**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Matheus Farinhas de Oliveira

# A tensão entre o direito das gentes dos jesuítas e dos ilustrados no Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra de 1771

Rio de Janeiro

2022

Matheus Farinhas de Oliveira

# A tensão entre o direito das gentes dos jesuítas e dos ilustrados no Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra de 1771

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da área de concentração Cidadania, Estado e Globalização, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Emílio Borges Vauthier de Macedo

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

O48 Oliveira, Matheus Farinhas de.

A tensão entre o Direito das gentes dos jesuítas e dos ilustrados no Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra de 1771 / Matheus Farinhas de Oliveira. - 2022.
312 f.
Orientador: Prof. Dr. Paulo Emílio Borges Vauthier de Macedo.
.

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Direito natural - Teses. 2.Compêndios – Teses. 3.Jesuítas – Teses. I. Macedo, Paulo Emílio Borges Vauthier de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 340.12

Bibliotecária: Marcela Rodrigues de Souza CRB7/5906

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Matheus Farinhas de Oliveira

**A tensão entre o direito das gentes dos jesuítas e dos ilustrados no Compêndio Históricoda Universidade de Coimbra de 1771**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da área de concentração Cidadania, Estado e Globalização, da Universidade doEstado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 22 de Fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Paulo Emílio Borges Vauthier de Macedo (Orientador)
Faculdade de Direito - Uerj

_____

Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego
Faculdade de Direito - Uerj

_____

Prof. Dr. Gustavo Silveira Siqueira
Faculdade de Direito - Uerj

_____

Prof. Dr. George Rodrigo Bandeira Galindo
Universidade de Brasília

_____

Prof. Dr. Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender
Universidade de Brasília

Rio de Janeiro
2022

**Dedicatória**

Dedico este trabalho à Danielle Waisberg. Não há palavras que traduzam o apoio cotidiano para terminar esta tese. Amo-te para sempre.

**Agradecimentos**

Em primeiro lugar, agradeço à Danielle pela companhia dos momentos mais felizes e também nos de maior dor. Enfrentar os desafios da vida contigo ao meu lado é dar força ao meu coração, mantendo-me vivo nesse constante passar contínuo. Saiba que você é a minha inspiração para sempre continuar adiante.

Agradeço à minha mãe, à minha avó e ao meu avô (*in memoriam* pelo apoio incondicional em todos os momentos da vida. No sorteio da vida, não se sabe a tragédia ou a comédia escrita para cada um; apenas é sabido que hão de existir tragédias e comédias. Nesse sorteio, não se escolhe a família em que se nasce; todavia, se eu hoje pudesse conduzir essa escolha não hesitaria em confirmar o que o destino traçou. Obrigado por tudo.

Aos meus amigos de infância são parte do que eu me tornei, meu muito obrigado. Em especial ao Vinícius que o tempo não conseguiu impedir um encontro sempre agradável de recordação e boas ideias.

Aos colegas da minha turma de doutorado agradeço por todas as discussões. Agradeço, ainda, a todos os professores do PPGD que muito enriqueceram a minha formação. Em especial, agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Paulo Emilio Vauthier Borges de Macedo, pela contribuição inestimável, pelo respeito às minhas escolhas de pesquisa, pelos sempre prazerosos diálogos e pela leitura atenta do meu texto. Há poucas pessoas com uma dedicação deste tipo à pesquisa. Agradeço sobretudo pelo exemplo profissional.

Não posso deixar de registrar meu agradecimento aos professores Dr.Daniel Pêcego e Dr.Gustavo Siqueira que compuseram a banca de qualificação. Muito além disso, compuseram a minha formação intelectual. Tive a honra de poder compartilhar, na banca, um pouco do meu orgulho de ter sido aluno de cada um de vocês. Intelectualmente admiráveis, os dois são, primeiro, pessoas justas e boas. Espero ter feito jus à importância e ao tempo dos professores.

Obrigado também à Juliana, Alessandro, Celenita, Vinicius, Jussara, Paulo, Jonathan, Helen e Ana Carolina, por seu carinho e presteza com todos os discentes. Um dos maiores mitos é considerar o trabalho acadêmico solitário. Sem a ajuda casuística, esforçada e comprometida de cada um de vocês, nada que foi escrito nessas páginas teria sido possível.

Registro, ainda, meu muito obrigado à Universidade Federal Fluminense por ter me possibilitado a incrível oportunidade de ser professor de História do Direito. Levarei para sempre a instituição no meu coração. Gostaria de agradecer também ao colégio Santa Mônica que me deu a oportunidade de lecionar Filosofia para jovens que escreverão a história deste

país. A cada dia fico mais realizado com a convivência no processo de formação de pessoas melhores. Por fim, registro meu agradecimento ao apoio parcial recebido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) pelo auxílio à pesquisa realizada. Sem a existência da universidade pública eu não seria o primeiro doutor da minha família.

É um sentimento de acolhimento que não possui limites.

"A história, contada como um relato da diversidade, não faz senão aumentar essa riqueza do humano, mostrando-nos outras formas de viver, de sentir a vida e de organizar". Em "As estruturas políticas em Portugal na época moderna".

Hespanha

## RESUMO

FARINHAS DE OLIVEIRA, M. *A tensão entre o direito das gentes dos jesuítas e dos ilustrados no Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra de 1771*. 2022. 312 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

A presente tese visa compreender o conceito de direito das gentes no Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra, documento produzido pela Junta de Providência Literária instituída pelo Rei José I. A pesquisa se justifica porque a reforma ordenada pelo Rei e executada por seu braço direito Marquês de Pombal introduziu a tradição protestante de direito das gentes em solo lusitano, mas tal escolha conviveu com a religião católica oficial durante todo o período de governo de José I. O direito das gentes é um direito positivo, mas também uma faceta do direito natural. Tal faceta está sujeita aos métodos e elementos compartilhados com o modo de pensar ilustrado e iluminista que, em Portugal, apresenta características específicas. Este trabalho defende a ideia de que a escolha dos autores protestantes para figurar na lista de indicações do Compêndio não foi uma coincidência: o antijesuitismo, a ênfase na soberania e o regalismo de alguns desses autores agradou ao Rei. Mais do que isso, a soberania não era apenas a afirmação de uma entidade política em relação a outra, mas também em relação ao Papa. Assim, era preciso alterar a forma de compreender o Direito para colocar Portugal no plano desejado pelos ilustrados. Esta tese, portanto, visa elucidar um dos momentos mais cruciais na história do direito das gentes na literatura intelectual lusitana de 1771.



Palavras-chave: Direito das gentes. Direito natural. Compêndio.

## ABSTRACT

FARINHAS DE OLIVEIRA, M. The tension between the Jesuit's and the Enligtened People's Law in the Historical Compendium of the University of Coimbra, 1771.. 2022. 312 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This thesis aims to understand the concept of people's rights in the Historical Compendium of the University of Coimbra, a document produced by the *Junta de Providência Literária* instituted by King José I. The research is justified because the reform ordered by the King, and done by Marquês de Pombal, introduced the Protestant tradition of the Law of Nations on Portugal. However, this choice coexisted with the official Catholic religion during the government of José I. The Law of Nations is a positive law, but also a facet of natural law from the perspective of the Portuguese Enlightenment. This work defends the idea that the choice of Protestant authors to appear in the Compendium's list of nominations was not a coincidence: the anti-Jesuitism, the emphasis on sovereignty and the regalism of some of these authors pleased the King. More than that, sovereignty it was not just the affirmation of one political entity in relation to another, but also in relation to the Pope. Thus, it was necessary to change the way of understanding Law in order to place Portugal on the level desired by the illustrious. This thesis, therefore, aims to elucidate one of the most crucial moments in the history of the Law of Nations in the Lusitanian intellectual literature of 1771.



Keywords: Jus gentium. Natural Law. Compêndio.

**SUMÁRIO**


**INTRODUÇÃO** ..... 12

1 **O FUNDAMENTO DO DIREITO DOS JESUÍTAS** ..... 20

1.1 **Elementos do Compêndio como documento político-jurídico** ..... 23

1.1.1 A tensão entre jesuítas e ilustrados: o caso criminoso dos Távora ..... 28

1.1.2 O antijesuitismo na prática jurídico-política do Compêndio ..... 38

1.2 **Método de ensino dos jesuítas** ..... 42

1.2.1 A importância do ensino nas Constituições da Companhia de Jesus ..... 44

1.2.2 O método do ensino jesuítico no documento *Ratio Studiorum* ..... 51

1.2.3 O Alvará Real de 27 de Outubro de 1559 ..... 52

1.2.4 A *disputatio* como elemento central dos estudos jurídicos ..... 57

1.3 **A fonte do direito: o *mos italicus*** ..... 60

1.4 **O direito como casuísmo** ..... 66

1.5 **A tradição da autoridade apresentada pelos escolásticos** ..... 68

1.6 **A organização do direito e a torre de babel jurídica do século XVIII** ..... 73

1.7 **A topografia do direito na visão dos jesuítas** ..... 75

1.7.1 A visão de Tomás de Aquino sobre a lei ..... 77

1.7.2 A visão de Francisco Suárez sobre a lei ..... 84

1.8 **O direito natural na escolástica criticada pelo Compêndio** ..... 93

1.8.1 O direito natural para Tomás de Aquino ..... 94

1.8.1.1 A lei em nós para Tomás de Aquino ..... 94

1.8.1.2 A essência da lei natural para Tomás de Aquino ..... 96

1.8.1.3 A lei natural e sua revogação para Tomás de Aquino ..... 99

1.8.2 O direito natural para Suárez ..... 100

1.8.2.1 A natureza racional para Suárez ..... 100

1.8.2.2 Suárez entre o naturalismo e o voluntarismo ..... 101

1.8.2.3 Suárez e o que é a lei natural ..... 102

1.9 **Síntese do capítulo** ..... 104

2 **O FUNDAMENTO DO DIREITO DOS ILUSTRADOS**.....109
2.1 **Os personagens da junta de providência literária e o antijesuitismo**.....111
2.1.1 O caso Távora e a indicação de Cardeal João Cosme da Cunha.....112
2.1.2 As ideias de Verney e o franciscano Frei Manuel Cenáculo .....114
2.1.3 O Desembargador José Ricalde Pereira de Castro.....116
2.1.4 O absolutismo dos jesuítas e José de Seabra da Silva.....117
2.1.5 O casamento negociado, a Inquisição e Francisco Antônio Marques.....118
2.1.6 A casa de Suplicação e Manuel Pereira da Silva.....119
2.1.7 A guarda de documentos na Torre do Tombo: João Pereira Ramos.....120
2.1.8 O Reformador da universidade: Francisco de Lemos.....122
2.2 **O iluminismo vem de fora: a contribuição dos estrangeirados**.....125
2.3 **Método de ensino**.....131
2.3.1 O antijesuitismo no método de ensino .....132
2.3.2 A crítica ao pluralismo jurídico.....139
2.4 **A fonte do direito: o *mos gallicus***.....151
2.5 **O direito como prática e o fim da babel jurídica** .....174
2.6 **O direito natural no compêndio**.....183
2.6.1 A razão e a fé: a relação entre o direito natural e o direito eclesiástico .....185
2.6.2 Rejeição ao pluralismo jurídico .....187
2.6.3 A prevalência da lei positiva sobre a lei natural.....191
2.6.4 A "tradição"protestante do direito natural e do direito das gentes.....193
2.6.4.1 A lei natural é imutável: Grócio e o direito natural.....194
2.6.4.2 Os deveres dos homens e das nações: A influência de Pufendorf .....200
2.6.4.3 Os desejos da vontade e o iluminismo de Christianus Thomasius.....205
2.6.4.4 A vontade de todas as nações em seu conjunto: Wolff e o direito natural .....210
2.6.4.5 O antijesuitismo e a visão lusitana do direito natural.....214
2.6.4.6 A prevalência da lei positiva sobre a lei natural.....217
2.7 **Síntese do capítulo** .....219
3 **O DIREITO DAS GENTES DOS JESUÍTAS** .....226
3.1 **O *orbis christianus***.....227

3.2 **O ultramontanismo** ..... 230
3.3 **O Tratado de Madrid e o conflito com os índios** ..... 233
3.4 **O corpo místico e o poder a partir da lei natural** ..... 242
3.5 **O pacto da comunidade e a morte ao tirano** ..... 251
3.6 **O direito das gentes em Tomás de Aquino** ..... 261
3.7 **O direito das gentes em Francisco Suárez** ..... 264
3.8 **Síntese do capítulo** ..... 275
4 **O DIREITO DAS GENTES NA VISÃO DOS ILUSTRADOS** ..... 278
4.1 **O contexto e a importância do soberano em 1771** ..... 279
4.2 **A nação como elemento central do direito das gentes no século XVIII** ..... 286
4.3 **A decadência cultural e econômica de Portugal:** ..... 289
4.4 **Regalismo** ..... 294
4.5 **A condição de miserabilidade** ..... 297
4.6 **O regicídio e o crime de lesa-majestade promovido pelos jesuítas** ..... 311
4.7 **O direito das gentes a partir da soberania** ..... 320
4.7.1 O direito das gentes longe das seitas: Grócio e o comentário do Compêndio ..... 320
4.7.2 Pufendorf e o direito das gentes como uma face do direito natural ..... 326
4.7.3 A vontade de todas as nações em seu conjunto: Wolff ..... 328
4.7.4 Vattel e a liberdade das nações ..... 331
4.7.5 A síntese do direito das gentes lusitano em Verney ..... 333
4.8 **Síntese do Capítulo** ..... 338
**CONCLUSÃO** ..... 342
**REFERÊNCIAS** ..... 349

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho nasce de duas inquietações.

A primeira surgiu ao frequentar a disciplina do Prof. Paulo Emílio e ler o livro *International Law for Humankind: Towards a New Jus Gentium* do Prof. Antônio Augusto Cançado Trindade. Logo no início do livro o Professor defende a ideia de que "Shortly after the Peace of Westphalia, it was clear from S. Pufendorf's work (e.g., De Officio Hominis et Civis, 1673) that the justification of natural law derived from the "common character" and the irreducible features of the natural condition of humankind, which was prior to the establishment of States. In book I of his On the Duty of Man and Citizen, Pufendorf, expressly referring to the "dictate of right reason" (recta ratio), sustained that "law can be explored by the light of reason" and "the common and important precepts of natural law are so plain and clear" that they can never be wiped out from the conscience of human beings. The then prevailing universalist vision was never to disappear (finding expres sion also in the XVIIIth century, e.g., in the proclamations, of that epoch, of the rights of man)" (TRINDADE 2010, p.14 e 15).

O trecho e a ideia geral da primeira parte do livro de Antônio Augusto Cançado Trindade trouxeram um incômodo em relação ao contexto da época. Pufendorf era um autor protestante e não fazia sentido interpretá-lo imediatamente como um universalista, afinal os protestantes acabaram de se sustentar enquanto Estados e as guerras religiosas gracejavam durante o século XVIII. Durante o estudo do século XVIII em dissertação de mestrado intitulada *O medo e seus paradoxos: o regalismo no movimento pré-constituinte da Inconfidência Carioca (1794-1795),* a frase "The then prevailing universalist vision was never to disappear" parecia muito forte e impactante e gerou uma inquietude basilar para iniciar a presente pesquisa. Com idas e vindas no projeto, a melhor disposição que deu origem ao presente trabalho unia o interesse nos autores ilustrados lusitanos do século XVIII e a reforma pombalina com a necessidade de olhar mais de perto a pretensa universalidade buscada pelo Antônio Augusto Cançado Trindade.

A segunda inquietação é decorrente da primeira. A intenção do Professor Antônio Augusto Cançado Trindade é construir um mundo em que os direitos humanos sejam respeitados, o que é um ideal nobre. Mas podemos ignorar os movimentos da história apenas para buscá-lo? Este incômodo se situa no nível conceitual e metodológico. A história utilizada enquanto evolução, desconsidera os detalhes. E o problema são os detalhes. Não parece adequado

compreender a história como instrumento para nosso bel-prazer. Também não parece correto tornar a história uma obra de ficção, mesmo que por razões de humanidade. A história demonstra quase sempre uma ausência de unanimidade nos conceitos, nas experiências e nas abordagens. O produto da história é sempre complexo, pois admite uma multiplicidade de olhares e uma riqueza de interpretações. É justo anulá-las por nossa vontade? É o que a faz única.

Assim, o trabalho inicialmente seria uma comparação entre o direito da guerra em Pufendorf e em Francisco Suárez. Contudo, a curiosidade intelectual afastou este trabalho da obra de Pufendorf. Ao pesquisar sobre o autor, a curiosidade sobre sua relação com diversos documentos em Portugal ligados com a reforma pombalina introduziam Pufendorf como um dos autores centrais para o pensamento português do século XVIII acabou por contagiar o restante da pesquisa. Algo parecia não se encaixar: por qual motivo um país de origem católica trataria um autor protestante com tanto apreço? Portugal jamais se afastou do catolicismo oficial, mesmo que existissem, à época, murmurinhos de que Pombal iria tornar a nação adepta ao protestantismo. Algo exagerado. Mas por qual motivo a reforma rejeitava completamente a tradição católica anterior que é até hoje lida nas cadeiras de História do Direito? A partir daí, foram encontrados diversos documentos e personagens que nasceram na colônia e participaram ativamente desse momento histórico em Portugal. O objeto da pesquisa não é encontrado pornós, mas ele nos acha. Foi o que ocorreu.

A resposta começou a ficar mais clara com a leitura de Verney, ilustrado autor do livro "O verdadeiro método de estudar", principal responsável pela crítica do ensino intelectual português e livro de cabeceira dos ilustrados que produziram a reforma de Pombal. Os ilustrados indicavam os livros escritos por Pufendorf, Christian Wolf e Emer de Vattel: autores com laços profundos na tradição protestante de direito das gentes, ao revés dos jesuítas que dominaram Coimbra por muitos anos. Embora Pufendorf não seja propriamente um autor ibérico - diferentemente de Francisco Suárez, um espanhol que lecionou em Coimbra- será um autor demarcada influência no chamado absolutismo ilustrado, às vezes chamado "despotismo esclarecido", representado pela ação de dois Reis, quais sejam: Carlos III da Espanha e D. José I de Portugal. Christian Wolf e Emer de Vattel serão o ponto final no sepultamento de uma ideia não voluntarista e, com Pufendorf, aparecem citados expressamente no Compêndio.

O Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra faz parte dum cenário mais geral em que os intelectuais buscavam reformar o ensino e expulsar todas as bases jesuíticas da Universidade. Há, portanto, uma história contextual da intelectualidade do século XVIII da sociedade lusitana, principalmente sobre os aspectos que envolvem o ensino e o futuro do

espírito de identificação com o avanço fomentado enquanto parte da própria intelectualidade. Tal história liga-se profundamente ao significado dos conceitos jurídicos que eram compartilhadosà época.

A partir dessa ligação entre história da intelectualidade e os conceitos jurídicos compartilhados à época, torna-se possível entender o direito das gentes. Compreender o direito das gentes é ligar-se aos ilustrados presentes na reforma pombalina e representaram o espírito lusitano nos escritos da época, principalmente o Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra, publicado em 1771.

Trata-se de obra que evidencia traços fortes de antijesuitismo, especialmente contra o método de ensino jesuítico. Nela estão reveladas um projeto completo de reestruturação bibliográfica da mentalidade portuguesa que teve início no segundo quadrante do século XVIII e seria integrada ao ambiente institucional do ensino lusitano. Dentro de uma série de reformas pro- postas por Pombal, há reformas específicas no âmbito do ensino. Em relação a estas, a reforma dos estudos menores foi iniciada pelo alvará de 28 de junho de 1759 e alterava substancial- mente os estudos de latim, grego, retórica e lógica. Já a reforma universitária se concretiza em1772, com a reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra, cujo desenrolar foi narrado pelo Compêndio.

É importante deixar claro há diferença entre o direito das gentes e o direito internacional. Embora seja comum utilizar o termo direito das gentes como sinônimo de direito internacional, há duas boas razões para que esta abordagem seja efetuada com cuidado. A primeira é que com isso se evita uma visão distorcida do Direito enquanto conceito histórico. A segunda é quetal abordagem apressada impede que se busque mais conhecimento sobre os acontecimentoshistóricos, mais complexos do que à primeira vista se poderia supor.

O primeiro argumento favorece uma pesquisa cuidadosa e evita uma percepção equivocada de que o Direito que vigia no século XVIII é o mesmo que o direito internacional de hoje. Tal percepção costuma forçar determinados conceitos ou práticas modernas em períodos históricos anteriores e julgá-los como "primitivos". A percepção daquele que assim interpreta é mediada pelos problemas e interesses do presente. Tais interesses guiam a interpretação e direcionam o próprio olhar do pesquisador. Tal postura leva aquele que está em contato com o objeto analisado a manter uma relação de fechamento e não curiosidade para o contexto que envolve o objeto que se interpreta. Dessa forma, o intérprete jamais se deixa envolver por aquelarealidade trazida pelo próprio objeto.

Em segundo lugar, perde-se uma boa oportunidade para compreender melhor a complexidade das ideias e de como sua história pode ser rica se encarada a partir de diferentes

abordagens. Prender-se ao que o Direito é hoje para buscar "sementes"da mesma experiência no passado é destruir a capacidade do homem de perceber que, ao longo da história, muito já se construiu ou já se pensou. O mundo contemporâneo é, assim, resultado do passado, mas tal resultado é mediado por diversas rupturas conceituais e algumas continuidades meramente aparentes. Deixa-se, assim, de compreender que tais disposições de ideias estavam vinculadas a uma visão de mundo às vezes completamente diferente das de hoje.

Os dois argumentos são suficientes para se ter cautela ao analisar qualquer experiência de direito das gentes. De certo modo, esta abordagem já começa a aparecer no clássico livro de Antoine Pillet denominado *Les fondateurs du droit international* (PILLET 1904). Nele, o autor estabelece vinte autores que teriam contribuído, de certo modo, para a paternidade da disciplina. Entretanto, aqui ainda há uma busca pelo pilar de fundação da disciplina.

Uma visão mais radical de entender a questão levaria a uma proposição de pôr fim à tentativa comum, mas de certo modo inócua, de o intérprete buscar incessantemente o princípio do direito internacional ou o pai fundador do direito internacional. Dessa forma, o direito das gentes ganha vida própria e se liberta das amarras do presente. Assim, as pesquisas demonstram algo diferente do que é o direito internacional hoje: registram uma nova forma de olhar um problema a partir de um determinado contexto histórico, linguístico e social. Isto significa que o direito das gentes obedece a uma lógica de organização conceitual e de fundamentos que diferem do que se compreende hoje por direito internacional e que nem mesmo existe apenas uma concepção de direito que se possa chamar direito das gentes. O que existe é uma multiplicidade de experiências e concepções sobre o direito das gentes.

Um exemplo pode auxiliar na compreensão desses argumentos. O Direito da guerra e na guerra é, hoje, concebido como uma discussão do direito internacional. Trata-se de um problema obviamente do Direito e, além disso, um problema que envolve a relação dos Estados e a sociedade internacional. Nem sempre foi assim, contudo (HAGGENMACHER 1992). Peter Haggenmacher no texto *Guerre juste et guerre régulière dans la doctrine espagnole du XVIe siècle* (HAGGENMACHER 1992, p.454) demonstrou que por muito tempo, a guerra justa era um tema teológico e não fazia necessariamente parte do direito internacional. Muito menos seria possível falar de um único Direito da guerra, tendo em vista a multiplicidade de teses debatidas e posturas adotadas ao longo da história e em contextos diversos. Segundo o autor, tal temática foi sendo desenvolvida a partir dos casos que iam surgindo, de modo que o *jus in bello* e *jusad bellum* eram muito pouco sistemáticos. Havia apenas uma coesão prática determinada pela necessidade de resolver os problemas que apareciam, mas, assim como o *jus mercatorum*, que governava o domínio do comércio, as

relações ultrapassavam fronteiras e eram regidas por um corpo de regras a partir de uma amálgama de Direito escrito e consuetudinário que se aplicava apenas aos indivíduos e não aos Estados soberanos (HAGGENMACHER 1992, p.454).

No século XVIII, é bem verdade, a justiça da guerra já fazia parte do direito das gentes, mas este albergava uma série de questões que atualmente não seriam classificadas tipicamente como de direito internacional. Era comum, por exemplo, discutir no direito das gentes se um soberano poderia cobrar impostos dos súditos, discussão que hoje seria classificado em outra área do Direito. Além disso, o conceito de Estado ainda estava em formação e ao incluir questões internas das nações em suas discussões, o direito das gentes faz parte de outro modo de perceber a relação entre os povos, entre os povos e os vassalos, bem como a relação entre os súditos e o poder do soberano.

Assim, há boas razões para defender que as ideias só ganham consistência quando apreciadas em relação ao contexto intelectual e histórico em que são produzidas. É o contexto que revela a riqueza da história e permite a verdadeira compreensão das ideias que circulam num determinado ambiente intelectual e que, invariavelmente, afetam o próprio destino do Direito. Justamente por isso, a ênfase na produção do Compêndio exclui uma abordagem inocente de que as ideias podem ser capturadas como elemento atemporal. A tentativa de construir uma história atemporal pode levar o intérprete da história para uma reconstrução ficcional do que era o Direito.

De modo a evitar que a produção de uma história do Direito seja concebida com tal artificialidade, torna-se necessário discutir se o direito das gentes poderia ser chamado direito internacional no século XVIII. O Compêndio utiliza, em todas as citações, a expressão "direito das gentes" para se referir a alguns temas que parecem temas do direito internacional de hoje. O documento cita a expressão "direito das gentes" durante o texto e em todas elas há um contexto de expressar a área do Direito conectada com o direito natural.

Entretanto, os argumentos já levantados acabam limitando um apelo à autoridade da história para argumentar a antiguidade do direito internacional e esta é uma questão a ser analisada. Se o século XVIII revela um direito internacional incipiente, pode-se associar a visão iluminista aos debates do direito internacional e, assim, sustentar o suposto avanço que a visão iluminista trouxe para a sociedade. Aqui, o clássico problema da dúvida sobre a existência do direito internacional, considerado já superado para boa parte dos internacionalistas (MELLO 2004, p. 56.), estaria plenamente resolvido, afinal ele seria um Direito histórico e surgiu muito antes do tempo moderno. Seria também fruto da evolução do pensamento. Seria antigo e, assim, próximo ao direito civil, indiscutível por sua antiguidade; e

seria moderno e avançado, pois surgiu quando a sociedade buscou a razão como elemento central do pensamento humano. Esta questão faz nascer duas abordagens distintas sobre a tese do apelo à autoridade da história no direito internacional. As duas abordagens são aplicações práticas da diferenciação que J.G.A. Pocock desenvolveu no artigo denominado *Law, Sovereignty and History in a Divided Culture: The Case of New Zealand and the Treaty of Waitangi* (POCOCK 1997), publicado primeiramente em 1992 e depois republicado em 1998. Segundo ele, há diferenças entre o advogado e o historiador na abordagem ao passado e nos interesses ao lidar com a relação entre o presente e o passado.

De um lado, os advogados vão ao passado em busca de autoridade aplicável nas ações presentes. Os advogados sabem que sua atividade é prática, com efeitos imediatos e drásticos na vida da sociedade. Sabem, portanto, que trabalham com argumentos de convencimento e utilizar a história como instrumento para defender um determinado ponto de vista faz todo sentido. Trata-se de um argumento que apela à autoridade da história. Utilizam a história como um meio para um fim e compreendem que se trata de um elemento para defender sua hipótese. É possível chamar tal posição de abordagem jurídica-argumentativa da história. O professor George Rodrigo Bandeira Galindo publicou o artigo *Para que serve a história do Direito Internacional?* em 2015 e discutiu a tese apresentada por J.G.A. Pocock (GALINDO 2011).

Já os historiadores não estão comprometidos com essa atitude. É claro que o que os historiadores escrevem têm consequências para outros seres humanos, pois eles ajudam a moldar "os pressupostos e estruturas, as ideologias, as mentalidades e os discursos"(POCOCK 1997,p.2 e ss) que definem os outros e o mundo. Os historiadores estão em busca de informações que podem ser convertidas em autoridade e podem ser aplicadas a ações presentes, mas que eles preferem e conseguem tratar com o estudo do passado por si só. Trata-se de uma abordagem histórica-metodológica por princípio.

É possível dizer que a abordagem jurídica é a mais comum nas obras jurídicas e principalmente nos manuais do Direito. Especificamente em relação ao direito internacional, a abordagem clássica é de procurar algum acontecimento na história que seja similar ao que existe hoje no direito internacional e, a partir daí, produzir uma linha do tempo evolutiva desse instituto. Tal abordagem concordaria em interpretar a expressão direito das gentes presente no Compêndio como direito internacional. É comum que os manuais de direito internacional contemporâneo atribuam uma origem remota aos mais diversos elementos do direito internacional e proponham uma evolução histórica. Esta visão evolutiva está em linha com a abordagem jurídica-argumentativa.

A versão mais famosa dessa busca da autoridade histórica para legitimar o próprio direito - isto é, apelar ao argumento de que determinado conceito sempre existiu - é o acordo entre os hititas e o faraó do Egito que supostamente constituíam normas internacionais sob o olhar garantidor dos deuses (YASUAKI 2000). Rezek, por exemplo, diz que "o primeiro registro seguro da celebração de um tratado, naturalmente bilateral, é o que se refere à paz entre Hatusil III, rei dos hititas, e Ramsés II, faraó egípcio da XIXª dinastia"e, para completar, ainda chama a atenção ao "bom augúrio que esse antiquíssimo pacto devera, quem sabe, ter projetado sobre a trilha do direito internacional convencional: as disposições do tratado egito-hitita parecem haver-se cumprido à risca, marcando seguidas décadas de paz e efetiva cooperação entre os dois povos"(FRANCISCO 2011).

A questão é sem dúvida comum, mas dificilmente segura como diz Francisco Rezek. O argumento de apelo à autoridade da história ignora, por princípio, que as ideias não estão desconectadas do seu entorno. É possível que Hatusil III e Ramsés II não tivessem a menor ideia do que é uma norma, mas infelizmente não poderemos consultá-los.

É daí que surge uma tentativa de trazer a abordagem histórica-metodológica para o direito. Sem a necessidade premente de convencer o leitor de absolutamente nada, esta abordagem permite ressaltar as diferenças que existem entre os institutos históricos e os de hoje, de modo a romper com uma visão estanque do próprio Direito. Além disso, interpreta estes conceitos a partir do contexto linguístico e social onde as ideias foram produzidas. A síntese é que tal abordagem se coloca como crítica da visão clássica, pois esta produziria uma leitura interessada e distorcida dos autores (MACEDO 2007, p.15), e, sobretudo, destruiria a complexidade e riqueza que existe em cada período histórico.

Há que se ter a compreensão, contudo, de que ambas as abordagens podem coexistir. Elas possuem, sem dúvida, uma finalidade muito distinta. Se a abordagem jurídica-argumentativa é muito eficaz para a formulação de argumentos para o convencimento, torna-se ineficaz para descortinar a complexidade das experiências humanas do passado. Não se deve esperar, contudo, que ao utilizar a história, um juiz esteja preocupado com a metodologia correta a ser aplicada. A finalidade dele não deve ser esta e estaria fora de lugar se fosse. Mas há um espaço para que ambas as abordagens se desenvolvam e gerem elementos de contato. Afinal, é possível pensar em utilizar a bordagem histórica-metodológica para pesquisar a própria utilização de um apelo à autoridade da história promovido por uma abordagem jurídica-argumentativa e, com isso, observar novos modos de compreender o Direito na história.

Assim, ambas as abordagens devem conviver. É preciso, contudo, que as finalidades sejam

sempre claras e os fins pretendidos sejam harmônicos com os meios escolhidos. É preciso deixar sempre claro o que se perde com a escolha de uma abordagem ao revés da outra.

Com efeito, a abordagem jurídica-argumentativa traria uma associação entre o iluminismo e o direito internacional. Traria também uma longa tradição do pensamento que sustentaria essa associação. Entretanto, as vantagens para a adoção da abordagem histórica-metodológica são gigantescas numa pesquisa. Ela desvela uma plêiade de conceitos e elementos que a princípios não seriam vistos.

O objeto da pesquisa visa compreender o conceito do direito das gentes no Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra a partir de uma comparação entre os jesuítas e os ilustrados a partir do documento.

A hipótese preliminar sustentada é a de que a reforma de Pombal, concebida como um elemento da política da monarquia ilustrada, centralizou os poderes em torno de um conceito de direito natural e das gentes que moldava a soberania nacional de Portugal como oposta à intervenção de outras nações e também das possíveis intervenções do Papa. Excluía definitivamente a possibilidade de uma tiranicídio como defendido na geração coimbrense anterior e com a unidade cristã antes anunciada. Um país católico, portanto, utilizava-se de leituras protestantes para consumir seu desejo por soberania e valorização das leis régias. Com efeito, tornou-se possível governar para seguir um projeto político que buscava "avançar" a economia e o pensamento português. Tratava-se, assim, de uma motivação política de centralização do poder.

A fonte principal de pesquisa é o livro histórico "Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra", publicado em 1771. Complementarmente, foram utilizados livros e documentos citados expressamente pelo Compêndio, de modo a reconstruir os elementos intelectuais que envolveram a sua produção.

A metodologia adotada para este trabalho é a da história das ideias vinculada à Escola de Cambridge, também conhecida como "contextualismo linguístico", da qual faz parte Quentin Skinner (SKINNER 1966). A metodologia da história dos conceitos de Reinhart Koselleck (KOSELLECK 1992) também será observada. Em conjunto, buscam no contexto histórico, social e político contribuições inovadoras para a história do pensamento político-jurídico. Isso significa, dito de outra forma, contextualizar aspectos políticos do passado, obedecendo a seus limites conceituais, sem buscar um evolucionismo, que prejudicaria um significado dado pelos autores nesses conceitos. Ou seja, visualizar um mundo diferenciado do presente, ingressar no contexto político e social da época, de modo a descobrir novos acontecimentos jurídicos que não foram problematizados.

# 1 O FUNDAMENTO DO DIREITO DOS JESUÍTAS

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (JUNTA 1771), publicado em 1771, foi um dos documentos históricos mais importantes do século XVIII em Portugal, pois foi forjado como resultado da reflexão de intelectuais sobre a situação do ensino e da prática da atividade intelectual até então existente em Portugal. Seu objetivo central era definir, a partir do diagnóstico da educação, quais os caminhos a serem seguidos pelo reino para rever- ter o quadro de dependência econômica e cultural que assolava os cofres e as mentes lusitanasda metade do século XVIII.

O documento preocupa-se com a harmonia do direito natural e do direito das gentes e estabelece uma coerência nas escolhas intelectuais. Dentro de um processo com preferências teóricas claras, os autores do Compêndio estabelecem um privilégio à tradição protestante do direito das gentes. Há que se perguntar, contudo, o que motivou um país oficialmente católico a adotar leituras da tradição protestante, pois os motivos de tal escolha não são incontestes. Compreender tal tradição pressupõe analisar os autores citados na escrita do Compêndio (JUNTA 1771) e o acordo de interesses que eles tinham com os ilustrados portugueses do século XVIII. Não se trata de compreender apenas a tradição protestante, mas qual era a visão desses autores em relação à tradição protestante do direito das gentes e como eles a interpretavam.

Em virtude disso, sete elementos primordiais para compreender os fundamentos do direito no Compêndio são analisados: (1.1) os elementos do Compêndio (JUNTA 1771) enquanto documento político que produz uma visão antijesuítica do Direito; (1.2) O método de ensino dos jesuítas e colo tal método incomodava profundamente os autores ilustrados; (1.3) a visão crítica sobre o modo como era estudado o Direito Romano; (1.4) a aplicação do direito e o casuísmo que vicejava nos escritos dos jesuítas e que marcaram um modo de aplicar e compreender a moral e o direito; (1.5) a crítica à utilização do argumento de autoridade como prática rotineira; (1.6) a visão negativa sobre a organização jurídica de então, chamada pelos ilustrados de "babel jurídica"e, por fim, (1.7) o direito natural dos jesuítas apresentados nos escritos dos ilustrados lusitanos ligados ao Compêndio(JUNTA 1771).

Esses sete elementos permitem a compreensão do contexto de escrita do documento e de como tal contexto permitiu a reforma do Direito em Portugal. Em primeiro lugar, (1.1) busca-se entender qual o contexto que permitiu a fissura entre a visão dos jesuítas e dos ilustrados

reformistas. Há uma ruptura clara entre tais grupos e ela se insere em praticamente todos os campos do conhecimento, seja ele teológico, histórico, político ou jurídico. Aqui o objetivo é estudar o Compêndio (JUNTA 1771) a partir de dois elementos essenciais para compreender a tensão entre os grupos citados acima. (1.1.1) Inicialmente, apresenta-se o caso Távora, conhecida história de assassinato, intriga entre nobres da sociedade portuguesa e laços do poder que demonstram como as relações de poder se desenrolavam em Portugal do século XVIII.(1.1.2).

Entretanto, o caso não é suficiente para justificar o contexto de crise, pois seus personagens são individuais. Ocorre que a tensão envolvia elementos muito mais abrangentes. Assim, busca-se expor e apresentar um fio de antijesuitismo que foi fundamental para marcar a visão jurídica ao longo de todo o documento. Neste ponto, torna-se fundamental para a compreensão do direito a percepção das contradições e conceitos do iluminismo que influenciaram os intelectuais portugueses que escreveram o Compêndio (JUNTA 1771).

Em segundo lugar, (1.2) a discussão sobre o método dos jesuítas entra em pauta. O Compêndio (JUNTA 1771) apresenta uma determinada organização crítica aos intelectuais jesuítas. De modo a transparecer o antijesuitismo que viceja ao longo das páginas do documento, torna-se límpido que tal organização do Direito seria veementemente rejeitada na reforma proposta pelos ilustrados. O objetivo deste tópico, portanto, não é apresentar a verdade sobre o que os jesuítas compreendiam sobre o Direito, até pelo fato de que, do ponto de vista intelectual, dificilmente é possível defender a existência de um único pensamento dos jesuítas. Entretanto, independente de ser uma visão caricata ou não, torna-se fundamental para o desenrolar da pesquisa a análise detida dessa atribuição realizada aos jesuítas pelos ilustrados do Compêndio (JUNTA 1771) e como o Direito chamado "atrasado"pelos ilustrados era compreendido à época. Assim, o objetivo deste tópico é reproduzir a visão dos ilustrados sobre o método do ensino do Direito, isto é, o modo como o direito era ensinado e pensado pelos jesuítas ao longo dos séculos e, principalmente, na primeira parte do século XVIII.

Em terceiro lugar (1.3), a forma como o Direito Romano era visto foi fundamental na discussão realizada pelo Compêndio. O Direito não era apenas composto de abstrações ou disputas conceituais entre escolas do Direito. As ideias que circulavam em 1771 eram decorrentes da necessidade concreta de um grupo de intelectuais que trabalhavam na prática com o Direito e, em virtude disso, percebiam a necessidade de mudança. Assim, é preciso entender como e quais instituições existiam e eram atribuídas aos intelectuais jesuítas e como o seu conhecimento no exercício do Direito foi determinante para a rejeição dos ilustrados da forma de pensar o fenômeno jurídico ensinada pelos jesuítas. O Direito Romano era

fundamental num contexto onde o direito local não era estabelecido organizadamente ou quando inexistia uma rede organizada de produção centralizada das decisões, mas tal papel foi ocupado por um Rei centralizadoe, assim, o papel do Direito Romano estava em discussão.

Em quarto lugar (1.4), discute-se o casuísmo como característica central do direito associado aos jesuítas. Discute-se, aqui, algumas escolhas políticas feitas no documento em análise. As discussões inseridas pelo Compêndio (JUNTA 1771) tinham por objetivo resolver problemas que existiam na própria administração da justiça de Portugal e que, muito pela visão anti-jesuítica, foram atribuídas quase que exclusivamente aos membros da Companhia de Jesus. O próprio currículo dos escolhidos pelo Rei para formular o diagnóstico do Direito até então ensinado e professado no reino era significativo da mudança que se queria realizar: eram juristascom cargos na administração da justiça e práticos do Direito que teriam a missão de refundar o que "atrasos perpetrados pelos jesuítas"(JUNTA 1771). Um dos objetivos específicos discutidos neste ponto é compreender como tal visão profissional e prática influenciou a rejeição aoque era defendido pelos jesuítas.

Em quinto lugar (1.5), discute-se a crítica realizada aos jesuítas sobre o uso do argumento de autoridade como centro da discussão jurídico-filosófica da escolástica, seguida pelos jesuítas em suas discussões. Existia um incômodo dos ilustrados com o fato dos escolásticos usarem a tradição como um valor acima da inovação, o que obviamente se chocava com a necessidade protestante de inovar nos horizontes cismáticos em que a unidade já não era mais um valor a ser conservado.

Em sexto (1.6) se discute a topografia do direito na visão dos jesuítas e como o direito poderia ser compreendido em sua organização no conhecimento humano. De forma correlata, o sétimo ponto discute a topografia do direito, isto é, como o direito natural, o direito positivo e o direito das gentes se organizava e como eram ensinados.

Em oitavo (1.8), busca-se compreender a relação entre o Direito positivo e o direito natural presente nos escritos dos jesuítas, isto é, as duas partes do direito que eram fundamentais para compreender, posteriormente, o conceito do direito das gentes. Embora seja comum chamar essas duas partes de fonte do Direito, a expressão parece algo imprópria quando referencia os que os intelectuais que auxiliaram na produção do Compêndio (JUNTA 1771) compreendiam das duas partes. O Direito positivo nasce do próprio direito natural, mas dele se diferencia. Aqui, novamente, o antijesuitismo aparece para negar a visão dos jesuítas sobre o direito natural.

Uma advertência precisa, desde logo, ser feita. No contexto de produção do Compêndio, os ilustrados não estudam analiticamente os produtores de obras intelectuais profundas sobre o

direito natural. Eles preferem seguir um caminho mais curto e muito mais simples: escolhem Francisco Suárez, um dos maiores intelectuais jesuítas de Portugal, e determinam a sua morte teórica. Os motivos não eram tão sofisticados: Suárez representava o "atraso"e era símbolo da visão política que se queria destruir. Assim, o quarto ponto tem por objetivo expor as visões teóricas de Francisco Suárez e como os ilustrados compreendiam tal rejeição de sua vida e obra. O estudo pormenorizado das ideias e dos elementos que compõem as ideias citadas no Compêndio são produzidas por intelectuais que trabalharam para apresentar tais ideias para a intelectualidade portuguesa, bem como para o contexto intelectual da Europa.

