- 3.

⁸ GONZAGA, T. A. *Tratado de Direito Natural*. In: LAPA, Manuel Rodrigues. *Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga II Tratado de Direito natural – Carta sobre a usura – minutas – correspondências – Documentos*. RJ: MEC/INL, 1957. P. 34.

outros autores, que um principiante não sabe conhecer e lhe custará depois o deixá-los.⁹

Numa crítica aos jusracionais protestantes, Gonzaga condena alguns pontos das doutrinas de Grotius e Pufendorf, principalmente no que diz respeito às suas aversões aos dogmas católicos.¹⁰ Tais posições ofendiam a Igreja Católica Romana, tão importante para a legitimidade do Estado português.

Sobre sua questão norteadora, o caráter do direito natural, dividiu sua tese em três partes. Na primeira parte de sua tese intitulada *Dos princípios necessários para o Direito Natural e Civil*, faz um apanhado de tudo que, segundo ele, seria importante para a constituição da sociedade civil. Questões acerca das ações humanas, do livro arbítrio, da existência do direito natural e da existência de Deus como fator primeiro e determinante foram levantadas. Já na introdução faz um breve comentário sobre a origem de tudo e sobre o estado de natureza:

Deus, que fez todas as coisas, para o fim de receber delas uma glória accidental, havia fazer alguma dotada da capacidade precisa para o conhecer. Que glória receberia Deus da criação de tantos entes quanto quantos concorrem para a composição desta grande fábrica do mundo, se entre todos não houvesse algum que pudesse reconhecer a sua sabedoria, a sua majestade e a sua onipotência?

1. Para conduzir o homem a este fim, infundiu no seu coração as leis pelas quais se devia guiar. Deu-lhe a liberdade, para conformar ou não conformar com elas as suas ações. Enfim, fez tudo o que era necessário para que o homem fizesse merecedor de uma glória eterna ou de um eterno castigo.¹¹

Para Gonzaga, Deus representa o início de tudo, ser supremo e perfeito que criou o homem com um princípio inteligente esperando que este lhe ofereça um reconhecimento eterno de grandiosidade. Desse modo, Deus era o responsável pelo motor do mundo e teria introduzido no coração dos homens suas leis para que estes as seguissem. E ainda os dotou de liberdade para que pudessem fazer escolhas.

Mais a frente, ainda na Introdução, completa seu raciocínio:

2. A coleção pois destas leis, que Deus infundiu no homem para o conduzir ao fim que se propôs na sua criação, é ao que vulgarmente se chama Direito Natural, ou lei da

⁹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. Prólogo.

¹⁰ Sobre essa discussão ver (LAURENT, 1986), (SAHAD, 2009) e (BARNABÉ, 2009).

¹¹ GONZAGA. T. A. Tratado de Direito Natural. Introdução.

Natureza, porque elas nos são naturalmente intimadas por meio do discurso e da razão. (...)

3. Como no estado natural não podiam haver estas outras leis, pois a natureza, que a todos fez iguais, não deu a uns o poder de mandarem nem pôs nos mais a obrigação de obedecerem, aprovou Deus as sociedades humanas, dando aos sumos imperantes todo o poder necessário para semelhante fim. A coleção destas leis, que provêm deste direito, é ao que chamamos Direito Civil, pois que elas não provem da Natureza, que obrigada a todos como homens, mas só da sociedade, que obriga aos que nela vivem, como cidadãos.¹²

O jurista nos oferece indícios de suas concepções sobre o direito natural e sua compreensão frente à sociedade civil. Afasta-se de uma concepção moderna, na medida em que concebe Deus como início incondicional de tudo. Sugere ainda uma dependência de todo o resto do processo a esse início, caracterizando para tal o direito civil como fruto somente da sociedade, da convivência dos cidadãos. Bebe, portanto, em fontes escolásticas, principalmente de fundo aristotélico, pois a filosofia moral e política de Aristóteles concebe a polis como uma criação humana, destinada a atender fins meramente sociais. Seguindo a mesma tendência, Tomás de Aquino defende a independência do homem social com relação ao cosmos. Entende a formação do mundo a partir da existência de uma ordem natural das coisas, que teria em Deus toda a fonte, determinando para cada espécie uma lei natural que se ordenaria a favor do bem Supremo, a ordem criadora. Seria preciso regular as leis naturais a partir das leis divinas, pois a obediência do homem à ordem natural não é forçosa, sem nenhum vínculo direto e há a necessidade de adequar da melhor forma possível a prática social humana ao que estaria formulado através do direito divino e que constituía o direito natural. (HESPANHA, 1998. P. 143 e 144).

Com bases nesses argumentos, a neoescolástica, principal base para a filosofia jesuítica, propôs a ideia do estado de natureza como um estado de liberdade, igualdade e independência. Então esta era a condição original do ser humano, que estava livre para constituir a sociedade política, sem o ordenamento direto de Deus, para fins meramente sociais. Essa sociedade política deveria ser regida por uma hierarquia de leis onde Deus agiria através da lei eterna. A lei divina seria revelada aos homens por Deus através das Escrituras e serviria de bases para a fundação da Igreja. Os homens teriam a lei da natureza implantada por Deus em si para que entendessem seu papel no mundo. Por fim, a lei humana seria criada pelos próprios homens com o objetivo de estabelecer governos. (SKINNER, 2000. Ps. 426, 432 e 433.)

¹² GONZAGA. T. A. Tratado de Direito Natural. Introdução.