É fundamental, portanto, compreender o contexto de produção do Compêndio enquanto documento político-jurídico que representa uma tensão maior entre jesuítas e ilustrados.

## 1.1 **Elementos do Compêndio como documento político-jurídico**

A palavra política é, sem dúvida, uma grande incógnita ao longo dos séculos. Precisar seu sentido é sempre delicado e perigoso. A visão moderna sobre política é fruto de produções intelectuais específicas que se inserem no imaginário coletivo e nos movem para a interpretação do passado. A busca por evitar tal anacronismo é sempre delicada e, às vezes, pouco próspera. Simplesmente defender ser preciso analisar o contexto de uma determinada palavra é insuficiente, pois os contextos não são universais ou definitivos. Há sempre diversos grupos e "contextos"diferentes para que cada expressão ganhe uma imagem própria na mente daqueles que duelam no embate intelectual.

Entretanto, uma das formas de aumentar as hipóteses de sucesso dessa empreitada é, com parcimônia, entender o sentido que os produtores intelectuais que escreviam os livros ou os compiladores massivos de palavras usuais utilizavam ao redigir seus textos. Tal método jamais será suficiente, mas é necessário para que o contexto histórico se desvele para os nossos tempos.

No século XVIII, o “mister” de desvelar o sentido de política não é diferente. O clérigo Raphael Bluteau, compilador central das palavras que circulavam em Portugal no século XVIII, torna-se uma fonte rica para buscar os sentidos registrados à época. A figura de Raphael Bluteau é deveras curiosa. O maior registrador dos sentidos das palavras da língua portuguesa do século XVIII nasceu na Inglaterra de pais franceses(SILVESTRE 2001, p.1).

O período basilar de sua formação ocorre em Paris e o início de sua formação é nos colégios jesuítas "La Fléche, Clermont e Reims"(SILVESTRE 2001, p.1), mas opta por fazer parte dos "Clérigos Regulares (SILVESTRE 2001, p.1), instituição que lhe abre as portas a uma formação superior, passando sucessivamente por Verona, Roma e Paris, e doutorando-se

em teologia"(SILVESTRE 2001, p.1). Dessa forma, assim como diversos intelectuais da época, sua formação básica é realizada pela ordem dos jesuítas, mas seus estudos posteriores são guiados pelos teatinos que compõem o clero regular. O mais curioso é que ele tem contato com a língua portuguesa apenas em 1668 (SILVESTRE 2001, p.1) "com o objectivo de cimentar o prestígio da Ordem em Portugal"(SILVESTRE 2001, p.1), isto é, o seu contato direto com a língua ocorre apenas com trinta anos. O seu reconhecimento também não foi sempre pacífico, pois as relações entre o Reino de França e o Reino de Portugal nem sempre andaram de forma pacífica. Assim, Raphael Bluteau ficou com a pecha de espião e apenas durante o reinado de

D. João V é que gozou de razoável tranquilidade(SILVESTRE 2001, p.1). De todo modo, seu trabalho se impõe: "são oito tomos infólio (...) a que se acrescentaram dois volumes de suplemento, perfazendo mais de 7000 páginas"(SILVESTRE 2001, p.1). Entretanto, não é apenas a quantidade de páginas que impressiona. A sua obra "marca a transição para a dicionarística moderna do português, e nela encontramos artigos textualizados que incluem abundantes notícias históricas, geográficas, científicas, literárias e religiosas"(SILVESTRE 2001, p.1) e, tonou-se uma fonte rica para o estudo histórico do século XVIII em Portugal. O clérigo compreendia a política a partir da sua ligação com a experiência grega. Como é sabido, a palavra política deriva de "polis, que em grego significa o mesmo que cidade"(BLUTEAU 1712-1728, p.576) . Dessa forma, Bluteau relembra a origem e a tradição grega de política como a participação do cidadão nas decisões fundamentais da cidade. Entretanto, não pára por aí. Lembra também que na experiência grega, compreender que algo é político tem relação com "o que chamamos ética ou filosofia moral que se emprega na moderação das paixões e composição dos costumes"(BLUTEAU 1712-1728, p.576). O aspecto que rege as decisões fundamentais da sociedade está ligado, assim, à definição social das paixões a serem moderadas e os costumes sociais que devem ser privilegiados para encaminhar a sociedade ao bem comum. Dessa forma, as definições morais em sobre como a sociedade deve viver e qual deve ser o objetivo de uma determinada sociedade para alcançar o bem comum são tipicamente do campo político.

Há outra dimensão na observação de Bluteau. política também é "o que [n]as cidades, repúblicas, reinos e impérios dá os preceitos do bom governo, assim para o bem dos que mandam, como dos que obedecem"(BLUTEAU 1712-1728, p.576).Ora, isso quer dizer que, para além das definições das regras em uma cidade, tal qual a experiência grega, trata-se de uma discussão sobre as regras que regem a relação entre súditos e soberanos, entre monarcas e servos. Aqui, Bluteau identifica a política como o elo entre governante e governado.

Numa terceira dimensão de sentido, Bluteau chama a atenção para que é a "ciência dos príncipes que são os substitutos de Deus no governo do mundo. O fim principal da boa política não é a propriedade temporal dos Estados, mas a glória de Deus, na administração da justiça e observância das suas leis"(BLUTEAU 1712-1728, p.576). A percepção de Bluteau aqui já é distinta das anteriores. Nesse caso, Bluteau está preocupado com a interpretação que se dá para a relação entre os príncipes, os súditos e Deus. Os soberanos são, assim, manifestações da vontade de Deus na terra. Segundo ele, "os príncipes são figuras que permitem a organização e a direta manifestação do divino no campo da administração do reino". Tal fato ressuscita a visão da política como definição das regras morais e compreende o campo teológico como central para a percepção do papel do soberano na atividade do reino. Nesse sentido, a política da época pressupunha analisar o fenômeno religioso que dá voz ao soberano para exercer seu domínio social.

Numa quarta dimensão, o clérigo compreende a política "como ciência de governar um Estado, uma República"(BLUTEAU 1712-1728, p.577). Aqui, o sentido mais tradicional de política aflora. Segundo o autor, há diversos elementos já existentes na cultura ibérica importantes para a percepção de que há determinados parâmetros para que o príncipe possa bem governar. O autor cita um soneto em castelhano sobre as principais advertências políticas necessárias a um príncipe para o bom governo e prosperidade dos seus estados. Nesse soneto, o eu-lírico fala em "cobrar e administrar com boa conta"e "moderar o gasto que empobrece"(BLUTEAU 1712-1728, p.577), isto é, cobrar e administrar com responsabilidade. Segue ainda o poema dizendo que "não se pode dar a quem por si não merece"e para manter determinados grupos do Estado como permanentes (BLUTEAU 1712-1728, p.577). É de se destacar que faz parte do sentido direto de política a manutenção concreta dos domínios dos povos conquistados e dos grupos integrados ao Estado, de modo que só será bom político aquele que, com suas decisões, garantir a permanência de tais grupos no domínio do povo conquistador.

Por fim, a experiência comprova ser preciso que o governante "cobre e administre como meta prioritária"(BLUTEAU 1712-1728, p.577). A administração aqui não se trata apenas da

organização das contas do reino, embora tais elementos estejam incluídos na administração do reino, mas principalmente da administração das regras morais que regem o ambiente social e encaminham a sociedade ao bem comum e, sobretudo, a administração das regras de justiça. Há um destaque específico no soneto: "[o governante deve] sobretudo administrar a justiça"(BLUTEAU 1712-1728, p.577). Assim a administração da justiça se torna importante na medida que é parte fundamental da política. Trata-se de mister que deve ser priorizado no ambiente de produção da boa governança pelo soberano sendo parte de sua missão religiosa. Não apenas na linguagem da época, mas também nos fatos históricos que se sucederam, pois, as reformas do ensino e da forma como o Direito é instrumentalizado nas relações sociais permitem a visão de que a boa governança passa por um determinado passo imprescindível na sociedade: a administração da justiça.

E, vale dizer, o agir politicamente deve ser entendido como o ambiente em que todas as dimensões de sentido anteriores são atendidas. A palavra "politicamente"é entendida por Bluteau como agir em conformidade com as leis da política. Diferentemente do político que significa "concernente ao governo, ou um político", isto é, aquele que sabe "se acomodar ao tempo"(BLUTEAU 1712-1728, p.577). Assim, um soberano, ao agir politicamente, deveria definir as regras morais, bem zelar pela ligação entre governante e governado, determinar a "glória de Deus na terra"e bem administrar o reino, mantendo as terras dominadas e, sobretudo, bem administrar a justiça. Ora, tal percepção se traduz diretamente no mister de manter as condições ideias de governo, alterar as bases morais e teológicas da sociedade para a direção que o monarca entender que melhor atende à "glória de Deus na terra"(BLUTEAU 1712-1728,p.577) e organizar o modo como o direito se estrutura para atender os fins sociais e os desígnios divinos. Desse modo, a política tem relação direta com "jurisconsultos que respeitam o bem de toda a comunidade política"(BLUTEAU 1712-1728, p.577). Além disso, o agir político do soberano tem direta relação com a visão teológica que se passa no reino, pois o conceito tem espaço também para os padres em geral que são considerados partícipes da "politica de bem-aventurança"com os teólogos que aceitam "a que logra o homem, não no seu particular como pessoa privada, mas no trato comum da gente como ministro público", isto é, como pessoa pública(BLUTEAU 1712-1728, p.577).

A partir dessas dimensões de sentidos, é possível retirar algumas conclusões. A primeira conclusão importante é que religião e política estão intrinsecamente ligadas. Assim, é possível dizer que a “missão religiosa não se distinguia daquela política (...)", pois possuíam vários assuntos de tema comum. Ademais, tal fato ocorre tendo em vista o papel que os padres

possuíamá época, conforme menciona Adone Agnolin (AGNOLIN 2010).

Desse modo, não se pode ter uma visão que separa as ideias jurídicas dos desejos morais e teológicos durante o século XVIII. Nos termos da “política religiosa” da época, "a atuação missionária no âmbito do Império português se desenvolvia sob a égide da instituição do Padroado que, de fato, devia realizar a unidade da dimensão político-administrativa com aquelareligiosa"(AGNOLIN 2010). É por conta disso que há uma tensão central ocorrendo no século XVIII em relação à política oficial e a visão teológica. Além disso, tal percepção também explica em parte o motivo pelo qual a percepção de política religiosa oficial da administração ilustrada "entra em choque com o ponto de vista dos jesuítas e provoca uma grande ruptura material deles enquanto ordem. Tal ruptura foi tão drástica que anos depois a Companhia de Jesus seria expulsa de Portugal e de vários outros países da Europa"(AGNOLIN 2010).

A segunda conclusão é de ordem mais prática. É importante destacar um elemento fundamental para queum determinado documento ou ato possa ser entendido como um elemento político: garanta a capacidade do soberano de bem governar, isto é, possa de fato materializar os desejos e as percepções do soberano sobre Deus, a moral e a justiça. Se for de fato possível identificar que a ação ou o documento fruto de uma vontade do soberano for destinada a tais finalidades, torna-se possível dizer que se trata de um elemento predominantemente político. Como visto, o direito era peça fundamental na alteração das relações de poder e da administração da justiça e elemento central para que o soberano constituísse a capacidade de governo perante os súditos e a manutenção dos povos dominados. As relações de poder e de interesses que envolvem a política do reino se desenvolveram por meio do direito.

Ora, o Compêndio era exatamente este instrumento do Rei (JUNTA 1771).Assim, é possível falar em um documento político do Compêndio (JUNTA 1771) como o conjunto de regras morais definidoras da vida social, a administração da justiça como fundamento central da boa governança e da relação que existe entre o ambiente político e as regras oficiais do Estado. Ora, são tais características que produzem a necessidade de pensar no documento analisado como documento político, pois estes três apontamentos são essenciais para a reforma que se pretende realizar na Universidade de Coimbra.Desse modo, o documento possuía uma finalidade específica de reorganizar a administração da justiça e garantir a governabilidade do soberano e todas as suas críticas ao *status quo* podem ser entendidas como desafios ao projeto de poder do Rei.

A finalidade política do Compêndio (JUNTA 1771) pode ser analisada a partir de algumas materializações que a tensão entre os jesuítas e os partidários do governo produziu. O

Compêndio (JUNTA 1771) decorre de um caso especificamente importante na história lusitana: o caso Távora e o antijesuitismo escolhido na composição da Junta de Providência Literária que serve para alimentar todas as outras tensões existentes entre jesuítas e seus opositores.

A melhor forma de nomear estas chaves de leitura é a escolhida por Célia Cristina da Silva Tavares em dissertação de mestrado e também no artigo *O martírio dos jesuítas: Malagrida e a idade da razão*. Segundo a autora, tais chaves de leitura devem ser chamadas "pretextos", pois são "indícios de uma tensão maior que era a necessidade de afirmação política da monarquia absoluta sobre a Igreja, que exigia o desmantelamento da Companhia de Jesus, visto que essa ordem religiosa estava muito articulada à autoridade de Roma e era vista como um organismo capaz de ameaçar os interesses dos Estados, devido ao seu caráter universal"(TAVARES 2016, p.91).

### 1.1.1 A tensão entre jesuítas e ilustrados: o caso criminoso dos Távora

Na historiografia lusitana já há diversos trabalhos discutindo de forma pormenorizada a influência do caso envolvendo a família Távora e o contexto detalhado em que a controvérsia entre a Coroa e os membros da família ocorreu. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar os diversos movimentos realizados na própria historiografia para compreender a questão. Num primeiro momento, o caso Távora foi produzido num ambiente de aumento e centralização do poder monárquico, o que conduziu a uma explicação histórica redigida pela Coroa. Entretanto, tal produção foi logo contestada, como bem observa Zulmira C. Santos em artigo intitulado *Entre Malagrida e Pombal: as «Memórias» da última Condessa de Atouguia* publicado na Península, revista de estudos ibéricos em 2005. Segundo a autora, nos anos que se seguiram do Rei anterior, nas gerações seguintes aos falecidos na contenda, realizaram-se diversos pedidos de "reabilitação e de reconhecimento de inocência feitos a D. Maria I por D. João de Almeida Portugal, marquês de Alorna, cunhado de D. Mariana, que tinha estado preso na Junqueira, e dela própria. (...) Era talvez o momento ideal para iniciar um processo de importância primordial para as famílias Távora e Atouguia – D. Mariana jamais esqueceu a sua qualidade de primogênita e agora de responsável pela casa de Atouguia, de cujo nome os seus filhos não podiam usufruir –"(SANTOS 2005). Não obstante os pedidos, "D. Maria I não [parece] ter-se mostrado muito receptiva à reapreciação da questão. Dificilmente se saberá até que ponto, seu filho, D. José [1761-1788), o aluno de Frei Manuel do Cenáculo, terá contribuído para esta

atitude"(SANTOS 2005), o que, de certo modo, explica a inexistência de uma versão uníssona sobre o caso Távora e a inocência ou não dos acusados.

Há ainda que se ressaltar os diversos olhares que a questão atrai. Célia Cristina da Silva escreveu o artigo *O martírio dos Jesuítas: Malagrida e a"idade da razão"* para a Revista de Estudos de Cultura em 2016, onde narra discussão desenvolvida em sua dissertação de mestrado sobre as contradições existentes entre o uso exemplar do castigo de um jesuíta no contexto de afirmação da "Idade da Razão" na época pombalina(TAVARES 2016). Segundo ela, a conclusão mais importante da análise histórica realizada é que o período e os partícipes da controvérsia estão envolvidos num manto de ambiguidades(TAVARES 2016). Mesmo que se estivesse falando de um missionário capaz de percorrer longos caminhos em favor da causa cristã de ensinar aos índios o cristianismo, tinha-se a presença de "forte carisma místico"onde alguns jesuítas a partir de "premonições"e "curas milagrosas"(TAVARES 2016). Assim, a ambiguidade se apresenta num contexto de colisão com os intelectuais lusitanos que se viam como defensores do conhecimento e da ciência. É possível pensar que os tais intelectuais criticavam os jesuítas pelos exemplos do carisma místico, mas também é viável conceber que alguns desses personagens foram utilizados como alvos para os desejos políticos e interesses de poder pelos participantes das famílias mais poderosas da época. A ambiguidade, portanto, revela a complexidade da história em um contexto sempre mais amplo do que à primeira vista se poderia supor.

A ambiguidade se apresenta também na compreensão dos conceitos e na mentalidade dos envolvidos na controvérsia. Não é possível fracionar o conhecimento como é comum à produção intelectual moderna, pois os intelectuais da época eram formados a partir de uma visão ampla e que buscava sua fonte nas mais diversas áreas do conhecimento. Dessa forma, a mentalidade e os escritos de época devem ser olhados considerando referências mais amplas. Assim é que em capítulo denominado *Três ou quatro livros dos Távoras*, Tiago dos Reis Miranda, em livro denominado *Libros Relege, Volve, Lege*, apresenta a seguinte composição obras das livrarias dos Távoras: "4,5 [por cento] de itens de teologia, 6,7 [por cento] de jurisprudência, 44,1 [por cento] de ciências e artes, 14,5 [por cento] de belas-letras, 25,1 [por cento] de história e 4 [por cento] de códices sobre matérias político-administrativas da Índia"(MIRANDA 2018).

O mais importante, contudo, é compreender o contexto de crise entre os jesuítas e os ilustrados como a tensão existente entre os partidários do Rei José I - chamados aqui de ilustrados - e os jesuítas no caso dos Távora. D. José I era filho de D. João V e a rainha Maria Ana da Áustria e foi Rei de Portugal de 1750 até 1777. É conhecido como "o monarca que

preferiu a ópera e a caça ao governo"(MAXWELL 1996, p.4), tendo entregue autoridade ao seu Secretário de Estado para as mudanças necessárias que entendia necessárias (MAXWELL 1996, p.4). A visão sobre D. José I é sempre dúbia e tende aos extremos(SORIANO et al. 1867, p.213). Se de um lado há aqueles que veem José I como um alienado em relação ao reino; de outro lado, alguns entendem o Rei como alguém "dado a sérias e acuradas meditações e afetado sempre por grandes e profundos cuidados, que o tornavam homem de grande tato político e eminente ciência do reinar", mesmo que muitas destas interpretações partam de alguns escritos do Marquês de Pombal que é "seguramente suspeito nesta matéria, porque como seu ministro de confiança, e havendo recebido dele os mais altos favores, não podia dizer coisa que lhe fossedesfavorável"(SORIANO et al. 1867, p.213).

Trata-se de contenda jurídica relevante, pois demonstra como o Marquês de Pombal conduzia a política portuguesa e como o Direito era fruto do interesse direto da Coroa, principalmente quando se tratava de garantir sua própria sustentação. O Marquês de Pombal, como ficou conhecido na história, chamava-se Sebastião José de Carvalho e Mello. Era "filho mais velho de um fidalgo de província que, após estudar Direito na Universidade de Coimbra e realizar um curto estágio no Exército, obteve uma pequena sinecura na Academia Real de História"(JÚNIOR 2001).Em 1740, por influência de seu tio, é indicado para um cargo diplomático importante: ministro plenipotenciário em Londres (JÚNIOR 2001).

A partir de tal objetivo, o Soberano indicou Marquês de Pombal ,integrante do Conselho de Estado do Rei(FRANCO e MARQUES 2017), para manter o olhar atento e realizar inspeção na Junta de Providência Literária (FRANCO e MARQUES 2017, p.13). Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) foi diplomata e secretário de estado (JÚNIOR 2001). Era Marquês de Pombal e Conde de Oeiras (MAXWELL 1996). Serviu como diplomata em Londres e em Viena(VICENTE 2000) e lá entrou em contato com o processo de reformulação do conhecimento que circulava pela Europa durante o século XVIII. Casou-se duas vezes e o seu segundo

casamento foi com a condessa de Daun (VICENTE 2000, P.21-22), sobrinha de um marechal com relevante papel na guerra austríaca de sucessão e também um importante ministro de estado responsável por um programa radical de reforma do Exército (VICENTE 2000, P.21-22). Tal união recebeu a benção da imperatriz Maria Teresa e também pela esposa austríaca de Dom João V, Maria Ana da Áustria(VICENTE 2000, P.21-22). Foi ela, regente, que chamou Pombal para voltar de Viena em 1749 e ocupar o Ministério em Lisboa(MAXWELL 1996).

Pombal ficou marcado por sua ação rápida durante um terremoto que assolou Lisboa. Após

o terremoto (CADOSO 2006), em 1755, D. José I acabou por dar autoridade ao Marquês. A narrativa de Oliveira Martins é similar: “Dessa hecatombe [o terremoto] nasceu o poder do marquês de Pombal; e o acaso, aterrando os ânimos com o pavoroso acontecimento, preparou-os para aceitarem submissamente o jugo do tirano, que ia consumar o terremoto político, após a natureza ter consumado a ruína da cidade perdida de D. João V"(CARDOSO 2006). A decisão do ministro, nas horas do cataclismo (PEREIRA 1932, p.54), dera a medida da sua força, conquistando-lhe para logo a absoluta obediência do rei D. José”, isto é, "virtualmente"a completa liberdade de comando ao ministro (RIBEIRO 2003, p.3 e 4). E Pombal aproveitoua oportunidade para expressar o poder através de seus aliados, convocando-os para ocupar oscargos de destaque no reino a partir dos seus próprios interesses (RIBEIRO 2003, p.3 e 4). A reconstrução de Lisboa, após a devastação do terremoto "é considerada um modelo de planejamento do urbano do iluminismo"(MAXWELL 1996, p.19): Pombal "agiu de modo rápido, eficaz e impiedoso para estabilizar a situação"(MAXWELL 1996, p.19). Dentre as suas diversas medidas, estava a de enforcar os saqueadores, os corpos foram levados para o mar, amarrados a pesos e jogados no oceano e os alugueis, os preços dos alimentos e o custo do material de construção foram fixados nos preços anteriores ao terremoto (MAXWELL 1996, p.19). Além disso, mandou chamar engenheiros militares para desenhar as plantas para a nova cidade (MAXWELL 1996, p.24). A famosa "gaiola de madeira", estrutura desenvolvida para se adaptar aos possíveis terremotos futuros foi projetada e utilizada em todas as construções (MAXWELL 1996, p.26).

Embora tenha se tornado conhecido pelos serviços prestados ao Rei D. José I, entre 1750 e 1777, existiam sinais de que Pombal já possuía prestígio antes disso. O Testamento Político de Dom Luís da Cunha[1] recomendava Pombal para governar Portugal "por seu temperamento paciente e especulativo demonstrado durante o reinado anterior"(FRANCO 2007). Após nascer em família modesta de pequenos fidalgos, tornou-se embaixador em Viena (MAXWELL 1996). Em 1738, Dom João V indicou Marco Antônio Azevedo Coutinho para ser seu ministro (MAXWELL 1996). Com isso, o novo secretário indicou seu primo Pombal para ser embaixa-dor em Londres(MAXWELL 1996). O cargo o tornou o homem certo para o contexto português de tensão econômica com os interesses ingleses e culturais com Viena. O Marquês de Pombal era o responsável por executar a missão destacada por José I na Carta Régia (122, p.30): levar o reino às luzes e promover o desenvolvimento cultural e econômico que Portugal precisava à época. Ele foi quem “relampejou a imagem política necessária para

[1] Diplomata português que serviu ao rei D. João V.

ligar, em comunicação espiritual, o seu país à Europa setecentista que bem conhecia através da atividade diplomática"(122, p.30).

A rede intelectual de Portugal durante a produção do Compêndio (JUNTA 1771) passava por Pombal. O Ministro acumulava a função de governante e também de promotor da reforma intelectual e cultural que D. José I citou como fundamental ao instituir a referida Junta. Do grupo escolhido pelo Soberano, a relação de Pombal que mais salta aos olhos era com os irmãos Coutinho. Nesse caso, há que se destacar D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, pois este ocupou o cargo de Conselheiro da Junta de Providência Literária Carta Régia em 1770e, à época da reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra - 1772, tornou-se Conselheirodo Rei.

A experiência como embaixador de Pombal mostra a importância que as relações econômicas e culturais com outras nações contavam para Portugal do século XVIII. Não é sem razãoque Pombal, ao conhecer profundamente Viena, um local de destaque no âmbito cultural e que também possuía um regime de despotismo esclarecido ou iluminismo centralizador similar ao que ocorreria na segunda quadra do século XVIII em terras lusitanas, tenha ganho tanto prestígio na coroa lusitana.

O terremoto abalou Portugal e dificultou a vida política dos responsáveis diretos da Coroa. É nele que o Rei D. José I passa os poderes de comando para o Secretário de Estado, mas seus problemas não estariam ali resolvidos. Pombal seguia tendo oposição forte de parte relevante dos nobres da época e também do Clero.

Um desses exemplos é justamente o do jesuíta Gabriel Malagrida. Malagrida entrou para a Companhia de Jesus em 27 de setembro de 1711 com vinte e dois anos (TAVARES 2016, p.91). Desde cedo se enveredou para a atividade docente e, assim, ensinou "humanidades nos colégios da Itália: Nizza, Bastia e Vercelli.

Concluiu em Gênova o estudo de teologia"(TAVARES 2016, p.91). Malagrida foi também um missionário na Companhia de Jesus e participou da colonização. Trabalhou na "região do Maranhão e Grão-Pará"(TAVARES 2016, p.91). Foi também designado "pregador do colégio jesuítico do Pará, fazendo sua primeira viagem, ao estilo recomendado por Inácio de Loyola, ou seja, a pé (TAVARES 2016, p.92) e também "fundou um abrigo para moças desamparadas, na Bahia"(TAVARES 2016, p.92).

Foi o responsável por desenvolver um método específico em suas missões, o que ficou conhecido como missões á italiana, onde ele pregava "com o exemplo mais ainda que com palavras, portanto, de um modo diferente da tradição dos apostolados de Figueira, Vieira e Bettendorff, estes com ênfase na palavra. Assim, o jesuíta se dedicou a horas de oração e de

estudos da língua dos indígenas"(TAVARES 2016, p.92). Nas missões, há diversas histórias interessantes do jesuíta. Em um dos dias em que realizava sua pregação, o "grupo foi atacado e os índios prenderam o jesuíta, resolvendo que iriam matá-lo, mas quando o guerreiro levantou a clava, uma índia o impediu, dizendo que já vira outros morrerem por matarem o “roupeta-negra”’, assim acabou liberto e "fugiu numa canoa para descer o rio Itapicuru"(TAVARES 2016, p.92). Em outro momento, ao realizar uma missão um grupo de índios guerreiros "o dos chamados barbados, tribo localizada nas margens do rio Meari a (...) princípio foram bem recebidos pelos indígenas, levados até a aldeia, mas no dia seguinte pela manhã, foram embora, deixando o grupo abandonado e sem provisões"(TAVARES 2016, p.92). Ainda assim, Malagrida não desisitiu. Segundo relatos, o padre "ficou para tentar converter os índios. Conseguiu batizar algumas crianças que estavam doentes, sendo que algumas delas morreram, o que levou os feiticeiros da tribo a pensarem que a água do batismo era um mal que matava"(TAVARES 2016, p.92). Com isso, novamente tentaram matar o padre, mas ele "foi salvo por dois meninos que batizara. Eles o guiaram para o rio e fizeram duas frágeis jangadas com arbustos que utilizaram para fugir do local. Mais adiante, "a jangada se desfez com a correnteza e Malagrida quase morreu afogado, sendo, mais uma vez, salvo pelos dois índios que o acompanhavam"(TAVARES 2016, p.92). Outra curiosidade de Malagrida: portugueses guerreavam com outro grupo selvagem, o dos acroás gamelas e, "em pleno campo de batalha o jesuíta teria se colocado à frente dos soldados e conclamado os indígenas, mostrando a imagem de Jesus. Mas, com a saraivada de flechas que atingiu portugueses e índios aliados, não houve outro jeito senão fugir atabalhoadamente"(TAVARES 2016,p.92).

Com sua ida para Lisboa de 1749 até 1751, o padre, após forte tempestade, sobreviveu a um naufrágio e sua "fama de milagreiro aportou com o jesuíta"(TAVARES 2016, p.93). O rei D. João V, doente de paralisia, "tomou-o como guia espiritual. Antes de morrer nos braços do inaciano, o rei deixou amplos recursos para Malagrida realizar sua obra"(TAVARES 2016, p.93). Tornou-se o "confessor da rainha Maria Ana de Áustria, mãe de Dom José I, e alinhando-se aos opositores de Pombal"(TAVARES 2016, p.93-96). Muito se questiona sobre sobre a tensão que existia entre Malagrida e Pombal, mas a veracidade das histórias são todas discutidas. A mais comum entre alguns biógrafos, como por exemplo Tavares (TAVARES 2016, p.93-96), seria em relação a um acontecimento no cruzamento entre Malagrida e Pombal. Malagrida teria passado por Pombal e não teria realizado a referência da forma adequada(TAVARES 2016, p.93-96). Pombal, incomodado teria chamado sua atenção, ao que malagrida pediu desculpas, mas aproveitou logo a oportunidade e fez críticas ao irmão

de Pombal que ocupava um cargo importante na Inquisição (TAVARES 2016, p.93-96). Ali teria nascido a desavença pessoal entre ambos (TAVARES 2016, p.93-96).

Não obstante o início do desconformo mútuo que sentiam, o ponto central da discórdiaentre Pombal e Malagrida ocorre em virtude do terremoto que assolou Lisboa. O povo "começou a circular uma das profecias"(TAVARES 2016, p.93-96) que indicavam uma punição divinapelo acontecimento. O Marquês de Pombal começou a divulgar um documento em que explicaque "as causas do terremoto advinham de forças da natureza, na mais pura tradição ilustrada do século XVIII"(TAVARES 2016, p.93-96). O documento teria sido redigido por António Nunes Ribeiro Sanches, médico e representante da ilustração lusitana. Malagrida seguiu o caminho contrário e publicou um livro denominado *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto* que dava uma "explicação mística para a ocorrência do fenômeno, por ele atribuído ao castigo divino, num claro antagonismo ao Marquês de Pombal"(TAVARES 2016, p.93-96).

O clérigo publicou um poema à época que expressava seu sentimento sobre o terremoto que assolou Portugal. Em suas próprias palavras: "o maior serviço que um cidadão fiel pode fazer é descobrir os inimigos mais pérfidos e perniciosos que lhe maquinam ruínas e tragédias as mais funestas e deploráveis à sua monarquia"(MALAGRIDA 1756, p.3). Ora, tal se sucede por "compaixão", diz ele, que o fazia ver "uma Corte tão rica e tão bela e tão florescente debaixo de o império de um Rei Pio e Fidelíssimo"ser assim afetada(MALAGRIDA 1756, p.3). Seu objetivo seria "descobrir o remédio e achar meio com que torne ao resplendor e felicidade primeira"toda vez que a "felicidade pública"for "abatida"(MALAGRIDA 1756, p.3). O propósito central do texto era apresentar para Lisboa "os únicos destruidores de tantas casas e Palácios assoladoresde tantos Templos e Conventos, homicidas de tantos seus habitadores"(MALAGRIDA 1756, p.3).

Malagrida rejeita expressamente as causas naturais do evento. Segundo ele, as causas do terremoto não são "sua natural firmeza, não são cometas, não são estrelas, não são vapores ou exalações, não são fenômenos, não são contingências ou causas naturais"(MALAGRIDA 1756, p.4). Há apenas um motivo direto que teria causado o terremoto que assolou o povo lusitano: "são unicamente os nossos intoleráveis pecados"(MALAGRIDA 1756). No livro, Malagrida fala de uma passagem bíblica em que Isaías narra o reino mais opulento do mundo inundado de "horrorosos cadáveres"justamente por seus pecados e, diz ainda, que "tão grande colheita de almas pecadoras que levarão para o Inferno"e tudo isto decorrente "unicamente pelo excessodos seus pecados"(MALAGRIDA 1756, p.5).

A punição seria originada da vida viciosa levada em Lisboa. Segundo ele, é triste ver "as Igrejas tão solitárias e as casas de jogo de conversa tão frequentada"(MALAGRIDA 1756,

p.24).Ademais, sentia que os seus inimigos lhes proibiam de dizer a verdade e defendiam o pecado, o que traria mais consequências da ira divina (MALAGRIDA 1756). Diz ainda que os que afirmam se tratar de causas naturais o fazem politicamente e contra o jesuíta, acusando-o de "argumentar a sua afecção com ameaças da ira Divina desembainhada"(MALAGRIDA 1756, p.7), mas estes sofrem a reprimenda de Malagrida que os chama de verdadeiros "ateus porqueesta verdade ainda será conhecida por eles"(MALAGRIDA 1756, p.7).

Apela ainda para o fato dos "Católicos [deveriam ]acreditarem na providência divina. Se não acreditam "que tao grandes castigos"(MALAGRIDA 1756, p.7) advém como efeitos "das nossas culpas"(MALAGRIDA 1756, p.7). Ainda critica aqueles que se dizem Católicos e atribuem "unicamente a causas e contingências naturais a presente calamidade deste tão trágico terremoto"(MALAGRIDA 1756, p.7), de modo que tais pessoas não estavam considerando "quehá providência em Deus"(MALAGRIDA 1756, p.7).

A única forma de lidar com tal punição divina seria "uma verdadeira penitência e com ela a satisfação devida á indigna tão manifesta de Deus e como esta penitência e emenda da vidaé o único escudo que pode defender de tantos estragos e calamidades ainda mais rigorosas que nos ameaçam"(MALAGRIDA 1756, p.10), numa clara advertência de que as punições divinas não estavam por acabar. Ora, diz ele, não diferiria nem na mitologia grega. Quantas vezes o poeta Virgílio teria narrado o "engenho e anatomia dos raios com que Júpiter mostrava o seu furor contra a terra", bem como a presença grandiosa "dos Ciclopes na sua fábrica ajuntavam uma e terrível mistura"(MALAGRIDA 1756, p.10).

Assim, partindo para conclusão, diz que nem mesmo "o demônio podia excogitar doutrina mais conducente"(MALAGRIDA 1756, p.10) à confusão e ao engano pelos "sintomasdas causas segundas e naturais"(MALAGRIDA 1756, p.10), tornando o povo mais desconhecedor "nas injúrias e desprezos da causa primeira perseverando como dantes no nosso prático ateísmo"(MALAGRIDA 1756, p.10).

Tais graves pecados "não podem ter solução"(MALAGRIDA 1756, p.10), pois Deusse revelou "irado pelos pecados de todo o reino e muito mais de Lisboa e conseguintemente havia de fulminar um grande castigo"(MALAGRIDA 1756, p.10), de modo que esta conduta de atribuir a causas naturais"(MALAGRIDA 1756, p.10) é falsa e só se pode atribuir o fenômeno "à indignação de Deus pela exorbitância das nossas culpas"(MALAGRIDA 1756, p.10).

O ponto mais polêmico da obra é o ataque frontal às medidas tomadas pelo Marquês de Pombal na reconstrução de Lisboa após o terremoto. Malagrida critica a solução organizada por eles de reconstruir parte de Lisboa e utiliza um tom jocoso para zombar do intento do

Secretário de Estado, pois diz que não vê "tanta resolução e fervor para esta penitência"quanto vê "em armar barracas e erigir habitações como se aquartelados no campo fora das casas de pedra e de telha"como se estivéssemos fora da "da jurisdição do Senhor e [longe]de toda a sombra deperigo"(MALAGRIDA 1756, p.20). Com isso, diz Malagrida, "queremos acabar de humilhar e render as armas"(MALAGRIDA 1756, p.21).

Com o texto polêmico, "Malagrida foi desterrado para Setúbal, em 1756. Lá, organizou sessões dos exercícios espirituais, que eram frequentadas por muitos nobres e suas mulheres, dentre os quais o marquês e a marquesa de Távora e o duque de Aveiro"(TAVARES 2016, p.93-96).

E é justamente este encontro entre Malagrida e a família Távara que marcar as páginas do caso Távora. Se inicia com uma tentativa de regicídio, em 1758(MAXWELL 1996, p.70-88). Praticado exatamente por estes partícipes de algumas sessões dos exercícios espirituais praticados por Malagrida. El Rei D. José I regressava ao palácio após uma visita vespertina a sua amante, esposa do marquês Luís Bernardo de Távora, quando atiraram contra a sua carruagem(MAXWELL 1996, p.70-88).

O Rei foi ferido e a rainha assumiu a regência(MAXWELL 1996, p.70-88). Oficialmente, contudo, houve silêncio até que, em uma ação rápida dos investigadores, deu-se a prisãode muitas pessoas, inclusive um grupo de importantes líderes aristocratas(MAXWELL 1996, p.70-88). Os que mais chamaram a atenção foram os membros da família Távora. Mas não apenas. Dando o mais forte sinal de que o antijesuitismo era introduzido de vez na prática políticado reino, Pombal pôs todas as residências dos jesuítas sob guarda(MAXWELL 1996, p.70-88). Em 1759 um alvará declarou que os jesuítas estavam em rebelião com a coroa(MAXWELL 1996, p.70-88). No caso que ficou conhecido como caso Távora, Pombal cuidou pessoalmente, inclusive acompanhando todos os interrogatórios(MAXWELL 1996, p.70-88). Em 4 de janeiro foi nomeada a suprema junta da inconfidência para julgar e em 12 de janeiro, apenas oito dias depois, os prisioneiros foram sentenciados por crimes de lesa-majestade, traição e rebelião contra o rei e o Estado, os crimes mais sérios(MAXWELL 1996, p.70-88).

Além da velocidade incrível de condenação e a introdução dos jesuítas no grupo de investigados (inclusive com condenações), outro dado que sempre é citado como marco do caso dos Távora é a crueldade das condenações(MAXWELL 1996, p.70-88). Não que elas tivessem sido inventadas por Pombal, mas é que costumeiramente elas não eram usadas contra nobres(MAXWELL 1996, p.70-88). A marquesa de Távora foi decapitada, diferentemente do marquês e do duque, cujos membros foram quebrados vivos(MAXWELL 1996, p.70-

88). O duque de Aveiro foi "condenado a ser despedaçado vivo: teria os braços e pernas esmagados, seria exposto em uma toda para todos o verem e queimado vivo e suas cinzas jogadas ao mar"(MAXWELL 1996, p.70-88).

O marquês de Távora teria a mesma sorte(MAXWELL 1996, p.70-88). Já a esposa do marquês, provável amante de José I, foi para um convento(MAXWELL 1996, p.70-88). Foi parecida a condenação de oito jesuítas presos por suposta cumplicidade(MAXWELL 1996, p.70-88). O padre Malagrida estava entre eles. Ele entrara em atrito com o irmão de Pombal e era próximo da família Távora.

Pombal pessoalmente denunciou Malagrida a inquisição(MAXWELL 1996, p.70-88). Malagrida foi condenado à morte pelo garrote e pela fogueira em 1761 (MAXWELL 1996, p.91).

O caso é muitas vezes visto pela historiografia como uma tentativa forjada de assassinato de D. José I como um meio para esmagar a oposição aristocrática e os jesuítas(MAXWELL 1996, p.92). De certa forma, tal ação fez com que Portugal fosse a primeira nação a começar um movimento que provocaria a expulsão dos jesuítas de toda a Europa católica, inclusive pelo próprio papa (MAXWELL 1996, p.94). Entretanto, a primeira reação de Roma não foi tão promissora(MAXWELL 1996, p.94). Roma acreditava que Pombal tinha a intenção de introduzir a religião protestante em Portugal(MAXWELL 1996, p.99). A consequência foi uma disputa sobre uma dispensa papal para o casamento de Dona Maria, princesa e herdeira, com seu tio Dom Pedro, irmão do rei, considerada um insulto à dignidade da monarquia (MAXWELL 1996, p.99). O núncio papal, representante diplomático da Santa Sé, foi expulso em 15 de junho de 1760 e o rompimento durou 9 anos (MAXWELL 1996, p.99). Aproveitando-se do período conturbado com a Igreja, Pombal agiu para impor seu projeto de reforma (MAXWELL 1996, p.99).

É justamente em janeiro de 1759, com a associação dos jesuítas ao regicídio, que, João Cosme da Cunha, um membro da família Távora, assina uma pastoral violentíssima contra os Inacianos (OLIVEIRA 2003), que foi ao encontro dos interesses do Marquês de Pombal. Um ano após o atentado, determinou ainda celebrar de forma perpétua o aniversário do fracasso do mesmo, propondo ao cabido de Leiria uma ação de graças, que deveria ser repetida a cada ano(OLIVEIRA 2003).

O caso Távora demonstra alguns pontos. A realização do projeto de reforma do Direito pressupunha uma autoridade com poder sancionatório e Pombal já dera demonstrações de que usariam seu poder novamente se fosse necessário. Além disso, a contenda com os jesuítas era muito maior do que uma questão de ideias, mas a mudança das ideias também correspondia

ao desejo de expulsar os jesuítas, pois estes tinham domínio amplo do sistema de ensino em Portugal. Assim, era preciso buscar outros autores e formar novos intelectuais para tomar tal posto. Embora tenha atingido o seu alvo com a centralização do poder, o caso Távora marcou a história de Portugal de forma negativa, pois foi divulgado como um caso de atraso e de poucas luzes pelos intelectuais da época de outros países iluministas(TAVARES 2016).

### 1.1.2 O antijesuitismo na prática jurídico-política do Compêndio

A tensão demonstrada no caso Távora revela um traço fundamental da mentalidade da época. Segundo o contexto geral, os jesuítas seriam a razão central para a existência de diversos problemas em Portugal durante o século XVIII, principalmente a partir da segunda quadra do século. É possível dizer, assim, que a questão transpassa um quadro específico e particular da história portuguesa para uma mentalidade coletiva que atingiu muitos intelectuais do século XVIII, o que se pode considerar como uma visão política da época.

Compõe o sentido de política no século XVIII em Portugal a participação do cidadão nas decisões fundamentais da cidade, a definição social das paixões a serem moderadas e os costumes sociais que devem ser privilegiados para encaminhar a sociedade ao bem comum, as regras que regem a relação entre súditos e soberanos, a ciência dos príncipes, substitutos de Deus no governo do mundo, a manutenção concreta dos domínios dos povos conquistados e dos grupos integrados ao Estado e, por fim, a boa administração da justiça. O papel político do soberano, portanto, exclui um sentido que afaste a visão teológica e o seu embricamento com o conceito de política. As ideias jurídicas, os desejos morais e os fins teológicos estão unidos durante o século XVIII. Além disso, todos esses âmbitos deveriam, na visão dos sectários de Pombal, garantir a capacidade do soberano de materializar os desejos e a percepção do soberano sobre Deus, a moral e a justiça. À vista disso, o direito era peça fundamental na alteração das relações de poder e da administração da justiça e elemento central para que o soberano constituísse a capacidade de governo perante os súditos e a manutenção dos povos dominados. As relações de poder e de interesses que envolvem a política do reino se desenvolveram predominantemente por meio do direito. Tal prática se desenvolve a partir de instrumentos que efetivam e facilitam o exercício do poder do soberano. O Compêndio (JUNTA 1771) era exatamente este instrumento do Rei. O documento possuía uma finalidade específica de reorganizar a administração da justiça. É impossível entender o Compêndio (JUNTA 1771), contudo, se se ignora a tensão entre os jesuítas e os partidários do governo

produziu.

O caso dos Távora e a tensão política entre os interesses do soberano e os escritos do jesuíta Gabriel Malagrida são icônicas em tal contexto. Não apenas, pois a tensão entre os partidários do Rei José I e os índios na aplicação do Tratado de Madri também foram fundamentais para que o contexto histórico separasse cada vez mais estes grupos em diferentes polos de uma disputa de força política. É em tal contexto que o governo de Pombal define os membros da Junta de Providência Literária. Ao olhar para seus partícipes, fica nítido que os componentes são todos peões de uma disputa entre o centro de poder monárquico e os jesuítas que se contrapunham aos interesses centralizados da Coroa. O papel desses partícipes é alimentar ainda mais um sentimento antijesuítico na intelectualidade lusitana da época, culpando-os pelo suposto atraso pelo qual Portugal passava.

As tensões entre jesuítas e os sectários de Pombal são verdadeiros "pretextos"para impedir que os jesuítas atrapalhassem a utilização do poder por parte de Pombal. O que estava em jogo não era simplesmente uma disputa entre intelectuais, mas sim a necessidade de afirmação política da monarquia absoluta sobre a Igreja, que exigia o desmantelamento da Companhia de Jesus. Assim, é possível dizer que a investida de Pombal contra os jesuítas envolveu diversos aspectos sociais diferentes e é, portanto, uma investida complexa. Em primeiro lugar, envolveu o elemento político “pela dificuldade que criaram os missionários sul-americanos por ocasião da tentativa de implantação do Tratado de Limites, a partir de 1750, e pelos contínuos conflitos destes com os colonos pelo trabalhador indígena em São Vicente e no norte do Brasil”(SANTIROCCHI 2015, p.74). De outro lado, envolveu o aspecto educacional “por dominarem o sistema educacional do reino e das colônias, além das principais Universidades (Coimbra e Évora) e representarem o “antigo sistema educacional”(SANTIROCCHI 2015, p.74). Em terceiro lugar, envolveu também o aspecto econômico, pois “gastos com a Guerra Guaranítica contra os Sete Povos das Missões, derivada das dificuldades na execução do Tratado de Limites, e oposição aos direitos de isenções de alguns impostos por parte dos jesuítas”(SANTIROCCHI 2015, p.74) e também ao fato de que os jesuítas “eram vistos como um empecilho para a eventual criação de Companhias mercantis monopolistas em certas regiões do Brasil, o que se aliava à cobiça que se tinha em relação aos seus bens”(SANTIROCCHI 2015, p.74). Há ainda o elemento eclesiástico pela “obediência da Companhia de Jesus ao Papa, sua autonomia frente ao poder governamental” (SANTIROCCHI 2015, p.74). E, por fim, o elemento jurídico, pois os jesuítas possuíam visões teóricas que não se adequavam ao pensamento que se divulgada nos países considerados modelos do desenvolvimento intelectual.

É verdade que Pombal possuía referências intelectuais ligadas ao iluminismo crescente na Europa, principalmente na Inglaterra e em Viena, locais em que Pombal cumpriu a missão de embaixador. Também é verdadeiro que Pombal se colocou como opositor científico do jesuíta Gabriel Malagrida que escreveu sobre as causas sobrenaturais do terremoto que assolou Lisboa, mas a condenação e a introdução dos jesuítas no grupo de condenados, bem como a crueldade e a velocidade que marca as condenações é um indício de que o processo tinha alto interesse político. De fato, ele serviu para esmagar a oposição aristocrática que era em boa medida encabeçada pela família Távora, marcada como exemplo do que ocorria aos opositores do Secretário de Estado.

A pastoral violentíssima contra os Inacianos que João Cosme da Cunha assina demonstra exemplarmente como Pombal possuía seguidores na Igreja e fora dela também. A montagem de um grupo que apoiava a realização do projeto de poder de Pombal pressupunha uma autoridade com poder sancionatório. É válido dizer que Pombal e seus seguidores já deram demonstrações de que o usariam novamente se fosse necessário.

Os jesuítas não recuavam. Pior, tornaram-se um entrave para a execução do Tratado de Madri que garantia determinadas posições de vantagem para Portugal, pois permitia o melhor domínio e segurança de suas fronteiras, agora bem delimitadas. É assim que o pequeno panfleto atribuído ao Secretário de Estado em 1757 indica que os jesuítas estavam organizados para resistir ao poder da Coroa, resistência esta que seria, inclusive, armada por meio dos índios.

Assim, a reforma do ensino era também a exclusão do pensamento dos jesuítas e afirmação do poder da Coroa para centralizar cada vez mais o seu próprio poder. Francisco de Lemos, o principal personagem da Junta de Providência Literária, pois ocupou o posto de Reformador da Universidade de Coimbra, foi o escolhido para reestruturar o direito e alterar suas bases. Trata-se de obra que evidencia traços fortes de antijesuitismo e contra o método de ensino jesuítico, mas não apenas. Nela estão reveladas um projeto completo de reestruturação bibliográfica da mentalidade portuguesa que teve início no segundo quadrante do século XVIII e seria integrada ao ambiente institucional do ensino lusitano. Projeto este que servia a interesses políticos diretos da Coroa.

Os pretextos de todo o tipo podem ser resumidos no interesse político de Pombal de impedir que os jesuítas atrapalhassem seu projeto centralizador de poder. Assim, o Marquês de Pombal se utilizou de outra estratégia contra os jesuítas: "promoveu uma campanha difamatória internacional". O seu texto Relação Abreviada foi difundido "profusamente pela Europa"(SANTIROCCHI 2015, p.75). A imagem que a *Relação abbreviada da republica, que*

*os religiosos jesuitas estabelecerão no Paraguai*(MELO 1757) passava era a de reduzir os missionários a "atrozes escravistas"(SANTIROCCHI 2015, p.75). A verdade era que "a política denegridora do Marquês achou fértil terreno nos adversários da Companhia, reforçando uma prolífera literatura antijesuítica, onde os padres eram considerados gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira (Roma)"(SANTIROCCHI 2015, p.75).

O texto de Pombal tinha um ar difamador, mas estava esteado num dos principais intelectuais lusitanos da época e que era um crítico histórico dos jesuítas. Luís António Verney, que acabou por se colocar como um dos principais intelectuais da época e, de certo modo, dirigiu a guerra intelectual travada pelos dois grupos.Verney é peça fundamental no processo intelectual de antijesuitismo, pois foi um intelectual pago pela Coroa para continuar a endossara produção de conhecimento contra os jesuítas.Verney nasceu em Lisboa em 1713 e era filho de um farmacêutico francês(MAXWELL 1996, p.104). Estudou no Colégio de Santo Antão dos jesuítas(MAXWELL 1996, p.104).

Em 1727, com apenas 14 anos, ingressou no curso de Filosofia dos oratorianos estudou filosofia na Universidade de Évora, tornando-se bacharel em 1731, com 18 anos(MAXWELL 1996, p.104)ale dizer, era verdadeiramente dirigida pelo ensino dos jesuítas(MAXWELL 1996, p.104).

Aos 23 anos, Verney vai para Roma(MAXWELL 1996, p.104). Em 1746 produzirá uma importante obra chamada "Verdadeiro Método de Estudar, para ser útil à República e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal". O ilustrado, que não acostou seu nome na obra, enviava cartas por um pseudônimo[2] conhecido por "Barbadinho". Em seu livro pedagógico, Verney concebe o ensino básico para "todas as pessoas", a secularização da educação e o ensino básico das mulheres que até então eram excluídas da educação formal em Portugal. Porconta de suas ideias, foi chamado para ser consultor remunerado de Portugal(MAXWELL 1996, p.104).

Não se pode ser injusto e afirmar que Verney não tinha méritos como intelectual. Verney ganha posição de destaque no cenário crítico da reforma ilustrada justamente pelo

2 A rigor, não se trata de um pseudônimo. Entretanto, como se trata de expressão usualmente aceita por historiadores, foi mantida no texto. Para uma crítica dessa utilização, ver: "Normalmente, afirma-se que Barbadinho é pseudônimo de Verney, sem se atinar com o fato de que este é, mais propriamente, o nome fictício com que o autor batizou o emissor italiano de suas cartas, o qual não cansa de ressaltar sua condição de estrangeiro com relação ao país cuja cultura resenha e julga a distância. Logo, trata-se antes de criptônimo do que propriamente de pseudônimo"(Teixeira 1997, p.108-124).

pioneirismo e forma de escrita. Sem dúvida em Portugal, antes dele, “ninguém havia exposto estas ideias publicamente, e muito menos da forma irônica como foi feito por Verney no Verdadeiro Método de Estudar”(JR. 2015, p.76 e ss.) e, sobretudo, as ideias que ele publiciza confrontavam “todo um modelo hegemônico de ideias e seria inevitável o choque com os jesuítas. (...) Verney foi muito severo, exagerou nas suas críticas e usou de sátira e termos incomuns para um debate científico. Outrossim, apresentado o resultado obtido, sua obra cumpriu visando chamar a atenção dos letrados portugueses, causando uma série de polêmicas”(JR. 2015, p.76 e ss.).

Verney era pago pela Coroa durante o período de reformas, o que mostra uma simbiose entre os interesses da Coroa e do ilustrado.Era a referência intelectual da época e foi um dos pioneiros nas críticas aos jesuítas. Embora diga que não possui diretamente nada contra os jesuítas, iniciou boa parte das críticas disseminadas anos depois.

Verney começou solitário, mas logo ganhou adeptos. O número de ilustrados foi crescendo até que se tornou inevitável que eles ocupassem cargos de poder. Os ilustrados que compunham o grupo de Pombal passaram, assim, a analisar o direito até então pensado pelos jesuítas e tentaram encontrar alternativas para o que até então era defendido por eles. Inicialmente, criticaram o método do ensino realizado pelos jesuítas e o que eles chamaram de "a torre de babel do direito"que existia até então. Boa parte dessas críticas vinha ao fato de o método dos jesuítas ser considerado antigo ou não existir verdadeiramente um método. O antijesuitismo é uma característica central desses textos ilustrados, pois critica os jesuítas sem necessariamente enfrentar detidamente os pontos do seu texto, de modo que expressavam sua discordância em relação aos jesuítas com a rejeição ao que era produzido e ensinado pelos padres, o que fica manifesto em todos os textos ilustrados.

## 1.2 **Método de ensino dos jesuítas**

A crítica ao modo como os jesuítas ensinavam o direito também é uma forma de efetivar o projeto centralizador proposto por Pombal. Se a reforma do ensino era a exclusão do pensamento dos jesuítas para a afirmação do poder da Coroa e o Compêndio (JUNTA 1771), produzido pela Junta de Providência Literária, ocupava papel central nesse projeto a partir de forte antijesuitismo, tornava-se necessário tecer uma crítica detida ao domínio da Companhia de Jesus no ensino. O projeto completo de reestruturação bibliográfica da mentalidade portuguesa que teve início no segundo quadrante do século XVIII e seria integrada ao

ambiente institucional do ensino lusitano pressupunha também um novo modo de ensinar o direito a partir dasquestões mais importantes para os intelectuais da época.

Se a campanha difamatória de Pombal logrou êxito e encontrou diversos críticos histó-ricos dos jesuítas que fizeram eco aos interesses da Coroa lusitana, a substituição do método pedagógico dos jesuítas era mais complexa, pois demandava profissionais capacitados para efetivamente ocupar estes cargos. De todo modo, ela devia iniciar com uma crítica radical á relação dos jesuítas com a universidade e o modo que eles compreendiam o direito.

O intelectual que melhor representou tal crítica foi o ilustrado Luís António Verney. Ele explica sua visão ácida em relação aos jesuítas comparando-os com alfaiates brilhantes (VERNEY 1746), especialistas eruditos e capazes de cortar modelos complexos e instigantes, mas que, no lugar de ensinar a talhar um vestido, somente se ocupavam de cortar as mangas. Ou seja, os jesuítas se preocupavam com questiúnculas desimportantes para o direito e sua atenção aos detalhes lhes tirava o foco necessário para resolver verdadeiramente os problemas do reino. O método se torna a palavra central escolhida pelos ilustrados para demonstrar que os jesuítas deveriam deixar de dominar o ensino de Portugal e, principalmente, da maior Universidade lusitana. Embora a crítica ao método, aqui, tenha sido uma palavra usada como sinônimo de "modernidade" opondo-se aos já "ultrapassados" jesuítas, trata-se de contraposição ao "como" os jesuítas ensinavam, mas não se pode dizer que eles não possuíssem um método. Jamais foi estranho aos escolásticos da Companhia de Jesus um método de ensino bem elaborado. Ao olhar para o projeto pensado por Loyola, pode-se utilizar como documento central o livro que estruturou a Companhia, isto é, as Constituições. Trata-se de documento que funda a ordem dos jesuítas e a primeira versão data de 1539 (TOLEDO e RUCKSTADTER 2002). Conquanto em alguns casos o esforço da Companhia de Jesus pareça um desvio da rota proposta por Inácio de Loyola, pois segue caminhos próprios decididos pelo contexto histórico passado, os jesuítas mantêm as raízes do ensinamento do documento que os constituiu. Um exemplo desse desvio de rota é justamente o ensino do direito. A faculdade de Medicina e Direito são *a priori* deixadas de lado por Loyola. Nas Constituições há um foco na Faculdade de teologia, mas fala-se também em ensino da lógica, da física, da metafísica e da moral, bem como da matemática (LOYOLA 1997). Ele diz que "os estudos de medicina e de direito, como mais alheios ao nosso Instituto, não se farão nas universidades da Companhia, ou pelo menos esta não os assumirá diretamente [até mesmo] "ensinar a ler e a escrever seria também obra da caridade, se a Companhia tivesse tanta gente que pudesse acudir a tudo. Mas, por falta de pessoal, ordinariamente não se ensinará"(LOYOLA 1997, p.141). Uma resposta pelo desvio de rota

posterior, já que é inegável a influência dos jesuítas nas formações de bacharéis em Direito, é a própria organização da teologia que foi se alterando com o tempo, de modo que aspectos antes longínquos dos estudos teológicos nas Universidades, tornaram-se relevantes. Temporalmente foram várias alterações do espírito central das Constituições(SJ 1952, p. 46 e ss.).

Desde a chegada dos jesuítas em Portugal que data de 1542 com a fundação do colégio de Santo Antão, colégio dedicado ao ensino (58, p.111), a ordem não parou de se expandir. O problema prático é que os jesuítas dominaram tanto o ensino de Portugal que sito "conduziua uma dependência quase total do nosso ensino nesta Companhia o que, após a sua expulsão em 1759, originou uma série de dificuldades e implicou uma lenta recuperação do sistema educacional português" (58, p.111).

Além do ensino, outra função ocupada pela Ordem era a comunicação da fé cristã a povos não cristianizados. Alguns dizem que a ordem tinha por objetivo central a preocupação coma "relação entre os homens do que com o domínio dos homens"(PREVATTO 2010, p.66), o queleva o foco do direito natural na comunicação natural entre as gentes, no sentido de que direito natural seria o caminho para um sistema de convivência humana, independentemente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo. Tal espírito é corolário das missões que fundamentaram as disputas teológicas no Japão e o batismo em massa, pois aos jesuítas bastava que os nativos "demonstrassem vagamente a vontade de tornarem-se cristãos"(PREVATTO 2010, p.66).De todo modo, a influência dos jesuítas no ensino lusitano fora esplendorosa. Não apenas em Portugal.O"restante da rede jesuíta de ensino, que também se expandia mundialmente"(PREVATTO 2010, p.66).

Os jesuítas estabeleceram um modo de ensino peculiar às áreas do conhecimento. Os bacharéis de Évora e os alunos da Faculdade de Artes da Universidade de Coimbra, preparatório para os demais cursos, eram espectadores do modo de ensinar dos jesuítas e também do modo de estabelecer as premissas para a argumentação e debate de teses e temas disputados.

À vista disso, o método de ensinar da Companhia de Jesus era também um método de expor e pensar o direito, já que se destinava a dotar os futuros bacharéis de habilidades elementares àjurisprudência.

### 1.2.1 A importância do ensino nas Constituições da Companhia de Jesus

O modo de ensinar está ligado à pedagogia utilizada pelos jesuítas para promover o ensino

em Portugal, mas igualmente com as raízes da Companhia de Jesus. A compreensão da fundação da Ordem e o modo como a sua fundação está intrinsecamente relacionado ao ensino é fundamental para compreensão de como o direito era ensinado à época. Ora, os princípios trazidos na alma da instituição caminhavam com ela durante o ensino de todas as matérias e se desenvolviam no exercício do mister de ensinar em cada jesuíta que fosse professor.

Assim, no documento constitutivo da ordem, conhecido como Constituições da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola apresenta um texto em dez partes, onde a quarta parte dispõe sobre *"Como instruir nas letras e em outros meios ajudar o próximo os que permanecem na Companhia"*(LOYOLA 1997, p.8). A quarta parte é dividida em dezessete partes, versando sobre "a memória dos fundadores e benfeitores dos colégios", "o que diz respeito aos colégios no aspecto material", "os escolásticos que se hão de colocar nos colégios", "a conservação dos escolásticos admitidos", "matérias que os escolásticos da Companhia hão de estudar", "Como progredir no estudo dessas matérias", "Aulas que deve haver nos colégios da Companhia", "Formação dos escolásticos nos meios de ajudar o próximo", "Interrupção dos estudos", "o governo do colégio", "a aceitação das universidades", "a matéria que se deve ensinar nas universidades da Companhia", "métodos e ordem a seguir nessas matérias", "os textos das aulas", os cursos e os graus", "as normas sobre os bons costumes" e "os oficiais encarregados das universidades"(LOYOLA 1997, p.8).

De um modo mais específico, Inácio de Loyola apresenta a missão a qual a Companhia se destina: "ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para o qual foram criadas"(LOYOLA 1997, p.8). Com o intuito de cumpri-la, Loyola não permite uma alma frívola no ensino, ao contrário "exige uma vida exemplar, a doutrina necessária e maneira de a apresentar"(LOYOLA 1997, p.8). Só poderia ser mestre aqueles que viviam o progresso na virtude, a abnegação de si mesmos. Tal fato ocorre, pois Inácio de Loyola se inspirava completamente no humanismo cristão.

À vista disso, com humanismo cristão da Companhia quer-se dizer que: "Como meta final, el hombre debe buscar su salvación para contribuir a la mayor gloria de Dios, pero el camino es largo y existen otros objetivos más inmediatos; uno referido a la necesaria unidad de la cristiandad en torno al catolicismo y el segundo, que afecta al in dividuo, supone alcanzar la integridad personal conjugando las influencias clásica y cristiana tal y como aconsejan los nuevos cauces de la Reforma católica" (RODRIGUEZ 1992, p.59).

A visão do homem em Loyola é também direcionada para uma visão que integra o aspecto moral ao conhecimento. Dessa forma, (...)Ignacio distingue en el hombre genérico tres planos fundamentales, sobre los cuales debe incidir la formación escolar: al estudio le corresponde

desarrollar su sabiduría, y a los restantes aspectos de la educación fomentar su honestidad o costumbres virtuosas y acrecentar la gracia de Dios, que es la única capaz de perfeccionar las buenas cualidades de la naturaleza humana" (RODRIGUEZ 1992, p.59).

Ora, o estudo possuía um propósito, qual seja o de que aquele que ensina contemple "os graus de instrução e o modo de utilizá-la para ajudar a melhor convencer e servir a Deus". O estudo possui, assim, um elemento místico importante para a Ordem. O ponto 324 das Constituições, inclusive, indica que os colégios das Companhias não eram obrigados a aceitar nem cura de almas e nem obrigação de missas, nem qualquer outras deste gênero que possa impor, de algum modo, algo que fosse "distração nos estudos, e obstáculo para o fim do divino serviço que neles se pretende" (LOYOLA 1997, p.115;117 e ss.). Dessa forma, seria uma ilusão pensar na Companhia de Jesus como desconhecedora de um método de ensino. Aqui assistiram princípios metodológicos claros, de modo a fundamentar o ensino na "autoridade paterna", na "adaptação do aluno" e na "interação" entre "mestre e aprendiz". María Teresa Nava Rodríguez no livro *La educación en la Europa moderna* discute a associação com a prática do ensino, numa relação entre a esfera do aprendizado e da esfera moral, o que influencia diretamente a Companhia de Jesus no momento de elaborar a organização e funcionamento dos seus centros de estudo. Segundo ela "Sus teorías pedagógicas incluyen algunas referencias al método; cuál debe ser la relación entre profesor y discípulos y cómo se puede mejorar"(RODRIGUEZ 1992, p.60.). O educador no sentido exposto pelos jesuítas não é visto apenas como aquele que tem por tarefa "transmitir conocimientos, sino también motivar al alumno, supervisarle para rentabilizar al máximo su esfuerzo, juzgar los resultados obtenidos y finalmente actuar cuando el caso lo precise"(RODRIGUEZ 1992, p.60.). Desse modo, a relação deve se basear em três princípios: "La enseñanza se ejerce en nombre de Dios y con una actitud paternal (principio de autoridad)"(RODRIGUEZ 1992, p.60.); deve se maleável, isto é, "debe adaptarse a las características psicológicas del alumno (principio de adaptación)"(RODRIGUEZ 1992, p.60.) e, por fim, "buscará despertar el interés del alumno y su participación activa (principio de interactividad)"(RODRIGUEZ 1992, p.60.). Dessa forma, os melhores resultados humanísticos na educação seriam atingidos "cuando, combinando lo intelectual y lo espiritual, requiere del esfuerzo personal de éste. Es conveniente asimismo que cada individuo se plantee alcanzarun objetivo concreto, pues ello le servirá de verdadero estímulo a la hora de salvar dificultades" (RODRIGUEZ 1992, p.60.).

Nos Colégios, estabelece a Constituição que "são muito proveitos os estudos humanísticos de várias línguas, a lógica, a filosofia natural e moral, a metafísica, a teologia escolástica e positiva, e a Sagrada escritura" (LOYOLA 1997, p.159 e ss.). Isto posto, é

válido dizer que a retórica, a gramática, a filosofia moral, a filosofia da natureza, a metafísica, várias línguas e a teologia eram elementos. A relação com a moral era tão importante que ela servia inclusive de base para a escolha da bibliografia lida nos cursos ministrados. Há referência aos livros, de modo que os jesuítas separariam ambos em dois grupos: os autores não cristãos e os autores cristãos. Quanto aos primeiros, "nas obras literárias dos autores pagãos não se leiam passagens imorais"(LOYOLA 1997, p.125 e 126) e dos cristãos, não se leia quando o autor for mau, "para que não se simpatize com ele"(LOYOLA 1997, p.125 e 126). Trata-se de uma dimensão das virtudes aplicada como filtro para a própria obra escrita pelos autores cristãos. Outro elemento interessante é sobre as distrações que deveriam ser afastadas. "Afastem-se os obstáculos que distraem do estudo, quer venham de devoções e mortificações em demasia, ou feitas sem a ordem conveniente, quer de cuidados e trabalhos exteriores, nos ofícios de casa, ou fora dela, em conversas, confissões e outras ocupações com o próximo"(LOYOLA 1997, p.125 e 126).

Assim, os jesuítas entendiam o ensino como um elemento complexo que envolvia diversas áreas do saber e, principalmente, relacionava-se à interação entre a moral e o aprendizado. O projeto de reforma jamais poderia realizar uma alteração do conceito de direito caso não rompessem profundamente com as raízes jesuíticas do ensino de base. Afinal, a visão da Companhia punha o ensino como elemento central de sua missão. Mas não apenas os colégios. Embora os colégios recebessem um olhar atento da Ordem, as universidades exploravam ainda mais os elementos que compunham a sua visão de mundo. Os alunos do curso de Direito ou de Cânones jamais alcançariam a prática dos foros e da burocracia do reino sem passar pelos membros da Companhia de Jesus.

Além disso, os jesuítas possuíam uma visão mais abrangente para a Universidade do que a visão dos sectários de Pombal. Para estes, as universidades serviam de base de formação daqueles que trabalhavam no reino, dos intelectuais e, principalmente, daqueles que participavam da administração do reino. Já aqueles tinham por centro do debate sobre a educação pensar na representação da centralidade humanista, isto é, do ser humano enquanto uma totalidade de fé, moral e busca da felicidade. Assim, o propósito era expandir a fé católica no mundo, de modo a restituir a unidade que advém do próprio termo "católico"[3] [3].

A visão voltada para a educação fez a ordem expandir a quantidade de instituições de ensino rapidamente. "El éxito de su empresa educativa no se hizo esperar. Entre 1546, fecha de la fundación en Gandía (Valencia) del primer colegio jesuítico, y 1586, considerado

[3] A palavra católico deriva do latim catholicus e significa universal.

por Bowen su primer período de expansión (Bowen, 1979, II, 570) había ya ciento sesenta y dos colegios repartidos por España, Italia, Portugal, Austria, Francia, Alemania y Ultramar"(RODRIGUEZ 1992, p.59.).

Não se pode tirar as vistas da missão da Companhia: ajudar os seres humanos a atingir o fim último para o qual foram criados, ou dito de outra forma, auxiliar na prática da vida racional e na busca pela eudaimonia por meio das virtudes. Trata-se de visão advinda da comunidade virtuosa.

Do ponto de vista teológico e filosófico, há uma firmeza do texto fundador em direcionar os jesuítas para seguirem a doutrina escolástica de Tomás de Aquino. Vale salientar a importância dos jesuítas para a preservação e maior divulgação da obra de Tomás de Aquino, pois a "Companhia de Jesus foi, depois da ordem dominicana, a primeira família religiosa que escolheu a Tomás de Aquino para seu doutor próprio"(SJ 1952, p.33 e ss.). Ora, tal opção "influi também decididamente na orientação pedagógica dos estudos superiores da Ordem"(SJ 1952, p.33 e ss.).A utilização da escolástica significa evitar "que se emaranhem em questiúnculas inúteis, e obsoletas, ou que se firmem em argumentos de autoridade com detrimento das razões internas. Aos seus escolásticos recomenda que desenvolvam o senso crítico, formulando contra as doutrinas ensinadas as objeções que ocorrerem e não descansando antes de as resolverem cabalmente"(SJ 1952, p.33 e ss.). Desse modo, os jesuítas contribuíram definitivamente para a introdução "da Summa Teológica como livro de texto em substituição ao velho Pedro Lombardo, cujo Livro das Sentenças se comentou durante três séculos nas aulas de teologia. Destarte, a ordenação geral dos estudos da Companhia, elaborada na segunda metade do século XIV"(SJ 1952, p.33 e ss.). Desse modo, o intendo dos jesuítas era fundir "em síntese harmoniosa o que de melhor nos havia legado o esforço intelectual da Idade Média com as conquistas mais sadias e duradouras do humanismo cristão da Renascença"(SJ 1952, p.33 e ss.).

Há uma exceção à adoção de Tomás de Aquino. Segundo as Constituições, na lógica, filosofia natural e moral e na metafísica, os jesuítas, segundo Inácio de Loyola, deveriam adotar Aristóteles (LOYOLA 1997, p.143-144). A observação de Loyola condiz com a importância que os jesuítas, Pedro da Fonseca e Manuel Góis tiveram na compilação das obras de Aristóteles.Pedro da Fonseca que havia entrado na Ordem no ano de 1548, a compilação das obras de Aristóteles representava para esse jesuíta como o pensador mais universal na física, na lógica, na ética e na metafísica (MENDES et al. 2006, p.38 e ss.).

Assim, pode-se dizer que para os jesuítas não existia projeto pedagógico sem função social do homem. Logo no início do livro I da Política, Aristóteles diz que: "Toda ciudad se ofrece

a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vezen vista de algún bien (ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estimen ser un bien)"(ARISTÓTELES 2000, p.1). Ora, se todas as comunidades humanas apontam para um bem, "es manifiesto que al bien mayor entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás; ahora bien, ésta es la comunidad política a la que llamamos ciudad"(ARISTÓTELES 2000, p.1). Assim, "a teleologia política aristotélica, que explica suficientemente todas as possibilidades legítimas de associação humana, exige, além do mais, uma cuidadosa sincronização pedagógico-moral de todos e cada um de seus momentos"(MARTINEZ-BARRERA 2001, p.69). É com a interrelação dos indivíduos em cada núcleo celular que far-se-á uma integração com o âmbito cada vez mais geral. Há uma passagem das Constituições em que tal preocupação é nítida. "A formação teológica, tanto doutrinal como prática, sobretudo na nossa época, exige conhecimento de literatura, e das línguas latinas, grega e hebraica. Deverá, portanto, haver bons professores dessas matérias, e em número suficiente. E onde for necessário ou útil para o mesmo fim, poderá havê-lo também deoutras línguas, como o caldeu, o árabe ou o hindi, tendo em conta os diversos países e os motivos que possam induzir a ensiná-las"(LOYOLA 1997, p.141); de modo que "Quando um colégio ou universidade se projetasse formar pessoas para serem enviadas aos mouros, ou aos turcos, estariam indicados o árabe ou o caldeu; como para ir aos hindus, o hindi. O mesmo se diga de outras línguas que, por motivos análogos, poderiam ser mais úteis em outras regiões"(LOYOLA 1997,p.141).

Desse modo, a política não é intrinsecamente dependente do caráter público, mas sim da chamada correção moral voluntária, de modo que a política é uma virtude intermediária entreo ético e o intelectual (MARTINEZ-BARRERA 2001, p.69). Assim, não é o poder supremo da comunidade e do seu exercício fundamental para compreender as relações políticas, mas a compreensão do lugar de cada núcleo celular (MARTINEZ-BARRERA 2001, p.74 e 75).

A concepção aristotélica foi interpretada pelo Aquinate. Pode-se perceber que Tomás de Aquino concebe a prudência como hábito, pois cada uma delas é a reta razão aplicada às ações humanas boas ou más, de modo que "a política está para a prudência assim como a justiça legal está para a virtude" (MARTINEZ-BARRERA 2001, p.74 e 75). Pode-se, com isso, conceber que o "fim da cidade é, pois, o viver bem, e essas coisas são meios para este fim (MARTINEZ-BARRERA 2001, p.74 e 75). A cidade é a comunidade de famílias e aldeias numa vida eudaimônica, de modo que o fim da comunidade política não é a mera convivência dos homens, mas especificamente "as boas ações" entre os homens (MARTINEZ-BARRERA 2001,p.74 e 75). Em Tomás de Aquino, o enfoque dá-se na relação entre a estrutura das

virtudes para o bem coletivo. É exatamente o ponto presente nas Constituições da Companhia de Jesus, pois em todos os documentos dos jesuítas há a forte associação entre os elementos morais atinentes ao aprimoramento da virtude e o ensino. Não era possível, portanto, destacar a escolástica do ensino e nem os jesuítas da escolástica, pois tal espírito estava presente desde a constituição da Ordem enquanto tal. Os ilustrados, muitos deles formados pelos Colégios e Universidades dominados pelos jesuítas, tinham plena ciência que só existiria alguma transformação radical na forma como o direito era pensado se, e somente se, ocorresse uma alteração radical na forma como o ensino jurídico era disposto. Além disso, a visão dos jesuítas era totalizante, de modo a abarcar a teologia, a moral, a lógica e a própria forma de viver em sociedade. É nesse sentido que se pode dizer existir um projeto político dos jesuítas para a formação e ensino, pois não existia uma visão de ensino apartada do modo de viver defendido pela Companhia de Jesus, o que aparecia como modo de unir ensino moral e alcance do objetivo do homem racional. Há, portanto, um projeto político no sentido aristotélico do termo. Os ilustrados não negam a importância da política e nem rejeitam as virtudes para aprimoramento moral, mas apresentam um olhar muito mais voltado para as necessidades do reino.

### 1.2.2 O método do ensino jesuítico no documento *Ratio Studiorum*

Tal projeto, inspirado nas Constituições, será solidificada num documento do século XVI fundamental para a organização dos jesuítas enquanto um grupo que tem na educação o elemento central da evangelização. Trata-se de documento fundamental para entender as críticas que os escolhidos por Pombal fizeram aos jesuítas. O documento de 1599 "es un documento del todo indispensable para valorar el significado y alcance de la obra jesuítica, y por ello, llegando el momento de abordar el tema, todos los autores dedican especial atención a su análisis; incluso hay quien lo califica de verdadero monumento pedagógico"(RODRIGUEZ 1992, p.61).

O *Ratio Studiorum*perfaz o esforço organizador que iniciou com o "padre Jerónimo Nadal (1507-1574), autor de diversos escritos basados en su propia experiencia pedagógica" e de "Diego Ledesma (1519- 1575) [que] fue profesor del Colegio Romano e intentó contribuir a contrarrestrar la influencia protestante diseñando un plan de instrucción escolar"(RODRIGUEZ 1992, p.61). Assim, foi a pedra angular par a construção de uma rede de instituições de ensino.

É manifesta a importância intelectual do *Ratio Studiorum*, mas para a reforma do ensino português é absolutamente incontestável. Verney estudou no Colégio de Santo Antão e D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho e o seu irmão João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho também estudaram em um Colégio administrado por jesuítas. É inconteste, portanto, que o Reitor responsável pela reforma tenha tido contato direto com o método dos jesuítas. "Pedagogicamente, a aplicação do Ratio foi coroada em toda parte, de um êxito incontestável. Confessam-no todos os escritores desapaixonados, ainda os menos simpáticos aos jesuítas. E se a árvore se conhece pelos frutos, aí estão eles numerosos e sazonados, a atestar-lhe a boa seiva e fecundidade. Não só a obra educativa dos colégios da Companhia foi um dos fatores mais eficientes da contra-reforma católica, senão também ela se acha ligada grande parte da aristocracia intelectual dos últimos séculos"(SJ 1952, p.6).

Em Coimbra, "no ano de 1542, foi fundado o Colégio de Jesus. Em 1542, D. João III conferiu aos jesuítas e seus colegiais todos os privilégios, liberdades, graças e liberalidades a que tinham direito os "lentes", deputados e conselheiros da Universidade de Coimbra". Logo após, meros seis anos depois, "foi inaugurado o Colégio das Artes, como instituto de preparação para o ingresso no ensino universitário. Em 1555 o Colégio das Artes foi cedido aos

jesuítas. Em 1559, foi criada a Universidade de Évora, entregue aos encargos da Companhia de Jesus"(ROSOLEN 2013, p.28). Vale dizer, "naquela Universidade, no entanto, não se lecionava o direito civil e a parte Contenciosa do Direito Canônico"(ROSOLEN 2013, p.28).

O *Ratio Studiorum* estrutura o curso universitário de teologia e propõe a divisão de matérias que ele deve seguir. Em relação às questões de teologia, o curso terá duração de 4 anos e ministrado, possivelmente, por dois professores[4]. O ensino do primeiro professor será composto: no primeiro ano das "43 questões da primeira parte da Suma"(FRANCA 1986, p.18)[5]. No segundo, "a matéria relativa aos anjos e as 21 questões da primeira subdivisão da segunda parte; no terceiro, da questão 55 ou 71 até o fim da primeira subdivisão da segunda parte; no quarto, o que se refere à fé, esperança e caridade, da segunda subdivisão da segunda parte"(FRANCA 1986, p.18). Já o segundo professor "explicará no primeiro ano, da segunda subdivisão da segunda parte, as questões relativas e à justiça e ao direito, e as mais importantes sobre a virtude da religião"(FRANCA 1986, p.18), no segundo ano, "da terceira parte, as questões da encarnação e, se puder, ao menos os pontos principais dos Sacramentos em geral; no terceiro, o Batismo e a Eucaristia e, se possível, alguma cousa, da Ordem e da Confirmação; no quarto ano, a Penitência e o Matrimônio" (FRANCA 1986, p.18).

Donde pode-se concluir que no primeiro ano de teologia os estudantes estudavam as questões relativas à moral, à justiça e ao direito. De um certo ponto de vista, os temas que no século XVIII eram concebidos como de direito estavam imersos em discussões teológicas intensas específicas na faculdade de teologia e não se constituíam como elementos centrais de um jurista.

A reforma no pensamento jurídico, portanto, perpassava pela reforma da teologia. Novamente, não apenas. A mudança precisava indicar alterações no campo teológico de base e no campo das artes para que os jesuítas efetivamente perdessem influência. Como as Constituições indicam, o foco da Companhia de Jesus nunca foi a cadeira de medicina ou direito, mas todo o ensino preparatório que formava a base das outras áreas.

### 1.2.3 O Alvará Real de 27 de Outubro de 1559

[4] O documento prevê a existência de outras formas de organização, como a de três professores. O foco aqui é no conteúdo ministrado; portanto, basta a análise da estrutura de ensino com dois professores(FRANCA 1986).

[5] A Suma Teológica é o corpo da obra filosófica de Tomás de Aquino. Está dividida em Prima Pars, Pars Prima Secundae, Secunda Secundae, Tertia Pars e Suplementos. Cada parte da Suma é dividida em questões e cada questão possui alguns artigos.

A crítica contumaz dos ilustrados aos jesuítas começa a fazer sentido, pois se torna perceptível a grande influência que os jesuítas destinavam ao ensino e como o ensino tinha o controle fático dos jesuítas. Dessa forma, embora não administrassem oficial e diretamente a Faculdade de Direito de Coimbra ou mesmo todas as cadeiras de direito, em meados do século XVI passou a administrar a Escola das Artes de Coimbra, o local da preparação para o ingresso na Universidade. Segundo um Alvará Real de 27 de Outubro de 1559,(LEITE 1963, p.365). O Rei estabelece que "enquanto (...) houver por bem que os ditos Padres tenham a governança do dito Colégio e eles a tiverem, se cumprirão os regimentos dados por El-Rei meu senhor e avô"(LEITE 1963, p.365).

Tal alvará se relaciona com uma crítica comum aos jesuítas por sua base aristotélica. Ora, é justamente essa base no cerne da atribuição da Escola de Artes de Coimbra, pois se trata do conhecimento de base do aluno ingressante e fundamento para os demais aprendizados. Existe uma discussão relevante na historiografia sobre a relevância de Aristóteles durante o século XVII e XVIII. É visível que o consenso aristotélico tradicional que dominou o medievo foi sendo paulatinamente dissolvido, apesar do ensino oficial continuar citando-o (MENDES et al. 2006, p.30-31). Embora isto seja verdade em quase toda a Europa, "isso não ocorreu em toda a Europa, pois no caso da península Ibérica, especialmente em Portugal, ocorreu uma singularidade devido à atuação acadêmica dos jesuítas no Colégio das Artes. O aristotelismo existente no Colégio das Artes buscava colocar o estudante diante da filosofia lógica, porém, com características do humanismo renascentista"(MENDES et al. 2006, p.30-31).

É importante destacar ainda que os jesuítas eram acusados pelos ilustrados de espalharem sua influência e ensino por diversas cadeiras na Universidade. É assim que o Compêndio (JUNTA 1771) diz que se procurou "impedir" que o ensino de Coimbra se tornasse livre dos erros e do domínio dos jesuítas, principalmente nas reformas anteriores. Especialmente quando os "jesuítas por meio do seu Sócio Francisco Soares, que regia a Cadeira de Prima, e foi um dos nomeados por Adjuntos da mesma Reforma, acabaram de derramar todo o seu veneno, e cortar todos os meios, que podiam pôr-se em prática para o bem, e progresso da teologia" (JUNTA 1771, p.138). A crítica em palavras fortes ataca a obrigação que se impôs ao Reitor de fazer "lembrança aos mestres de todas as cadeiras"(JUNTA 1771, p.138), isto é, pondo-se sempre a defender a doutrina do autor da cadeira declarando-a. O objetivo seria "para que não se confundam as opiniões"(JUNTA 1771, p.138), mas, na prática, os ilustrados percebiam uma intenção sorrateira de que os mestres das cadeiras ficassem cada vez mais conhecidos e fossem cada vez mais citados, tornando-se célebres por suas ideias e impedindo que novas ideias entrassem em Coimbra.

O controle indireto que os jesuítas obtiveram da Universidade e do ensino lusitano nos anos anteriores irritava os ilustrados e fazia com que sua escrita fosse mordaz. De certo modo, estes entendiam aqueles como donos do ensino de Coimbra. O verdadeiro revisor e protetor da Universidade de Coimbra era, todavia, o próprio Rei(LEITE 1963). Isso não significa que o Rei dirigia a universidade sem conflitos. Em 1537 D. João III ordenou a transferência da universidade [de lisboa] para Coimbra(ROSOLEN 2013, p.25). Existem versões diferentes sobre o motivo da transferência. Uma versão é a de que a demora em eleger o rei como protetor da universidade teria irritado o monarca. Outra versão é a de que o rei queria promover uma reforma profunda do ensino universitário e decidiu pela transferência. No entanto, não existe documentação oficial conhecida que apontou claramente os motivos da mudança (ROSOLEN 2013,p.25).