Para Gonzaga, nesse mesmo sentido, o direito natural não obrigava o homem a se submeter a nenhum castigo divino, estaria livre para exercer suas paixões da forma que quisesse. Foi preciso, por isso mesmo, a instituição das leis sociais como meio de racionalizar a vida e oferecer condições ao homem de ser merecedor da glória eterna seguindo o Bem Supremo, o fim que foi previsto a partir de sua criação. Porém tudo era uma questão da escolha humana.

Para discutir os conceitos básicos do direito natural, Gonzaga teceu, na primeira parte de seu trabalho, um longo comentário a favor da existência de Deus, dedicando à questão o primeiro capítulo intitulado *Da existência de Deus*. Aí se esgotaram todos os argumentos sobre a sua soberania. Deus seria o princípio de tudo e teria dotado o homem de um princípio inteligente para discernir entre o bem do mal.

Da história manifestamente consta que o mundo foi criado em tempo; (...). Os princípios das cidades e dos impérios, as origens das ciências, os primeiros descobrimentos das artes, enfim, a mesma multiplicação dos homens não nos estão dando um fiel testemunho desta verdade? Só duvidará dela quem não refletir em que o aumento de uma coisa é uma prova evidente do seu princípio; logo se o gênero humano foi criado em tempo, é certo que ele teve autor.¹³

Portanto, as inovações científicas e culturais, bem como a instituição das cidades e dos impérios, seriam também criação de um ser superior que teria ordenado tudo no seu tempo certo.

Outra questão presente na concepção de Gonzaga sobre o direito natural é seu caráter histórico, o que vem relacioná-la, mais uma vez, à teoria escolástica. O jusnaturalismo medieval estruturou suas concepções a partir de uma análise concreta da evolução natural, admitindo para tal um racionalismo moderado que considera o desenvolvimento histórico da humanidade, buscando complementos especificados historicamente. A teoria moderna do direito natural, em contrapartida, parte de concepções dedutivas e abstratas, sem considerar fator histórico para seu desenvolvimento. Thomas Hobbes foi quem mais seriamente desenvolveu uma teoria dedutiva jusracionalista, elaborando um conjunto de regras sobre o direito natural e considerando como base um racionalismo abstrato teoricamente desenvolvido. (BOBBIO, 1991. Ps. 134 e 135) e (MIGUEL, 2015. P. 158)

Thomas Antônio Gonzaga descreve o estado de natureza como um estágio historicamente concebido. No segundo capítulo da primeira parte intitulado *Da existência do direito natural*, ele coloca:

¹³ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 21.

e que diremos nós da opinião universal de todos, senão que esta é outra prova manifesta da existência da lei? (...), das nações que atualmente existem, todas; e nem os bárbaros da América e África nos dão testemunhos ao contrário.¹⁴

A condição de bárbaros atribuída aos nativos americanos determinava, segundo ele, seu estado natural. Tal condição de selvagens não permitiu a constituição de governos políticos no Novo Mundo, situação que demarcava seu estágio primário com relação às nações europeias.

Se, por um lado, Gonzaga condiciona o direito natural à existência de Deus, afirma, por outro, que a sociedade civil só passa a existir devido ao apetite humano. E, como consequência disso, surgiria o pacto. O homem tendia, naturalmente, a associação graças a esse apetite, à sua fragilidade e a sua incapacidade de viver feliz sozinho. Dessa forma, a vida em sociedade serviria ao homem como um meio de proteção e de busca pela felicidade. Em Grotius encontrou subsídios para tais afirmações, quando este defende a sociabilidade natural do ser humano, afirmando ser o homem um ser naturalmente sociável e que isso legitimaria o pacto político:

Grocio faz outra prova do Direito Natural, tirada da apetite que temos de uma sociedade tranquila. (...). A sociedade tranquila se compõe de uma união de vontades. A união das vontades por um pacto; o pacto não tem vigor, a não haver lei e direito, que exija a sua execução; logo os homens têm direito, pois tendo apetite de uma sociedade tranquila, não os havemos considerar despidos do que é necessário para a execução da mesma sociedade. (...). Eu porém mostrarei que, ainda que entre os homens falte a que tem os nacionais com outros, há contudo um natural apetite de nós fazermos sociáveis com os nossos semelhantes, em qual parte donde nós encontramos, e que esta natural sociedade não só é necessária, mas que dela se prova excelentemente a existência da lei.¹⁵

Todavia, tanto o pensamento de Grotius quanto as afirmações de Gonzaga têm origem em concepções aristotélicas. Francisco de Vitória (1492-1546), filósofo dominicano preocupado com a questão do direito natural sob a luz da neotomismo, afirmou que o homem jamais viveu sozinho, ainda em seu estado de natureza já apresentava disposição para a associação e buscava o outro. O jesuíta espanhol Francisco Suárez (1548-1617) afirmava não residir no homem, enquanto indivíduo, o poder sobre as comunidades e sim numa associação voluntária. Portanto, para os tomistas, tornou-se

¹⁴ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 28.

¹⁵ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 26.

fundamental a tese defensora da ideia de que a vida social e comunitária era inerente à natureza humana. O homem apresentava, por natureza, uma tendência social e não política. (SKINNER, 2000. P. 434 e 435).