Caso fosse preciso, o "Reitor, lentes, deputados e conselheiros que em conselho tratem" de alguma alteração do estatuto deveriam "enviar os apontamentos" e quem tomava a decisão final era o protetor que aprovava a decisão caso entendesse que ela estaria em consonância com o "bem da Universidade"(ROSOLEN 2013, p.25). Ademais, "quando El-Rei aceitar a proteção da dita Universidade", jurará a guardar os Estatutos, privilégios, usos, costumes e liberdades dela e em especial estes que a obrigação de protetor pertencem(ROSOLEN 2013, p.25)(LEITE 1963). Não obstante, os lentes da universidade, mesmo que esta não estivesse sob domínio dos jesuítas, tinham contato com o ensino jesuítico e ensinavam o direito a partir da base escolástica, até então base oficial do ensino das leis. Sem dúvida, não é possível concordar com a afirmação de que a Universidade estava sob o comando dos jesuítas, pois tal ideia faz parecer que os jesuítas administravam toda a Universidade, o que é falso. Não obstante administrassem a Universidade de Évora, em Coimbra tinham a administração direta da Escola de Artes, o que fazia com que o ensino de base perpassasse o método de ensino dos jesuítas. Dessa forma, há que se discordar em parte de POUSADA, quando diz: "Durante o período anterior ao consulado pombalino (reinado de D. José I), o ensino na Universidade de Coimbra estava a cargo dos jesuítas que a comandavam"(POUSADA 2012, 115 e ss.), pois o domínio era apenas indireto e não literal.

A preocupação central dos jesuítas era a governança do Colégio, base de acesso à Universidade. As leituras d'Artes prevista nos Estatutos da Universidade de Coimbra (LEITE 1963) eram realizadas por quatro lentes de Artes, o primeiro de dialética, o segundo de lógica e o terceiro de física, terminando-se o curso completo em quatro anos. Os cursos de

Artes[6] (LEITE 1963, p.44 e ss.) também tinham sua própria estrutura.

Não obstante o prestígio de que gozava o curso de Artes, a importância da cadeira de leis é inegável. O salário dos professores pode ser um indício dessa importância. Segundo o Alvará do Rei de 27 de Outubro de 1559 Estatutos da Universidade de Coimbra (LEITE 1963, p.364 ess.) os salários nas chamadas "cadeiras maiores" diferiam das "cadeiras menores"(LEITE 1963, p.364 e ss.). Além disso, as cadeiras maiores tiveram um aumento. As cadeiras de prima de teologia e medicina tiveram um acréscimo de vinte mil réis cada uma, além dos oitenta mil réis anteriores(LEITE 1963, p.364 e ss.). As cadeiras de prima de Cânones e de Leis receberam um aumento de cinquenta mil réis cada uma, além dos cento e cinquenta mil réis já percebidos(LEITE 1963, p.364 e ss.). Outras cadeiras ligadas aos Cânones e Leis terão um aumento para cento e cinquenta mil réis(LEITE 1963, p.364 e ss.). Com isso, algumas cadeiras recebiam entre cento e cinquenta mil réis até duzentos mil réis e as cadeiras de teologia e medicina o máximo de cem mil réis(LEITE 1963, p.364 e ss.). Por outro lado, a administração e organização da universidade também tinha influência da Faculdade de Teologia e da Faculdade de Artes. Dos seis deputados que serviriam no ano subsequente ao da eleição, quatro serão doutores lentes das cadeiras ordinárias nas quatro "Faculdades maiores", isto é, um teólogo, um canonista, um legista e um médico; mas também um mestre em Artes e um fidalgo(LEITE 1963, p.51 e ss.).

Como é perceptível pela forma como as cadeiras eram organizadas em meados do século XVI, a educação era dominada pela leitura dos textos romanos e das glosas. A educação de Coimbra seguia uma estrutura clássica das universidades europeias. Não se pode atribuir exclusivamente aos jesuítas esse modelo, tendo em vista que não eram os principais administradores da Universidade e não tinham o controle completo da sua estrutura. A reforma joanina, reforma de João III realizada na Universidade de Coimbra que elaborou uma

---

[6] Os livros indicados para estudo eram de Jorge de Trebisonda, Porfírio, Aristóteles, Marco Fábio Quintiliano, Euclides e João de Sacrobosco. Aristóteles, Quintiliano e Euclides dispensam apresentações. Jorge de Trebisonda (1396-1486) foi um humanista e tradutor de obras latinas e gregas. Contribuiu substancialmente para o humanismo e o Renascimento. Foi secretário do Papa Eugênio IV. Realizou uma crítica ao retórico clássico latino Quintiliano (século I dC) e discutiu fortemente com o humanista Lorenzo Valla. Um forte defensor do realismo aristotélico, foi crítico ácido de Platão. Porfírio (234- 305) foi um filósofo grego neoplatonista, importante tanto como editor quanto como biógrafo do filósofo Plotino e por seu comentário sobre as categorias de Aristóteles, que prepararam o terreno para os desenvolvimentos medievais da lógica e do problema dos universais. Seu professor Plotino, gentilmente o resgatou de uma depressão suicida e ensinou-a filosofia. Foi um crítico feroz do cristianismo, mas suas obras de crítica foram queimadas. A sua mais famosa contribuição é a árvore de porfírio que ilustrava sua classificação lógica de substância. Já João de Sacrobosco foi um monge europeu e astrônomo da idade média. Ele veio de um lugar chamado Holly Wood e ensinou em Paris por volta de 1220 a 1240 DC, onde escreveu seus livros importantes. A sua nacionalidade é incerta e há pesquisas sobre diversas possibilidades. As biografias de Jorge de Trebisonda e Porfírio foram retiradas da Enciclopédia B.. Disponível em: https://www.britannica.com/. A biografia de João de Sacrobosco pode ser encontrada em (BUTLER 2014).

reorganização financeira para subsidiar as atividades docentes e criou um órgão próprio pela administração dos bens da instituição e readequação do quadro docente(GUARALDO e COSTA 2016).

. O direito romano-canônico continuou a prevalecer em relação às Ordenações Manuelinas e os glosadores eram a fonte principal para os estudantes de Coimbra. Ademais, não incluiuo direito pátrio entre as disciplinas estudadas na Universidade(GUARALDO e COSTA 2016). Além disso, uma das críticas feitas pelos ilustrados é na interpretação dos textos e está ligada a própria língua latina. Segundo Verney "obrigar o estudante a traduzir Bulas, ou Constituições: principalmente a traduzi-las palavra por palavra, como fazem estes mestres (...) não é necessário (...) bastava que o mestre advertisse, quando quisesse dar-lhe alguma notícia disso: pois em tal caso bastaria, que mandasse ler alguns períodos, e explicar o sentido. Isto basta, o mais é perder tempo"(VERNEY 1746, 78). Outra reforma nos estatutos após o início da União Ibérica ocorreu na plenitude do poderio do Império espanhol, denominada como *El Siglo de Oro* durante o comando de Felipe de Habsburgo, Felipe II de Espanha, nascido em Valladolid, "educado a partir dos valores cavalheirescos medievais, mas já temperado com princípios renascentistas e das obras que se direcionavam para a educação principesca denominadas espelhos de príncipe. Seu pai, de modo a prepará-lo para ser Rei, decide complementar a experiência que ele possuía por ser regente dos reinos espanhóis desde 1543 com o conhecimento do mundo exterior". Tornou-se Rei depois de aproveitar do "desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir e da morte de seu tio-avô, D. Henrique dois anos depois, Felipe II torna-se El- Rei da Espanha e também El-Rei de Portugal, período conhecido por União Ibérica"(JR. 2011). Mas tal reforma não alterou significantemente o estado de coisas. Vale lembrar que existiram experiências anteriores de tentativas de reforma. Existiu uma devassa em "1618 e 1619 para averiguação do estado da universidade até então a conclusão foi crítica. Em 1583 Felipe II ordenou a revisão dos Estatutos da Universidade. Os novos Estatutos só foram publicados em 1592; revistos e reformados, novamente, em 1597. (...) O comportamento dos estudantes era inadequado ao estudo e as aulas não tinham a continuidade esperada. Braga descreveu o estado da universidade em 1619"(ROSOLEN 2013, p.31).

Entretanto, o elemento que mais incomodava os reformistas do século XVIII não era o comportamento dos alunos, mas claramente dos professores. O antijesuitismo fez com que a culpa pela qualidade do ensino recaísse toda em cima dos jesuítas e estes nem bem puderam se defender. De fato, o ensino era sua marca enquanto Ordem e a forma como eles ensinavam era distinta das outras ordens. Havia ainda um ponto que é constantemente citado como crí-

tica dos intelectuais da época e que vale o destaque: a *disputacio* como fim do ensino seria o apequenamento da mentalidade dos alunos.

### 1.2.4 A *disputatio* como elemento central dos estudos jurídicos

Outra característica do ensino dos jesuítas desagrada aos ilustrados: o estudo por citações e teses que se tornavam inúteis na vida prática. Do ponto de vista da apresentação dos temas, as leituras feitas pelos lentes era exclusiva, isto é, caso ocorresse a atribuição para um determinado lente, tornar-se-ia vedado que outro lente fizesse a mesma leitura. Além disso, existia uma divisão por horário. Os lentes de leis expunham "o caso por inteiro, mais breve e claramente que puderem". Depois, expunham a razão de duvidar"(LEITE 1963, p.99) e isto tudo sem delongas, de modo a não demorar mais "que um ou dois textos e glosas; e para os principiantes, depois que uma vez puserem o caso em latim, o porão outra vez em linguagem se lhes parecer necessário"(LEITE 1963, p.99) e, ato contínuo, "colherão a conclusão sumária dos textos e mostrarão como se prova nele; e tratarão o verdadeiro e comum entendimento declarando os principais textos"(LEITE 1963, p.99), dando espaço para as glosas caso "alguma delas o tocar"(LEITE 1963, p.99), obrigatório ao final da leitura "ler as glosas, declarando os principais textos e fundamentos nela tocados, dizendo se são aprovados comumente ou reprovados em suas opiniões" (LEITE 1963, p.99). O comentário final do Estatuto reflete o sentimento da época sobre a atividade dos lentes: "procurarão ler, passar, e declarar muitos textos, porque isto é o mais proveitoso e necessário nas tais cátedras. E de nenhum modo darão postila. alguma conforme o que é dito atrás"(LEITE 1963, p.100). "O sistema pedagógico, seguido, então, nas Universidades europeias, tanto em Paris como em Salamanca, Oxford, Bolonha, Lovaina e outros centros superiores de Cultura, era o do ditado"(SANTOS 1955). Isso quer dizer que o "Mestre dispendia uma parte do tempo lectivo - que abrangia, geralmente, hora e meia a duas horas - a ditar a postila que, depois, comentava, em forma expositiva ou com leituras e discussões. (...) É evidente que certas vantagens de ordem didática se não conseguiam sem um pesado tributo de fadiga e não menor usura do tempo"(SANTOS 1955).

Era na Escola das Artes de Coimbra que os alunos aprendiam o método dos exercícios e do debate. Segundo os Estatutos da Universidade de Coimbra (LEITE 1963, p.320), "haverá todas as semanas disputas, às terças-feiras, quintas e sábados", após uma hora de lição repetirá um estudante lógico um capítulo de Aristóteles, na "quinta-feira, na mesma hora",

repetirá um estudante um capítulo da filosofia de Aristóteles, “na outra semana seguinte, na terça-feira”, repetirá um estudante da metafísica que “tiver ouvido Aristóteles naquele ano” e assim “andarão em círculos todo o ano”(LEITE 1963, p.320). Além disso, as conclusões serão afixadas à “porta da sala das disputas; e assim ao pé delas se dirão o capítulo que defendem, de Aristóteles; e a cada regente darão um treslado da conclusão”, de modo que tais conclusões sejam escrutinadas “primeiro um condiscípulo, que para isso for nomeado do mestre, contra a conclusão que lhe pertence. E os mestres depois argumentarão ou replicarão, como lhe melhor parecer, conforme as antiguidades” (LEITE 1963, p.320).

Lá, os estudantes aprendiam a *disputatio*: o modo pelo qual a argumentação era composta. É válido dizer que toda a pedagogia tinha “o objetivo de iniciar o estudante, na prática de raciocinar por discussões que introduziam a tese e a antítese para se chegar a uma conclusão; é de suma importância perceber que o debate foi um ponto crucial na filosofia jesuítica"(MENDES et al. 2006, p.36) ou seja: “A pedagogia jesuítica caracterizou-se por uma atividade permanentemente estimulada no sentido de emulação, da luta pela conquista de posições de destaque na aula, pela disputa oral combativa, arguta e incansável (...).”(MENDES et al. 2006, p.36), mas tal método também gerou inconvenientes, pois “um dos principais problemas do ensino dos jesuítas foi o fato dos estudantes serem obrigados a escrever toda a aula ministrada. Isso acabava provocando um grande atraso nos debates, sem contar o desgaste para quem ensinava” (MENDES et al. 2006, p.36). Segundo o próprio texto das Constituições, há um valor de utilidade em se treinar o exercício da discussão, tornando-os hábeis até para pensar de modo lógico. As disputas eram abertas para todos os alunos, “mesmo que não sejam da Companhia"(LOYOLA 1997, p.128). Aliás, recomenda que “haja cada domingo no colégio, ou em algum outro dia da semana, depois da refeição, um estudante de cada classe das artes e de teologia, designado pelo Reitor, para defender algumas teses”, de modo que teses seriam “afixadas na véspera à tarde, à porta das aulas, de modo a que os que quiserem possam participar no debate ou assistir-lhe”. O processo não terminava na defesa das teses, pois poderiam “arguir todos os que quiserem, de casa ou de fora”(LOYOLA 1997, p.128).

Mas não eram apenas os alunos iniciais que praticavam a disputa como modo de aprender. Os alunos que estudam humanidades deveriam exercitar habitualmente a fala do latim, fazer composições literárias e declamá-las. Entretanto, o mais importante é que “aos alunos das faculdades superiores, imponham-lhes frequentes discussões públicas, e haja para isso dias e horas fixos”(LOYOLA 1997, p.128 e ss.), assim como para os outros alunos também buscava-se o hábito das disputas. Não se tratava, no âmbito educacional, de disputas apenas com os

doutores, mas “também os mais atrasados nos estudos disputarão com os que vão adiante, usando argumentos ao seu alcance. E inversamente, os mais avançados disputarão com os que são menos, adaptando-se às matérias por estes estudadas”(LOYOLA 1997, p.128 e ss.). Aliás, nem mesmo apenas os alunos, mas igualmente deveriam fazer disputas os "professores [que] hão de disputar entre si. Em tudo isso se guarde sempre a modéstia conveniente, sob a presidência de alguém que interrompa o debate para dar a solução doutrinal"(LOYOLA 1997, p.142).

Outro elemento criticado pelos ilustrados se insere na seara dos castigos durante a prática das disputas.Entretanto, nas Constituições, a parte da sanção por erro e falhas dos exercícios é nebulosa. Os estrangeirados fazem críticas severas aos castigos físicos impostos, aduzindo terem informações, inclusive, dos próprios alunos sobre tal “pior de tudo, ressaltava que quando os alunos erravam, eram molestados com “pancadas”(VERNEY 1746) (JR. 2015, p.78 e ss.). Ao contrário, Verney propõe que os professores animem os estudantes “com prêmios, a que decorem bem algumas coisas, remunerando ou louvando os que o fazem melhor; sempre coisas úteis e possam servir com o tempo”(VERNEY 1746)(JR. 2015, p.78 e ss.). Neste sentido, o traço pedagógico de sua obra é evidente, afinal, discute não apenas o que ensinar, mas como ensinar, sem “pancadas”, mas com “grande paciência”, pois, se o mestre “lhe facilita o caminho para entendê-la” não haveria necessidade de se recorrer “as muitas palmadas que se mandam dar aos pobres principiantes”(VERNEY 1746)(JR. 2015, p.78 e ss.).De acordo com Verney, para isso seria necessário bons mestres, uma reforma do método e do uso de compêndios mais modernos”(JR. 2015, p.78 e ss.).

A confluência entre o texto presente nos Estatutos, nas Constituições e no *Ratio Studiorum* são incontestáveis (LEITE 1963, p.51). O *Ratio Studiorum* estabelecia os exercícios em quatro espécies: “repetições diárias das preleções, disputas, preleções ou disputas científicas, atos solenes de defesa pública de teses”(FRANCA 1986, p.51). As disputas deveriam ser realizadas uma vez por semana, no dia feriado ou também no domingo(FRANCA 1986, p.51). “No domingo, depois do jantar, durante uma hora, quase sempre, um filósofo defenderá e dois argumentarão; no dia feriado, por duas horas, defenderão dois ou três, um teólogo e os outros filósofos, outros tantos ou mais argumentarão” (FRANCA 1986, p.51). Ademais, o *Ratio Studiorum* previa uma ordem das disputas, de modo que o “teólogo, se for o único a defender, apresente sempre algumas teses filosóficas, o metafísico algumas físicas e lógicas. Contra teólogos argumentarão sempre teólogos; contra filósofos argumentará em primeiro lugar algum da classe imediatamente superior, em seguida, um condiscípulo” (FRANCA 1986, p.51).

A citação dos três documentos basta para mostrar que as disputas assistiram no ensino de

Coimbra e eram fundamentais para a formação do jurista. Com efeito, os ilustrados possuíam razão na atribuição que faziam do domínio escolástico do ensino, embora pudessem ser algo injustos atribuindo-o apenas aos jesuítas.

### *1.3* **A fonte do direito: o *mos italicus***

Além do ensino de influência escolástica a partir da dominação dos jesuítas, o direito romano também foi alvo de críticas por toda a Europa. Tal área do direito era compreendida como uma marca do ensino medieval e trazia uma lembrança do modelo clássico de ensino queera o alvo da reforma pensada na Junta de Providência Literária. É possível resumir o pensamento dos ilustrados numa analogia produzida séculos antes: o direito romano é parecido com crianças que brincam com uma bola de mercúrio, elas tentam gerar uma massa de mercúrio e quanto mais elas pressionam e amassam, isto é, mais tentam forçá-lo contra a sua lei, mais irritam a liberdade do metal, e ele foge de tal arte, esparramando-se em gotas incontáveis (MONTAIGNE 1834, p.159). Trata-se do mesmo ofício: quanto mais se subdividem os textos romanos em pequenas sutilezas, glosas e disputas, mais ensinamos os homens a aumentar as dúvidas por todos os lugares onde se aplica o direito(MONTAIGNE 1834, p.159). É esta a visão dos ilustrados sobre o direito romano que advinha dos escolásticos.

No século XVIII, o direito romano passava por uma transição entre as formas de interpretá- lo que foi iniciada no século XVI. De modo geral, a cultura portuguesa é expressão de um caso particular do Renascimento europeu. Lígia Bellini defende que: “A cultura portuguesa do século XVI é aqui tratada como um caso particular do Renascimento europeu. Nela estão presentes a efervescência e a mistura de influências modernas, medievais e clássicas, características do período"(BELLINI 1999). Desse modo, é possível dizer que "como ocorreu em outros países, em Portugal uma parcela importante das novas ideias sobre arte e diversos ramos do saber filosófico e literário era originária da Itália. Essas características gerais adquiriram formas específicas no contexto português. Isto também concorda com o modo como o Renascimento se difundiu pela Europa”(BELLINI 1999).

As influências modernas, advindas desse movimento europeu que afetou o pensamento lusitano, passavam por um projeto político de transformar Lisboa num centro comercial importante, com intenção da realeza em transformar Portugal numa potência cultural. Tal projeto fez com que intelectuais e artistas estrangeiros viessem para Portugal, de modo similar com o que ocorreu na Itália(KRISTELLER 1962, p.3-4). Além disso, a família real que colocou os estudantes portugueses a estudar em diversos centros europeus, como estudou Paul

Oskar Kristeller no artigo The European Diffusion of Italian Humanism.(KRISTELLER 1962, p.3-4). Neste ambiente, era possível encontrar vários estudiosos que foram aproveitaram a oportunidade para satisfazer sua curiosidade intelectual ou artística na Itália (KRISTELLER 1962, p.3-4). O investimento foi tão grande que D. João III e a rainha D. Catarina formaram uma corte voltada para a cultura e Maria (1521-1577), irmã de D. João III, formou um grupo de mulheres que analisava o trabalho de escritores e músicos(BELLINI 1999).

Tal movimento intelectual trouxe consequências para o direito. A visão do direito romano passou a se espalhar por toda a Europa. Em relação ao direito, a visão tradicional de interpretação do direito romano pelos legalistas e canonistas foi chamada de *mos italicus*. Em primeiro lugar, a questão do método de se abordar o direito romano não parecia um tema para os jesuítas. Diferentemente dos componentes da Junta de Providência Literária que pensavam o método como elemento central, tal discussão é menos presente nas obras jesuíticas. Eles simplesmente seguiam o método escolástico e se posicionavam a partir das Constituições para argumentar e debater os temas disputados. Nem mesmo a palavra método era utilizada pelos jesuítas com tanta ênfase o que é citado pelo Compêndio (JUNTA 1771) de modo jocoso: “e tanto quiseram sempre consultar-lhes a mesma importantíssima disciplina, que nem do vocábulo método quiseram usar, servindo-se em lugar dele do vocábulo “modo””. No fim, deixavam os estudantes sem o que verdadeiramente deveriam saber: “não deram Regra alguma, que fosse dirigida aos ouvintes, ou que lhes ensinasse como haviam de estudar, e aprender o Direito”(VERNEY 1746, p.262).

A fala dos escritores do Compêndio (JUNTA 1771) era direcionada contra o modelo tradicional de interpretação do direito romano, isto é, contra os glosadores que se utilizavam do *mos italicus* e que buscavam uma unidade nos documentos romanos existentes. Era de Accursius a glosa que mostrava a unidade do corpus iuris civilis. Mas Cino Da Pistoia e Bartolo foram os principais nomes do *mos italicus*(ASCHERI 2008). Cino de Pistoia foi jurista e professor nas principais universidades italianas da época e alto funcionário em posições- chave(ASCHERI 2008). Como consultor jurídico, foi um dos mais solicitados e escreveu um comentário sobre o Códice Justiniano (ASCHERI 2008). Bártolo foi seu aluno e sucessor das ideias (VILLEY 2005, 121). Ambos tinham como escopo fundamental um método interpretativo do direito romano que traduzia a aplicação do direito, pois “a ciência do direito romano comporta sua própria filosofia do direito. Em particular alguns textos, pouco numerosos sem dúvida, mas muito significativos, onde se condensam os resultados da filosofia do direito clássico da Antiguidade"(VILLEY 2005, 121). Assim, é possível deduzir que os "glosadores tenham posto novamente em circulação a definição da justiça como tendo por

função própria atribuir a cada um que lhe corresponde, "suum cuique tribuere" é a definição grega, contrária à noção bíblica, e certamente ausente no Decreto de Graciano"(VILLEY 2005, 121). Ora, "Num mundo acostumado à definição sacra do direito natural, destacada desde a primeira linha do mencionado Decreto (o direito natural "contido nas Escrituras"), os glosadores deram a conhecer as definições de Ulpiano ou de Paulo"(VILLEY 2005, 121) , isto é, sobre aos problemas e casos concretos da época. Dessa forma, "traduziam o direito romano para a realidade concreta, de modo que o direito romano se tornava o caminho para a solução dos problemas concretos pormeio da prudência"(VILLEY 2005, 121).

A observação de Villey sobre a filosofia do direito que estava presente no direito romano é relevante para compreender a importância do debate sobre o direito romano travado pelo Compêndio (JUNTA 1771). A interpretação do direito romano trazia em si um modo de compreender o direito e, portanto, de se chegar à sua natureza. A pergunta "o que é o direito"era respondida a partir da visão que se tinha sobre o direito romano, justamente pelo posicionamento relevante que a educação do direito romano tinha na sociedade da época. Essencialmente, no *mos italicus*, o "direito romano era aplicado de forma casuística, pois "na época romana os mestres do "estoicismo médio", do qual Cícero tomará a doutrina de seu De officiis, praticaram a casuística e elaboraram listas de deveres mais concretos e mais acessíveis: dever de respeitar em cada homem, mesmo que escravo, a razão, a humanidade; de sinceridade; de respeito à palavra empenhada; de respeito aos deuses; de piedade nas relações familiares"(VILLEY 2005, 72).

Desse modo, a "elaboração do direito pelos jurisconsultos clássicos buscavam no jus civile, pretor, comícios ou Senado e, em caso de necessidade, correção do texto em nome da equidade e atenção às circunstâncias"(VILLEY 2005, 121). Nesse sentido, o exercício do direito romano não era aplicar o direito *ipsis litteris* nos casos, mas adaptá-lo. O Direito romano, igualmente no século XVII e XVIII não era seguido fielmente, justamente, pois não foi pensado para lo sê. A principal função do rei, na visão clássica, não era produzir leis, mas realizar a justiça do reino(VILLEY 2005, 121). O juiz também deveria unir as virtudes morais à aplicação do direito e, além disso, teria a força da construção do direito, deixando que as autoridades locais fossem responsáveis pela entrega da coisa justa a cada um de direito(VILLEY 2005, 121). "Resumindo, o juiz deveria ser não apenas uma pessoa boa e virtuosa, mas praticamente uma pessoa santa", de modo que o direito naturalmente trazia uma"intrínseca carga humana e, também moral que o próprio direito implica"(VILLEY 2005, 121). Não havia como separar a moral do direito, nem como querer que um juiz, que não fosse um homem justo, pudesse ditar sentenças justas. Embora o direito fosse realizado no caso

concreto, existia a necessidade de compreender o direito como dependente da moral daquele aplicador que apenas reconhecerá a justiça.

É por conta disso que os glosadores emitiam pareceres jurídicos sobre temas os quais lhe eram solicitados. Inicialmente, é verdade, "por volta do final do século XI, o seu estudo concentrou-se na Compilação de Justiniano, que havia sido quase completamente ignorada até então, com exceção dos nove primeiros livros do Código e de algumas partes das Institutas e das Novelas"(BARROS 2010), uma preocupação verdadeiramente "analítica, voltada para a lógica interna dos textos (litera). Nas escolas italianas, cada parte da compilação era detalhadamente lida (lectura) e acompanhada de explicações literais (gloses). Diferentemente do tradicional comentário teológico (comentum), que buscava o sentido e o significado do texto, as glosas jurídicas atentavam mais para a análise de cada palavra, no afã da correta compreensão de cada passagem"(BARROS 2010). Entretanto, ocorreu uma mudança no próprio espírito de leitura desse modo de estudar o direito romano. Assim, "Se no início o método consistia em apenas substituir as palavras por brevíssimas anotações (interlineare), logo começaram a surgir notas marginais (marginale cujo objetivo era dar uma explicação mais detalhada da passagem em questão. Havia também o esforço para conciliar o texto glosado com outras partes da compilação. O resultado desse trabalho exegético foi a elaboração de tratados sistemáticos e completos (summa) cujo principal objetivo era revelar a unidade de textos aparentemente redundantes e contraditórios, mostrando que se tratava de um verdadeiro Corpus iuris civilis"(BARROS 2010). A concentração nos textos de Justiniano e mais os nove primeiros livros do Código e de algumas partes das Institutas e das Novelas tornou-se a documentação oficial dos juristas(BARROS 2010). Mas o processo de estudo do direito romano não demonstrava um direito romano pronto e acabado, pois, na prática, ele ainda seria objeto de construção pela autoridade legista local.

Na visão do *mos italicus*, há também um "prestígio da opinião comum"(FERREIRA 2016, p.141). Era presente uma distinção entre "a posição do juiz perante a dúvida nova e a dúvida assente nas opiniões dos doutores(FERREIRA 2016, p.141). Na primeira, verificar-se-ia a existência de uma autêntica lacuna iuris, dado que a situação jurídica, pela sua novidade, não seria susceptível de ser resolvida quer pela lei do reino, quer pelo Direito romano, que, nesta altura, era identificado com a opinião dos doutores"(FERREIRA 2016, p.141). Quanto ao segundo tipo de dúvida, a mesma seria resolvida através da aplicação da opinião comum, sendo que o juiz não deveria afastar-se desta, posição justificada pelo facto de que "comummente a maior parte investiga melhor a verdade"(FERREIRA 2016, p.141). Vale ressaltar que Pedro Tiago Ferreira (FERREIRA 2016, p.141) discorda que os humanistas

tenham logrado êxito nos tribunais locais, mas no século XVIII a citação das obras humanistas são abundantes. O que se pode afirmar é que a contribuição dos humanistas para o Compêndio (JUNTA 1771) e para a universidade foi indiscutível"(FERREIRA 2016, p.141), os dois corrifeus do bartolismo na Universidade. E estes foram os livros que lhes deram para "mestres do estudo jurídico"(JUNTA 1771, p.299 e ss.).

O direito romano, em seu bojo, estava sempre num estado a construir e jamais foi obra pronta. Dependia do poder de decisão do juiz e da formação reta de caráter para a aplicação devida da justiça, entregando o que é seu por direito, isto é, a coisa justa. Os ilustrados, ao revés, pensavam num direito já construído. Donde o choque. À época, o Compêndio dizia que antes da reforma os administradores de Coimbra "obrigaram os estudantes a terem os livros de Bartholo e do Abbade (JUNTA 1771, p.299).

É inspirado nesse contexto de aplicação do direito romano do *mos italicus* que os jesuítas reservavam grande parte do seu método pedagógico para pensar a construção moral do homem. Além disso, a necessidade de estudar os glosadores precisava ser transferida para a Universidade. Assim, os lentes das cadeiras grandes tinham de explicar "cada texto [de] todos os notáveis, que dele se deduzem", de modo a expor "principais entendimentos, que neles trazem os doutores" (JUNTA 1771, p.299 e ss.). Desse modo, que lessem as glosas "continuamente pela mesma ordem, com que se acham nos títulos, com multas declaradas contra os seus transgressores" (JUNTA 1771, p.299 e ss.). O modo de alegar dos letrados inicia-se sempre nos "doutores que começam sempre pelos Antigos, havidos por mestres em cada Sciencia"(JUNTA 1771,p.299 e ss.) e para os "Lentes das Cadeiras Pequenas, sem mais diferença, que a recomendação de serem mais breves para passarem mais textos e para este fim lhes mandaram que dessem somente em cada texto o entendimento comum: Que o principiassem pela glosa"(JUNTA 1771,.299 e ss.) que sempre está acostada ao texto, retirando-lhes a possibilidade de interpretá-lo com a sua originalidade (JUNTA 1771, p.299 e ss.).

Ademais, deve-se lembrar que a forma de interpretar o direito romano, denominada *mos italicus*, era fundamental para constituir um direito romano-canônico de unidade teórica medieval. Um direito comum não significa, a princípio, um direito aplicado de forma igual e nem um direito que não tenha ganho especificidades regionais em cada local de ensino e prática. Também não significa um embrião do direito internacional ou do direito das gentes enquanto conceito universal. Trata-se da definição diferente e muito mais próxima de um direito lido e citado por todos como elementar. Segundo Antonio García y García no artigo *Derecho común en Castilla durante el siglo XIII*(GARCIA 1993, pp. 45 e 46.), depois de reconhecer a dificul-

dade de conceituar tal direito comum, “Ambos Corpus luris fueron objeto de las más variadas formas de comentarios y tratamientos por los civilistas y canonistas, hasta constituir un sistema jurídico, que sigue enriqueciéndose en el resto del medievo e incluso en la Edad Moderna, ya que hasta el final del antiguo régimen, las mencionadas colecciones de derecho común romano- canónico medieval constituían el programa y el texto para el estudio universitario, y no podían faltar de la biblioteca de ningún jurista teórico o práctico ya que servían de punto obligado de referencia no sólo para la exposición o aplicación del derecho común propiamente dicho, sinotambién de los derechos particulares (’iura propria’), los cuales sin que se los pudiera calificarde derecho común puro, se habían de alguna manera inspirado en él” (GARCIA 1993, pp. 45 e 46.). Assim, este direito era ensinado nas cátedras das universitárias nas faculdades jurídicas europeias, seja para formação dos legistas ou dos canonistas(GARCIA 1993, pp. 45 e 46.). É com tal espírito que surge o adágio *nullus bonus jurista nisi ist bartolista*, isto é, não é bom jurista quem não seja bartolista; justamente por ter o adágio ultrapassado as paredes da Universidade de Bolonha e se espraiado por toda a Europa(GARCIA 1993, pp. 45 e 46.).

Assim, pode-se traçar um paralelo entre os escritos teológicos e os jurídicos, como defende José Rodríguez Díez no artigo *La aforística jurídica romano-canónica, puente para un nuevo derecho común europeo*(DIEZ 2004, p.245). Segundo ele, “en el siglo XVI la Teología cambia el texto académico del maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) por la Suma Teológica de santo Tomás"(DIEZ 2004, p.245) e no direito "esta segunda escuela de Salamanca –Escuela Española (A. García)–, integrada por canonistas y civilistas, estudia sendos Corpus jurídicos medievales, no de un modo intemporal a la usanza de escoliastas medievales, sino tratando de ensamblar los esquemas antiguos en la problemática de sus siglos y reinos euroamericanos”(DIEZ 2004, p.245). Desse modo, em Portugal não foi diferente. Os jesuítas, a partir da escolástica, deram as mãos para fomentar o ensino a partir da matriz humanista e bartolista no âmbito do direito, o que significava uma visão do *mos italicus*.

Em síntese, o *mos italicus* foi a características marcantes na aplicação do direito romano. É central que para tal visão sobre o direito que a função do rei não fosse de produzir leis que efetivamente garantissem a justiça, mas sim permitir que a justiça do reino fosse realizada no caso concreto. Além disso, o papel do juiz não era ser um mero repetido do que dizia o soberano, mas sim aquele que unia as virtudes morais à aplicação do direito e, além disso, teria a força da construção do direito, de modo que era o responsável pela entrega da coisa justa a cada um de direito, mesmo que tivesse que tomar atitudes contrárias ao direito local. Tal fato é discutido a partir de um conhecimento sobre a organização do direito e de como o direito

natural, o direito local e o direito divino se estruturavam.

## 1.4 **O direito como casuísmo**

O fato de o magistrado não ser um mero repetido do direito significa que o direito dependia diretamente dos fatos que se apresentavam diante do juiz. Assim, a aplicação do direito romano, na prática forense, a partir do *mos italicus*, ocorria no caso concreto, a partir da consciência moral do juiz. Desse modo, a compreensão de como o direito deveria ser aplicado na prática pressupunha a consciência do juiz. Os apoiadores de Pombal discordavam de tal cenário. Segundo o Compêndio acusava (JUNTA 1771), os jesuítas eram casuístas e ensinavam a casuística para os bacharéis que as inseriam na prática forense. No Capítulo II dos Estatutos da Universidade de Coimbra reformados em 1772 (COIMBRA 1772, p.228) é falado do estudo dateologia moral por apenas alguns “casuístas vulgares”(COIMBRA 1772, p.228).

A casuística era a forma natural de compreender o direito romano e, consequentemente,o direito possuía uma natureza casuística que combinava o direito romano com a aplicaçãoao caso concreto da justiça. Assim, o "método de interpretação"(VILLEY 2005, p.72) - ou melhor "de elaboração do direito - dos jurisconsultos clássicos é conforme ao ensinamento de Aristóteles: recurso aos textos provenientes quer da tradição jurisprudencial (jus civile), quer do pretor, dos comícios ou do Senado; contudo, caso seja necessário, correção do texto em nome da equidade, noção aristotélica; livre investigação dialética, confrontação das opiniões dos grandes juristas e das escolas de jurisprudência; atenção às circunstâncias, uso da casuística”(VILLEY 2005, p.72). É possível dizer, portanto, que se agia de modo probabilístico em caso de uma dúvida moral existente para resolver o caso.

O juiz buscaria princípios morais para tomar a sua decisão quando o caso não fosse claro o suficiente. Ora, em caso de dúvida moral o magistrado recorreria às discussões que existiam no campo da teologia moral(RUIZ 2011), pois era justamente a área do saber que discutia as decisões difíceis a serem tomadas em casos nos quais não havia acordo moral suficiente para uma decisão de pronto pelo juiz. Assim, a visão que mais adéqua ao casuísmo que os adeptos do discurso pombalino usam para criticar os jesuítas é o probabilismo, uma visão de teologia moral que explica o que fazer no caso de dúvida moral quando as decisões atendem a regra moral, isto é, são casos de difícil decisão. O probabilismo era uma forma de interpretação da teologia moral que pregava adotar a posição que o juiz considerasse a mais justa em caso de

dúvida entre duas decisões possíveis e desde que nela não existisse certeza na aplicação do justo(RUIZ 2011). Ora, o magistrado realizava esse papel de sopesar o problema que lhe aparecia e decidia conforme fosse mais justo para a sua visão moral na dúvida existente. Assim, "a doutrina probabilística atribuía à consciência dos magistrados locais o poder de decidirem prudentemente sobre as formas de aplicação ou não aplicação das leis metropolitanas. A interpretação de uma lei régia conforme a convicção em consciência do juiz tornava-se um instrumento legal, que colocava nas mãos das autoridades locais o poder não apenas de executar e adaptar as leis, mas principalmente o poder de ignorá-las e, inclusive, de não obedecê-las"(RUIZ 2011). Nesse contexto, “o jurista é o grande intérprete. A scientia juris é por excelência interpretatio (RUIZ 2011). Vale dizer, "não apenas a interpretação do juiz no caso concreto, mas as interpretações que um enorme número de juristas foram dando ao longo dos séculos"(RUIZ 2011).

A expressão casuísmo advém da necessidade de o juiz efetivamente dar a coisa justa devida a cada um de direito a partir do caso que se apresentava para ele. A questão versava, portanto, sobre um problema de teologia moral[77], pois era a área em que as decisões morais eram discutidas e, como já dito, o direito estava imbricado com a moral. É possível entender este movimento de busca da teologia moral como a tentativa de trazer "La larga tradición jurídica de la tópica, de la atención al caso individual", que significa uma preferência inegável por soluções particulares"recurriendo a la opinión de los doctores y a la equidad por sobre las reglas generales y abstractas, encuentra su expresión correlativa en los tratados morales donde se debatían los casos dudosos en conciencia"(LLAMOSAS 2011). A criação do probabilismo é, normalmente, associada ao dominicano Bartolomé de Medina, em razão de alguns comentários seus da Suma Teológica de Tomás de Aquino, embora a escola dominicana rechace essa origem(GARCIA 2003, p.66). Na Companhia de Jesus, é conhecido como primeiro defensor do probabilismo o teólogo Gabriel Vázquez (GARCIA 2003).

Já os ilustrados buscavam, imbuídos do espírito pela busca da boa razão, definir limites precisos referentes ao permitido e ao proibido. Alguns teólogos cristãos duvidavam da capacidade humana de compreender completamente a emanação das leis de Deus, isto é, da capacidade da razão de alcançá-las em sua inteireza. Os probabilistas, existentes já no século XVIII, aceitavam que em determinados casos morais - e, em consequência, casos judiciais, - as situações justas e injustas fossem decididas a partir de critérios prováveis de qualquer das

---

[7] Toda a discussão sobre teologia moral foi aqui retirada de (LLAMOSAS 2011), (GARCIA 2003, p.68); (OLIVEIRA 2016); (RUIZ 2011, p.339).

opções prováveis, isto é, reconheciam que em alguns casos não existiriam apenas uma atitude correta a ser tomada e aceitavam que, dentre as opções prováveis, a escolha fosse livre. A questão dos probabilistas que definiam a tomada de decisão a partir do caso concreto - daí o casuísmo que apresentavam - advinha do manual dos confessores e era distinta do laxismo, em que o homem pode optar por qualquer resposta, o rigorismo, crítico da perniciosa liberdade moral excessiva, o tuciorismo, que defendia a adoção do que moralmente parecesse mais seguro para o cumprimento da lei, e o probabiliorismo, que aceitaria apenas a escolha da opção provável dentre as opções prováveis. É bem verdade que no século XVIII já se faz menção ao equiprobabilismo - criado por Afonso de Ligório, noviço dos oratorianos, de modo que a ação provável apenas deveria ser seguida quando fosse eleita dentre as várias que eram igualmente prováveis, estabelecendo pesos de probabilidade para cada uma dessas ações prováveis e apenas aceitando a comparação para as que tivessem o mesmo peso.

A aplicação da justiça ao caso concreto significa aplicar uma premissa geral existente sobre a consciência do juiz e aplicar à situação fática que se apresenta ao magistrado. Assim, o exercício de aplicação do direito se torna um exercício silogístico, mas não mecânico. A necessidade de aplicar regrais morais e de ser moralmente bom impedia a automação desse processo. No caso português, é válido destacar uma crítica mordaz ao silogismo desenvolvida pela lógica de Verney (VERNEY 1746, p.142). O ensino jurídico advindo da lógica aristotélica é visto como inútil para os fins a que se destina, segundo os adeptos do discurso de Pombal. A crítica ao silogismo aristotélica graceja na obra de Verney e o faz afirmar que "ainda que o estudante soubesse perfeitamente, todas as arengas da filosofia peripatética; defendo eu confiantemente, que para nada lhe servem, na lei" (VERNEY 1746, p.142). Aqui já é possível compreender que a Carta de Lei da Boa Razão não instituiu uma interpretação silogística para aplicação aos casos concretos, ao revés, os ilustrados rejeitavam o silogismo como elemento da lógica dos juízos. Buscava-se, no lugar, um "juízo claro, acostumado a formar verdadeira ideia das coisas" e que pudesse "discorrer sem engano" (VERNEY 1746, p.142).

### 1.5 **A tradição da autoridade apresentada pelos escolásticos**

Além do casuísmo e do probabilismo, há uma crítica dos ilustrados em relação ao apelo à autoridade. O direito estudado e ensinado pelos jesuítas no século XVIII era visto como uma confusão completa e detinha seu fundamento nas autoridades e na tradição. A partir da introdução do ensino das glosas e da escolástica, os legistas passavam apenas a "contar o número de leis; para se conhecer, qual era a opinião comum para ter esta somente a que se abraçasse, e

seguisse; sem atenção alguma ao peso das razões, em que ela se fundava"(JUNTA 1771). Ora, aqui pode-se perceber um profundo incômodo dos ilustrados. Todos os juristas eram obrigados a repetir como exercício sempre a opinião comum. Não obstante tal exercício inútil, pois gravar vários textos de autores diferentes não era a visão ideal que os ilustrados guardavam do ensino da jurisprudência, o pior era que só se repetiam as opiniões dos mestres e doutores da jurisprudência que "nenhum título mereciam"em virtude da "continuação do magistério pela manifesta cegueira, e total falta de luzes, com que trataram o Direito". Dessa forma, retroalimentavam os próprios conceitos e impediam o que os ilustrados chamam "luzes na escuridão"(JUNTA 1771). Donde se pode retirar a crítica mordaz da intelectualidade ilustrada que denunciava o fechamento dos escolásticos para os autores citados e comentados por toda a Europa. Não obstante, os escolásticos só pensavam "como os Antigos"(JUNTA 1771). A correção para tal dilema era obviamente a introdução de uma série de autores e, com eles, uma série de conceitos que transformariam o modo de compreender e de aplicar o direito. Entretanto, não se tratava apenas de alterar os nomes citados, pois de tal modo a reprodução, afetação e disputas intermináveis jamais terminariam.

Existia, na visão dos ilustrados, uma insistência nos autores antigos como fonte de autoridade. De "todos os bons subsídios da sólida interpretação"(JUNTA 1771) e não desprezando intérprete algum seja "antigo ou moderno"(JUNTA 1771) preferindo sempre aqueles que fundem e estabelecem as suas interpretações em "fundamentos mais sólidos"(JUNTA 1771).A glosa, que traz os entendimentos do texto só eram lidos antes do exercício primário de interpretação dos textos, de modo a auxiliar na interpretação. Assim, os leitores tendiam a seguir o que era dito pela Glosa. Os ilustrados até permitiam o uso da Glosa, desde que atendendo ao elemento de interpretação da lógica interna dos textos, denominado pelos ilustrados de verdade e genuína intenção dos textos, poder-se-ia usar as glosas, mas as glosas bartolistas estavam excluídas, justamente por não cumprirem o papel precípuo de obedecer a lógica interna dos próprios textos, adaptando-os, subjetivamente, para a prática e experiência da aplicação equitativa do direito.

À vista disso, o Compêndio (JUNTA 1771) critica o que se fez nos Estatutos anteriores, pois tornaram os Lentes da Universidade completamente dependentes e vinculados aos textos das glosas, de modo a retirar-lhes completamente a capacidade para bem interpretar o direito. A intenção era a de" confundir as ideias das suas legítimas noções"(JUNTA 1771), o que de modo algum deveria ser aceite (JUNTA 1771). Antes, os Lentes eram apenas obrigados a repetir as teses acostadas nas glosas, mesmo que tal ato apartasse-os e desviasse-os "da indagação da verdade"(JUNTA 1771) querendo que só tivessem e recebessem cegamente por

tal a "sentença da glosa" que nem entrassem em dúvida (JUNTA 1771, p.299 e ss.) . Mas a missão de um Lente deveria ser o oposto disso: "todo o seu talento se empregasse em mostrar a verdade, certeza dela" (JUNTA 1771, p.299 e ss.). Durante tal mister, deveriam estes Lentes jamais desistirem de indagar a verdade, como fizeram os escolásticos a quem ocorreu "desistirem da necessária e impreterível indagação da verdade"(JUNTA 1771), mas prenderam-se em um grande número de indagações e um grande número de fundamentos e razões "metafísicas, sutis, aparentes e sofísticas"(JUNTA 1771, p.299 e ss.) que os mesmos lentes foram depois "excogitando para poderem desempenhar e satisfazer a violenta "disposição dos estatutos" (JUNTA 1771, p.299 ess.).

Nos Estatutos antigos, antes da reforma proposta pela Junta de Providência Literária, o reitor era obrigado a fazer lembrança dos mestres de todas as cadeiras, de modo a declará-la sempre para que não se "confundam as opiniões" e se saibam com clareza "a opinião dos autores" das cadeiras(LEITE 1963). O feito, segundo o Compêndio, se vê claramente que desde a "época daqueles malvados estatutos e da reformação que os ampliou"(JUNTA 1771) não ocorreu na Universidade e nem no reino "conformidade alguma com a razão comum" que "dirime as questões"(JUNTA 1771). Dessa forma, não se buscava, segundo a acusação dos ilustrados, "examinar as verdades teológicas e jurídicas"(JUNTA 1771), mas apenas se descobrir "sutilezas para sustentar"(JUNTA 1771) para fortalecer "as opiniões dos doutores"(JUNTA 1771) e dos títulos que davam para as respectivas cadeiras.

O apego à tradição também atinge as leis novas.O Compêndio (JUNTA 1771, p.278- 279) denuncia a falta de "respeito ao uso moderno das leis ou civis, ou canônicas"(JUNTA 1771, p.278-279). Os jesuítas atacaram ambas juntamente "com ferida tão penetrante" (JUNTA 1771, p.278-279) e pouco se faltou para acabar de tirar-lhes os fracos e débeis alentos" (JUNTA 1771, p.278-279), tendo em vista que toda a ocupação dos Lentes e dos Ouvintes eram reduzidas ao método escolástico: "a exposição da simples e mera teorética das leis e da mesma sorte a larga e igualmente cansada explicação de todos e quaisquer títulos"(JUNTA 1771, p.278-279). As matérias de Direito não estavam em melhor estado, pois eram ensinadas sem que os alunos aprendessem a "fazer diferença"(JUNTA 1771, p.278-279) entre as leis que ainda estão em uso e as já se acham "antiquadas e abolidas pelo uso comum e universal das nações cristãs e civilizadas que florescem na presente idade"(JUNTA 1771, p.278-279).

Sobre a questão da tradição e da mudança de leis, Tomás de Aquino apresenta sua opinião, seguida pelos jesuítas por dever das Constituições. A questão 97 do trata das leis é especialmente relevante para entender qual a sua tese sobre o tema. Na questão 97, Tomás de Aquino discute a mudança das leis. Em tal questão ele avalia: se a lei humana deve algum

modo ser mudada, se a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições, se o costume pode obter força de lei e ab-rogar a lei e, por fim, se os chefes do povo podem dispensar nas leis humanas.

Ao discutir se a lei humana deve ser mudada, Tomás de Aquino faz uma objeção aos que compreendem que a lei natural não deve ser mudada. Segundo ele, há um erro em aplicar a mesma característica da lei natural á lei humana. Isto é, mesmo que seja verdade que a lei humana deriva da lei natural e seja possível dizer que a lei natural perdura imutável, não é possível concluir que a lei humana deveria permanecer imutável tal qual a lei natural. Outro erro comumé entender que a essência da lei é sempre ser justa e reta e, por consequência, se o que é reto o é sempre, ter-se-ia necessariamente uma lei imutável que deve sempre ser justa. Tomás de Aquino cita os ensinamentos de Agostinho ao defender que a "lei temporal, embora justa, pode, no decurso do tempo, ser justamente mudada"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1). Segundo Tomás de Aquino, a "lei humana é um ditame da razão por que se dirigem os atos humanos. E assim, pordupla causa pode a lei humana ser justamente mudada: uma fundada na razão; outra, proveniente dos homens, cujos atos são regulados por lei"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1). A mudança de uma lei fundada na razão ocorre pois "à razão humana é natural ascender gradualmente do imperfeito para o perfeito"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1), isto é, as ideias vão se aperfeiçoando com o tempo. Mas não apenas nas ideias: as ações são aperfeiçoadas com o tempo. Desse modo, "os primeiros que intencionaram descobrir mais útil disposição para a comunidade humana, não podendo prever tudo, por si mesmos, fizeram certas instituições imperfeitas e falhas em muitos casos, que os pósteros modificaram, estabelecendo por sua vez certas outras, que, em alguns casos, podem não realizar a utilidade comum"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1). Já em relação aos homens, as leis podem mudar tendo em vista "a mudança das condições dos homens, aos quais convêm coisas diversas segundo as suas diversas condições"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1).

Tomás de Aquino cita um exemplo de Agostinho particularmente importante. Segundo o filósofo, "se um povo for de boa moderação, grave e guarda diligentíssimo da utilidade comum, a lei é justamente feita para que a tal povo seja lícito estabelecer os seus magistrados, que administrem a república. Mas se, depravado esse povo paulatinamente, torne venal o seusufrágio e entregar o governo a homens flagiciosos e celerados, é justo cassar-lhe o poder de distribuir as honras, e transferi-lo ao arbítrio de uns poucos bons"(AQUINO 1980, q. 97, a.1). O exemplo trazido por Tomás de Aquino por meio do filósofo Agostinho é particularmente importante. Nele, se se conclui que a lei humana pode mudar por razões contextuais, principalmente, e este é o cerne do exemplo, se as condições morais assim

exigirem. Dessa forma, as leis humanas não podem resistir à imoralidade simplesmente por serem produzidas na tradição. A lei natural é, para Tomás de Aquino, uma participação da lei eterna e, permanece imutável, pois tal imutabilidade é derivada da "perfeição da razão divina, que institui a natureza", mas a razão humana é mutável e imperfeita, de modo que "sua lei é mutável"(AQUINO 1980,q. 97, a. 1). A lei natural, por ser intrinsecamente ligada á razão, "contém certos preceitos universais, que sempre permanecem", mas a lei humana "contém preceitos particulares, provocados pelos casos emergentes"(AQUINO 1980, q. 97, a. 1), isto é, pelo contexto social da comunidade política.

Entretanto, Tomás de Aquino se posiciona contrário ao fato de que a lei humana deverá sempre ser mudada quando aparecem melhores instituições, conforme pode ser visto no art. 2º da Questão 97 (AQUINO 1980, q. 97, a. 2). Ele é crítico da visão de que as leis humanas antigas deveriam ser alteradas por serem muito rudes, de modo que deveriam mudar sempre que for possível fazer melhores instituições. Além disso, existia há época uma visão de que as leis humanas derivam da experiência humana que exige um determinado tempo para se consolidar, de modo que com o decurso do tempo se teria algo de melhor a ser estatuído.

Segundo Tomás de Aquino, estas ideias estão equivocadas, pois, ignoram a força da tradição para a sociedade. Segundo o filósofo, a "lei humana pode ser retamente mudada, enquanto essa mudança responda a uma utilidade pública. Mas a mudança, em si mesma, da lei, acarreta um certo detrimento para o bem da comunidade"(AQUINO 1980, q. 97, a. 2), pois um dos elementos mais importantes para a obediência de uma lei é justamente o costume "a ponto de o que se faz contra o costume geral, embora em si mesmo leve, ser, na verdade, grave"(AQUINO 1980,

q. 97, a. 2). Isto significa que a mudança da lei acarreta a perda "da sua força obrigatória, enquanto se destrói o costume"(AQUINO 1980, q. 97, a. 2). Desse modo a lei humana deve ser mantida em sua tradição, sendo raramente mudada. A única exceção para este raciocínio é o caso de existir o que Aquino chama compensação. Ora, no caso de a lei ser produzida para o bem comum e a sua alteração possa trazer mais benefícios para a sociedade de modo que "a nova disposição legal, provém alguma utilidade máxima e evidentíssima; ou havia máxima necessidade de mudança; ou a lei costumeira continha manifesta iniquidade, ou a sua observância era nociva para muitos"(AQUINO 1980, q. 97, a. 2). Assim, a mudança só deveria ser autorizada quando gozasse de evidente utilidade ou quando estivesse a evitar a iniquidade que já existia. Nesse caso, faria sentido uma alteração da lei, pois a quebra do costume aqui seria positiva.

Desse modo, o direito assentado na obra tomista não rejeita a mudança, mas valoriza a

tradição como elemento central da ordem da lei. Assim, a única razão válida para mudar em relação à defesa de uma visão da lei deveria ser uma profunda melhora no bem comum. Caso a lei nova não viesse de forma evidente a alterar diminuir a iniquidade ou favorecer a sociedade, jamais deveria ser adotada. Não importava, para Tomás de Aquino, a opinião da fonte que produzia aquela lei, mas sim a real efetividade daquela lei em garantir o bem comum.

## 1.6 **A organização do direito e a torre de babel jurídica do século XVIII**

Na visão do Compêndio (JUNTA 1771, p.348), que alega uma suposta missão para os jesuítas propositadamente destruírem as várias áreas de ensino, os ilustrados observam repercussões em praticamente todas as áreas que os jesuítas eventualmente tiveram contato, o que inclui a medicina da época. Os “ditos maquinadores”(JUNTA 1771, p.348) estabeleceram um “plano de estudos, que arruinasse a medicina, e a lançasse em todos os erros, e confusões, que infestaram esta importante ciência pelos séculos da ignorância”(JUNTA 1771, p.348).

A concepção dos autores do *Compêndio* (JUNTA 1972) deixa marca em todas as páginas históricas do livro. O antijesuitismo viceja na produção intelectual e este é um dos motivos para estarem a participar da Junta de Providência Literária, consoante a vontade do Rei José I. Entretanto, o antijesuitismo não era apenas intelectual. O Caso Távora demonstra que a ação da Coroa transcendeu a repulsa intelectual e chegou até a demonstração prática de força com a morte brutal de Gabriel Malagrida. Com efeito, as páginas do *Compêndio* (JUNTA 1771) se tornam folhas que revelam uma releitura histórica produzida dos Estatutos da Universidade de Coimbra editados até então: tal releitura era a verdadeira missão da Junta de Providência Literária. Dessa forma, os Estatutos de 1598 foram ressignificados como "símbolo da intervenção jesuítica que teria codificado a ruína da Universidade de Coimbra"(PEREIRA e MARQUES 2009, p.44).

A pecha de malfeitores e de destruidores do ensino lusitano é presente em toda a obra, mas custa achar a prova cabal entregue pelos autores de tal destruição. Além disso, "poucos professores da Companhia leccionaram naquela universidade"(PEREIRA e MARQUES 2009, p.44). Apenas foram professores nas faculdades maiores de Coimbra, de forma efetiva, o teólogo Francisco Suárez e o confrade que o substituiu, C. Gil; e no ensino da matemática, JoannesKöning e Miguel Amaral"(PEREIRA e MARQUES 2009, p.44) .

Não é sem razão, portanto, que as críticas centrais do *Compêndio* (JUNTA 1972) voltam-se aos escritos de Francisco Suárez. Segundo os ilustrados, "o Estatuto Novo que inventou ainda a sua feroz e fértil malignidade algumas coisas antes impraticáveis que consumassem

aquela destruição da mesma Universidade"(JUNTA 1771). Os jesuítas teriam trabalhado para "maquinar na Corte de Madrid os outros novos que agora tem neste Compêndio o seu próprio lugar. Após haverem trabalhado na referida Corte de Madrid desde o dito ano de 1592 até o de 1597com os pérfidos doutores acima indicados e de haverem ganhado a si e agregado a eles o outromal logrado Doutor Ruy Lopes da Veiga".(JUNTA 1972, p.53-55)

Segundo os ilustrados, existiam dois objetivos centrais com tal aproximação: a indicação de Affonso Furtado de Mendonça para Reitor da Universidade e a introdução do Padre Francisco Soares Granatense na Cadeira de Prima de teologia da qual o dito Rei Dom Filippe II lhe fizeramercê em Provisão de 24 de Fevereiro de 1597(JUNTA 1771, p.53-55).

Após o curso positivo de seu intento, "acabaram de vomitar os mesmos jesuítas todo o seu veneno com a maquinação e publicação que fizeram no ano seguinte do abominável Código de Estatutos que desde então até agora ficou tiranizando aquela infeliz Universidade e assim foi autenticamente provado pelo mesmo douto e circunspecto Reformador tratando no Capítulo XIV do seu Catalogo do governo daquele Reitor Affonfo Furtado de Mendonça (JUNTA 1771, p.53-55).

Ademais, a crítica a Suárez é a principal manifestação dos ilustrados ante a produção intelectual dos jesuítas, pois estes eram rotineiramente atacados com adjetivos violentos, mas raramente tinham suas ideias centrais debatidas. Verney cita expressamente Suárez e abre uma discordância fundamental sobre o modo como a tradição da obra do granadense compreendia o direito. "se deviam cortar estas longíssimas disputas que para nada servem", introduzida pelo "peripatético Suarez Granatense o Barreto Portuguez", mas "tornando aos Universais de que falávamos a única razão que eles alegam para introduzirem esta longa arenga de Universais e Predicamentos é porque as proposições de que se fazem os silogismos constam de predicados universais. Digo pois se aquilo não tem mais serventia que mostrar que um nome pode ser universal ou particular"(VERNEY 1746, p.292).

O Compêndio compara que os “ditos Estatutos jesuíticos que fizeram de Coimbra o mesmo que em Babel fez a confusão das línguas diferentes” fizeram tantas seitas obstinadas quantas foram as “opiniões daqueles doutores”(JUNTA 1771).

A torre de babel é um mito. É preciso lembrar que a linguagem mítica não significa algo falso ou inverídico. “O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão sua gesta constitu mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois a história do que se passou in

illo tempore, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo". Assim, visto que ele seja entoado ou contado, ou revelado "o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade". Ora, o mito "só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar". O mito nasce sempre para explicar aquilo que existe e, desse modo, é sempre entoado como verdade para aqueles que compartilham o mesmo código de linguagem do mito(ELIADE 1992).

Mas é um mito que simboliza a confusão e falta de diálogo imposta ao povo da região. O mito pode ter sido inspirado na torre do templo babilônico ao norte do templo Marduk, que em babilônia era chamado de Babilu ("Portão de Deus"), forma hebraica de Babel ou Bavel[8].

Em Gênesis, entende-se que existia um povo pagão que buscou construir uma alta e poderosa torre que uniria todos sob a mesma finalidade e égide. Tal construção dar-se-ia como símbolo de poder e unidade. Trata-se de seres humanos que buscam construir a cidade de seus desejos e de seus sonhos, dominando todas as circunstâncias e elementos para buscar seu objetivo. Entretanto, se Babel era símbolo da unidade e uma emulação do que Deus teria feito, este decide punir o povo confundindo sua língua e o que antes significou unidade e honra, torna-se símbolo da confusão e da falta de entendimento. A construção de tal empreitada, materializada na ideia da torre, chega a um fim devido à desordem e o seu povo acaba por se espalhar por toda a terra.

A comparação da história bíblica de Babel com o plano dos jesuítas para o ensino e resultado prático de sua empreitada é bem significativa. Babel é, em primeiro lugar, símbolo judaico-cristão de confusão. Dessa forma, o sentido apresentado por Montaigne novamente está presente num texto ilustrado do século XVIII lusitano. Todas as áreas tocadas pelo ensino dos jesuítas, segundo o pensamento ilustrado, tornaram-se devastadas, principalmente naquelas em que se introduziu as disputas e a retórica.

## 1.7 **A topografia do direito na visão dos jesuítas**

[8] "A semelhança na pronúncia de Babel e balal ("confundir") levou ao jogo de palavras em Gênesis 11: 9 The myth may have been inspired by the Babylonian tower temple north of the Marduk temple, which in Babylonian was called Bab-ilu ("Gate of God"), Hebrew form Babel, or Bavel. The similarity in pronunciation of Babel and balal ("to confuse") led to the play on words in Genesis 11:9: "Therefore its name was called Babel, because there the Lord confused the language of all the earth". Disponível em https://www.britannica.com/topic/Tower-of-Babel.

Desse modo, o direito era visto como desorganizado, desestruturado e pouco sistematizado. Todas estas características eram associadas ao direito ensinado e praticado no século XVIII e tinha influência tomista. Como já foi exposto, há diversos documentos dos jesuítas que determinam a doutrina escolástica de Tomás de Aquino como doutrina oficial da Ordem. Além disso, não se pode olvidar do fato de que a Companhia foi uma das primeiras ordens religiosa que escolheu Tomás de Aquino como doutor próprio das questões teológicas. Desse modo, existia uma simbiose direta entre o estudo do direito e a visão escolástica, pois toda a estrutura de ensino que possuía influência dos jesuítas determinava o ensino e a análise profunda da obra de Tomás de Aquino. O principal motivo para o ensino escolástico ser utilizado à época era justamente para se evitar a discussão de questiúnculas inúteis e obsoletas, ou que se firmem em argumentos de autoridade com detrimento das razões internas. A Summa theologica(AQUINO 1980) foi escolhida como livro de texto em substituição aos textos de base anteriores, de modo a melhor reunir o legado da tradição com a opacidade de analisar profundamente as questões que apareciam como problemas intelectuais a serem enfrentados. É bem verdade que Aristóteles também gozava de enorme prestígio com os jesuítas e era diretamente indicado para discussão das questões de lógica, filosofia natural e moral e na metafísica, mas sua leitura era mediada pelos ensinamentos de Tomás de Aquino.

Em virtude disso, os teólogos estudavam profundamente a Summa. Entretanto, esta não era a única consequência de determinar a escolástica como elemento central. Outra consequência ao definir a escolástica como centro pedagógico era a não existência de um projeto pedagógico sem função social do homem, pois os jesuítas possuíam uma visão global do homem, de modo que a experiência intelectual estivesse conectada com a experiência moral. Donde pode-se concluir que no primeiro ano de teologia os estudantes estudavam as questões relativas à moral, justiça e ao direito. De um certo ponto de vista, os temas que no século XVIII eram concebidos como de direito estavam imersos em discussões teológicas intensas específicas na faculdade de teologia e não se constituíam como elementos centrais de um jurista.

Desse modo, qualquer reforma no pensamento jurídico perpassava pela reforma da teologia. Novamente, não apenas. A mudança precisava indicar alterações no campo teológico de base e no campo das artes para que os jesuítas efetivamente perdessem influência. Como as Constituições indicam, o foco da Companhia de Jesus nunca foi a cadeira de medicina ou direito, mas todo o ensino preparatório que formava a base das outras áreas.

### 1.7.1 A visão de Tomás de Aquino sobre a lei

Desse modo, o estudo da lei passa a ser fundamental para compreender a crítica que os produtores do Compêndio (JUNTA 1771) faziam aos jesuítas. E é em Tomás de Aquino que a definição do que é o direito ficará mais clara. Há quatro questões particularmente importantes para compreender o sentido que a lei possui e como o direito era organizado. A definição tomista de lei é que lei "não é mais que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita"(AQUINO 1980, q. 91, a. 1), isto é, a lei é aquela que explica os princípios derivados da razão prática que regem uma determinada comunidade perfeita. A Questão 91 discute diretamente os tipos de lei. A questão 92 estabelece quais são os efeitos da lei, isto é, qual a finalidade precípua da lei. Já a questão 95 estabelece o que é a lei humana e a questão 96 sobre o poder da lei humana.

É verdade, para o Aquinate, que "os homens tenham disposição natural para o bem (sinderese)"(LOUREIRO 2020, 8), mas seus atos também devem "ser ponderados (a lei é necessária e tem função pedagógica), porque podem aproximar e afastar os homens de seus fins"(LOUREIRO 2020, 8). Segundo Tomás de Aquino, o homem "precisa ser conduzido (de-ducere) para um fim"(LOUREIRO 2020, 8), já que potencialmente traz “a lei de Deus escrita em seu coração”(LOUREIRO 2020, 8).

A "obediência seria, portanto, uma forma de liberdade"(LOUREIRO 2020, 8).Ora, o objeto da moral são todos os atos do homem, enquanto dirigidos para o bem de si mesmo (Moura 1995).

Inicialmente, na Questão 91, Tomás de Aquino discute os tipos de lei. Aqui ele se pergunta se existe uma lei eterna, se há em nós uma lei natural, se existe uma lei humana e se é necessário haver uma lei divina.

A lei eterna, já que é uma lei,"não é mais que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita"(AQUINO 1980, q. 91, a. 1). Dessa forma, o mundo é governado pela Divina Providência e a "comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tema natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno"(AQUINO 1980, q. 91, a. 1).

Além disso, também existe uma lei natural em nós. O que se pode perceber é que diferente de uma lei eterna que existe enquanto produto da Divina Providência, Tomás de Aquino estabelece a lei natural "em nós"(AQUINO 1980, q. 91, a. 1), ou seja, dentro de cada homem. Segundo ele, todas as coisas estão sujeitas à Divina Providência e "são reguladas e medidas

pela lei eterna", de modo que "todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins"(AQUINO 1980, q. 91, a. 2). A partir disso, pode-se concluir que os seres racionais estão sujeitos à Divina Providência de modo ainda mais importante, pois a razão participa "da providência"(AQUINO 1980, q. 91, a. 2), donde se conclui que a lei natural "participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos"e é justamente a participação da lei eterna pela criatura racional que "se dá o nome de lei natural"(AQUINO 1980, q. 91, a. 2). Os animais irracionais também participam", a seu modo, da razão eterna, como a criatura racional. Mas como esta dela participa intelectual e racionalmente, por isso essa participação da lei eterna pela criatura racional chama-se propriamente lei;pois, a lei é algo de racional"(AQUINO 1980, q. 91, a. 2). Ora, a lei, segue uma lógica, uma ordem, uma racionalidade. A lei surge de um propósito igualmente natural que é o de regular uma atividade racional, de modo que ele a mesma pertence àrazão(Azevedo e Araujo 2019).

Ademais, há uma lei humana. Segundo Tomás de Aquino, não basta a lei natural "para ordenar todas as coisas humanas"(AQUINO 1980, q. 91, a. 3). É necessária uma lei temporal, a que chama humana, pois "dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, observadas as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas"(AQUINO 1980, q. 91, a. 3). Assim,a lei humana não substitui a lei natural, mas, ao revés, está em harmonia com ela para jogar luz nas disposições particulares. É natural que o homem participe "da lei eterna relativamente a certos princípios comuns, mas não quanto a direções particulares de determinados atos, que, contudo, estão contidos na lei eterna. Por onde, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis"(AQUINO 1980, q. 91, a. 3).

Há ainda uma lei divina. Segundo Tomás de Aquino, "além da lei natural e da humana, é necessário, para a direção da vida humana, haver uma lei divina"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4), Tomás de Aquilo elenca quatro razões para tal fim. Em primeiro lugar, o homem procura, com a lei, dirigir "os seus atos em ordem ao fim último", pois "o homem se ordena ao fim da beatitude eterna, excedente à capacidade natural das suas faculdades"e, em virtude disso, deve, "além da lei natural e da humana, seja também dirigido ao seu fim por uma lei imposta por Deus"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4). Em segundo lugar, em virtude "da incerteza do juízo humano, sobretudo no atinente às coisas contingentes e particulares, originam-se juízos diversos sobre atos humanos diversos;donde, por sua vez, procedem leis diversas e

contrárias", de modo que para o homem poder saber o que deve fazer ou evitar "é necessário dirija os seus atos próprios pela lei estabelecida por Deus, que sabe não poder errar"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4). Em terceiro lugar, "o homem só pode legislar sobre o que pode julgar", mas não pode julgar os atos internos "que são ocultos, mas só dos externos, que aparecem"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4). Desse modo, a lei humana não pode coibir os atos internos, sendo necessário que "sobrevenha a lei divina"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4). Em quarto lugar, "a lei humana não pode punir ou proibir todas as malfeitorias", pois ela, tentando acabar com todos os males, acabaria por "impedir muitos bens, impedindo assim a utilidade do bem comum, necessário ao comércio humano", de modo que é "necessário sobrevir a lei divina, que proíbe todos os pecados"(AQUINO 1980, q. 91, a. 4).

Em segundo lugar, na questão 92, Tomás de Aquino passa a discutir os efeitos da lei. Ele discute, assim, se o efeito da lei é tornar os homens bons.Segundo o filósofo, o efeito da lei é tornar os homens bons. Se a lei é o ditame da razão do líder que governa os súbditos, não há outra conclusão de que a "virtude de todo súbdito está em submeter-se bem àquele porquem é governado; assim como a virtude do irascível e do concupiscível consiste em serem bem obedientes à razão", de modo que a virtude do súdito "está em sujeitar-se bem ao que governa"(AQUINO 1980, q. 92, a. 4), já que toda "lei é estabelecida para ser obedecida pelos súbditos", donde se pode retirar que é "próprio da lei levar os súbditos a serem virtuosos"e é a virtude "que torna bom quem a tem", é efeito da lei tornar bons "aqueles para os quais foi dada"(AQUINO 1980, q. 92, a. 4). Donde se conclui que "se a lei serve como princípio que regula e mede a ação; e como o princípio de medir e de regular é algo da razão; então, a lei é um ordenamento da razão, isto é, a lei é um efeito da atividade racional"(Silva 2014).

Além disso, os atos da lei são ordenar, proibir, permitir e punir, pois "as ordens da lei regulam atos humanos, que ela dirige(...) e que são de diferentes espécies"(AQUINO 1980, 92, a. 4). Aos atos que são genericamente bons, isto é, os atos virtuosos, são atos para a lei "preceituar ou ordenar, porque a lei preceitua todos os atos das virtudes". Já os atos maus, "como os atos viciosos"(AQUINO 1980, q. 92, a. 4), são proibidos por lei. Os atos indiferentes são permitidos pela lei. Por fim, "o meio pelo qual a lei se faz obedecer é o temor da pena. E por aqui se considera como efeito dela punir"(AQUINO 1980, q. 92, a. 4).A premissa de Tomásde Aquino é a de que "começando alguém a acostumar-se a evitar o mal e a fazer o bem, pelo temor da pena, é levado às vezes a praticá-lo por vontade própria e com prazer. E assim, a lei,mesmo punindo, leva os homens a se tornarem bons"(AQUINO 1980, q. 92, a. 4).

Já na Questão 95, Tomás de Aquino se pergunta sobre a lei humana, de modo a saber se é

útil os homens terem estabelecido leis, se toda lei feita pelo homem é derivada da lei natural, qual a qualidade da lei positiva e se a divisão das leis humanas foi convenientemente estabelecido.

Para Tomás de Aquino, é útil terem estabelecido leis. O "homem tem aptidão natural para a virtude"(AQUINO 1980, q. 95, a. 1); mas a perfeição mesma da virtude é forçoso adquiri-la por meio da disciplina"(AQUINO 1980, q. 95, a. 1), mas precisa de bens externos para sobreviver e tais bens são comumente adquiridos pelo comércio ou pela produção industrial. É possível dizer, assim, que o "homem não se basta facilmente a si próprio"(AQUINO 1980,q. 95, a. 1). Ora, "a perfeição da virtude consiste principalmente em retraí-lo dos prazeres proibidos, a que sobretudo é inclinado", de modo que "é necessário que essa disciplina, pela qual consegue a virtude, o homem a tenha recebido de outrem"(AQUINO 1980, q. 95, a. 1), seja pelo dom divino.Mas há muitos que possuem dificuldade de agir por virtude. Para esses, "é necessário sejam coibidos do mal pela força e pelo medo, para que ao menos assim, desistindo de fazer mal, e deixando a tranquilidade aos outros, também eles próprios pelo costume sejam levados a fazer voluntariamente o que antes faziam por medo, e deste modo se tornem virtuosos"(AQUINO 1980, q. 95, a. 1). Tal "disciplina, que coíbe pelo temor da pena, é a disciplina das leis"(AQUINO 1980, q. 95, a. 1).

Além disso, Tomás defende que toda a lei feita pelos homens é derivada de algum modo da lei natural. Ora, "não é considerado lei o que não for justo"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2), pois é só o que tem a justa medida pode ser considerada lei e "na ordem das coisas humanas, chama-se justo ao que é reto segundo a regra da razão. E como da razão a primeira regra é a lei da natureza"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2), toda lei "estabelecida pelo homem tem natureza de lei na medida em que deriva da lei da natureza. Se, pois, discordar em alguma coisa, da lei natural, já não será lei, mas corrupção dela"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2). Não obstante, há dois modos de derivação da lei natural. É possível que uma lei derive da lei natural como conclusões que derivam de princípios básicos ou como determinações de princípios gerais. O primeiro lembra o modo de se proceder na ciência, pois "derivam-se, dos princípios, conclusões demonstrativas"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2). Já o segundo modo é semelhante ao que se procede nas "artes, em que formas gerais se determinam em algo de especial"(AQUINO 1980, . 95, a. 2). Especialmente no direito, várias disposições derivam dos princípios gerais da lei da natureza, a modo de conclusões, como cita Tomás de Aquino em relação ao homicídio.

Segundo ele, "o dever de não matar pode derivar, como conclusão, do princípio que a ninguém se deve fazer mal"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2). Entretanto "outras disposições

derivam por determinação". A lei natural prescreve um comando, mas é a lei humana que determina quais os casos e medidas a serem consideradas. Ambas "se encontram nas leis estabelecidas pelo homem. Porém, as disposições pertencentes ao primeiro modo estão contidas na lei humana, não só como estabelecidas por ela, mas também por elas receberem, da lei natural, algo do seu vigor. Ao passo que as disposições pertencentes ao segundo modo haurem o seu vigor só na lei humana"(AQUINO 1980, q. 95, a. 2). À vista disso, pode-se dizer, segundo a exposição de Tomás de Aquino, que há duas formas de a lei humana se apresentar. Em primeiro lugar a partir dos princípios que permitem chegar até um resultado, de modo que esta lei humana deriva da lei natural. De outro lado, há a lei humana que não deriva diretamente da lei natural, mas determina a melhor conformação dos bens e princípios para que não haja violação da lei natural.

Por fim, Tomás de Aquino discute o direito das gentes a partir do que estabeleceu Isidoro na divisão das leis humanas ou lei positiva humana. Segundo Aquino, é preciso buscar a essência de cada lei para melhor compreender a divisão das leis. E primeiro lugar, a essência da lei humana "é derivada da lei natural"(AQUINO 1980, q. 95, a. 4) e à luz disso, o direito positivo se divide em dois: "em direito das gentes e direito civil, conforme aos dois modos porque se dá a derivação da lei natural, como já antes se disse"(AQUINO 1980, q. 95, a. 4). Dessa forma, "o direito das gentes pertence o que deriva da lei natural como as conclusões derivam dos princípios". O que "deriva da lei da natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina o que lhe é acomodado"(AQUINO 1980, q. 95, a. 4). Assim, fica claro que Tomás de Aquino marca uma divisão bem clara entre o direito das gentes e o direito civil. O direito das gentes deriva diretamente da lei natural e é daquele tipo de lei que se extrai da lei natural a partir dos princípios claríssimos obtidos por meio da reta razão. Já o direito civil é uma determinação humana harmônica ao direito natural, mas não deriva diretamente dele. Também é possível diferenciar a essncia da lei a partir da ordenação ao bem comum da cidade. Assim, "a lei humana pode se dividir conforme à diversidade dos que especialmente trabalham para o bem comum. Assim, os sacerdotes, orando a Deus pelo povo; os príncipes, governando o povo; e os soldados, pugnando pela salvação dele. Por onde, a estes homens se aplicam certos direitos especiais"(AQUINO 1980, q. 95, a. 4). Uma outra forma de estabelecer a essência da lei humana é que a instituiu, isto é, "se distinguem conforme aos diversos regimes da cidade. Dos quais um, segundo o Filósofo [Aristóteles], se chama reino (...)quando a cidade é governada por um só chefe. (...) Outro regime é a chamada aristocracia, o principado dos melhores ou optimates. E a estes correspondem as respostas dos prudentes e também os senátus-consultos. — Outro é a

oligarquia, i. é, o principado de poucos, ricos e poderosos ao qual corresponde o direito pretoriano, também chamado honorário. — Outro, ainda, é o regime do povo chamado democracia, ao qual correspondem os plebiscitos. — Outro por fim é o tirânico, absolutamente corrupto, por isso nenhuma lei lhe corresponde"(AQUINO 1980, q. 95,a. 4). Há também a possibilidade de buscar a essência da lei a partir da sua direção aos atos humanos, isto é, a ação que cada lei busca atender "por causa dos seus objetos"(AQUINO 1980,q. 95, a. 4).

Por fim, na questão 96, Tomás de Aquino discute sobre o poder da lei humana. Ele se pergunta se a lei humana deve ser feita para o bem comum, se a lei humana pretende coibir todos os vícios, se se a lei humana ordena os atos de todas as virtudes, se a lei humana obriga no fora da consciência, se estão todos sujeitos á lei e se é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

Segundo o Aquinate, a lei humana "deve ser feita para o bem comum"e não para "o particular"(AQUINO 1980, q. 96, a. 1). A premissa do filósofo é que "tudo o que existe para um fim deve ser-lhe proporcionado. Ora, o fim da lei é o bem comum; pois, como diz Isidoro, a lei deve ser estabelecida para a utilidade comum dos cidadãos, e não, para a utilidade privada. Por onde, devem as leis humanas ser proporcionadas ao bem comum"(AQUINO 1980, q. 96, a. 1). A lei é instituída para "perdurar longamente, através da sucessão dos cidadãos"(AQUINO 1980,q. 96, a. 2), mas desde que atenda ao bem comum. De outro lado, a lei humana também não tem o mister de coibir todos os vícios que existem, pois a lei "é posta como uma certa regra e medida dos atos humanos"(AQUINO 1980, q. 96, a. 2) e "coisas diversas têm medidas diversas"(AQUINO 1980, q. 96, a. 2), de modo que "as leis hão de ser impostas aos homens segundo a condição deles"(AQUINO 1980, q. 96, a. 2). Dito de outro modo, "a lei deve ser possível, quanto à natureza e quanto aos costumes pátrios"(AQUINO 1980, q. 96, a. 2). Assim, Tomás de Aquino reconhece que "a lei humana é feita para a multidão dos homens, composta na sua maior parte de homens de virtude imperfeita. Por isso ela não proíbe todos os vícios, de que se os virtuosos abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível à maior parte da multidão abster-se. E principalmente os que causam dano a outrem, ou aqueles sem cuja proibição a sociedade humana não pode subsistir; assim, a lei humana proíbe o homicídio, o furto e atos semelhantes"(AQUINO 1980, q. 96, a. 2).

Tomás de Aquino também observa que a lei se ordena para o bem comum e "não há nenhuma virtude cujos atos a lei não os possa ordenar"(AQUINO 1980, q. 96, a. 3), mas a lei humana não deve preceituar sobre todas as virtudes, mas "só dos ordenados para o bem

comum. E isto imediatamente, como quando alguma coisa se faz diretamente para o bem comum; ou, mediatamente, como quando o legislador estabelece certas disposições pertinentes à boa disciplina, que informe os cidadãos, para conservarem o bem comum da justiça e da paz"(AQUINO 1980, q. 96, a. 3).

Vale dizer: a "lei humana obriga no foro da consciência"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4) se for justa. As leis humanas estabelecidas pelos homens "são justas ou injustas. — Se justas, têm, da lei eterna, donde derivam, força para obrigar no foro da consciência"(AQUINO 1980, q. 96,a. 4). Já as "leis injustas não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa do que o homem deve ceder mesmo do seu direito"(AQUINO 1980,q. 96, a. 4), mas se elas atingem a lei divina, de nenhum modo se deve observá-las. O filósofo divide as leis justas em três grupos e as leis injustas em dois grupos. As leis justas podem ser justas pelo fim, pelo autor ou pela forma. As leis justas pelo fim são leis "que se ordenam para o bem comum"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4), as leis justas pelo autor são as que são feitas sem exceder o poder do autor, as leis justas pela forma são leis com "igualdade proporcional"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4), de modo que impõem ônus "aos governados, em ordem ao bem comum"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4), de modo que alguém é prejudicado em virtude do valor à maioria. Já as leis injustas podem se dividir em dois grupos. Em primeiro lugar, uma lei pode ser injusta, diz o Aquinate, se ela contrariar o bem humano "de modo oposto às razões"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4) do fim, do autor ou da forma. Se um governante impõe "leis onerosas aos súbditos, não pertinentes à utilidade pública, mas antes, à cobiça ou à glória próprias deles; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4) ou mesmo quando, do ponto de vista da forma, "impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o bem comum"(AQUINO 1980,q. 96, a. 4) está a cometer um ato injusto e tal lei não obrigará no foro da consciência. Isto ocorre pois estas supostas leis "são, antes, violências, que leis, pois, como diz Agostinho, não se considera lei o que não for justo"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4). Há ainda um outro grupo de leis injustas. As leis podem ser injustas "por contrariedade com o bem divino. Tais as leis dos tiranos, obrigando à idolatria, ou ao que quer que seja contra a lei divina. E tais leis de nenhum modo se devem observar, porque, como diz a Escritura (At 5, 29), importa obedecer antes a Deus que aos homens"(AQUINO 1980, q. 96, a. 4).

É de se destacar que para o filósofo, "todos estão sujeitos à lei", pois "duas coisas a lei é por essência: regra dos atos humanos e dotada de força coativa"(AQUINO 1980, q. 96, a. 5). Dessa forma, "todos os que estão sujeitos ao poder o estão à lei, que ele estabelece". Mas há exceções. Em primeiro lugar, não está sujeito à lei "por estar absolutamente livre da sua

sujeição; por isso os que fazem parte de um Estado ou reino não estão sujeitos às leis nem ao domínio do chefe de outro Estado ou reino"ou, de outro lado "por ser governado por uma lei superior"(AQUINO 1980, q. 96, a. 5). E também que é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela em situações específicas. Ora, "toda lei se ordena ao bem comum dos homens, e nessa medida é que obtém força e razão de lei; e na medida em que assim não se ordene, nessa mesma não tem força para obrigar"(AQUINO 1980, q. 96, a. 5). Quando a lei busca o bem comum, mas é "nociva, por exceção, em algum caso particular", a lei "não deve ser observada"(AQUINO 1980, q. 96, a. 5). É verdade que o Aquinate diz não ser "lícito a quem quer que seja interpretar o que seja útil ou inútil à cidade", pois isto "só pertence aos chefes, que, por causa de tais casos, têm a autoridade para dispensar na lei"(AQUINO 1980, q. 96, a. 5).

Desse modo, Tomás de Aquino expõe a existência de quatro leis: a lei eterna, a lei divina, a lei natural e a lei humana ou positiva. O direito das gentes faz parte da lei humana em sua relação direta com a lei natural sem uma diferenciação precisa, que só ocorreria com Francisco Suárez e Hugo Grócio. De todo modo, é possível perceber a rejeição visceral do Aquinate em relação às leis injustas que nem obrigam no foro da consciência por não serem verdadeiramente leis, pois só há leis justas.

Os jesuítas possuíam outra referência no estudo das leis que desenvolveu um tratado específico sobre a matéria. O Compêndio (JUNTA 1771) reconhecia Francisco Suárez como o representante dessa linhagem luitana de autores jesuias que tinham estudado profundamente a obra tomista, mas criticavam enormemente as suas conclusões e, principalmente, ao fato de eleser um jesuíta.

### 1.7.2 A visão de Francisco Suárez sobre a lei

Francisco Suárez (1548–1617) foi um filósofo e teólogo da “Escolástica Moderna”, ou seja, uma das fontes de rediscussão e reinterpretação da escolástica clássica, principalmente de Tomás de Aquino. (SHIELDS e SCHWARTZ 2019).Suárez começou a lecionar no Colégio Jesuíta de Segóvia e a esta primeira nomeação seguiram-se cargos em: "Ávila, Valladolid, Alcalá, Salamanca, no Colégio Jesuíta de Roma (o Collegio Romano) e, durante quase vinte anos, em Coimbra, em Portugal"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019). A principal acusação que Suárez sofreu foi "frequentemente acusado de se afastar demais e com muita frequência de pontos devista atribuídos a Tomás de Aquino (...) o próprio Suárez resistiu a

essas distinções como falsas e baseadas em oposições fabricadas (SHIELDS e SCHWARTZ 2019). É preciso que se diga que Suárez viveu um "longo e amplo debate que se fez na Espanha a respeito da legitimidade ou não da ocupação dos territórios, escravização dos povos e exploração das riquezas"(211).