Nesse mesmo caminho, os alicerces para as teorias sobre o contrato social e político foram assentados. Como defender a ideia de que os homens eram naturalmente sociáveis, livres e iguais se estes se sujeitavam às leis positivas? Conforme afirmou Gonzaga em sua introdução e no trecho acima citado, as leis positivas eram consentidas e necessárias para proclamar a ordem e a manutenção da paz. Sem elas, os homens cairiam em desgraça e ficariam à mercê de suas paixões, da justiça e das guerras que caracterizavam o estado natural:

Sim, ele perdeu a justiça e a inteligência com o pecado do primeiro pai. Daqui se seguiu a sua dissolução; e como a lei natural o não intimidada com castigos visíveis, executaria livremente toda a qualidade de insultos que lhe pedisse seus apetites torpes e depravadas paixões. Ora, Isto estava pedindo o remédio de umas leis tais, que, estimulando aos bons e atemorizando aos maus concilhassem entre todos a união e a paz.¹⁶

A partir de sua conclusão sobre o estado de natureza, é possível vislumbrar outro aspecto relacionado ao neotomismo e, mais profundamente, à ideia de natureza humana decaída de Santo Agostinho a qual, em alguns momentos, filósofos da neoescolástica fizeram referência. O jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600) alegava que, ausente as leis positivas, o homem estava condenado a viver sob a injustiça e a incerteza. Tal constatação residia na sua própria natureza, desconhecadora da ordem, da paz e a moral. A decisão de abrir mão de sua liberdade, portanto, seria fruto do próprio interesse pessoal, o interesse em buscar a justiça a através da autoridade pública. (SKINNER, 2000. P. 436 e 437).

Gonzaga defende a liberdade perante a lei como forma de institucionalizar a necessidade destas mesmas leis para a sociedade humana. O homem conheceria o certo e o errado através da lei natural gravada em seu coração e poderia então escolher o caminho a seguir, recebendo por isso o prêmio ou o castigo imputado por Deus:

Para virmos no claro conhecimento da nossa liberdade, não é necessário mais do que reconhecermos a existência da lei, pois Deus nada faz sem fim; e seria semelhante lei totalmente inútil, a não estar na nossa mão quebrá-la ou cumpri-la.¹⁷

¹⁶ Idem. Introdução.

¹⁷ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 29.

Portanto, a liberdade de escolha era, em sua opinião, legitimadora da sociedade. Ao mesmo tempo, fundamentava a análise de toda estrutura política e social no direito natural, fato que emprestava uma consistência de racionalidade ao discurso, no rastro do tomismo do século XVI. Procura também combater, a todo custo, a ideia luterana de que o homem era bastante inferior e possuía uma natureza decaída, não reunindo condições para compreender a natureza divina, muito menos de organizar a sua vida de acordo com ela. (SKINNER, 2000. P. 418.)

Gonzaga condenou todos que, em algum momento, negaram o livre arbítrio enquanto inerente à constituição da sociedade, atacando principalmente os reformadores Martín Lutero e João Calvino, intitulando-os “dois monstros de impiedade”.¹⁸ Alegou que suas doutrinas eram “contrárias à razão, (...), à disposição de muitos Concílios, à decisão de Leão Décimo, ao geral sentimento dos Padres da Igreja e enfim à universal opinião de todos”. Portanto, a Igreja Católica e suas instituições legitimavam a ideia da existência do livre arbítrio e assim tal questão se tornava uma verdade conhecida universalmente.¹⁹

Com bases nesses princípios, Gonzaga concluía ser na consciência humana onde reside o maior sentido da liberdade concedida, através de Deus, pela lei da natureza, atribuindo o discernimento do mal e do bem apenas à liberdade física. Nesse aspecto, segue a orientação de Samuel Pufendorf quando este classifica as ações a partir da linha moral e afirma estarem livres de maldade ou de bondade por nem sempre exprimirem vontade própria.²⁰

No último capítulo da primeira parte intitulado *Do princípio do Direito Natural*, afirma, imperativamente, que este parte de Deus e não admite haver nada anterior a ele. Esse mesmo princípio é dividido em dois: o de ser e o de conhecer. O primeiro representava a “origem da obrigação”, isto é, as leis que deveriam ser executadas, a vontade do legislador que deveria ser atendida. E, nesse caso, o legislador seria Deus. O segundo princípio, o de conhecer, representava as regras do direito natural, o que é certo e o que é errado perante as leis criadas por Deus.²¹

Para essa discussão Gonzaga adota concepções de J. Heinecke (ou Heinécio, conforme o nomeou). Este defende que o direito natural deve se basear em um princípio somente, condenando Pufendorf, Grotius e Hobbes, quando afirmam ser a sociedade o princípio do direito natural. Estes filósofos, ao defender tal ponto de vista, estariam supondo a existência de outro princípio acima de Deus e, mais gravemente, sugerindo a conveniência e sujeição divina a essa ideia.²² Todavia, Gonzaga afirma só existir obrigação se, anteriormente a ela, existisse lei e legislador, com uma única representação, Deus.

¹⁸ Não possuo aqui espaço para as discussões sobre os teóricos protestantes. Para tal ver (SKINNER, 2000. 285-388) e, mais recentemente (MIGUEL, 2015. 99-122).

¹⁹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 29

²⁰ Idem.