Há alguns livros determinantes para compreendera história intelectual de Suárez, como, por exemplo, o *Defensio fidei*, publicado em 1613 a pedido do núncio papal em Madri, Décio Caraffa, ele ofereceu uma resposta à defesa de Jaime I da Inglaterra de sua exigência de que os súditos católicos prestassem juramento de fidelidade, livro que acabou queimado publicamente(SHIELDS e SCHWARTZ 2019). Sua ligação com a Universidade de Coimbra se deu principalmente quando o Rei "Filipe II da Espanha (Filipe I de Portugal), que impôs seu governo a toda a Península Ibérica em 1580, procurou nomear um distinto teólogo para a universidade mais eminente desta nova parte do reino (...) em viagens separadas, Suárez ficaria em Coimbra até pouco antes da sua morte, a 25 de setembro de 1617, com quase setenta anos"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019).

O seu principal livro para a discussão sobre as leis que se apresentam em Tomás de Aquino é o *De Legibus*. Nele, Suárez discute o significado do termo lei, se a lei é exigida numa comunidade, se a lei será sempre para o bem comum, se é um dos requisitos da lei a autoridade pública, se a lei exige que seja justa para ser lei, se a lei exige promulgação, qual o efeito da leie a diferença entre a lei eterna, a lei natural e a lei humana.

Logo no prefácio do tratado, Suárez apresenta uma explicação para um teólogo escrever sobre as leis, dizendo que "o tratado sobre as leis pertence a tal ponto do campo da teologia que o teólogo não poderá esgotar seu assunto se não se deter no estudo das leis. De fato, um dos muitos pontos de vista a partir dos quais o teólogo deve considerar Deus é que Ele é o fim último para o qual tendem as criaturas racionais e no, qual reside em sua única felicidade. Portanto, segue-se que a teologia visa esse fim último e ensina a maneira de alcançá-lo. Mas Deus não é apenas o fim e - por assim dizer - o alvo para o qual tendem as criaturas intelectuais, mas também aquele que as ajuda a alcançá-lo"(SUÁREZ 1967, p.1-5). De modo que "ninguém deveria se surpreender que um homem devotado à teologia lida com leis, dado que a excelência da teologia - que é derivada da excelência de seu assunto - exclui todas as causas de estranhez"(SUÁREZ 1967, p.1-5). Ora, "todo legislador, assim como toda paternidade, provém de Deus e que no final a devem-lhe a autoridade de todas as leis seja reduzida". Isso significa que se a lei é divina, Deus é a fonte imediatamente; se está a se falar da lei humana, é um homem guiado por Deus, ou seja, "como oficial e vigário de Deus"(SUÁREZ 1967, p.1-5).

Há outro aspecto destacado por Suárez. A teologia, diz ele, tem por objetivo "atender às

consciências dos homens enquanto eles estão neste mundo"e "a retidão das consciências está na observância das leis, bem como a sua maldade em infringi-las"(SUÁREZ 1967, p.1-5), de modo que a lei está intrinsecamente relacionada com a consciência da lei. Aqui é possível perceber que Suárez está dialogando diretamente com a tradição tomista que discute se a lei obriga na consciência. Como já foi dito, Tomás de Aquino defende que apenas a lei justa obriga na consciência, pois a lei injusta não é lei, mas pura degeneração do sentido de lei que sempre deve buscar o bem comum. Entretanto, é preciso dizer que a lei pode versar sobre o bem comum de duas formas diferentes. A lei é um ato moral e estas duas formas de se relacionar com o bem comum aparecem. Em alguns casos, "a matéria de que trata a lei é ela mesma e principalmente o bem comum"e em outros casos é "o bem particular e, por redundância, o comum"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). Isto significa que "algumas leis tratam imediatamente de assuntos comuns, outras de propriedade privada; no entanto, a razão pela qual o direito trata de ambos os assuntos é sempre o bem comum, que, por conseguinte, deve ser sempre aquele que se pretende prioritariamente"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). Segundo Suárez, até mesmo se o legislador age por motivos escusos, mas a "própria lei cede ao bem comum, isso é suficiente para o valor da lei; porque essa má intenção é puramente pessoal e não é comunicada imediatamente enquanto visa a utilidade comum. Assim, a má intenção do juiz não afeta o valor da sentença se não for contra o seu patrimônio; assim também a má intenção do ministro não interfere com o sacramento se não for contra sua substância"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). Desse modo, o bem comum "deve ser visto na própria lei e não na intenção extrínseca do legislador"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). Entretanto, do ponto de vista a pessoa em particular, se uma lei é produzida para prejudicar alguém, ela é injusto ou inválido, isto é, ela é "tão iníqua que é lícito apelar ou isentar de fraude contra ela"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII), mas "esses autores não acham que tal lei seja sempre inválida ou injusta, porque, sem dúvida, às vezes isso pode ser feito por uma causa razoável, permitindo ao invés de reivindicar o dano particular para o bem comum, ou também reivindicá-lo em justa punição; e na hipótese de quem dá a lei reivindicá-la por ódio privado, isso não prejudicará a lei nem a sua justiça - como já foi dito - se, de resto, essa lei é necessária para o bem comum"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). É também no campo da "fé católica"que se ensina "até que ponto se deve obedecer a Deus quando ele comanda sobrenaturalmente, mas também o que a natureza proíbe, ordena ou permite, e até que ponto se deve obedecer às autoridades", de modo que discute intimamente a submissão do homem às "leis eclesiásticas e civis"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII).

Suárez apresenta algumas noções básicas sobre a lei. Em primeiro lugar, a lei é um

elemento que interessa ao homem, pois "deve ser dada aos homens, porque as criaturas inferiores, por não serem capazes de atos morais, não são capazes da própria lei"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII). Ora, o que se diz "da lei natural e divina pode ser facilmente aplicado"às criaturas inferiores, mas "a lei em questão deve ser imposta aos homens"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII).Além disso, a "própria lei é geral. Portanto, para que uma lei seja verdadeira e perfeita, ela deve incluir essa qualidade. E se são dados alguns preceitos que não têm essa qualidade, ou não são simplesmente leis, ou - se estão entre as leis - enquanto o são naquilo que de alguma forma participam dessa qualidade. Pode-se ainda acrescentar que a esta generalidade ou comunidade do direito pertence o que é dado para todos sem respeito de pessoas ou exceções injustas"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.VII).

O autor entende a "jurisprudência civil"como uma "aplicação ou extensão da filosofia moral à direção e ao governo dos costumes políticos do estado. Por isso, para se tornar ciência verdadeira, deve estar unida ou subordinada à filosofia"(SUÁREZ 1967, p.1-5), mas desde que tal discussão esteja diretamente relacionada a "proteger a justiça e a paz externa do Estado"(SUÁREZ 1967, p.15). A visão de Suárez sobre a lei é levemente diferente da de Tomás de Aquino. Se para este o direito era uma regra ou medida dada para o governo das coisase da ação; Suárez entenderá que tal visão é "muito ampla e geral, porque neste sentido a lei ocorrerá não apenas entre os homens ou criaturas racionais, mas também entre outras, visto que cada coisa tem sua regra e medida segundo a qual atua e é induzida"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Além disso, tal visão leva a consequência de que toda lei acaba por ser moral, sendo que a "lei tratará não só de coisas morais, mas também de coisas técnicas, não só de coisas boas e retas, mas também de coisas ruins, porque também as artes técnicas - legais e ilegais - têm suas regras e regulamentos. eles são induzidos a agir ou a se abster de agir"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Existem três sentidos para a palavra *ius*, segundo Suárez. Em primeiro lugar, a palavra "*ius*"teria "derivado de *iuxta*"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). O termo significa "estar próximo", mas, "embora às vezes signifique similaridade ou igualdade em alguma posição, ou ação, isso éem um sentido muito diferente da igualdade indicada por *ius*; É por isso que essa derivação meparece difícil e singular"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). A segunda forma de entender a palavra *ius* é entender que o termo "é derivado do verbo *iubere*"que possui relação com mandar, estabelecer uma ordem(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Em terceiro lugar, "*ius*"seria "derivado de *iustitia*", isto é, aquilo que tende a fazer igualdade, que dizemos estar precisamente no meio certo, e esse ponto médio poderia muito bem ser chamado apenas por causa da justiça, uma vez que essa igualdade pode ser realizada pela justiça e é por isso que é chamado de justo"(SUÁREZ 1967,I,I,Cap.I).

Suárez ainda evoca a teoria das quatro causas de Aristóteles para explicar a relação intrínseca entre direito e justiça. Segundo ele "o *ius* como objeto (...) [é] a causa da justiça, no entanto, na linha da causalidade eficiente, é o efeito da justiça, visto que a justiça - como as outras virtudes morais - faz e constitui o seu objeto. Consequentemente, se esse objeto for considerado potencialmente, por justiça poderíamos chamar - digamos assim - o justificável, o mesmo que dissemos da vista e do visível"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). A teoria das quatro causas do ser de Aristóteles é utilizada para explicar o que as coisas são. Segundo o filósofo, há quatro formas de nomear um ser: a causa material, a formal, a final e a eficiente. A causa material é a matéria da qual um determinado ser deriva. A causa final é a finalidade de um ser. A causa formal é a forma que molda o ser. Por fim, a causa eficiente é a força inteligente que cria e produz um determinado ser. Ora, segundo Suárez, o *ius* é o efeito da justiça no sentido da causa eficiente, isto é, a justiça é a força inteligente que produz e permite o direito. Embora o direito seja naturalmente aquele que se aplica aos casos para gerar a justiça, do ponto de vista da causa eficiente há que se considerar que o direito só é justo se a justiça lhe for anterior e lhe permitir que aquele seja um efeito desta. Além disso, Suárez coloca a questão em ato e potência. Ora, para Aristóteles, as coisas podem ser ditas de dois modos: em ato e em potência. Se algo está em ato é porque se "atualizou", ou seja, é aquilo naquele momento. Já se determinado ser é em potência significa que ele guarda a semente da transformação , mas ainda não está definitivamente atualizado, isto é, ainda não é aquilo naquele momento. Donde se pode extrair que o direito é potencialmente justo enquanto possível efeito da justiça, pois, se a justiça se atualizar, isto ocorrerá por meio da aplicação do direito gerando a justiça concreta. Desse modo, o *ius* "e a injustiça são contrários, pois a injustiça nada mais é do que um ato injusto"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).Quanto à liberdade para a prática do ato, para Suárez o homem é livre enquanto pensa a sua ação e assim a compreende no seio da ordem natural das coisas - à qual pode e deve obedecer. A contradição entre a ideia de autoridade e a de liberdade, assim, é apenas aparente"(MOITA 1998).

Entretanto, o "nome de justiça pode ser entendido em dois sentidos: o primeiro, para todos os tipos de virtude; o segundo, pela virtude particular que dá ao outro"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Num primeiro sentido, "*ius* pode significar tudo o que é equitativo e de acordo com a razão, que é, como ele diz, o objeto comum da virtude em geral"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Já num segundo sentido, "*ius* pode significar a equidade que é devida a cada um na justiça, e este é o sentido mais comum, visto que *ius*, tomado neste sentido, costuma referir-se, em primeiro lugar, à própria justiça"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Dito de outro modo, pode-se entender *ius* como o atendimento das virtudes em geral. Nesse caso, algo que é virtuoso possui

ligação com o *ius*. Dito de outro modo, o *ius* pode ser a coisa justa especificamente entregue ao particular, em virtude da correção da injustiça. Assim, o sentido correto de *ius*, para Suárez, é o do "poder moral que cada um tem sobre os seus ou sobre o que lhe é devido; assim se diz que o dono de uma coisa tem direito à coisa e que o trabalhador tem direito a um salário, razão pela qual se diz que ele é digno de sua recompensa"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Trata-se da noção clássica do Digesto de dizer que a justiça é conferir a cada um o que é seu por direito, ou seja, que outorga a cada um que lhe pertence, de modo que "então a ação ou faculdade moral que cada um tem sobre o seu objeto ou sobre o que de algum modo lhe pertence, é dita certa e que parece ser propriamente objeto de justiça"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

Suárez identifica ainda que a etimologia que "deriva *ius* do verbo iubere"compreende "*ius*"como "propriamente a lei, visto que a lei consiste num mandato ou império"(SUÁREZ 1967,I,I,Cap.I), donde se fala que "aquilo que é segundo a razão se diz feito, como quem diz, segundo a lei", de modo que *ius* seria o "patrimônio civil prescrito por leis escritas ou admitido por costumes"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I), , de modo que se traduz perfeitamente o que advém da lei civil e da lei divina positiva. Além disso, o *ius* também é dito da lei natural, o que advém do "que está escrito nas mentes dos homens"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Tal definição considera mais o "efeito da lei do que pela sua verdadeira essência, ou pelo menos parece ser mais uma definição do objeto determinado pela lei do que da própria lei, porque a lei determina o equilíbrio"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I), mas não é a própria equidade. Assim, *ius* e lei seriam "como o gênero e a espécie"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I), isto é "o *ius* consiste em leis e costumes, e a lei é uma constituição escrita"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Outro sentido que aparece é o *ius* como "atos do juiz", pois "devem ser praticados de acordo com as leis, seja porque às vezes —como quem diz— tendem a legislar; e assim se diz que o juiz, quando exerce seu ofício, administra o *ius*"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). É o juiz, nesta tradição, o responsável pelo dizer o direito. Há, ainda, uma diferença entre o *ius* e o que é equitativo e bom, entre justiça e equidade. Existe um "duplo justo: um duplo natural, correto de acordo com a razão natural, que nunca falha se a razão não errar; outra legal, isto é, determinada pela lei humana, que —embora, em geral seja justa— tende a falhar em casos particulares; Mas a lei não é injusta, mas deve ser dada, em geral"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Desse modo, "uma dupla justiça pode ser distinguida, e uma dupla equidade também pode ser distinguida. Um, a equidade natural, a própria justiça natural. Equidade como sinônimo de justiça natural corresponde a isso e, nesse sentido, as leis civis frequentemente falam de igualdade natural, equidade significa um abrandamento prudente da lei escrita,

independentemente do rigor das suas palavras"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).O "*ius* exige tudo reto e inflexível, o patrimônio afrouxa muito do *ius*. A esta equidade assim entendida corresponde — como por antonomásia — o que é justo e bom, que o é em si mesmo, embora pareça diferir da letra da lei"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).Ora, à equidade cabe "em casos particulares agir contra a letra do direito humano quando sua observância for contrária à equidade natural", de modo que "não há dúvida de que age contra a lei quem, cumprindo as palavras da lei, viola a vontade da lei"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). À vista disso, a "jurisprudência tenha sido definida como a arte do bom e do equitativo, porque na interpretação das leis deve sempre atender ao que é bom e equitativo, embora às vezes seja necessário moderar o rigor da lei não se desviar do bem equitativo e natural"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

Segundo ele, as leis devem ser divididas em "divinas e humanas"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

As leis divinas vêm "de Deus como legislador imediato", pois "Deus tem naturalmente o domínio supremo de todas as coisas com todo direito de nomear, bem como de governar e governar,e o homem - também naturalmente - está sujeito a Deus. Nessa sujeição do homem e nessa soberania da parte de Deus, assentam as leis divinas"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

Há um poder de jurisdição, compreendido por Suárez, como o contrário ao "poder dominante [que] normalmente tem como objeto pessoas privadas, ou seja, os elementos de uma comunidade imperfeita"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I), de modo que o poder de jurisdição seria "próprio e se refere principalmente a uma comunidade perfeita, porque se dirige ao governo político, que em tal comunidade é necessário"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). O poder dominante seria imperfeito e com menos força de coação que o poder de jurisdição, pois este possui mais benefício para a coletividade do que o benefício particular. Assim, pode-se dizer que o poder de jurisdição "por si só e por sua instituição original é para o bem da comunidade para a qual foi concedida, conforme explicado no capítulo anterior"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Donde se conclui que para fazer leis é "necessário o poder de jurisdição e esse poder de dominância não é suficiente por si só", pois "a outorga de leis corresponde à jurisdição de um mero império ou muito próximo dele"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). A "criação das leis é o ato principal com que se governa o Estado e que, consequentemente, como vimos, deve finalmente ter o bem comum;então por sua própria conta pertence ao poder de governo do estado, ao qual toca para obter o bem comum deste"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). O poder de dominação "é em si mesmo particular e pode ser mantido por uma pessoa sobre outra; por outro lado, o poder de jurisdição é em si mesmo um poder público e ordenado à comunidade; portanto, cabe a estes dar leis que, segundo o que foi dito, também por si mesmas olhem para a

comunidade"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Entretanto, "nem todo poder de jurisdição é suficiente para dar leis, uma vez que os juízes ordinários têm jurisdição, no entanto, não podem dar leis; então, um poder superior e primário é necessário nessa esfera. Com efeito, assim como a promulgação de uma lei é um dos principais atos do governo estadual, também requer um poder principal e superior. Este poder é primariamente e essencialmente detido por Deus, mas, por uma certa participação, é comunicado aos reis"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Desse modo, "cada um pode dar leis na medida do poder que lhe foi confiado e nada mais", o que significa que "as leis dos reis são válidas nos seus territórios"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

Há que se observar, contudo, que cada comunidade possui um poder soberano "na sua esfera". Segundo Suárez, os exemplos são ricos: "na Igreja o Pontífice, nos reinos temporais o rei, nos estados que o são (...) eles governam aristocraticamente - isto é, por si próprios - todo o estado. Porque não pode haver corpo sem cabeça, a menos que seja um corpo monstruoso e truncado"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Ou se trata de um governo do povo, —ou seja, a república— ou um de seus representantes, isto é a monarquia, e "esse representante pode apontá-lo para si mesmo ou para Deus imediatamente"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I) e a "lei deve ser dada pela pessoa pública que cuida de toda a multidão. Em conclusão, é claro que o poder de legislar é pelo menos detido pelo chefe soberano, seja ele qual for, pois, não se trata de ir de um ao outro *ad infinitum*, nem pode nenhum outro ter maior poder nessa esfera(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I). Os príncipes inferiores e subordinados o terão enquanto o chefe o comunique conforme a posição de cada um e segundo os costumes, leis ou privilégios(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).Para Suárez, a "lei natural vem de um superior dotado de poder"e "só a retidão ou justiça da ação prescrita pela lei não é suficiente para que uma lei seja devidamente obrigatória, e que por isso, embora na formação das leis, a prudência é necessária"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.I).

E se existir uma lei injusta? Ora, em sentido similar ao que foi defendido por Tomás de Aquino, "a lei que não tem essa justiça ou essa honestidade não é nem lei, nem obrigatória, aliás, nem pode ser observada. Isso é claro, visto que uma injustiça que é contrária à própria honestidade da lei é contrária ao próprio Deus, porque traz consigo a culpa e a ofensa de Deus; Portanto, não pode ser legalmente observado, porque não é legal ofender a Deus"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Donde resulta que "tal injustiça só pode ser encontrada nas leis dadas pelos homens"e, por lógica, "é necessário obedecer a Deus mais do que aos homens. Portanto, tais leis não podem ser observadas contra a obediência devida a Deus"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Entretanto, "em caso de dúvida, a presunção é favorável ao legislador"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI).

Ora, para que uma lei seja considerada justa "três virtudes da justiça devem aparecer em sua forma. A primeira é a justiça jurídica, que se encarrega de zelar pelo bem comumpor conseguinte, zelar pelos direitos da comunidade. Ora, esse é o objetivo que a lei deve buscar prioritariamente"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Assim, "a lei deve ser dada com justiça de acordo com a justiça legal"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI), isto é, para o bem comum. Em segundo lugar está a virtude da justiça comutativa, à qual corresponde que o legislador não envie mais do que pode. Essa justiça é muito necessária para a validade da lei. Consequentemente, isto é "se o príncipe dá uma lei para aqueles que não são seus súditos, ele peca contra a justiça comutativa em relação a eles, e isso mesmo que ordene uma ação própria honesta e útil"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Por fim, a terceira virtude é distributiva, pois "ao comandar a multidão, como se distribuísse o fardo entre os componentes da comunidade para o seu fim"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Dito de outro modo, "se a lei é imposta a uns e não a outros que são igualmente afetados pela matéria da lei, é injusta, salvo por exceção de causa razoável"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). De igual modo, impor fardos iguais a todos, sem considerar as potencialidades e possibilidades de cada um, é também contrário à razão e à justiça, como é evidente. Segundo Francisco Suárez, "quando a desproporção e a desigualdade da lei são tão grandes que resultam em dano comum e em uma carga grave e injusta para a maioria de seus membros"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI) a lei não é propriamente lei, mas um ato de violência e não obriga no foro da consciência, o que não ocorre se "a própria lei é útil, mas algumas de suas exceções injustas, isso não significa que a lei seria nula nem deixaria de obrigar os outros, uma vez que eles próprios não cometem uma injustiça"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI), pois "a única coisa que se faz é cometer uma certa desproporção em relação aos outros e a toda a comunidade, desproporção que não parece suficiente para que a lei o seja nula"(SUÁREZ 1967,I,I,Cap.XI).

É preciso salientar que, para Suárez, a "moralidade da ação humana pertence ao próprio ato"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019), de modo que "a bondade ou maldade moral das ações pode ser verificada independentemente da presença de ordenar, ou proibir a lei divina. Se os atos devem ter propriedades morais pré-positivas, eles também devem ter uma aptidão pré-positiva para serem moralmente bons ou maus"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019).

Além disso, nem toda lei é escrita. A lei eterna "está em Deus e não pode ser chamada de escrita senão metaforicamente", bem como "tampouco está escrita a lei natural —se não metaforicamente— na mente e no coração dos homens"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Já das "leis divinas positivas, a velha lei necessariamente teve que ser escrita, porque Deus quis dar-lhe assim e que nada se lhe acrescentasse como sendo de direito divino; É por isso que é chamada de

lei escrita quintessencial. Por outro lado, a lei da graça não exige que seja escrita no papel, mas no coração"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Já a lei humana "deve-se dizer que regular e ordinariamente só é feito por escrito, porque, na verdade é assim que as leis são claras e não facilmente alteráveis"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Em alguns casos da lei civil ou canônica, "a escrita às vezes é exigida para que a lei seja válida"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI).

Ora, o "direito civil não tem por objeto tornar o homem bom", pois "o fim do Estado é apenas a preservação da vida temporal em paz e na justiça externa"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI)e é justamente para isso que servem as leis civis. Desse modo, pode-se dizer que as leis civis "não buscam a verdadeira probidade dos costumes, o que torna o homem bom, mas apenas uma certa observância externa, o que a torna um bom cidadão"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI). Por conta disso, é possível dizer que nem sempre o cumprimento da lei não exige uma boa ação; além disso, muitas vezes a lei - mesmo a canônica - se cumpre com o pecado", embora "o propósito da lei é tornar os súditos bons, e assim é —como quem diz— o fim último da lei"(SUÁREZ 1967, I,I,Cap.XI).

Em primeiro lugar, Suárez diferencia o direito da lei. O direito possui várias acepções, mas predomina o sentido de que o direito é o efeito da justiça. Já a lei é a disposição que estabelece princípios para regrar a sociedade. Desse modo, Suárez divide a lei em positiva, natural, divina e eterna. A lei positiva é a construída pelos homens. A lei natural é a que está no coração de todos os homens. Embora a lei deva sempre se destinar ao bem comum, aquilo a que impropriamente se chama lei não pode ser considerado lei se for uma injustiça patente, pois verdadeira violência. Embora similar as ideias de Tomás de Aquino, Suárez não é um mero repetidor do tratado da lei tomista. Produz, assim, uma obra de referência que marca a visão dos jesuítas sobre o direito.

### 1.8 **O direito natural na escolástica criticada pelo Compêndio**

Além do tratado da lei, torna-se fundamental entender a visão que os jesuítas compartilhavam sobre o direito natural. É ele compreendido como o direito central a ser reformado pelos partícipes da Junta de Providência literária e, torna-se objeto central do Compêndio(JUNTA 1771).

Do mesmo modo que em relação ao tratado da lei, pode-se analisar o ensino do direito natural dos jesuítas a partir do tratado da lei de Tomás de Aquino na Summa Teológica e, posteriormente, comparar que o livro do De Legibus que estabelece as discussões sobre o direito natural.

### 1.8.1 O direito natural para Tomás de Aquino

Tomás de Aquino discute se questiona se "existe uma lei natural em nós", a essência da lei natural e se é possível revogar a lei natural que está inscrita em nossos corações.

#### 1.8.1.1 A lei em nós para Tomás de Aquino

Tomás de Aquino na Questão 91 em seu artigo 2º se questiona se "existe uma lei natural em nós"(AQUINO 1980, q.91, a.2). O que se pode perceber é que diferente de uma lei eterna que existe enquanto produto da Divina Providência, Tomás de Aquino estabelece a lei natural "em nós"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Segundo o Aquinate, a "lei é regra e medida"e é possível que o sujeito possa estar disposto em relação à lei de duas formas: ou ele é aquele que regula e mede, isto é, o legislador; ou ele é o regulado e medido, isto é, o súdito para o qual a lei é disposta. Donde se extrai que todas as "coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna"(AQUINO 1980, q.91, a.2), de modo que "todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins"(AQUINO 1980, q.91, a.2), o que permite concluir que a criatura racional "está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Assim, "participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos". lei natural é, assim, a "participação da lei eterna pela criatura racional"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Segundo Tomás de Aquino, "o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais que a participação da lei eterna pela criatura racional"(AQUINO 1980, q.91, a.2). À vista disso, pode-se dizer que a Divina Providência é a razão exposta pela lei eterna e a lei natural é a razão que participa dessa lei eterna e, em vista disso, a percepção do ser humano no que há na obra dessa Divina Providência.

Tomás de Aquino é crítico à visão de que "o homem é suficientemente governado pela lei eterna"(AQUINO 1980, q.91, a.2) e não seria necessária a lei natural, isto é, seria "supérfluo"ao homem uma lei natural. Segundo ele, supérfluo seria apenas se "a lei natural fosse algo diverso da lei eterna", mas "ela não é mais que uma participação desta"(AQUINO 1980, q.91,

a.2). Além disso, Tomás de Aquino discorda de que não há lei natural no homem pelo fato de que pela lei o homem ordena os seus atos para o fim e a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz por natureza, como se dá com as criaturas irracionais que buscam o fim pelo só apetite natural. O homem só buscaria o fim pela razão e pela vontade. Embora seja verdade que o motor para busca do fim pelo homem, difira das criaturas irracionais, "toda operação da nossa razão e da nossa vontade deriva do que é segundo a natureza", de modo que "todo raciocínio deriva de princípios evidentes; e todo desejo dos meios deriva do desejo natural do fim último"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Donde se conclui que "necessariamente, a direção primeira dos nossos atos para o fim há de depender da lei natural". Além disso, também critica a visão de que "quanto mais somos livres, tanto menos estamos sujeitos à lei"(AQUINO 1980, q.91, a.2) e, em virtude do livre arbítrio, o homem seria o mais livre de todos os animais, o que excluiria o fato de o homem ser sujeito à lei natural. Segundo o Aquinate, "mesmo os animais irracionais participam, a seu modo, da razão eterna, como a criatura racional"(AQUINO 1980, q.91, a.2), mas é que esta participa "intelectual e racionalmente, por isso essa participação da lei eterna pela criatura racional chama-se propriamente lei; pois, a lei é algo de racional"(AQUINO 1980, q.91, a.2), donde se conclui que a lei eterna não é participada racionalmente pela criatura irracional; portanto, só por semelhança pode-se chamar lei a essa participação e, em virtude disso, pode-se dizer que é próprio do homem uma lei natural.Neste trecho, Tomás de Aquino citaa glosa, dizendo que "embora sem a lei escrita, tem, contudo, a lei natural, pela qual todos tem entendimento e consciência do bem e do mal"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Ao lado da lei natural está a lei divina e não basta a lei natural para os fins determinados pela lei divina. Segundo a lei natural, "o homem participa da lei eterna, proporcionalmente à capacidade da sua natureza. Mas importa que, de modo mais alto, seja levado ao fim último e sobrenatural. Por isso “se lhe acrescenta a lei dada por Deus, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado"(AQUINO 1980, q.91, a.4).

Ademais, a lei natural não é suficiente, embora seja necessária. Assim, a lei humana existe, mesmo que exista a lei natural. A "lei é um ditame da razão prática"e "o modo de proceder da razão prática é semelhante ao da especulativa, pois ambas procedem de certos princípios para certas conclusões"(AQUINO 1980, q.91, a.2) e, desse modo, "como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes, tira as conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares"(AQUINO 1980,

q.91, a.2). Ora, tais disposições mais particulares são "descobertas pela razão humana, observa- das as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas", de modo que "a origem do direito está na natureza; daí, em razão da utilidade, nasceram certas disposições costumeiras; depois, o medo e a religião sancionaram essas disposições oriundas da natureza e aprovadas pelo costume"(AQUINO 1980, q.91, a.2). A "razão humana não pode participar plenamente do ditame da razão divina; mas o pode ao seu modo e imperfeitamente. Por onde, pela razão especulativa, por uma participação natural da sabedoria divina, temos o conhecimento de certos princípios comuns, mas não o conhecimento próprio de qualquer verdade, como a contém a sabedoria divina"(AQUINO 1980, q.91, a.2). Assim também, pela "razão prática, o homem naturalmente participa da lei eterna relativamente a certos princípios comuns, mas não quanto a direções particulares de determinados atos, que, contudo estão contidos na lei eterna. Por onde, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis". Além disso, "a razão humana, em si mesma, não é a regra das coisas; mas os princípios, que lhe são naturalmente inerentes, são certas regras gerais, e medidas de tudo o que o homem deve fazer; do que a razão natural é a regra e a medida, embora não seja a medida do que é natural"(AQUINO 1980, q.91, a.2), de modo que a razão humana descobre as regras da natureza fora dela a partir desses princípios. E também, "a razão prática versa sobre os atos, particulares e contingentes; não porém, sobre o que é necessário, como a razão especulativa. Por onde, as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências. Nem é necessário seja toda medida absolutamente infalível e certa, mas deve sê-lo enquanto isso lhe é genericamente possível"(AQUINO 1980, q.91, a.2), daí o motivo pelo qual a lei natural pode ser mutável. Ora, não pela percepção da lei natural em si, mas pela capacidade limitada e falível da razão de, a partir dos princípios gerais, determinar o que é a lei natural, de modo que não o fará sem mudança temporal.

### 1.8.1.2 A essência da lei natural para Tomás de Aquino

Na Questão 94, o Aquinate busca interpretar a essência da lei natural. De modo geral, discute se a lei natural é um hábito, quais os preceitos contidos na lei natural, se todos os atos da virtude são contidos na lei da natureza, se a lei natural pode ser mudada e se a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem. Segundo o Aquinate, a lei natural não é um hábito. É possível dizer que algo é um hábito de duas formas diferentes: de modo próprio e de modo impróprio. A lei natural é construída pela razão, mas há diferença no objeto feito por

alguém e nos motivos que levam alguém a constituir um determinado objeto. O hábito é "aquilo “por que” alguém age, não pode ocorrer que alguma lei seja hábito própria e essencialmente"(AQUINO 1980, q.94, a.1). Entretanto, do ponto de vista impróprio, hábito é "aquilo que se possui por meio de um hábito, como se diz fé aquilo que se possui pela fé. E, desse modo, porque os preceitos da lei natural são por vezes considerados em ato pela razão; por vezes, porém, são-lhe inerentes de modo somente habitual, pode dizer-se do segundo modo ser a lei natural um hábito"(AQUINO 1980, q.94, a.1). Donde se conclui que dessa forma imprópria, "os princípios indemonstráveis dos atos especulativos não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito"(AQUINO 1980, q.94, a.1).

Tomás de Aquino ainda se questiona se todos os "atos das virtudes"(AQUINO 1980,q.94, a.3) que "são de lei da natureza"(AQUINO 1980, q.94, a.3). Os atos virtuosos podem ser ditos de duas formas: virtuosos de modo geral e enquanto "são tais atos considerados em suas espécies próprias"(AQUINO 1980, q.91, a.2). No sentido de serem virtuosos de modo geral, "todos os atos virtuosos pertencem à lei da natureza", pois "pertence à lei da natureza tudo aquilo para que o homem se inclina segundo sua natureza"(AQUINO 1980, q.94, a.3) e "por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude"(AQUINO 1980, q.94, a.3). Daí o Aquinate conclui que "todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um precisamente isto: agir virtuosamente"(AQUINO 1980, q.94, a.3). De outro lado, pode-se falar dos atos virtuosos "segundo eles próprios, na medida em que são considerados em suas próprias espécies, então nem todos os atos virtuosos são da lei da natureza"(AQUINO 1980, q.94, a.3). Estes casos ocorrem por atos "segundo a virtude, para o que a natureza não inclina, em primeiro lugar, mas que os homens vieram a descobrir mediante a pesquisa da razão como sendo útil para o bem viver"(AQUINO 1980, q.94, a.3).

Tomás de Aquino, citando Isidoro (AQUINO 1980, q.94, a.4), diz que “o direito natural é comum a todas as nações”(AQUINO 1980, q.94, a.4). Ora, "pertence à lei da natureza aquilo para que o homem naturalmente se inclina e nisto está incluído o que é próprio ao homem, inclinar-se para agir segundo a razão"(AQUINO 1980, q.94, a.4). Entretanto, a razão prática "trabalha com o contingente, no qual estão as operações humanas e, assim, embora no que é comum haja alguma necessidade, quanto mais se desce ao próprio, tanto mais se encontra falha". Se na razão especulativa a verdade é a mesma para todos,"no que é operativo, porém, não é a mesma a verdade ou a retidão prática em todos quanto ao que é próprio, mas

somente quanto ao que é comum, e mesmo para aqueles, para os quais é a mesma a retidão no que é próprio, não é ela igualmente conhecida por todos"(AQUINO 1980, q.94, a.4). À vista disso, é patente que, quanto aos princípios comuns da razão especulativa ou prática, "a verdade ou retidão é para todos a mesma e igualmente conhecida. Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, é a mesma a verdade para todos, mas não é por todas igualmente conhecidas"(AQUINO 1980, q.94, a.4). Já "quanto às conclusões próprias da razão prática, nem é a mesma para todos a verdade ou retidão, nem para aqueles para os quais é a mesma, é igualmente conhecida"(AQUINO 1980, q.94, a.4).Tal "deficiência se manifesta tanto mais, quanto mais se desce ao particular"ou para situações peculiares, de modo que fica impossível com o uso da razão prática perceber corretamente todas as hipóteses excepcionais que podem ser atraídas por uma mesma solução. Desse modo, "a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento. Mas quanto ao que é próprio e como que as conclusões dos princípios comuns é a mesma para todas as mais das vezes, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode ela falhar, seja quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos (como também as naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em uns poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento"(AQUINO 1980, q.94, a.4). Tal fato pode ocorrer até mesmo "porque alguns têm a razão depravada pela paixão, por um mau costume ou por uma disposição má da natureza"(AQUINO 1980, q.94, a.4) . Assim, a lei natural não pode ser alterada na essência, mas apenas no conhecimento daquele que percebe os princípios a partir da razão prática. A mudança da lei natural pode ser entendida de dois modos. No primeiro modo de entender a mudança, "nada proíbe ser a lei natural mudada, pois muito foi acrescentado à lei natural, tanto pela lei divina, quanto por leis humanas para utilidade da vida humana"(AQUINO 1980, q.94, a.5). De outro modo "se entende a mudança da lei natural a modo de subtração, de forma que algo deixe de ser de lei natural, que primordialmente vigorara segundo a lei natural"(AQUINO 1980, q.94, a.5). Se entendida enquanto adição à lei natural, "quanto aos primeiros princípios da lei da natureza é esta de todo imutável"(AQUINO 1980, q.94, a.5). Não obstante, "quanto, porém, aos preceitos segundos, que dissemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios, nisto a lei natural não muda sem que as mais das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém"(AQUINO 1980, q.94, a.5). A lei natural pode mudar apenas em poucos casos "em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos"(AQUINO 1980, q.94, a.5). O Aquinate não considera que a lei positiva muda a lei natural para corrigi-la. Embora de fato a lei positiva tenha como princípio

complementar a lei natural"a lei escrita foi dada para a correção da lei da natureza, ou pela lei escrita completou-se o que faltava à lei da natureza, ou a lei da natureza, quanto a alguns preceitos, corrompera-se nos corações de alguns, de modo tal a julgarem ser boas ações naturalmente más e tal corrupção necessitava de correção"(AQUINO 1980, q.94, a.5), mas foi a corrupção da lei natural corrigida e não a lei natural em si. Dessa forma, conclui-se que é possível a lei humana adicionar e jamais subtrair. Citando novamente Isidoro diz que "a posse comum de todos os bens e igual liberdade é de direito natural", mas "tais leis foram mudadas pelas leis humanas"(AQUINO 1980, q.94, a.5). O ponto é que estas leis foram mudadas para poder dizer o direito natural de duas formas. Em primeiro lugar, "porque a natureza a isto inclina"(AQUINO 1980, q.94, a.5). De outro modo, pode-se dizer de direito natural algo que "a natureza não induziu o contrário"(AQUINO 1980, q.94, a.5). No caso da posse comum de todos os bens e igual liberdade, não foi a lei natural que estabeleceu assim, "mas pela razão dos homens, para utilidade da vida humana"(AQUINO 1980, q.94, a.5) que se estabeleceu a leipositiva.

1.8.1.3 A lei natural e sua revogação para Tomás de Aquino

Por fim, o Aquinate defende que a lei da natureza não pode ser abolida do coração do homem. Segundo ele "pertencem primeiro à lei natural certos preceitos generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso, há outros preceitos secundários mais particulares, que são como que conclusões próximas dos princípios. Assim, quanto a tais princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma universal"(AQUINO 1980, q.94, a.6). Os princípios comuns jamais deixarão de ser princípios comuns. De outro lado, pode ser abolida "em algo de operável, enquanto a razão é impedida de aplicar o princípio geral ao operável particular por óbice da concupiscência ou de alguma outra paixão"(AQUINO 1980, q.94, a.6). Agora, quando aos princípios secundários do exercício da razão prática, "pode ser a lei natural abolida dos corações dos homens, ou por força das más persuasões, do mesmo modo que, no especulativo, ocorrem erros a respeito das conclusões necessárias, ou ainda devido aos maus costumes e hábitos corruptos"(AQUINO 1980, q.94, a.6). Embora o homem tenha, ao longo da história, estabelecido contra a lei da natureza, "aquela razão procede quanto a preceitos segundos da lei da natureza, contra os quais alguns legisladores produziram alguns estatutos iníquos"(AQUINO 1980, q.94, a.6).

## 1.8.2 O direito natural para Suárez

### 1.8.2.1 A natureza racional para Suárez

Segundo Suárez, na natureza racional podem se distinguir dois elementos: um, a própria natureza que é a base para saber se as ações humanas estão ou não em conformidade com os princípios morais adequados. A natureza humana, neste caso, é a base da honestidade natural. Em segundo lugar, uma certa virtude "que a natureza deve discernir entre as operações que estão ou não em conformidade com essa natureza"a qual chamamos "razão natural". Neste segundo, "é a mesma lei natural que comanda ou proíbe a vontade humana o que deve ser feito pela lei natural"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.9). O fundamento da lei natural, portanto, está na natureza humana: "não a pura natureza humana como tal - as suas considerações aqui, embora coincidam com as de Tomás de Aquino, derivam de um ponto de vista diferente - mas sim aquela natureza enquanto dotada de uma fora especial - a da razão natural"(TAVARES 1955, p.490).

Ora, até mesmo aqueles que "não possuem a lei, guiados pela natureza, cumprem os mandatos da lei; esses homens, sem terem lei, são lei para si próprios - como se quisesse explicar como são lei para si próprios e o que é lei", pois eles "mostram o preceito da lei escrito em seus corações, sendo a sua consciência uma testemunha para eles"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.9 e ss). Desse modo, a consciência "é obra da razão"e a "obra da lei escrita no coração dos homens", a "razão justa"tem "força de lei no homem, embora ele não tenha uma lei escrita externamente"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.9 e ss). Portanto, "esta opinião é lei natural por isso se diz que o homem que se guia por ela é lei para si mesmo, porque tem a lei escrita em si mesmo pela opinião da razão natural"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.9 e ss). Desse modo,é possível falar de uma "lei de nossa mente está a mesma razão natural, que tem a lei de Deus embutida, impressa e inata em si mesma: com ela, por uma luz interna, discernimos o bom domau"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.9 e ss).

Aqui, no mesmo sentido que Tomás de Aquino, "estão excluídos os seres não dotados de sensibilidade e os animais, afastando assim já um conceito vulgar que vê a essência deste direito num conjunto mais ou menos difuso de normas que derivam da natureza das coisas, já o conceito romanista do Digesto que considerava os animais entre os seus destinatários. Este direito, se analisarmos a compreensão da ideia por ele expressa, e um direito natural que o homem conhece pela razão e que tem por objeto o fim temporal; por outro lado, e um direito necessário porque não depende da vontade humana"(TAVARES 1955, p.490).