²¹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 61

²² J. Heinecke foi um jurista alemão nascido em 1681. Estudou teologia, mas dedicou a maior parte de sua vida acadêmica ao estudo do direito, desenvolvendo seu sistema judiciário como uma

Pufendorfio, Grocio e Obésio, puseram por princípio do Direito Natural a sociedade; (...). Este princípio (...), não é evidente; porque, vivendo também os ladrões em sociedade, vem a ser a sociedade um termo equivoco, e por consequência não evidente. Não é adequado, porque as obrigações que dizem respeito a nós mesmos não se tiram diretamente dele; e muito menos a que dizem respeito a Deus; pois é bem certo que se houvesse um homem só no mundo, ainda assim teríamos tanto nós como este obrigação de o amarmos.²³

O termo sociedade seria então um equivoco, por ser meramente mundano. As obrigações dos seres humanos não partiriam diretamente daí, como previu Pufendorf, mas sim de algo superior, representado por Deus. Faz mais uma vez referência à filosofia neoescolástica jesuítica, quando esta expressa a superioridade da lei divina e a subserviência das leis da natureza e positivas. Existia, portanto, uma hierarquia regente do universo (SKINNER, 2000. P. 426). Adota, em última análise, a opinião de J. Heinecke com relação ao princípio básico do direito natural, que, segundo o filósofo alemão, seria o amor, fonte de todo bem e felicidade. Estabelece uma relação com os ensinamentos deixados pelo Cristo para concluir que o princípio de conhecer não poderia ser outro senão o amor, “complemento de toda lei”.²⁴

A sociedade cristã e civil

Thomas Antônio Gonzaga se preocupou, em sua tese, com a preservação do caráter institucional dos poderes oficiais. Para esse intento, procurou justificar a legitimidade da sociedade em que vivia. Não deixou de mencionar a Igreja Católica, segundo ele, um dos suportes da vida social portuguesa. O protestantismo há muito havia se transformado numa força não só religiosa, mas, sobretudo, política. Durante o século XVI a filosofia neotomista empreendeu um esforço enorme no sentido de combater as ideias luteranas e sustentar os dogmas católicos, principalmente no Concílio de Trento. E durante os próximos dois séculos esses esforços somente aumentaram. (LEITE, 1949.)

Fruto desse contexto reformista católico, Gonzaga esforçou-se, em sua análise acerca do direito natural, em legitimar uma sociedade civil e católica. Na segunda parte,

doutrina filosófica, onde a questão do direito natural foi desenvolvida de acordo com a escola de juristas do século XVI, da qual fazia parte. Vinculou o direito romano ao estudo da história e da arqueologia. Thomás Antônio Gonzaga citou com simpatia várias vezes em sua tese algumas de suas ideias sobre o direito natural. Ver Enciclopédia Universal Ilustrada. Madri: Espasa-Calpe, S. A. Rio das Rosas, 1995. P. 939; Enciclopédia Brasileira Mérito. SP: Edt. Mérito S. A. 1959. P. 449. E Enciclopédia e Dicionário Internacional Galeota-Hipodromia. RJ: WM Jackson. P. 5459.

²³ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 64.

²⁴ Idem. P. 66.

que tem como tema *Dos princípios para os direitos que provêm da sociedade cristã e civil* expressa isso:

eu escrevo entre um povo, que não só vive entre uma sociedade civil, mas no meio de uma sociedade cristã. Logo, devo tratar de ambas pois que tanto de uma como de outra pode porvir e provém de fato, leis, que lhe cortam a sua natural liberdade.²⁵

Conforme o ambiente intelectual e político de sua formação, considerou a Igreja parte do complexo estatal, um dos suportes para a organização da sociedade, portadora das leis limitadoras da liberdade natural do homem, aliadas às leis positivas. A sociedade, a partir de sua concepção, era cristã e inseparável da fé católica.

Além das verdades conhecidas a partir da filosofia, Tomás de Aquino afirmava ser necessário, o conhecimento das verdades “sobrenaturais” como “revelação divina”, que daria ao homem o conhecimento perfeito. Parafraseando o filósofo medieval, Gonzaga afirmou ser essencial o conhecimento destas verdades sobrenaturais através das Escrituras, o que levaria o homem a direcionar a sua vida social para a busca da felicidade eterna. Teóricos neotomistas também defendiam a ideia de compreensão das Escrituras, consideradas fonte de revelação para o homem, no esforço de se buscar uma vida solidamente cristã. (SKINNER, 2000. Ps. 422 e 423). Portanto, a revelação divina seria justamente a religião católica, orientadora das atitudes dos homens frente à vida social.

No quarto capítulo que se intitula *Do poder da Igreja*, definiu as esferas de atuação do poder espiritual na sociedade:

Depois de admitirmos uma igreja ou sociedade cristã, não podemos deixar de confessar que há nela precisão de um imperante sumo, a que todos fiéis reconheçam uma total obediência e sujeição; pois assim como na sociedade civil deve haver um cabeça, que dirija as partes dela ao fim da felicidade temporal, assim também na república cristã, há de haver um imperante sumo, que dirija as partes dela ao fim da felicidade eterna.²⁶

Acreditava exercer o poder espiritual forte influência sobre a sociedade. Reconhecia, todavia, suas limitações, restritas aos domínios religiosos. Às Escrituras estava facultado, segundo Gonzaga, o dever de colaborar com a busca do homem pela felicidade eterna. Possuía, desse modo, “o poder de decidir de fé, de castigar aos maus

²⁵ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 67

²⁶ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 80.

para exemplo soa outros”.²⁷ Destarte, a Igreja Católica deveria estar separada do Estado, única fonte de limitação de seu poder.

Alguns teóricos neotomistas levantaram teses sobre o poder da Igreja na esfera estatal. Foram influenciados pela teoria de *Imperium*, esboçada por Guilherme de Occam, defensora da ideia de não intervenção do papa nos assuntos políticos. Defendiam, portanto, a separação entre o governo eclesiástico e o temporal, numa tentativa de secularização das instituições administrativas. A Igreja assumia, dessa forma, um caráter jurisdicional e legislativo e não se submetia às leis civis. É importante considerar, contudo, que os governantes seculares não estavam isentos da jurisdição da Igreja, principalmente no que dizia respeito ao julgamento de causas espirituais. Embora o papa não possuísse poderes diretos e plenos sobre a sociedade civil, tudo deveria funcionar de acordo com os argumentos cristãos. Outra questão abordada foi o grau de autoridade que o papa deveria exercer. Vitória afirmava possuir o concílio o poder de se reunir sem o consentimento do sumo imperante, até mesmo contrária à sua vontade. O sumo pontífice possuía, portanto, um poder relativo, relacionado mais ao exercício do poder do que à sua propriedade. (SKINNER, 2000. Ps. 422-423, 451, 455-456). Essa era a doutrina conciliarista, que tornava lícito a ação conjunta dos concílios sobre a papal. É exatamente sobre isso que Gonzaga tratou no quarto capítulo:

Mas a que diremos que deu Cristo o poder que se havia exercitar na sua Igreja? Devemos fazer uma diferença do poder, enquanto à propriedade, ao poder, enquanto ao exercício. Se falarmos da propriedade do poder, é certo que não a deu a um só homem, mas sim a unidade de toda a Igreja. Se falarmos do exercício genericamente tomado, devemos também confessar que Cristo o deu a todos os discípulos para que estes o exercitassem.

A opinião que o Papa é superior ao Concílio, não deixa de ser firmada em razões gravíssimas e abraçada de quase todos os espanhóis e italianos; contudo eu me inclino mais à oposta, que põe ao Concílio Universal por superior ao Papa (...).

(...) a Igreja universal é mãe de todos e consequentemente do mesmo Papa e seria absurdo o pormos a mãe inferior ao filho (...).²⁸

Doravante, prossegue sua análise sobre a sociedade civil. Retorna aos conceitos referentes à natureza humana, evidenciando-os, no quinto capítulo intitulado *Do que é cidade ou sociedade civil Da causa eficiente e necessidade dela*. Afirma a necessidade da instituição da sociedade, a partir da busca por segurança. A ideia de que o homem possuía uma

²⁷ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 81.

²⁸ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 82

tendência natural à ferocidade, vingança e paixões, criava a busca por uma condição superior limitadora de suas ações e aí estaria o motivo da associação: segurança e alívio do medo. A causa das cidades possuía, segundo ele, um caráter puramente mundano, sem relações diretas com a vontade de Deus. Gonzaga insiste em considerar a natureza decaída do homem, lembrando mais de uma vez as ideias de Santo Agostinho sobre o primeiro pecado e a necessidade do homem do perdão divino.²⁹

Ainda nesse capítulo nos oferece uma definição do que seriam as cidades ou sociedade civil: “cidade ou sociedade civil, (...), é um ajuntamento de homens debaixo de um Império, unidos por pactos expressos ou tácitos, para haverem de gozar uma vida mais tranquila”.³⁰ Seriam as cidades, portanto, um “ajuntamento de homens debaixo de um império”. Nesse momento Gonzaga abre uma nota de pé de página para explicar que

para haver cidade não se carece que os constituintes dela tenham território próprio, pois basta que haja um ajuntamento de homens debaixo de um império, ou estes viviam em terras próprias ou alheias.³¹

A partir dessa afirmação, podemos compreender alguns fatores essenciais e específicos a Portugal e à suas dimensões imperiais. O reino possuía domínios ultramarinos que era preciso preservar, justamente no que diz respeito aos povos e conquistas que viviam sob seus domínios. Tal recensão encontrava sentido nas preocupações político-administrativas de um aspirante a um cargo de ouvidor e em sua consciência da necessidade de manutenção dos domínios portugueses. Os súditos imperiais deveriam se sentir ligados ao reino não somente por dedicação, mas, sobretudo, por um pacto social que os levaram a garantir sua tranquilidade e segurança. (BOXER, 1969.)

A monarquia portuguesa (e imperial) era revestida de poderes superiores e tomava conhecimento destes diretamente pela lei eterna, o poder soberano o qual tudo ordenava. Era nesse sentido, portanto, que assumia uma posição legitimadora da sociedade cristã. A teoria neotomista também tratava dessa discussão. Suárez afirmava que os membros de uma sociedade se uniam por um pacto, concedendo ao governante o poder de legislar por todos, valendo-se da justiça e, conforme Tomas de Aquino, colocando-se acima de suas leis. Era o consentimento da sociedade política para se submeter a um governo justo que concretizaria uma sociedade perfeita, o Imperium. Esta, no entanto, não inerente ao estado de natureza e não determinada diretamente por Deus, era fruto de um desejo do homem de se congregar em comunidades perfeitas com o objetivo de alcançar a paz. (SKINNER, 2000. Ps. 457 e 458).

É justamente sob tal contexto que Gonzaga constrói sua ideia sobre o império e a instituição das cidades. Afirma que as cidades não são introduções diretas de Deus, pois

²⁹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 90.

³⁰ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 91.