### 1.8.2.2 Suárez entre o naturalismo e o voluntarismo

Uma característica essencial da lei natural de Suárez é o seu posicionamento num debate da sua época. De "um lado, um naturalismo extremo, que atribuía a Gregório de Rimini"que defendia que "a lei moral não requer[iria] um exercício da vontade legislativa de Deus. A bondade e maldade naturais das ações geram exaustivamente todas as nossas obrigações morais. Mesmo se Deus não nos tivesse dado leis, ou mesmo, na verdade, se Deus não existisse, todos os deveres morais atualmente existentes ainda se aplicariam"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019)[9]. De outro lado, o voluntarismo atribuído "a Guilherme de Ockham e, em menor medida, também a Duns Scotus ( DL I, 6.4). De acordo com essa visão, as ações não têm bondade ou maldade intrínseca (pré-positiva) (ou, mesmo que tenham alguma bondade ou maldade, isso não determina ou restringe o que devemos fazer). As obrigações vêm de mandamentos divinos resultantes do livre exercício da vontade de Deus. Além disso, nesta visão, Deus é inteiramente livre quanto ao conteúdo da lei moral. Se Deus nos ordenar que o odiemos, é isso que devemos fazer"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019). Existiam consequências para a escolha de Suárez. Se o intelectual concordasse plenamente com os voluntaristas, o direito natural dependeria exclusivamente da vontade de Deus. De outro lado, se ele aderisse ao intelectualismo, os preceitos de direito natural seria "de um objectivismo ético que dispensava Deus, tamanha seria a limitação da liberdade de Deus"(TAVARES 1955, p.492 e 493). Suárez discorda de ambas as visões: "ele concorda que a lei natural, se for “lei” genuína, exige um ato de *imperium* , uma ordem do legislador expressando sua vontade. Portanto, qualquer obrigação que se enquadre na lei natural deriva sua força moral do ato legislativo de Deus ( DL I, 5.13). Na terminologia de Suárez, a lei natural não é “indicativa”; não é apenas uma maneira de nos dizer o que é bom e o que é moralmente mau em si. Em vez disso, é “preceptiva”: cria obrigação que de outra forma não existiriam"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019), mas também "acredita que o que é naturalmente bom é necessariamente ordenado por Deus e o que é naturalmente mau é necessariamente proibido. Portanto, o conteúdo da lei natural, ao contrário de sua força obrigatória, não tem uma fonte positiva. Em vez disso, é ditado pela própria natureza criada, à qual os comandos de Deus

[9] A presente tese é também associada ao Hugo Grócio, autor protestante citado pelo Compêndio (JUNTA 1771) e melhor analisado no segundo capítulo desta tese.

respondem"(SHIELDS e SCHWARTZ 2019).

Além disso, também não se poderia dizer que a lei natural não pode ser chamada propriamente lei divina, isto é, conferida por Deus como legislador"(SUÁREZ 2009, p.173-174) pois "uma coisa é dizer que essa lei natural provém efetivamente de Deus como da primeira causa; outra é dizer que provém de Deus como legislador que preceitua e obriga. De fato, a primeira afirmação é certíssima e de fé, tanto porque Deus é a causa primeira de todos os bens naturais, entre os quais um grande bem é o uso e a luz da reta razão, quanto também porque deste modo toda a manifestação da verdade provém de Deus", mas "ela indica a Deus como seu autor, não, contudo, como legislador. Deste modo, pois, se deve julgar a respeito da lei natural"(SUÁREZ 2009, p.173-174). É por isso que Suárez observa que "a lei natural está no homem porque não está em Deus, temporária e criada; e não está fora dos homens, porque não está escrito em tábuas, mas no coração; e não está imediatamente na natureza do homem, como demonstramos antes, nem está na vontade, porque não depende da vontade do homem, mas antes é aquele que liga e de alguma forma força à vontade"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.12 e ss.). Além disso, Suárez observa que os "efeitos da lei que se manifestam no direito natural decorrem imediatamente da opinião da razão, pois esta opinião dirige, obriga e é a norma da consciência, que acusa ou aprova o que foi feito"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.12 e ss.). Em terceiro lugar, "é a lei para dominar e governar"mas "isso no homem deve ser atribuído à razão correta para que ele seja governado corretamente em conformidade com a natureza; então a lei natural deve ser colocada na razão como em uma norma intrínseca próxima às ações humanas"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.12 e ss.). Vale dizer, a "lei natural não consiste, pois, na razão, mas é a esta que compete encontra-la na natureza e formulá-la de acordo com a mesmanatureza"(TAVARES 1955, p.490)

### 1.8.2.3 Suárez e o que é a lei natural

Ademais, Suárez discute se a lei natural consiste em um ato ou um hábito da mente (SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.13 e ss.). Em geral, os "tomistas consideram que a norma diretiva é, a rigor, um ato"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.13 e ss.). E, se a lei natural é diretiva, logo a lei natural é um ato. Mas Tomás de Aquino diz que "lei significa propriamente um ato ou juízo da razão, mas que, em outro sentido, é um hábito, na medida em que os próprios princípios naturais habitualmente permanecem na mente"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.13 e ss.). De outro lado, "pode-se argumentar que a lei natural é dita congênita com a natureza e dura para sempre, afirmações próprias não de um ato, mas de um hábito"Para Suárez, "a lei

natural consiste muito apropriadamente em um juízo real da mente", e "a luz natural do entendimento, pronta por si mesma para ditar o que deve ser feito, pode ser chamada de lei natural,porque embora os homens atualmente não pensem ou julguem nada, eles preservam a lei natural em seus corações"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.13 e ss.). Ora, "o direito natural", quando dito, "não o olhamos no próprio legislador, mas nos homens em cujos corações ele mesmo o imprimiu"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.13 e ss.). Como um juízo real da mente, "a lei natural, tal como se encontra em nós, torna-se não apenas indicadora do mal, mas também uma lei que obriga a evitá-lo, e, por consequência, não só apresenta a não conveniência entre tal ato ou objeto e a natureza racional, mas também é sinal da vontade divina que o proíbe"(SUÁREZ 2009,p.185).

Há, ademais, uma diferença entre a lei natural e a consciência (SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.15.). A "lei significa uma regra dada em geral sobre as coisas que vão ser feitas; em vez disso, consciência significa a opinião prática em particular; portanto, é mais como uma aplicação da lei a uma obra específica"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.15.). Dito de outro modo, a consciência é a aplicação da lei natural. Desse modo, um juiz que usa sua consciência para decidir, isto é, utiliza da razão natural para partir do geral ao particular na tomada de decisão. É por conta disso que se diz que a consciência é mais abrangente que a lei natural isto é, "tem um significado mais amplo do que a lei natural, porque não aplica apenas a lei natural, mas também qualquer outra, seja ela divina ou humana"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.15.). Nesse ponto de vista, é possível um erro da consciência sem que haja um erro na lei natural, pois "a consciência tende a aplicar não apenas o que é a verdadeira lei, mas também o que é considerado como tal; É por isso que às vezes existe uma consciência errada; Por outro lado, não pode haver uma lei errônea - porque pelo próprio fato não será lei -, o que é sobretudo verdadeiro no caso do direito natural, com Deus como seu autor"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.15.). Por fim, pode-se ainda encontrar outra diferença entre a consciência e a lei: a consciência lida "com ações já realizadas"(SUÁREZ 1967, I,II,Cap.V, n.15.) e a lei com prescrições gerais do que ainda podem ser. Ora, em relação à injustiça, "Num sentido mais estrito de justiça, como uma virtude específica, não como a virtude em geral, o tomismo tradicional retomava a divisão aristotélica da justiça em legal, comutativa e distributiva. A justiça legal trata das relações entre todas as pessoas que existem na cidade. O direito (*ius* objeto dessa justiça corresponde às ações e aos bens dos súditos que devem conformar-se às leis. Ao Estado, exige-se apenas que legisle com vistas ao bem comum"(Macedo 2016).

Há mais. Um "pecado contra a lei natural é pecado que ofende a Deus por isso, possui uma

certa infinidade; logo é sinal de que é contra Deus, enquanto legislador, pois contém um desprezo virtual a ele; logo, a lei natural inclui a vontade de Deus, pois sem vontade não existe legislação. Enfim, a obrigação da lei natural é verdadeira obrigação; mas esta obrigação é algo bom a seu modo, existente na natureza das coisas. Logo é necessário que aquela obrigação proceda da divina vontade, a qual ordena aos homens que observem aquilo que dita a reta razão"(SUÁREZ 2009, p.183).

## 1.9 **Síntese do capítulo**

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra, publicado em 1771, foium dos documentos históricos mais importantes do século XVIII em Portugal. O documento preocupa-se com a harmonia do direito natural e do direito das gentes e estabelece um privilégio à tradição protestante do direito das gentes. Há que se perguntar, contudo, o que motivou um país oficialmente católico a adotar leituras da tradição protestante, pois os motivos de tal escolha não são incontestes.

O Compêndio é um documento político que tem por objetivo um projeto do Rei José I para definir as regras morais, bem zelar pela ligação entre governante e governado, determinar a "glória de Deus na terra"e bem administrar o reino, mantendo as terras dominadas e, sobretudo, bem administrar a justiça. Para isso, era preciso alterar as bases morais e teológicas da sociedade para a direção que o monarca entender que melhor atende à "glória de Deus na terra"e organizaro modo como o direito se estrutura para atender os fins sociais e os desígnios divinos.

O primeiro pretexto que permite a compreensão da tensão existente entre os partidários do Rei José I e os jesuítas é o caso dos Távora. Trata-se de contenda jurídica relevante, ondeo Marquês de Pombal demonstrou forte controle da política do reino ao condenar a família Távora, inimiga política pessoal do Marquês, e também o jesuíta Gabriel Malagrida, responsável por um texto que condenava algumas ações do Marquês. As tensões entre jesuítas e os sectáriosde Pombal são verdadeiros "pretextos"para impedir que os jesuítas atrapalhassem a utilizaçãodo poder por parte de Pombal. O que estava em jogo não era simplesmente uma disputa entreintelectuais, mas sim a necessidade de afirmação política da monarquia absoluta sobre a Igreja, que exigia o desmantelamento da Companhia de Jesus. Assim, é possível dizer que a investidade Pombal contra os jesuítas envolveu diversos aspectos sociais diferentes e é, portanto, uma investida complexa. Assim, a reforma do ensino era também a exclusão do

pensamento dos jesuítas e afirmação do poder da Coroa para centralizar cada vez mais o seu próprio poder.

Os pretextos de todo o tipo podem ser resumidos no interesse político de Pombal de impedir que os jesuítas atrapalhassem seu projeto centralizador de poder. Assim, o Marquês de Pombal se utilizou de outra estratégia contra os jesuítas: promoveu uma campanha difamatória internacional. Rumou para uma política denegridora proliferando uma literatura antijesuítica em que os padres eram considerados gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira. Um dos principais críticos históricos dos jesuítas, Luís António Verney, acabou por se colocar como um dos principais intelectuais da época e, de certo modo, dirigiu a guerra intelectual travada pelos dois grupos.

A crítica ao modo como os jesuítas ensinavam o direito também é uma forma de efetivar o projeto centralizador proposto por Pombal. Se a reforma do ensino era a exclusão do pensamento dos jesuítas para a afirmação do poder da Coroa e o Compêndio produzido pela Junta de Providência Literária ocupava papel central nesse projeto a partir de forte antijesuitismo, tornava-se necessário tecer uma crítica detida ao domínio da Companhia de Jesus no ensino do direito. O projeto completo de reestruturação bibliográfica da mentalidade portuguesa que teve início no segundo quadrante do século XVIII e seria integrada ao ambiente institucional do ensino lusitano pressupunha também um novo modo de ensinar o direito a partir das questões mais importantes para os intelectuais da época.

O método se torna a palavra central escolhida pelos ilustrados para demonstrar que os jesuítas deveriam deixar de dominar o ensino de Portugal e, principalmente, da maior Universidade lusitana. Embora a crítica ao método, aqui, tenha sido uma palavra usada como sinônimo de "modernidade" opondo-se aos já "ultrapassados" jesuítas, trata-se de contraposição ao "como" os jesuítas ensinavam, mas não se pode dizer que eles não possuíssem um método. Jamais foi estranho aos escolásticos da Companhia de Jesus um método de ensino bem elaborado. O modo de ensinar está ligado à pedagogia utilizada pelos jesuítas para promover o ensino em Portugal, mas igualmente com as raízes da Companhia de Jesus. Os princípios trazidos na almada instituição caminhavam com ela durante o ensino de todas as matérias e se desenvolviam no exercício do mister de ensinar em cada jesuíta que fosse professor. No próprio documento constitutivo da ordem estava presente uma discussão sobre o método pedagógico. Entretanto, para os jesuítas não existiam projeto pedagógico sem função social do homem. Não era possível, portanto, destacar a escolástica do ensino e nem os jesuítas da escolástica, pois tal espírito estava presente desde a constituição da Ordem enquanto tal. Os

ilustrados, muitos deles formados pelos Colégios e Universidades dominados pelos jesuítas, tinham plena ciência que só existiria alguma transformação radical na forma como o direito era pensado se, e somente se, ocorresse uma alteração radical na forma como o ensino jurídico era disposto. Além disso, a visão dos jesuítas era totalizante, de modo a abarcar a teologia, a moral, a lógica e a própria forma de viver em sociedade. É nesse sentido que se pode dizer existir um projeto político dos jesuítas para a formação e ensino, pois não existia uma visão de ensino apartada do modo de viver defendido pela Companhia de Jesus, o que aparecia como modo de unir ensino moral e alcance do objetivo do homem racional.

O projeto, inspirado nas Constituições, será solidificada num documento do século XVI fundamental para a organização dos jesuítas enquanto um grupo que tem na educação o elemento central da evangelização. A *Ratio Studiorum* foi a pedra angular par a construção de uma rede de instituições de ensino. A influência na Universidade de Coimbra era direta. Os lentes da universidade, mesmo que esta não estivesse sob domínio dos jesuítas, tinham contato com o ensino jesuítico e ensinavam o direito a partir da base escolástica, até então base oficial do ensino das leis.

Outra característica desagrada aos ilustrados: o estudo por citações e teses que se tornava inútil na vida prática. Do ponto de vista da apresentação dos temas, as leituras feitas pelos lentes era exclusiva, isto é, caso ocorresse a atribuição para um determinado lente, tornar-se-ia vedado que outro lente fizesse a mesma leitura. Além disso, existia uma divisão por horário. Era na Escola das Artes de Coimbra que os alunos aprendiam o método dos exercícios e do debate. Lá, os estudantes aprendiam a *disputatio*: o modo pelo qual a argumentação era composta.

O direito romano também foi alvo de críticas por toda a Europa e não deixaria de ser pelos ilustrados lusitanos. Tal área do direito era compreendida como uma marca do ensino medieval e trazia uma lembrança do modelo clássico de ensino que era o alvo da reforma pensada na Junta de Providência Literária. A visão tradicional de interpretação do direito romano pelos legalistas e canonistas foi chamada *mos italicus*. Claramente, a fala dos escritores do Compêndio era direcionada contra o modelo tradicional de interpretação do direito romano, isto é, contra os glosadores que se utilizavam do *mos italicus* e que buscavam uma unidade nos documentos romanos existentes.

Além disso, a aplicação do direito romano, na prática forense a partir do *mos italicus* corria no caso concreto, a partir da consciência moral do juiz. Desse modo, a compreensão de como o direito deveria ser aplicado na prática pressupunha a consciência do juiz. Os apoiadores de Pombal discordavam de tal cenário. Segundo o Compêndio acusava, os

jesuítas eram casuístas e ensinarem a casuística para os bacharéis que as inseriam na prática forense. O juiz buscaria princípios morais para tomar a sua decisão quando o caso não fosse claro o suficiente.

De outro lado, o direito estudado e ensinado pelos jesuítas no século XVIII era visto como uma confusão completa. Todos os juristas eram obrigados a repetir como exercício sempre a opinião comum. Não obstante tal exercício inútil, pois gravar vários textos de autores diferentes não era a visão ideal que os ilustrados guardavam do ensino da jurisprudência, o pior era que só se repetiam as opiniões dos mestres e doutores da jurisprudência.

Outro problema era a insistência nos autores antigos como fonte de autoridade. Na verdade, o direito assentado na obra tomista não rejeita a mudança, mas valoriza a tradição como elemento central da ordem da lei. Assim, a única razão válida para mudar em relação à defesa de uma visão da lei deveria ser uma profunda melhora no bem comum. Caso a lei nova não viesse evidentemente a alterar diminuir a iniquidade ou favorecer a sociedade, jamais deveria ser adotada. Não importava, para Tomás de Aquino, a opinião da fonte que produzia aquela lei, mas sim a real efetividade daquela lei em garantir o bem comum. Ademais, a crítica à Francisco Suárez é a principal manifestação dos ilustrados ante a produção intelectual dos jesuítas, pois estes eram rotineiramente atacados com adjetivos violentos, mas raramente tinham suas ideias centrais debatidas. O Compêndio compara que os jesuítas teriam feito com a Universidade de Coimbra o mesmo que aconteceu com a Torre de Babel. Assim, o direito ensinado e praticado no século XVIII tinha influência tomista e se tornou símbolo da escolástica. Como já foi exposto, há diversos documentos dos jesuítas que determinam que a doutrina escolástica de Tomás de Aquino seria utilizada como doutrina oficial da Ordem. Além disso, não se pode olvidar do fato de que a Companhia foi uma das primeiras ordens religiosa que escolheu Tomás de Aquino como Doutor próprio das questões teológicas. Desse modo, existia uma simbiose direta entre o estudo do direito e a visão escolástica, pois toda a estrutura de ensino que possuía influência dos jesuítas determinava o ensino e a análise profunda da obra de Tomás de Aquino.

O interesse dos jesuítas nunca foi a confusão entre os termos. Ao contrário. Segundo Tomás de Aquino, A lei é um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. A lei eterna é o governo do mundo pela Divina Providência. Além disso, também existe uma lei natural em nós. Ademais, há uma lei humana, isto é, uma lei temporal, onde a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. Há ainda uma lei divina, também humana. Por fim, Tomás de Aquino estabelece a existência do direito das gentes que deriva diretamente da lei natural e é daquele tipo de lei que se extrai da lei natural a partir dos

princípios claríssimos obtidos por meio da reta razão. De outro lado, o direito civil é uma determinação humana harmônica ao direito natural, mas não deriva diretamente dele.

Desse modo, Tomás de Aquino expõe a existência de quatro leis: a lei eterna, a lei divina, a lei natural e a lei humana ou positiva. O direito das gentes faz parte da lei humana em sua relação direta com a lei natural sem uma diferenciação precisa, que só ocorreria com Francisco Suárez e Hugo Grócio. De todo modo, é possível perceber a rejeição visceral do Aquinate em relação às leis injustas que nem obrigam no foro da consciência por não serem verdadeiramente leis, pois só há leis justas.

Os jesuítas possuíam outra referência no estudo das leis que desenvolveu um tratado específico sobre a matéria. O Compêndio reconhecia Francisco Suárez como o representante dessa linhagem lusitana de autores jesuítas que estudaram profundamente a obra tomista, mas criticavam enormemente as suas conclusões e, principalmente, ao fato de ele ser um jesuíta.

Há um poder de jurisdição, de modo que a criação das leis é o ato principal com que se governa o Estado e que, consequentemente, como vimos, deve finalmente ter o bem comum; então por sua própria conta pertence ao poder de governo do estado, ao qual toca para obter o bem comum deste. Mas deve sempre agir conforme os seus limites. Além disso, Suárez diferencia o direito da lei. O direito é o efeito da justiça. Já a lei é a disposição que estabelece princípios para regrar a sociedade. Suárez divide a lei em positiva, natural, divina e eterna. A lei positiva é a construída pelos homens. A lei natural é a que está no coração de todos os homens. A lei natural não é suficiente, embora seja necessária. Assim, a lei humana existe, mesmo que exista a lei natural.

## 2 O FUNDAMENTO DO DIREITO DOS ILUSTRADOS

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (JUNTA 1771) foi forjado por intelectuais escolhidos por Pombal para representar o antijesuitismo presente na mentalidade coletiva da época. Seu objetivo central era redefinir o modo de pensar o direito e centralizar o poder do reino para reverter o quadro de dependência econômica e cultural que assolava os cofres e as mentes lusitanas da metade do século XVIII.

O documento é coerente nas escolhas intelectuais. Dentro de um processo com preferências teóricas claras, os autores do Compêndio estabelecem um privilégio à tradição que rompia com as ideias dos jesuítas e instituía um cenário mais permissivo para o controle do poder pelo soberano.

Em virtude disso, analisa-se seis elementos primordiais para compreender os fundamentos do Direito no Compêndio: (2.1) os partícipes da produção do Compêndio (JUNTA 1771) e sua representação enquanto documento político que produz uma visão antijesuítica do Direito; (2.2) o iluminismo e a ilustração da época; (2.3) a visão crítica ao método de ensino dos jesuítas; (2.4) a ruptura com o modo como era estudado o Direito Romano e a interpretação da lei; (2.5) o Direito como prática e o fim da denominada babel jurídica associada aos jesuítas e, por fim, (2.6) a crítica ao direito natural dos jesuítas apresentado nas páginas do Compêndio. Esses seis elementos permitem a compreensão do contexto de escrita do documento e das ideias registradas em suas páginas, fundamentais à reforma do Direito em Portugal.

Em primeiro lugar, (2.1) busca-se entender a história de cada participante do documentoe como tal visão sobre os acontecimentos políticos de até então são relevantes para o contexto que permitiu a fissura entre a visão dos jesuítas e dos ilustrados reformistas. Há uma ruptura clara entre tais grupos e ela se insere em praticamente todos os campos do conhecimento, seja ele teológico, histórico, político ou jurídico. (2.1.1) Inicialmente, apresenta-se o caso Távora e a resposta do Cardeal João Gomes; já no ponto(2.1.2), entra em cena as ideias de Verney eo Frei Manuel Cenáculo. Em terceiro lugar (2.1.3), discutem-se as ideias do Desembargador José Ricalde Pereira de Castro materializada em um discurso para D. Maria I. Ademais, (2,1.4) estava presente na produção do Compêndio José de Seabra da Silva, o responsável por escrever um livro que denunciava os diversos abusos.(2.1.4) Já a relação de Francisco Antônio Marques Guraldes com as ideias (...) nascem do cassamento arranjado que Francisco Antônio Giraldes possuía e que teve Pombal como ilustre organizador. Já no ponto (2,1.6) que investiga a relação entre a Casa de Suplicação e Manuel Pereira da Silva. No ponto (2.1.7),

discute-se a guarda da torre do tombo e as chaves de João Pereira Coutinho. Por fim (2.1.8), discutem-se as escolhas dos ilustrados durante o processo de escrita do Compêndio, principalmente o que o teria levado à escolha de Francisco de Lemos como reformador da Universidade de Coimbra.

Em sequência, discute-se quais as ideias foram introjetadas em solo lusitano por meio dos políticos que estavam em jogo com a tensão entre ilustrados e jesuítas. Assim, são discutidas no segundo ponto as ideias compartilhadas pelos ilustrados e que influenciaram uma geração de intelectuais (2.2.1).

Em segundo lugar, (2.2) o método de ensino e a crítica feita pelos ilustrados no Compêndio entra em cena. O Compêndio (JUNTA 1771) apresenta uma determinada organização identificada com os intelectuais jesuítas. De modo a transparecer o antijesuitismo que viceja ao longo das páginas do documento, torna-se límpido que tal organização do Direito seria veementemente rejeitada na reforma proposta pelos ilustrados. Assim, o objetivo deste tópico é reproduzir a visão dos ilustrados sobre o modo supostamente correto de ensinar o Direito e os pontos de oposição ao método de ensino mantido e ensinada pelos jesuítas ao longo dos séculose, principalmente, na primeira parte do século XVIII.

Em terceiro lugar (2.3), busca-se discutir com o direito romano era entendido e analisado durante a reforma de Coimbra. A prática do Direito ganha destaque. O Direito não era apenas composto de abstrações ou disputas conceituais entre escolas do Direito. As ideias que circulavam em 1771 eram decorrentes da necessidade concreta de um grupo de intelectuais que trabalhavam na prática com o Direito e, em virtude disso, percebiam a necessidade de mudança. Escolhas políticas realizadas no documento. As discussões inseridas pelo Compêndio tinham por objetivo resolver problemas que existiam na própria administração da justiça de Portugal e que, muito pela visão antijesuítica, foram atribuídas quase que exclusivamente aos membros da Companhia de Jesus. Um dos objetivos específicos discutidos neste ponto é compreender como tal visão profissional e prática influenciou a rejeição da visão sobre o direito romano.

Além desses pontos, busca-se compreender a sistematização e a organização que os ilustrados propõem para o direito da época (2.4). Em correlação com tal discussão está a busca (2.5) por tentar compreender a relação entre a topografia do direito.

Por fim (2.6), busca-se compreender a relação entre o Direito positivo e o direito natural presente nos escritos dos ilustrados, isto é, as duas partes do Direito que eram fundamentais para compreender, posteriormente, o conceito do direito das gentes. Embora seja comum chamar essas duas partes de fonte do Direito, a expressão parece algo imprópria quando

referencia os que os intelectuais que auxiliaram na produção do Compêndio compreendiam das duas partes. O Direito positivo nasce do próprio direito natural, mas dele se diferencia. Aqui, novamente, o antijesuitismo aparece para negar a visão dos jesuítas sobre o direito natural.

## 2.1 **Os personagens da junta de providência literária e o antijesuitismo**

A necessidade de reforma exigia do projeto, portanto, uma face prática para alterar o modo de funcionamento do próprio reino. A alteração no Direito não era uma abstração do campo das ideias para os ilustrados, mas um modo de melhorar a justiça entre as mais diversas nações. Era necessário compreender os meandros da mudança, para que a reforma fosse efetiva em seus propósitos. De outro lado, a escolha daqueles que participassem da Junta de Providência Literária precisava considerar o compromisso dos possíveis escolhidos com o interesse do Rei que expressamente declarava a necessidade de reformar aquilo que fora destruído pelos jesuítas e por fim à decadência cultural que assolava o reino. Pombal, assim, influenciou o soberano para que ele, em sua carta régia, indicasse aqueles que tinham grande relação com o Marquês.

A partir de tal objetivo e sob a influência das ideias iluministas, o soberano indicou para compor a Junta o Frei Manuel do Cenáculo, franciscano e Bispo de Beja; José Ricalde Pereira de Castro, José de Seabra da Silva, Francisco Antônio Marques Giraldes, Manoel Pereira da Silva, João Pereira Ramos de Azeredo e Francisco de Lemos, primeiro Reformador Reitor; sob o olhar atento e inspeção do Cardeal João Cosme da Cunha, integrante do Conselho de Estado do Rei e do Marquês de Pombal, igualmente integrante do conselho (FRANCO e MARQUES 2017, p.117).

Todos eles compartilhavam de forma vívida esta concepção iluminista que permeava a Coroa. Participavam ativamente de cargos de poder e, assim, eram concordes com a estrutura centralizadora e monárquica instituída em Portugal, pois por meio dela é que alcançaram tais cargos. O estudo de cada um dos indicados para a Junta de Providência Literária proporciona uma compreensão exata de que o Compêndio não era um documento apenas para divulgar ideias, mas buscava a transformação imediata do exercício de poder realizado no reino. Além disso, as ideias ali discutidas serviam para embasar um projeto de reforma da nação que considerava o desejo de desenvolvimento cultural e econômico de Portugal, de modo a obter a felicidade pública que deveria ser guiada pelo próprio Rei.

Entretanto, a análise também revela uma organização política extremamente clientelista. António Ribeiro Sanches, por exemplo, questionava se as leis escritas poderiam "extinguir das

mentes das pessoas ideias e pensamentos adquiridos em seus primeiros anos de vida"(MAXWELL 1996, p.116), o "ponto-chave da debilidade da engenharia social ilustrada", pois embora as leis na política pombalina "fossem justificadas"(MAXWELL 1996, p.116) como "aplicação da lei natural"(MAXWELL 1996, p.116), o que significa um sistema baseado na razão mais do que a fé (MAXWELL 1996, p.116), na prática, os construtores manifestos da nação foram respaldados pelas "redes não explícitas das relações pessoais, do clientelismo e do interesse próprio", o que era visto claramente por Pombal como um "meio de fortalecer os objetivos"na política, na economia como na administração (MAXWELL 1996, p.116). O discurso mantinha o foco na visão de que o interesse da nação estava acima dos interesses privados, mas isto só era verdade enquanto os interesses da nação fossem comuns aos de Pombal. De fato, o Marquês manteve tais objetivos alinhados, mas "ao custo de uma intervenção pessoal contínuae de muita repressão"(MAXWELL 1996, p.116).

### 2.1.1 O caso Távora e a indicação de Cardeal João Cosme da Cunha

A partir de tal objetivo, o soberano indicou sob o olhar atento e inspeção do Cardeal João Cosme da Cunha, integrante do Conselho de Estado do Rei (OLIVEIRA 2017) D. João Cosme da Cunha se chamava, na verdade, João Cosme de Távora, mas utilizou o apelido Cunha(OLIVEIRA 2017).

Licenciou-se em Direito em 1737 (OLIVEIRA 2017). Iniciou sua carreira como deputado do tribunal de Coimbra no seio da Inquisição em janeiro de 1738(OLIVEIRA 2017). Depois, ingressou na congregação dos cônegos regrantes de Santo Agostinho no mesmo ano (OLIVEIRA 2017). Tornou-se bispo de Leiria e, em 1760, tornou-se arcebispo de Évora, nomeado conselheiro de Estado e regedor da Casa da Suplicação, tribunal superior(OLIVEIRA 2017). Em Portugal, os tribunais se dividiam em dois: os de relação e os de suplicação. A diferença, segundo Bluteau, é que no tribunal “em que se relata, chama-se Relação”, isto é, no tribunal de relação uma determinada demanda é relatada; já no “Tribunal em que se suplica”, chama-se “Casa de Suplicação”, sendo esta casa a revisora de maior grau da justiça (BLUTEAU 1716, P.215).

Em 1768, foi deputado da Real Mesa Censória(OLIVEIRA 2017). Um Deputado da Real Mesa Censória era o responsável pela fiscalização das obras que se pretendesse publicar ou divulgar no reino, o que até 1768 estava a cargo do Tribunal do Santo Ofício, do Desembargo do Paço e do Ordinário (TOMBO 1687-1831). Continuou trabalhando com a

censura e, em 1770, foi nomeado inquisidor geral, juiz da supressão dos mosteiros dos Cônegos Regrantes ecardeal pelo Papa Clemente XIV(OLIVEIRA 2017).

D. João Cosme da Cunha, enquanto inquisidor geral, ficou marcado por algumas decisões importantes. Em primeiro lugar, foi durante sua regência que ocorreu o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos (OLIVEIRA 2017, p.110-123).

Além disso, nas convenções por prática de magia em Portugal, os indivíduos foram condenados não devido ao pacto com o demônio, isto é, pelo crime de heresia, mas antes por fingimento, impostura, engano e superstição, o que evidentemente acarretou a erradicação da pena capital Ibidem(OLIVEIRA 2017). Por fim, uma mudança simbólica: ocorreu a substituição simbólica das armas da Inquisição pelas armas reais, o que tornava notória a subordinação do Tribunal face à Coroa(OLIVEIRA 2017). A verdade é que o Marquês de Pombal olhava commuito carinho para a Inquisição. Com isso, buscou se cercar de nomes confiáveis os quais podia controlar. É por isso que o Rei nomeou Paulo de Carvalho e Mendonça, irmão de do Marquês como deputado do Conselho Geral em 1759 e que depois se tornaria inquisidor geral, principalfigura do Tribunal (OLIVEIRA 2017, p.110-123).

A inquisição se tornou uma arma do governo de Pombal e, nesse sentido, D. João Cosmeda Cunha foi seu instrumento mais importante. O que paira de curioso sobre o Cardeal João Cosme da Cunha era a sua confiança no Marquês(OLIVEIRA 2017). Afinal, por seu nome original, João Cosme de Távora, percebe-se que ele era parente dos Távora. A conduta do Cardeal João Cosme da Cunha agradou o Marquês e mostrou lealdade. Tendo sido um dos principais aliados de Pombal, nunca ousou ir contra o poderoso ministro, até ao desterro de Pombal com a morte do Rei José I (OLIVEIRA 2017, p.110-123). Por certo, lembrava-se do seu antecessor, o inquisidor geral D. José de Bragança que se opôs ao marquês e acabou desterrado com o seu irmão, D. António de Bragança, de onde só saiu em 1777, após a morte de D. José (OLIVEIRA 2017, p.110-123). A verdade é que talvez lealdade seja uma palavra muito forte e possivelmente é melhor falar numa mistura de oportunismo e medo. De qualquer forma, isto era suficiente para Pombal.

O caso dos Távora é importante, pois ele demonstra a relação de confiança de João Cosme da Cunha, mas também como Pombal conduzia a política portuguesa. Além da velocidade incrível de condenação e a introdução dos jesuítas no grupo de investigados (inclusive com condenações), outro dado que sempre é citado como marco do caso dos Távora é a crueldade das condenações(OLIVEIRA 2017). É justamente em janeiro de 1759, com a associação dos jesuítas ao regicídio, que João Cosme da Cunha assina uma pastoral violentíssima contra os Inacianos, que foi ao encontro dos interesses do Marquês de Pombal. Um ano após o atentado,

determinou ainda celebrar de forma perpétua o aniversário do fracasso do mesmo, propondo ao cabido de Leiria uma ação de graças, que deveria ser repetida a cada ano (OLIVEIRA 2017)

À vista disso, compreender quem foi D. João Cosme da Cunha é uma visita à relação íntima que Pombal mantinha com o sistema inquisitório e como esta prática demonstra as categorias de relações que Pombal nutria em volta de si para conseguir governar Portugal. Com efeito, a realização do projeto de reforma do Direito pressupunha uma autoridade com poder sancionatório e Pombal já dera demonstrações de que usaria seu poder novamente se fosse necessário. Além disso, a contenda com os jesuítas era muito maior do que uma questão de ideias, mas a mudança das ideias também correspondiam a necessidade prática de expulsar os jesuítas, pois estes tinham domínio amplo do sistema de ensino em Portugal. Assim, era preciso buscaroutros autores e formar novos intelectuais para tomar tal posto.

### 2.1.2 As ideias de Verney e o franciscano Frei Manuel Cenáculo

Frei Manuel do Cenáculo era um franciscano e Bispo de Beja, formado em teologia na Universidade de Coimbra. Em sua formação, recebeu os ensinamentos de P. João Baptista, da Congregação do Oratório. Como é cediço, esta instituição formou diversos intelectuais que defendiam ferrenhamente a oxigenação do conhecimento intelectual existente em Portugal. Na primeira quadra do século XVIII, a filosofia moderna começa a ganhar espaço, pois defendida no seio da congregação do Oratório de São Felipe Neri (PARDO 2018)

A Congregação do Oratório ficou marcada pela introdução(CALAFATE SD) das ideias "modernizantes"(CALAFATE SD). Com Cenáculo não foi diferente. Entretanto, não foi apenas em contato com a Congregação do Oratório que ele teve contato com as ideias modernizantes.

Aos 15 anos, tornou-se franciscano da Ordem Terceira da Penitência e um ano depois frequentaas aulas de Frei Joaquim de São José, também com matizes modernos (CALAFATE SD).

Aproximou-se da vida política do reino durante o reinado de D. José I, escolhido como presidente da Real Mesa Censória(TOMBO 1687-1831). A maior honraria recebida por Cenáculo, contudo, seria pela atribuição de cuidar, sob exigência direta do Rei D. José I, do príncipe

D. José (CENÁCULO 1996), neto de D. José I. Seu neto seria posto em quarto separado e

só deveria receber aqueles expressamente autorizados, tendo por exceção “os ministros com assento, no meu real Conselho de Estado; o confessor do mesmo príncipe Frei Manuel do Cenáculo; e o instrutor de ler, e escrever Antônio Domingues do Passo; os quais terão sempre entrada livre no sobredito quarto” (CENÁCULO 1996).

Foi também Provincial da Ordem Franciscana em Portugal (1768 a 1777), Bispo de Beja (1770-1802) e partícipe da Providência Literária e da Junta do Subsídio Literário(PEREIRA 2015). Em 1776 escreve o texto "Disposições do Superior Provincial para a observância regular e literária da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco destes reinos” (GANHO 1984) com as ideias que fomentou temporalmente. Por fim, tornou-se Arcebispo de Évora (1803-1814)(PEREIRA 2015).

Durante sua caminhada, buscava “dar notícia da reforma das ciências e das artes na Europa, para, fundamentadamente, mostrar a possibilidade de se criar uma verdadeira cultura das letras: isto é, feliz progresso da razão, e das Artes! Heroico amor da Pátria e da Virtude”(PEREIRA 2015). Ao mencionar o “feliz progresso da razão”(PEREIRA 2015), Cenáculo falava da necessidade de “reformar os estudos da Ordem Terceira de São Francisco, inserindo-se o seu pensamento nas coordenadas essenciais do Iluminismo”(GANHO 1984) . Tal influência do iluminismo que em Roma teve contato o faz aderir à crítica comum aos jesuítas que dominavam seu discurso a partir do aristotelismo da época(PEREIRA 2015). Defendia que, mediante a razão, fossem lidos bons livros e se evitassem os maus, de modo a se evitar as especulações desordenadas, que se não pautem pelo carácter de utilidade (GANHO 1984, p.7). Cenáculo observa, ainda, no Direito, uma necessidade premente de mudança e reforma (GANHO 1984). Seus escritos são, em muitas partes, análogos ao de Verney. Os estudos da jurisprudência se iniciam pela lógica, ética e direito natural. Ademais, seriam "obrigados a ouvir o Professor da História Eclesiástica"se estivessem no curso de cânones(GANHO 1984). Durante suas discussões, chama "atenção para uma legislação mais regular e combinada", isto é, moderna e ilustrada (GANHO 1984). Ora, se "há defeitos inescusáveis na jurisprudência natural de alguns autores poderá negar se o merecimento das ilustres fadigas que tem adiantado esta espécie de Direito. Ele é um Direito primitivo essencial base de todos os mais Direitos e que pela sua inocência e simplicidade só o fez inútil no outro século [por causa da] ignorância destes"(GANHO 1984)

Além disso, a política não está separada do Direito. Ela advém "da história e da boa filosofia", mas "o Código que lhe serve de base nasce das práticas aconselhadas pela razão natural unidas pela prudência e sustentadas pelas leis da honra", mas pertence ao "Império do Direito", pois é uma "ciência que tem por objeto fazer a vida cômoda e os povos

felizes"(GANHO 1984). Assim é inegável a concordância de Cenáculo com o olhar que Verney lança para o Direito e, sem dúvida, a matriz iluminista que ele proporciona.

### 2.1.3 O Desembargador José Ricalde Pereira de Castro

José Ricalde Pereira de Castro (FONSECA 2019), foi Desembargador do Desembargo do Passo desde 1762, e era um colaborador destacado da visão reformista de Pombal. Era, portanto, mais um intelectual que rondava o centro político de tomada de decisão do reino, assumindo cargos cada vez mais importantes à medida que ocupava cargos mais próximos do Rei.

Desembargador era aquele responsável por desembaraçar os embargos que existiam quando havia litígio entre as partes (BLUTEAU 1712-1728, p.123). O Desembargo do Passo, criado por D. Manuel I (1469-1521) (FONSECA 2019), possuía três âmbitos: judicial, da graça e administrativo. No primeiro, competia-lhe a reapreciação dos recursos para a Coroa; a arbitragem dos conflitos entre outros tribunais; o controle da admissão dos magistrados régios da administração central (FONSECA 2019). Já no domínio da graça, concedia perdões e indultos em nome do Rei. Na área administrativa, era um intermediário entre o poder central e a periferia territorial. O cargo de Desembargador do Paço era a progressão na carreira da magistratura e tinha grande importância o “exercício do magistério em Coimbra, nas Faculdades de Leis e de Cânones” (FONSECA 2019). Assim, a cadeira universitária “não constituía a derradeira etapa do percurso profissional, mas antes um patamar de transição para os tribunais superiores”, de modo que no “Desembargo do Paço, 68 por cento dos 56 desembargadores que entre 1750 e 1833 ascenderam à Mesa, haviam sido doutores ou lentes nas faculdades jurídicas”(FONSECA 2019). A partir de 1770, integrou a Junta de Providência Literária (FONSECA 2019). Em 1777, coube-lhe a honra de proferir o discurso político na cerimônia de levantamento e aclamação de D. Maria I(TOMBO 1777). Em 1783, foi nomeado Chanceler- mor do Reino, tendo também presidido ao Desembargo do Paço. No discurso foi possível conhecer um pouco melhor suas ideias(TOMBO 1777). Disse que José I honrou a humanidade e deixou "a todos os Monarcas da Europa os exemplos da mais judiciosa política"e tratou se povo "mais como filhos, que como Vassalos"(TOMBO 1777).

### 2.1.4 O absolutismo dos jesuítas e José de Seabra da Silva

Outro indicado, José de Seabra da Silva (1732-1813)(SILVA 2018), tinha uma característica diferente dos demais: era muito novo quando alcançou os feitos acadêmicos(SILVA 2018). Matriculou-se na Universidade de Coimbra com doze anos(SILVA 2018). Se doutorou em 1751, isto é, dezenove anos(SILVA 2018). Em 1757 tornou-se fiscal da companhia do Grão-Pará e Maranhão e em 1760 executor da real fazenda da rainha D. Maria Ana(SILVA 2018).

Em 1763 tornou-se desembargador do Porto por alvará de 1 de janeiro de 1763(SILVA 2018), com vinte anos de idade(SILVA 2018). Desembargador era aquele responsável por desembaraçar os embargos que existiam quando havia litígio entre as partes. Atuava, portanto, na Relação do Porto, isto é, "em Tribunal que se ministrava a justiça" e que respondia "aos Conventos jurídicos dos Romanos e ao que os Franceses chamam Parlamento"(SILVA 2018). A relação da cidade do Porto contava com vinte e quatro desembargadores com competência para atuar em causas de até cem mil réis e, por sua importância, tinha recurso de "appellação" para a Relaçãode Lisboa(SILVA 2018).

Em 1765 foi nomeado procurador da coroa (SILVA 2018), e tornou-se auxiliar do Marquês de Pombal(SILVA 2018). O Procurador da Coroa era denominado pelas Ordenações Filipinas de Procurador dos feitos da Corôa. Tinha a competência de requerer aos Desembargadores do Paço e outras autoridades oficiais que enviassem informações à Coroa(SILVA 2018). Além disso, era o responsável por arrazoar, esclarecer e indicar testemunhas nos feitos envolvendo a Coroa ou envolver sua "jurisdição", bens e Direitos(SILVA 2018). Ademais, podia se opore assistir em qualquer feito e causa tratado na Casa da Suplicação por razão de alguns juízes eclesiásticos ou apostólicos, perante os Prelados ou seus Vigários, ou outros Juízes Apostólicos,de modo a dar execução às Ordenações(SILVA 2018). No mesmo ano foi nomeado chanceler da Casa da Suplicação(SILVA 2018).