³¹ Idem.

não existem no estado incorrupto, ou seja, no estado de natureza. São determinadas somente para limitar as más ações humanas, originadas com o pecado do primeiro homem, estabelecendo para isso as leis civis. Os homens buscariam a associação por medo de viver à mercê das atrocidades. Por outro lado, não deixou de admitir a interferência da providência divina, alegando que o fim lógico é a felicidade e, para um objetivo tão necessário, seria preciso os ditames da lei eterna.³²

Ainda sobre as cidades, estabelece, no sexto capítulo, *Das divisões da cidade, do modo por que se formam e de qual seja a melhor forma delas*, meio de classificá-las, tomando como exemplo algumas das maiores monarquias da época. Considera como irregulares as cidades com o poder supremo dividido e limitado pelo Parlamento. Já as cidades regulares, “à maneira de um corpo que se anima de uma só alma”, seriam as governadas por um único poder supremo. Como exemplo destas, citava o reino de Castela e o seu próprio Portugal.³³ Essa sociedade regular poderia ser caracterizada, segundo ele, da seguinte forma:

Se está o supremo poder em uma só pessoa, chama-se esta cidade “Monarquia” e a pessoa que o exercita “Rei”. Se está em um tribunal composto de várias, chama-se “Aristocracia” e a estas “Optimates” e “Senadores”. Se está em um conselho formado dos votos de todos, chama-se “Democracia” e a estes “Povo”.³⁴

Há ainda uma observação muito importante no que diz respeito à legitimação dessa cidade e da forma de escolha de seus governantes. Tal questão, segundo Gonzaga, deveria ser resolvida através do *Decreto*, responsável por instituir uma eleição, onde eleitores escolheriam o monarca, respeitado com bases no consentimento legal que obteve para governar. Concretizar-se-ia a partir daí um pacto entre o governante e o eleitor, “pelo qual este lhe promete obediência e ele governá-los bem e defendê-los”.³⁵

Nesse contexto, o pior modelo para as cidades regulares seria o democrático. Considerou o direito concedido ao povo para eleger os governantes o início do caos social, pontuando que uma eleição mal feita seria fatal para o bom andamento da administração estatal. Argumenta, assim, sobre a necessidade de um ditador para controlar o Estado em tempos de guerras. Em sua opinião, o melhor para uma sociedade política era a monarquia, onde um único rei governa com seus poderes ampliados, obtendo o consentimento do seu povo através de um pacto instituído.³⁶

Com o objetivo de oferecer suporte ao seu argumento Gonzaga cita Pufendorf, quando este afirma que a constituição dessas sociedades se dava a partir de pactos e de

³² GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. Ps. 92, 93 e 96.

³³ Idem. P. 97.

³⁴ Ibidem. P. 98.

³⁵ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 98.

³⁶ Idem.

um decreto, a eleição. Todavia, a base mais consistente para a sustentação de tais concepções é, como mesmo afirma, as ideias de São Tomás de Aquino e de Santo Agostinho. Para Aquino, contra um poder tirânico, a monarquia hereditária seria a melhor forma de governo e deveria ser exercida por um único príncipe para alcançar mais rapidamente a paz e viver sob a justiça. Ao sugerir eleições para se escolher o governante, Tomás de Aquino buscou subsídios nas propostas de Aristóteles a respeito da vontade dos governados. Segundo ele, a partir do momento em que é feita esta escolha, os cidadãos se alienam ao delegar ao monarca a responsabilidade de governo. (SKYNNER, 2000. Ps. 74-75, 82-83 e 86).

Gonzaga continua discutindo tal questão quando fala sobre a autoridade concedida ao sumo imperante.

Do poder do sumo imperante

Prestes a concluir, restou-me caracterizar a postura de Thomas Antônio Gonzaga relativa aos poderes concedidos ao monarca, postura essa nitidamente cautelosa. Afasta-se, por vezes, de algumas teorias neotomistas ameaçadoras da centralização do poder. Todavia, alguns filósofos neotomistas e, sobretudo, os norte-europeus Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, utilizados pelo ouvidor em suas discussões a respeito, podem nos oferecer pistas das origens dessa sua argumentativa conservadora.

Toda a dúvida que há nesta matéria consiste em se averiguar se o poder dos monarcas provém mediata ou imediatamente de Deus. Uns dizem que eles o recebem mediatamente de Deus e imediatamente do povo. O fundamento desta falsa opinião consiste em que o poder estava no povo e que este por meio de eleição lho transferira. Se os sequazes desta opinião reparassem em que o povo não tem em si poder algum que transferisse, mas somente a faculdade da eleição, não seguiriam semelhante partido. (...). Deus não há de estar dando o poder a uns que não o podem exercitar, para que estes o deem depois ao que pode, podendo logo dar imediatamente a este, pois parece que argúe imperfeição em Deus e estar obrando por uns meios inúteis e totalmente desnecessários.³⁷

O povo seria o depositário genuíno e imediato do poder de governo dos reinos, concedido diretamente por Deus e passado então aos governantes. Guilherme de Occam defendia a ideia de que todos os poderes que foram concedidos ao rei pertenciam ao povo, que os delegava ao governante por consentimento. A este, por conseguinte, era vetado exercer maiores poderes do que os cidadãos, detentores originais de tais

³⁷ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 101.

prorrogativas. Os neotomistas, sobretudo os da vertente absolutista, condenaram tal argumento occamista, alegando que os homens comuns não possuíam o poder, mas sim a sua potencialidade, o ato de delegação (ou de eleição, como preferiu Gonzaga). Francisco de Vitoria diz que o governante deve se situar acima do cidadão comum e inclusive da sociedade. Domingo de Soto (1494-1560), dominicano espanhol, defende a ideia de que o príncipe é chefe maior de todos os membros da comunidade e de todos os seus cidadãos enquanto indivíduos.

Francisco Suarez afirmou em seus escritos possuir o povo arbítrio na escolha de seu governante. Este, todavia, nunca poderá ser considerado inferior a seus súditos e às leis da sociedade que governa. Dessa forma, estaria acima da legislação e dos cidadãos sujeitos a ela. Todo esse argumento é estruturado com bases em algumas teorias de Tomás de Aquino. As leis positivas não subjugariam nem impunham obrigação ao príncipe, colocado acima da sociedade e de seus súditos. Doravante, durante o século XVII, a mesma questão vai ser levantada pelos primeiros filósofos a discutirem a teoria do direito natural moderno. Thomas Hobbes, Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, vão discutir a transferência do poder popular para as mãos do soberano e a sua consequente soberania. Tal questão se afasta um pouco do que Gonzaga quer defender: para ele, o povo não possui nenhum tipo de poder, apenas o de eleger quem vai possuí-lo de direito. Mais a frente esclarece:

A minha opinião é que o rei não pode ser de forma alguma subordinado ao povo. E por isso ainda que o rei governe mal e cometa algum delito, nem por isso o povo se pode armar de castigos contra ele. Já mostramos que os delitos do rei não podem ter outro juiz senão a Deus, de que se segue que como o povo não pode julgar das ações dele, o não pode também depor, pois a deposição é um ato de conhecimento e por consequência de superioridade. Se o povo não dá o poder ao rei, mas sim Deus, (...), isto 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 que nada mais toca do que obedecer e respeitá-lo.³⁸

Aqui Gonzaga expressa a sua opinião sobre a legitimidade do poder do monarca, que não parte de nenhuma soberania popular, mas diretamente de Deus. Outra questão condenada por ele é a afirmação de alguns teóricos com relação à possibilidade de derrubada do monarca em caso de mau governo, tendo nesse caso o povo o direito de castigar o rei e de depô-lo. Suarez, entre outros, conjectura tal afirmação quando

³⁸ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 106.

argumenta possuírem os cidadãos o direito de derrubar um rei a partir da reunião de uma assembleia representativa de todo o império e da consulta pública à comunidade em questão. A tese de Suarez é avidamente rejeitada por neotomistas absolutistas da última metade do século XVI, inclusive jesuítas, que enxergam essa posição como herética. (SKYNNER, 2000. P. 454.)

Gonzaga também vai condenar duramente algumas posições absolutistas, citando Nicholau Maquiavel, a quem chama Machiavello. Vale-se desse autor para exemplificar o quanto suas ideias se apresentavam nocivas para a sociedade:

Ora isto não é dizer que o rei pode fazer tudo quanto lhe parecer, porque isto seria ser sequaz de Machiavello, o qual afirmou que ao rei era lícito tudo quanto lhe agradava e assim o pôs de tal sorte senhor dos bens, das honras e das vidas dos vassalos, que lhes não podia fazer qualidade alguma injúria. Este erro é também nocivo à sociedade, pois é fazer aos reis absolutos e tiranos. 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 ação alguma de que a este se siga o dano e a ruína.³⁹

Thomás Antônio Gonzaga condena a teoria de poder absoluto de Maquiavel, defensora da licitude dos atos do príncipe em prol da manutenção do poder. Parece-nos que, a essa altura, ele pretende justificar as concepções limitadoras do poder do soberano em voga na Europa setecentista, mormente no que dizia respeito às leis teóricas que sustentavam o poder monárquico português. Faz uso, para tal argumento, de Pufendorf e Grotius, isso no tangente à origem do poder real e de seu compromisso pactual com a sociedade política. Considera inclusive algumas ideias que germinavam naquele interregno, sobre a limitação do poder no monarca frente a um compromisso com os governados e com a razão.

Mais a frente, tece considerações sobre a tirania de um monarca, segundo o pensamento de J. Heinecke:

Mas que diremos nós, quando o rei tem um ânimo hostil contra o seu povo e trata aos indivíduos da sociedade como manifesto tirano? Heinécio diz que ainda que a doutrina teórica seja que a este se pode resistir, contudo quase que não pode ter exercício na praxe, pois como das ações do rei ninguém pode conhecer, além de Deus, não pode haver quem julgue se ele verdadeiramente é inimigo da sociedade ou não é.⁴⁰

³⁹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 106.

⁴⁰ Idem.

Conforme nos foi possível notar, o pensamento de Gonzaga se confunde muitas vezes com uma vertente rigidamente centralizadora e absolutista. O homem comum não poderia conhecer o íntimo de um monarca à frente de um império sagrado, sem atingir ou ofender seu senhor. Toda essa soberania era corroborada pelo divino, pois “o mesmo Deus quer que lhe tenhamos uma tal veneração e respeito que não nos atrevêssemos nem a maldizê-lo”. O monarca estaria, portanto, subjugado somente à lei divina e à lei da natureza. Nessa lógica (e se tudo corresse bem), deveria buscar todos os meios para que seus vassalos alcançassem a felicidade.⁴¹ Notemos, no entanto, que essa ligação entre o soberano e Deus não passaria, necessariamente, pela Igreja católica. Gonzaga defendia a ideia de que decisões tomadas na esfera política deveriam obter o consentimento do rei, isso quer dizer que a Igreja só seria independente se tomada unicamente “como corpo místico”, nas decisões acerca da fé.⁴²

Conclusão

A discussão pretendida nesse artigo perpassa a Revolução Francesa e seus ecos, estes contribuintes da construção de uma mitologia em torno de suas representações (VOVELLE, 1989) e (FURET, 1989). O advento da revolução apresenta-se hoje como contribuição inexorável para o estudo das transformações sociais e políticas processadas a partir do século XVIII. No entanto, as interpretações acerca dos acontecimentos daquele quartel de século corroboraram com a unificação das análises sobre o pensamento político então emergente e sobrepujaram a diversidade de ideias e apropriações que surgiram naquele século.

E, nesse contexto, foram analisadas as reflexões de Thomás Antônio Gonzaga sobre o caráter do direito natural. Também inerentes ao século XVIII, foram fruto de seu tempo e estavam bastante sintonizadas com a realidade portuguesa, no que diz respeito às questões acadêmicas e político-administrativas. Demonstram os conflitos enfrentados, a partir de 1756 com a ascensão política de Sebastião José de Carvalho e Melo, por parte da intelectualidade que circulava por todo império português a serviço da monarquia e experimentava a diversidade de etnias e de ideias (SUBTIL, 2007) e (ATALLAH, 2015). A modernidade e racionalização do Estado implementada pelo então Secretário de Estado dos Negócios do Reino, a partir de um processo de centralização política, esbarrou-se numa tradição política profundamente enraizada e sintonizada com a Nova Escolástica jesuítica.

Por vezes híbrida e miscível, a circulação de ideias se tornou, na época estudada, voraz por toda Europa avançando, inclusive, para o mundo colonial. Tais ideias reverberariam de formas diferentes, sendo apropriadas e reinterpretadas de acordo com as visões de mundo de seus interlocutores. Em Portugal e em seus domínios, esse movimento assumiu características reformistas. Para o intelectual e ouvidor, as próximas décadas daquele século seriam ainda mais produtivas. (ATALLAH, 2016.)

⁴¹ GONZAGA, T. A. Tratado de Direito Natural. P. 107-113.

⁴² Idem. P117-118.

Referências

- ATALLAH, C. C. A. A questão do direito natural no pensamento filosófico de Thomáz Antônio Gonzaga. In: *Revista eletrônica Cadernos de História*. Ano I, n.º 2, setembro de 2006.
- ATALLAH, C. C. A. *Da Justiça em nome d'El Rey* justiça, ouvidores e Inconfidência no centro-sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: EDUERJ/FAPERJ, 2015. 273 p.
- ATALLAH, C. C. A. *Thomaz Antônio Gonzaga Entre o direito natural e os desmandos do Fanfarrão Minésio* Concepções políticas de um fiel vassalo da coroa portuguesa. Dissertação de Mestrado, PPGH/UERJ, 2002. 113 p.
- ATALLAH, C. C. A.. Tomás Antônio Gonzaga nas Minas Gerais: Um ouvidor entre as letras e a inconfidência (1782-1792). In: CHAVES JR., J. I.; BIRRO, R.; LENINE, V. & ABRIL, V. H. (Org.). *Colonialidades: governos, gentes e territórios na América Ibérica* (séculos XVII-XIX). 1ed. Curitiba: Prismas, 2016.
- BARNABÉ, G. R. *Hugo Grotius* e as relações internacionais. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 15 , 2/2009, pp. 27-47.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. RJ: Campus, 1991. 202 p.
- BOXER, C. *O império colonial português* (1415-1825). São Paulo: Edições 70, 1969. 406 p.
- CARVALHO, F. R. *Um Iluminismo português?* A reforma da Universidade de Coimbra (1772). São Paulo: Annablume, 2008. 135 p.
- CASSIMIRO, P. H. P. *O contrato histórico contra o direito natural: a crítica à Revolução Francesa e o nascimento do conservadorismo moderno na obra de Edmund Burke*. In: *Saeculum – Revista de História* [33]; João Pessoa jun/dez 2015. 375-394.
- CLUNY, I. D. *Luis da Cunha* e a ideia de diplomacia em Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 1999. 247 p.
- DUMONT, L. *O individualismo* Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. RJ: Rocco, 2000. 283 p.
- FALCON, F. J. C. *A época pombalina* (Política Econômica e Monarquia Ilustrada). São Paulo: Ática, 1982. 532 p.
- FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*. São Paulo, Paz e Terra, 1989. 231 p.
- HESPANHA, A. M. *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*. Sintra: Publicações Europa-América, 1998. 285 p.
- KANTOR, I. *Esquecidos e Renascidos* Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759). São Paulo: Hucitec, 2004. 286 p.
- KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999. 256 pp.
- LAURENT, P. *Pufendorf et la loi naturelle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. 262 pp.
- LEITE, S. da S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1949. 436 pp.
- LOUSADA, M. A. e HENRIQUES, E. B. Viver nos escombros: Lisboa durante a reconstrução. In: ARAÚJO, A. C. et al. (orgs.) *O terramoto de 1755: impactos históricos*. Lisboa: Livros Horizontes, 2007. Pp. 183-197.

- MACHADO, L. G. *O Tratado de Direito Natural de Tomas Antônio Gonzaga*. RJ: Ministério da Educação e Saúde, 1953. 144 pp.
- MAXWELL, K (coord.) *O livro de Tiradentes*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2013. 458 pp.
- MIGUEL, L. F. *O nascimento da Política Moderna*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2015.
- MIRANDA, M. (org.). *Código Pedagógico dos Jesuítas Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus regime escolar e curriculum de estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. 290 pp.
- RAYNAUD, P. Revolução Americana. In: FURET, F. & OZOUF, M. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. Pp. 854-865.
- SAHAD, Luiz Felipe N. de A. e S. *Hugo Grocius: direito natural e dignidade*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 15 , 2/2009, pp. 181-191.
- SALGADO JUNIOR, A. Prefácio. In: VERNEY, Luís Antônio. *Verdadeiro Método de Estudar*. Vol. I Editora Lisboa, 1949. Pp. XVIII.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 724 pp.
- SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. 3ª. Ed. São Paulo, DIFEL, 1979.
- SUBTIL, J. *O terremoto político (1755-1759)*. Lisboa: Almedina/UAL, 2007. 175 pp.
- VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa e seu eco*. In: Estudos Avançados. Vol.3, no.6. São Paulo May/Aug. 1989.