Em 1766 guarda-mor da Torre do Tombo(SILVA 2018). A carta régia de 25 de janeiro de 1770 concretizava-o como desembargador do Paço e, em 1771, foi nomeado ministro de Estado adjunto ao marquês de Pombal(SILVA 2018). As águas futuras após a produção do Compêndio não foram as melhores para José de Seabra, pois em 1774 foi desterrado sem posses em Angola(SILVA 2018). Voltou apenas com a morte de José I, ganhou novo respeitona corte até que de repente foi ameaçado de desterro novamente(SILVA 2018). Nada consta, contudo, que tenham sido suas ideias durante a produção do Compêndio que tenham gerado a caminhada tortuosa, pois continuou próximo do Marquês de Pombal durante a

reforma de Coimbra(SILVA 2018).

Escreveu o livro *Deducção chronologica e analytica* com grande influência do antijesuitismo onde discute os casos em que os jesuítas atrapalharam a nação portuguesa e "destruir"a Monarquia (SILVA 2018). Segundo ele, "os ditos Regulares após haverem acabado de destruirinteiramente a Monarquia passaram logo a suprimir também a Democracia e a reduzir todo o Governo de Portugal e seus domínios a uma aparente Aristocracia"(SILVA 2018). Entretanto, seu único objetivo com tal aristocracia é aumentar o seu domínio, de modo que a nação, não tendo outra jurisprudência e outra Moral que não fossem as dos próprios jesuítas, em lugar de ser uma verdadeira aristocracia veio a "ficar sendo no efeito e na realidade uma máquina política à qual dava todos os movimentos"os jesuítas, o que acabou por reduzir a experiência em um verdadeiro absolutismo jesuítico(SILVA 2018).

Outro ponto que José de Seabra da Silva analisa em seu livro é que foi inserido, no regimento das missões durante a colonização, usando de uma artimanha para enganar, uma disposição que indica que os "Padres da Companhia terão o Governo não só Espiritual que antes tinham, mas o Político e Temporal das Aldeias da sua administração"(SILVA 1767, p.442).

Ora, para reagir a tal ação coordenada e ameaçadora dos jesuítas, foi preciso buscar inspiração naqueles que os enfrentara anteriormente. Os jesuítas começaram a escrever e publicar os muitos livros com que inquietaram o gênero humano, principalmente os que se utilizavam da ética de Aristóteles e pretendiam "santificar com ela as maiores atrocidades e os mais abomináveis insultos que tem horrorizado (...) a união cristã, a sociedade civil, a Igreja e os Estados da Europa"(SILVA 1767, p.379). Assim, os "seus sequazes e todos os Sábios e todos os Supremos Governos da Europa"foram "sucessiva e vigorosamente se unindo com igual necessidade os Catholicos Romanos e os Protestantes para convencerem e desterrarem aquela perniciosa seita inimiga comum de toda a Christandade"(SILVA 1767, p.379).

### 2.1.5 O casamento negociado, a Inquisição e Francisco Antônio Marques

Francisco Antônio Marques Giraldes era militar (ESTEVES 2008). Foi Capitão de Fragata(ESTEVES 2008). Além disso, era muito bem relacionado no reino(ESTEVES 2008). Francisco Antônio casou seu irmão Bartolomeu Giraldes de Andrade em 1768 com Inês de Vera Barba de Meneses, filha de Gonçalo Barba Alardo de Pina e Lemos, um Fidalgo da Casa Real(ESTEVES 2008). A noiva tinha 15 anos (ESTEVES 2008) enquanto Bartolomeu já

tinha 53 anos(ESTEVES 2008). “Foi este um casamento muito negociado e celebrado com grande pompa em Oeiras no Palácio de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal com quem o noivo e seu irmão Francisco Antônio Marques Giraldes de Andrade tinham relações estreitas de amizade”, o que se demonstra pelo fato de o marquês de Pombal ser “padrinho debaptismo de um filho de Bartolomeu Giraldes” (ESTEVES 2008).

Além disso, posteriormente ao Compêndio, foi Deputado do Desembargo do Paço, especificamente a ocupar assento na Mesa da Consciência e Ordens (BEZERRA 2016), criada pelo alvará de 22 de abril de 1808 e que compunha a estrutura do Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens (CABRAL Agosto de 2011). Tal cargo demonstra que a participação na produção do documento valorizou sua carreira.

Em evento sem data precisa, veio para a colônia atender aos interesses do reino. Francisco Antônio Marques Giraldes ficou marcado na história por ter “gerado os dois primeiros registros de Fortaleza no início do século XIX”(ESTEVES 2008), sendo o primeiro deles o “Plano aproximado da enseada da Villa da Fortaleza”(ESTEVES 2008) em 1810. Na colônia, manteve suas atividades de censor, pois há registros de sua atividade administrativa em órgão que deferia a outorga ou não de carta de nomeação. É válido dizer que, não obstante ser normal a utilização de jovens para trabalhar em prol da censura, mormente num ambiente em que isto significava a ascensão social, “mais da metade de suas conclusões exigiam que os meninos esperassem até que ele atingisse a maioridade antes que pudessem ser encarregados de atividades de investigação. Isso significava que eles não poderiam ser enviado para convocar testemunhas, prender prisioneiros ou ajudar os comissários”, pois “os adultos dificilmente se submeteriam à autoridade de crianças ou de homens muito jovens, mesmo que viessem em nome do Santo Ofício”(WADSWORTH 2005).

### 2.1.6 A casa de Suplicação e Manuel Pereira da Silva

Manoel Pereira da Silva chegou a trabalhar da Casa de Suplicação. Segundo Bluteau, a Casa de Suplicação era o Tribunal “em que se suplica”, e, por conta disso, chama-se “Casa de Suplicação”, sendo esta a revisora de maior grau da justiça e é neste que vem por “apelação” as causas de todo o reino de certa quantia para cima e são decididas definitivamente. A composição da Casa de Suplicação, à época, era de dez desembargadores dos agravos que eram “os mais doutos” e ordinariamente os que “foram lentes na Universidade de Coimbra”; dois Corregedores do crime da Corte e outros dois do cível da Corte, um juiz do fisco Real,

dois juízes da Coroa, fazenda e mais quinze Desembargadores extravagantes que serviam de adjuntos nas causas (BLUTEAU 1716, p.215).

### 2.1.7 A guarda de documentos na Torre do Tombo: João Pereira Ramos

Por fim, deve-se destacar os dois irmãos da família Azeredo Coutinho que participam da Junta de Providência Literária. De certo modo, ambos mantinham relações próximas com o Marquês de Pombal, representando a elite intelectual que o apoiava durante seu governo.

Primeiro, o mais velho. João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (SALLES 2016), irmão de Francisco de Lemos nasceu no engenho de Marapicú, pertencente à freguesia de Santo Antônio de Jacotinga em 1722, atual região de Nova Iguaçu(SALLES 2016). Estudou em Colégio controlado pela Companhia de Jesus(SALLES 2016). Como costumava ocorrer com a elite cultural da época, após os estudos foi até Portugal após ter completado os estudos preparatórios na colônia(SALLES 2016). Em 1744 acabou seu doutorado. Após o terrível terremoto que assolou o reino em 1755, foi a Lisboa e lá teve a oportunidade de conhecer Sebastião José de Carvalho e Melo, o Secretário de Estado do Rei D. José(SALLES 2016). O Marquês de Pombal, como ficou conhecido Sebastião José de Carvalho e Melo, é a figura central do desenrolar da visão ilustrada, pois foi por suas mãos que a reforma do reino ocorreu. A relação tornou-se mais próxima e Pombal foi padrinho de seu casamento em 1772(SALLES 2016). No reino, segundo as Ordenações Filipinas, todos os casamentos eram feitos por Carta de ametade, salvo quando as partes acordarem diversamente (SEABRA 1983, p.44). Podiam, assim, "dispor e regular livremente por contratos matrimoniais ou antenupciais, os seus bens ou fortunas, entre os quais se encontram o contrato de dote e o de arras que se entendem ser sempre feitos com o fim de sustentar os encargos do matrimônio, caducando, portanto, se este não se efetuasse"(SEABRA 1983, p.44). Eram instrumentos públicos lavrados por um Tabelião e este dote tinha o objetivo de assegurar ao marido o desempenho dos encargos matrimoniais. Tais dotes, "quase sempre profectício[s]"(SEABRA 1983, p.63), tinha como elemento de avaliação da condição social da mulher, pois "quanto mais alto fosse o escalão social, maior era a preocupação dos pais em negociar o futuro das filhas para quem desejavam uma vida economicamente estável e socialmente equilibrada"(SEABRA 1983, p.44). Além disso, a "alta nobreza estava preocupada em manter a sua unidade não só econômica como social" e o "casamento era uma aliança, de acordo com a amizade e a posição social e política"(SEABRA 1983, p.63).

Dessa forma, assim como ocorreu no caso do irmão de Francisco Antônio Marques Giraldes, o casamento era demonstração formal da relação que tinha com o Marquês de Pombale o apoio público que este tinha da família Azeredo Coutinho.

Em virtude disso, não se estranha que tenha se tornado rotineiro à família Azeredo Coutinho a ocupação de posições sociais relevantes no reino. João Pereira Ramos, nessa toada, ocupou vários cargos de destaque na estrutura de poder do reino(SALLES 2016). Entre 1768 e 1769 foi nomeado como Desembargador da Relação do Porto[10] [10](SALLES 2016),Desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação e Ajudante do Procurador da Coroa(SALLES 2016).

Além disso, foi Procurador Geral da Igreja de Lisboa(SALLES 2016) e Deputado da Real Mesa Censória(SALLES 2016). O Procurador Geral da Igreja de Lisboa era o responsável por cuidar dos litígios envolvendo a Igreja de Lisboa, mas suas funções não estão descritas pormenorizadamente nas Ordenações Filipinas, Livro I. João Pereira Ramos, durante seu exercício de Deputado da Real Mesa Censória, ficou responsável por distribuir diversos livros autorizados pela Real Mesa Censória e um deles foi o "Uraguai", texto de Basílio da Gama a quem João Pereira Ramos dirigiu vários elogios (Blake 1883) pelo texto permeado pelo antijesuitismo e pelo pombalismo declarado(SALLES 2016).

A partir de 1771, ocupou cargo na Junta de Providência Literária. Em 1771, deixou o ofício auxiliar para servir, de fato, como Procurador da Coroa. Três anos depois foi escolhido para preencher o lugar de Guarda-mor da Torre do Tombo, uma das maiores honrarias da época, pois respondia diretamente pela chave da cultura e erudição do reino. A indicação para o cargo, posterior a sua participação na produção da elaboração do Compêndio demonstra a valorização que o Rei e o seu Secretário tinham em relação ao trabalho executado no documento. A Torre do Tombo tinha por objetivo a guarda dos documentos, isto é, "o tesouro da memória escrita da nação"[11] [11]. Assim, ao guarda-mor pedia-se que guardasse, que velasse pela segurança da memória de que era responsável, mas igualmente que providenciasse a sua

[10] "Mando, que não só quando algum dos Juízes da causa entrar em dúvida sobre a inteligência das leis, ou dos estilos, e deva propor ao Regedor para se proceder à decisão dela por Assento na forma das sobreditas ordenações, e Reformação; mas que também se observe igualmente o mesmo, quando entre os Advogados dos Litigantes se agitar a mesma dúvida, pretendendo o do Autor, que a lei se deva entender de um modo; e pretendendo o do Réu, que se deva entender de outro modo. E nestes casos terá o Juiz Relator a obrigação, de levar os Autos a Relação, e de propor ao Regedor a sobredita controvérsia dos Advogados; para sobre ela se proceder na forma das ditas ordenações, e reformação delas, a Assento, que firme a genuína inteligência da lei antes que se julgue o Direito das partes (SILVA 1829).

[11] As atribuições do guarda-mor foram definidas por D. João I em carta dirigida a João Esteves, contador da cidade de Lisboa, comunicando-lhe "ter encarregado a Gonçalo Esteves, seu contador da mesma cidade, pela confiança que dele tinha de dever e procurar as escrituras dos reinos, que estão na torre do Castelo da cidade de Lisboa"(s.a. s.d.).

organização, parapoder ser evocada sempre que necessário.

Uma análise dos cargos ocupados por João Pereira Ramos revela que ele era muito bem relacionado no reino, mantendo-os nos reinados de D. João V, D. José, D. Maria e até mesmo na regência do futuro D. João V. Além disso, ocupou o cargo de Procurador Geral da Coroa independente das públicas defesas à memória do ex-secretário Marquês de Pombal, mesmo durante o período posterior, onde ocupou cargos de Conselheiro e Desembargador. Dessa forma, sua rede de relações era extensa e permitia a manutenção de sua família em cargos importantesna direção do poder administrativo do reino.

### 2.1.8 O Reformador da universidade: Francisco de Lemos

O trajeto de Francisco de Lemos é similar ao do irmão mais velho, pois seguiu a tutoria daquele. Nasceu no dia 5 de abril de 1735(CRUZ 2016, p.2). Estudou em Colégio controlado por jesuítas e, seguindo os passos do irmão, foi à Universidade de Coimbra para concluir sua formação em busca de uma carreira jurídica ligada à magistratura ou aos cargos teológicos relevantes da época[12] [12](CRUZ 2016, p.2). Ademais, ingressou no Colégio das Ordens Militares e na ordem de S. Bento de Avis(CRUZ 2016, p.2), o que lhe possibilitou mais prestígio social e novos relacionamentos com outros aristocratas.

A sua jornada em cargos oficiais começa como Reitor do Colégio das Ordens Militares da Universidade em 1761 e em 1767 foi Juiz Geral das Ordens Militares(CRUZ 2016, p.2). As ordens militares tornaram-se conhecidas pelo seu papel na Reconquista entre os séculos XII e XIV. Os cavaleiros apresentavam-se organizados e disciplinados, exibindo uma eficácia militar que lhes assegurou concessões de vastos territórios e abundantes rendas nos reinos cristãos. É bem verdade que, na realidade portuguesa, as ordens sofreram um momento de transformação institucional, pois "os monarcas procuraram atrair para a sua órbita estas milícias pela sua importância econômica, social e militar", o que acarretou um processo de "a que Enrique Rodríguez-Picavea Matilla chamou "aristocratização das Ordens" (COSTA 2016). As habilitações dos cavaleiros realizavam-se em Lisboa pelas mãos do Juiz Geral das Ordens Militares. Ademais "faziam interrogatórios para expurgar a qualidade dos seus membros"(OLIVAL 2004).

---

[12] João Pereira Ramos e Clemente de Lemos de Azeredo – irmão mais novo – também começaram os seus estudosem um colégio do Rio de Janeiro e rumaram à Universidade.

Foi Deputado do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa em 1768 e Deputado Ordinário da Real Mesa Censória em 1768(CRUZ 2016, p.2). A participação intensa dos intelectuais que ocupavam a Junta de Providência Literária na Inquisição chama a atenção(CRUZ 2016, p.2). Os requisitos para participar da inquisição em geral eram menos intelectuais e mais sociais: "o funcionário deveria comprovar sua "limpeza de sangue"(CRUZ 2016, p.2), viver nos "costumes e possuir um alto cabedal"(CRUZ 2016, p.2), mas ainda assim atrai vários membros da classe intelectual, "sobretudo pelo prestígio e ascensão social que a patente poderia proporcionar, além dos privilégios inerentes ao cargo" (CRUZ 2016, p.2). Dessa forma, como cargo promotor do prestígio social, muitos intelectuais aderiram ao exercício da censura e da avaliação de quais publicações deveriam ser publicadas. Embora não fosse exigência geral, era evidentemente necessária a participação de intelectuais, até pela necessidade de o avaliador ter capacidade para selecionar os livros publicados ou não. Este trabalho era ocupado pela classe intelectual e tinha por missão auxiliar o Secretário de Estado na sua promoção das ideias pombalinas.

Posteriormente, assume posição similar à ocupada por seu irmão, Desembargador da Casa da Suplicação em 1768(CRUZ 2016, p.2). No mesmo ano, torna-se Vigário Capitular do Bispado de Coimbra e Governador da Diocese(CRUZ 2016, p.2). Esta é uma nomeação deveras polêmica, pois existe uma relação entre a prisão do antigo ocupante do cargo e uma "armação" do irmão de Francisco de Lemos(CRUZ 2016, p.2). Com tal nomeação, a carreira de Francisco de Lemos começa a "decolar", pois o Vigário Capitular do Bispado é o futuro sucessor como Bispo de Coimbra(CRUZ 2016, p.2). Em 1770 torna-se Reitor da Universidade de Coimbra, cargo do qual sairá apenas em 1779 e que acabará por retornar posteriormente(CRUZ 2016, p.2). Com o cargo, foi Conselheiro da Junta de Providência Literária (CRUZ 2016, p.2).

Tornou-se Conselheiro do Rei em 1772 e Reformador da Universidade em 1772(CRUZ 2016, p.2). Coadjutor e futuro sucessor do Bispo de Coimbra em 1774[13] [13]. Bispo, apenas em 1779 com a morte do anterior, tornando-se assim o 17º conde de Arganil em virtude do bispado)(ALVES 2019).

Em 1777, o Marquês de Pombal abandona o ministério com a morte de José I e no mesmo ano Lemos dirige-se para Lisboa(ALVES 2019). Neste mesmo ano, Dom Francisco de Lemos escreve uma obra sob título *Relação geral do Estado da Universidade de Coimbra*

[13] Os documentos que demonstram cada nomeação foram compilados por Carlos Fernando Teixeira Alves (ALVES 2019).

*desde o princípio da nova reforma até o mês de Setembro de 1777*, após visitar a Corte para a coroação de D. Maria em resposta aos rumores que ouviu no sentido de que a Universidade teria suas ideias ilustradas atacadas (BRAGA 1894), tendo ainda participado de outros fatos históricos relevantes da política lusitana (ALVES 2019).

No contexto específico da segunda quadra do século XVIII, pode-se dizer que a universidade era um elemento de disputa constante por espaço de poder. Há um acontecimento envolvendo Francisco de Lemos que é muito significativo, mesmo que tal fato tenha ocorrido sem ele ser o Reformador ou Reitor. Em 1796, D. José de Jesus Maria "apresentou à censura daFaculdade umas quinze teses para os actos de Repetição"(SANTOS 2011, p.12). D. João da Encarnação se pronunciou sobre a qualidade das referidas teses e o setor "mandou lavrar despacho de aprovação"(SANTOS 2011, p.12). Contudo, os censores do Tribunal Eclesiástico mandavam "corrigir umas teses e omitir outras"(SANTOS 2011, p.12). Nesse embrólio, a "Faculdade, que as tinha aprovado, sentiu-se desautorizada, e reagiu com firmeza (...)"(SANTOS 2011, p.12) mostrou "para crédito seu e da sua Faculdade, na presença da Congregação, que nem levemente errara no seu ofício de censor, e que não aprovara doutrina alguma condenada pelaIgreja"(SANTOS 2011, p.12).

Nele, Francisco de Lemos diz ser preciso, com a reforma, obedecer à base do que é o Direito: o estudo das leis pátrias, o estudo da história e o do direito natural(ALVES 2019). Além disso, diferenciava o direito civil do Direito canônico, pois os princípios do direito civil se deduzem das fontes da razão natural e da constituição fundamental das sociedades, isto é, do gênio, índole, caráter, costumes e usos dos Povos. Tais fontes até podem estar presentes no Direito canônico, mas este vai além delas(ALVES 2019, P.48). Donde resume que "não pode haver bom jurisconsulto civil sem ser insignemente versado na jurisprudência natural e na história civil dos povos, especialmente da sua nação (ALVES 2019, P.48).

Assim, é razoável dizer que Francisco de Lemos foi um homem do seu tempo e obedeceu aos desejos da Coroa para instituir a reforma. Sem dúvida, o Compêndio foi o seu guia para reformar Coimbra e administrá-la a partir daí. Contudo, não era apenas ele o ilustrado no grupo. Todos os indicados para participar da Junta de Providência Literária eram ilustrados e, além disso, tinham várias características em comum. Uma das mais comuns era a formação em Direito. A outra era alguma participação na Inquisição, o que parecia credenciar o agente para o exercício da reforma. Afinal de contas, a reforma significava uma direção centralizadora e autoritária para definir o que deveria ser lido e o que não deveria ser objeto de ensino, o que parece condizente com um dos objetivos da inquisição. A verdade, talvez, seja a de que o Marquês de Pombal olhava com muito carinho para a Inquisição. A marca do período,

contudo, é que tanto a inquisição como a Junta de Providência Literária tem por finalidade atender a um desejo Direito de subordinação aos interesses da Coroa. Com isso, Pombal buscou se cercar de nomes confiáveis que pudesse controlar, o que os diversos episódios de casamentos que tiveram a benção do Marquês podem comprovar.

A autoridade às vezes se reverte de perversidade e violência, mas tudo para proteger o poder. A influência do iluminismo também é óbvia e os estudos da jurisprudência se iniciam pela lógica, ética e direito natural. O próprio cargo de professor, contudo, não era o fim, mas um meio para alcançar um patamar de transição para os tribunais superiores e promover a atenção da Coroa para si. Ora, para reagir a tal ação coordenada e ameaçadora dos jesuítas, foi preciso buscar inspiração naqueles que os enfrentara anteriormente. Os jesuítas começaram a escrever e publicar os muitos livros com que inquietaram o gênero humano e forcaram a união entre Católicos Romanos e os Protestantes para convencerem e desterrarem aquela perniciosa seita inimiga comum de toda a Cristandade.

O projeto da reforma estabelece a base do que é o Direito: o estudo das leis pátrias, o estudo da história e o do direito natural. Além disso, diferenciava o direito civil do Direito canônico, pois os princípios do direito civil se deduzem das fontes da razão natural e da constituição fundamental das sociedades, isto é, do gênio, índole, caráter, costumes e usos dos Povos. O antijesuitismo foi um traço marcante dessa reforma e é fundamental para compreender o projeto político defendido pelo Secretário de Estado e pelo Rei José I.

## 2.2 **O iluminismo vem de fora: a contribuição dos estrangeirados**

O Direito apresentado no compêndio não são originalmente criados pelos intelectuais que participaram de sua produção. Ele pressupõe ideias que já circulavam em Portugal, mas que seriam assimiladas num projeto de reforma. Assim, é possível dizer que o projeto pensado e executado por Pombal não foi nem mesmo projetado por ele, mas influenciado por diversos intelectuais que desde o início do século XVIII já vinham efusivamente escrevendo sobre a necessidade de reforma cultural de Portugal para resgatar a nação da decadência cultural e econômica em que se encontrava.

Tal observação não significa, vale dizer, que Pombal não seria o responsável pela reforma. Ao contrário. O Secretário de Estado parece ter sido o único que reuniu condições políticas e poder suficientes para executar um projeto ambicioso desse tipo. Dificilmente um Secretário de Estado que não tivesse autoridade completa, como ocorreu de José I entregar a Pombal, poderia executar em tantas frentes o projeto de reforma das ideias. Entretanto,

Pombal não foi seu mentor intelectual.

Pode-se dizer o mesmo do Compêndio. Nesse contexto, o documento cita alguns intelectuais ilustrados que contribuíram para a formação do pensamento iluminista português e foram definidores das reformas de pensamento propostas por Pombal. Alguns desses intelectuais possuem uma característica em comum: eram portugueses que viviam fora de Portugal e, por conta disso, tiveram acesso à produção intelectual iluminista que circulava na Europa. Tais intelectuais são comumente chamados estrangeirados, isto é, intelectuais que viam Portugal a partir de uma condição de atraso. Se a mensagem iluminista foi feita sob a responsabilidade e governo de Pombal, no campo das ideias "haveria de ser recebida (...) através da palavra de Luís Antônio Verney"(122, p.40).

É principalmente Verney que organizará o Direito, de modo a tornar a literatura estrangeira iluminista aplicável à realidade lusitana. Com efeito, muitas das disposições do Compêndio são verdadeiras cópias do que já estava previsto na obra de Verney e o próprio documento oficial da Junta de Providência Literária reconhece a importância do estrangeirado para a cultura lusitana.

A produção dessa obra, sem dúvida, está em harmonia com os desejos da Congregação do Oratório da qual Verney fazia parte. A Congregação do Oratório(CIDADE 1940) "foi fecunda em produzir intelectuais para a visão iluminista que passou a ser observada em Portugal. A organização de padres seculares fundada em 1550 por Felipe de Néry foi em 1668 introduzida em Portugal por Bartolomeu do Quental, nomeado por D. João IV como pregador e confessor da Capela Real(CIDADE 1940). D. Pedro II em 1685 e D. João V em 1709 se declararam seus protetores"(CIDADE 1940). Introdutor da congregação, Bartolomeu do Quental teve formação jesuítica na Universidade de Évora(GOMES 2016, p.55). Tornou-se, por nomeação de D. João IV, pregador e confessor da Capela Real(GOMES 2016, p.56). Com a experiência, desenvolveu a "parenética oratoriana"(GOMES 2016, p.56), isto é, um modelo de pregação que se esteava "na objectividade, na simplicidade e na eficácia"(GOMES 2016, p.55-56). Os oratorianos, portanto, acabaram por se distinguir pelos sermões com "linguagem e raciocínio convincentes, simples e intuitivos, de maneira a aumentar o interesse dos ouvintes"(GOMES 2016, p.55). Além disso, tornaram-se conhecidos por seu esforço para introduzir pesquisas naturais e discutir filosofia natural durante o século XVIII(GOMES 2016, p.55). Foi com tal influência que Verney expressou sua crítica ao pensamento da época. Sua obra significou uma nova forma de compreender a ética, o direito e a própria teologia. O Compêndio cita diretamente seu nome no corpo do texto em duas ocasiões distintas(JUNTA 1771, p.164). Em tais citações é perceptível que o Direito em Verney envolve três elementos

centrais que deveriam ser revistos em Portugal: a lógica, a ética e a história. Segundo o autor, por muito tempo o Direito foi pensando sem conceber uma boa lógica, sem considerar a verdadeira ética e sem compreender a história. E é por isso que o "atraso"havia se instalado em Portugal e os estragos estavam feitos. A primeira ocorre no chamado “quarto estrago e impedimento” na discussão parte II, capítulo II (JUNTA 1771, p.159;164). Esta citação é especialmente importante, pois ocorre no Capítulo destinado a discutir “os estragos feitos na jurisprudência canônica, civil e impedimentos, com que cortaram os meios para poder restituir-se ao estado florente, em que se achava antes de corrompida pelos maquinadores dos novos Estatutos, e para poder aproveitar-se dos progressos, que nos tempos subsequentes fizeram estas necessárias disciplinas”(JUNTA 1771, p.164). A indicação ocorreu no “quarto estrago”, “quarta parte” e isto significa que a citação é referente àutilização do argumento de autoridade e a falta de lógica no ensino do Direito.

A concepção observada pelo Compêndio e por Verney causa certa estranheza, pois na formação básica de todos aqueles que estudavam nos colégios dos jesuítas estava inserido o contato com certas noções de lógica. Aliás, desde a idade média existiam as artes liberais que introduziam a lógica no ensino Sobre as artes liberais(NUNES 1975, p.3-23).Entretanto, o que se subentende no texto é que a lógica aristotélica não é a verdadeira lógica, isto é, o que o documento quer dizer, seguindo Verney, é que a lógica que deveria ser adotada era a lógica que estava em voga no século XVIII e que levaria às luzes. Tal concepção de lógica significa "polir o entendimento", "evacuá-lo de prevenções"; "dar-lhe uma boa noção das ideias"e "ensina-lo aformar um juízo são e seguro", de modo que seja possível "discorrer com solidez, com acerto e com ordem para o fim de descobrir a verdade, ou certa ou provável"e, com efeito, capacitar o indivíduo com "o poder comunicar por meio da voz, ou da escritura"(JUNTA 1771, p.159).

É com este exercício de lógica que seria possível o jurista encontrar a verdadeira disposição do direito natural à luz da razão. Verney se questiona se seria mesmo possível alguns célebres “doutores juristas” chegarem às suas ideias brilhantes e passarem a gozar do status de “professores de bom nome”, mesmo sem a prévia “notícia da lógica”. Ele até admite que seria possível chegar às ideias corretas sem saber lógica, mas seria muito melhor se a lógica já fosse uma preocupação do jurista desde o início. Ora, o Compêndio, utilizando-se do argumento de Verney, defende que “estes mesmos professores se tivessem entra nos estudos de direito com o entendimento aparelhado pela lógica, teriam feito o mesmo caminho em muito menos tempo, e certamente haviam de ter parado já muito além das raias das limitadas noções, com que eles sederam por contentes” (JUNTA 1771, p.164).

Relaciona-se, assim, com a defesa que Verney efetua da lógica como elemento central para a própria comunicação do intelectual. Nesse sentido, para “corrigirmos com maior prestezae eficácia a indolência e a debilidade do espírito não existe melhor medicina que a lógica, pois, se alguém a conhecer em profundidade e nela estiver muito exercitado, não necessita de auxílio mais eficaz para investigar a verdade e para expô-la aos outros, sendo esta a principal finalidade do verdadeiro lógico”(VERNEY 2008, p.82). Dessa forma, pode-se utilizá-la em todos os aspectos e ciências a serem discutidas, “pois é recorrendo à lógica que elas investigam a verdade, a certeza e a probabilidade, consoante a aptidão de cada uma dela” (VERNEY 2008,p.82).

A segunda indicação de Verney também ocorre na parte II, capítulo II. Segundo o Compêndio, a ética Aristotélica também representa um problema à sociedade, pois “dá o nome de vícios a cousas, que ou não existem, ou verdadeiramente não são viciosas em si mesmas; como são desprezar os prazeres, e as honras; e ser insensível para nunca entrar em cólera com ninguém” (JUNTA 1771, p.203). Além disso, o Compêndio atribui a alguns doutores da Igrejao reconhecimento da “corrupção e perversidade das máximas daquele nocivo filósofo” e que tais doutores “uniformemente a desprezaram e abominaram: reputando-a como a pior e a mais ímpia das éticas pagãs”(JUNTA 1771, p.203).

O documento a considera “moral pagã, sectária a mais ímpia das éticas gentílicas; a mais oposta a santa moral do Evangelho; e a mais incompatível com os dogmas e máximas cristãs”(JUNTA 1771, p.207). Tal concepção “deprime abate e ocupa o nosso espirito nos cuidados da vida presente quanto Cristo o levanta e eleva para o Céu e para seu Eterno Pai por meio do desprezo dela e dos seus bens”. O Compêndio indica que esta moral seria “indigna de Escolas Cristãs"e declara se admirar que "muitos escritores de que chegasse a ter adito nelas"eé justamente esta moral adotada pelos "perniciosos maquinadores dos ditos estatutos”. Dessa forma, "tinha se proposto a sociedade jesuítica os mesmos objetos e os mesmos fins que teve Aristóteles", qual seja: "maquinar sobre a base do ateísmo um sistema fornecido de todos os artifícios necessários para ganhar honras e acumular riquezas com a hipocrisia”(JUNTA 1771, p.208).Neste ponto, a “palavra de Luís António Verney (...), em resultado de uma estreita ligação a Muratori, crispava indesmentíveis feições italianas”(122, p.40) Muratori foi um intelectual italiano que nasceu no Ducado de Módena e Régio (CASTRO 2019). Tornou-se padre em 1695(CASTRO 2019). A maior contribuição de Muratori foi o discurso da felicidade pública que significa a atribuição de um dever aos monarcas que fossem "verdadeiros e sábios príncipes"em atender o bem público (MURATORI 1749, p.15).Com efeito, uma das principais características de Muratori foi

justamente ver "no soberano a força necessária para dar alguma organização e certeza ao Direito"e em 1726 defendeu que "intervenção simplificadora do soberano sobre o Direito para reduzi-lo a um pequeno número de leis reunidas em um código oficial"(CASTRO 2019). É esta inspiração que terá Verney(VERNEY 1746, p.62-64) que se apoia em Muratori para criticar a afetação e pouca simplicidade daqueles que tratam da ética e do Direito: "defeito que condenam muito os homens de melhor doutrina. Somente no presente século é que se começou a discorrer bem nisto. E certamente (como adverte bem o doutíssimo Muratori), os que tratam a ética, com tanta especulação, não entendem que coisa é ética, nem para que ferve"(VERNEY 1746, p.62-64). A ética, segundo Verney, "deve servir de instrução aos homens, em duas coisas principalmente. Primeiro, deve ensinar, em que consiste a suprema felicidade do homem. Depois, explicar as virtudes e o modo de as conseguir. E isto, não se faz com especulações e sutilezas: mas com boas doutrinas e sólidas expostas com clareza e facilidade"(VERNEY 1746, p.62-64).

Verney concebe um modelo de reforma para a sociedade lusitana do século XVIII. Com efeito, seu livro “O verdadeiro método de Estudar” é citado mais vezes do que as citações diretas ao seu nome. Quando o Compêndio cita as tentativas de reforma do ensino que foram pensadas em Portugal cita que “vários libelos que os jesuítas deram à luz por ocasião do Verdadeiro Método de estudar; nos quais abertamente mostraram os seus perversos desígnios de impedir a reforma necessária; de firmar os vícios inveterados”(JUNTA 1771, p.362).

Além do destaque para a lógica e também para a ética que se afasta de Aristóteles, em relação à jurisprudência é preciso destacar a necessidade que Verney concebia "a constante e perpétua união da jurisprudência com a história, no que o dito Autor não fazia mais, que repetir as vozes comuns de todos os bons jurisconsultos”(JUNTA 1771, p.241). E teriam sido os jesuítas que maquinaram para “lançarem poeiras nos olhos dos mesmos juristas para continuarem a tê-los fechados, se resolveram a escrever contra o referido autor, para sustentarem o dito divórcio”(JUNTA 1771, p.241).

Outro estrangeirado que participou ativamente dessa construção da reforma do pensamento foi António Nunes Ribeiro Sanches (SANCHES e FERREIRA 2007). Ele nasceu a 7 de Março de 1699 e faleceu em Paris a 14 de Outubro de 1783(SANCHES e FERREIRA 2007). Pombal, enquanto foi embaixador em Viena, teve contato com o médico(MAXWELL 1996).

Numa época em que Portugal ainda perseguia os cristão-novos (SANCHES e FERREIRA 2007) por não terem pureza de sangue, Sanches, por ser um cristão-novo, passou praticamente toda a vida fora de Portugal(SANCHES e FERREIRA 2007). Não se sabe se por conta do

contato que tinha com Pombal, mas Ribeiro Sancches "contribui com um tratado longo e prático sobre saúde pública [por conta do terremoto], a ser usado como manual pelos encarregados da restauração de lisboa"(MAXWELL 1996, P.26) e recomendou aos moradores "que as novas construções fossem salubres e bem ventiladas"e também "divulgou explicações sobre terremotos, a fim de deixar claro que eram eventos naturais"(MAXWELL 1996, P.26).

A tese, sem dúvida, agradava Pombal. É conhecida a contenda de Pombal com o jesuíta Gabriel Malagrida que acabou condenado num processo que teve observação direta de Pombal. Dessa forma, Antônio Nunes Ribeiro Sanches estava completamente alinhado com Pombal.Além disso, o médico tinha um plano de reforma do ensino em 1730 e escreveu o livro Cartas sobre a educação da mocidade em que analisa historicamente a educação e aponta alguns caminhos para que Portugal se recolocasse no caminho do progresso(SANCHES e FERREIRA 2007). Logicamente, assim como Verney, o caminho de Sanches era indicar a visão de mundo iluminista. O livro de Sanches foi dedicado a Joaquim Inácio da Cruz que também era íntimo colaborador de Pombal (FONSECA 2019, p.102) e tinha por base propor a separação do ensino entre a igreja e o Estado (FONSECA 2019, p.102), de modo que a Igreja fosse responsável apenas pelo elemento espiritual da sociedade e não pelos aspectos da vida civil ou temporal. O médico chegou mesmo a ser colaborador dos enciclopedistas (MAXWELL 1996, p.9 e 10)[1414].

A gama variada de leituras dá o tom de suas ideias e de como a sua visão de mundo se coaduna com os intelectuais que pensaram a reforma. Sanches também defende no livro *Cartas Sobre a Educação da Mocidade* que "os Generais, os Almirantes, os Magistrados, e todos os Cargos da Corte [que] sejam administrados por homens educados em uma escola"com o perfil defendido no livro tornarão "um reino bem governado", com tanto que o Soberano possa premiar e castigar "á risca, conforme as leis decretadas"(SANCHES e FERREIRA 2007, p.71). Aqui fica claro que o propósito de Sanches é transformar a própria estrutura dos cargos de exercício do poder que possuíam inúmeros problemas até então. A saída, para Sanches, era com a reforma da educação. Verney e Ribeiro Sanches defenderam a formação das mulheres(NETO 2013), principalmente porque elas “governam, a casa, e a direção do econômico fica na esfera da sua jurisdição. E que coisa boa pode fazer uma mulher

[14] Um trabalho interessante compilou várias de suas leituras e em sua biblioteca foram achados livros como *De l’ Esprit des Lois de Montesquieu*, o *De Iure naturae et gentium* de Samuel Pufendorf, o *De Jure Belli ac Pacis* de Hugo Grócio, textos de Muratori e *O Verdadeiro Método de Estudar* de Verney(RODRIGUES 1986). Por fim, existiam vários materiais de D’Alembert e Rousseau (RODRIGUES 1986).

que não tem alguma ideia da economia? Além disso, o estudo poder formar os costumes, dando belíssimos ditames para a vida; e uma mulher que tem alguma notícia deles pode, nas horas ociosas,empregar-se em coisa útil e honesta"(VERNEY 1746, p.125-126).

Sem dúvida, tais ideias colocam Verney e Ribeiro Sanches como iluministas "na medidaem que o iluminismo é uma forma de pensar comum de homens que, em atitudes diversasde pensamento, procuraram fazer da cultura um instrumento do progresso"(NETO 2013), mas sem deixar de ser "conservador, não revolucionário como o francês, conciliador, católico e principalmente reformista" (NETO 2013).

Tal contexto dúbio é explicado a partir da realidade de Portugal. A verdade é que Pombal inspirou-se diretamente nos antigos inimigos dos jesuítas, em especial Verney que acabou por se tornar consultor pago do governo português pelas ideias oferecidas à reforma, nesta altura consultor pago do goerno portugues(MAXWELL 1996, p.104). Nesse contexto, o conceito de Direito foi alvo de reforma com a Universidade de Coimbra. Donde, Verney e Sanches foram fundamentais para reinterpretar o Direito até então praticado no reino, mesmo sob o olhar distante. Ou melhor, foi justamente pelo olhar distante que eles puderam contribuir comideias novas que tinha, na primeira quadra do século XVIII, pouca penetração no reino.

Verney introduziu a necessidade premente do jurista analisar o Direito a partir da lógica, da ética verdadeira e da história. Já Sanches considerava que apenas a reforma do ensino que transformasse a mentalidade dos súditos poderia transformar os cargos de poder e o períodode "trevas"por que passava Portugal. Com tal sistematização do conceito de Direito, os ilustrados tinham por objetivo atingir novas mentes e romper com a tradição anterior que guardavalaços com o antigo regime. O ponto central utilizado como argumento por eles era o preparar a reforma para tornar Portugal um país estruturalmente diferente. Argumento compilado e debatido em cada página do Compêndio e que o faz documento exemplar para entender o método aplicado ao Direito.

## 2.3 **Método de ensino**

A partir de um olhar dos ilustrados lusitanos, contudo, várias questões observadas no curso de teologia pelo documento pedagógico dos jesuítas já eram parte dos currículos do cursode direito. Este confronto era pólvora para os ilustrados atacarem os jesuítas sem que o ataque significasse ignorar a teologia ou separá-la das discussões da época.

Muitos ilustrados tomaram conhecimento das questões disputadas e debatidas pelos seus próprios estudos com os escolásticos. Dentre elas, pode-se afirmar existir o debate sobre a

Questão 40 “Da Guerra” que era subdividida em quatro artigos que discutiam se guerrear é sempre pecado no art. 1º, se os clérigos e os bispos podiam guerrear no art. 2º, se é lícito nas guerras usar de insídias no art. 3º e se é lícito guerrear nos dias festivos no art. 4º. Ademais, em sequência tinham contato com as questões envolvendo a prudência e *a posteriori* com o tratado sobre a justiça, onde discutiam o direito, a justiça, a injustiça, o juízo, as partes subjetivas da justiça, a restituição, a aceitação das pessoas, o homicídio, dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa, do furto e do roubo, da injustiça do juiz no julgar, do pertinente à acusação injusta, dos pecados contrários à justiça no atinente ao réu, da injustiça relativa à pessoa da testemunha, da injustiça cometida por algum advogado, da fraude cometida na compra e na venda, da usura e da justiça.

### 2.3.1 O antijesuitismo no método de ensino

No fundo, o incômodo não era exatamente com a falta de estudo ou domínio em algumas áreas, mas muito mais o domínio do estilo escolástico e também o ar de superioridade que os ilustrados diziam sentir. A caracterização que Verney faz dos bacharéis em direito é bem dura. Um exemplo é o domínio das letras. Diz Verney(VERNEY 1746, p.246 e ss) que é necessário ter o domínio das letras para ser forense, mas tal mister poderia ser resolvido a partir do dicionário de Bluteau: “ainda que não saiba Latim: pois para isto que serve o Dicionário de Bluteau em que se buscando as palavras uma por uma se acha suficiente matéria para compor a sentença”(VERNEY 1746, p.246 e ss). Vale dizer que os jurisconsultos formados em Coimbra tinham uma característica que ainda lhes prejudicava em relação aos outros aos olhos dos ilustrados: sentiam-se superiores: “Eu nunca condeno um homem por saber pouco, se ele conhece este pouco que sabe, antes tenho dele uma compaixão e se o posso ajudar, o faço sempre”(VERNEY 1746, p.246 e ss), mas alguns “sabem pouco e tem grande presunção”(VERNEY 1746, p.246 e ss) e este é justamente o caráter dos jurisconsultos bartolistas(VERNEY 1746, p.246 e ss). Eles têm normalmente um trejeito: “a magistralidade com que se preparam para responder a qualquer coisa que se lhe propõem e o desprezo com que ouvem qualquer resposta ou objetam os outros que não são da mesma profissão”(VERNEY 1746, p.246 e ss). É fácil, diz Verney, distinguir logo o “advogado ou juiz, entre mil homens de capa e volta, somente pela sua viseira”(VERNEY 1746, p.246 e ss).

Além disso, não guardam humildade. Seja na sua "esfera de jurisdição"(VERNEY 1746, p.246 e ss) ou em qualquer outra matéria que falem "persuadem-se que as suas palavras devem ser recebidas com a mesma veneração que são os escritos do príncipe"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Não há aqui limites para seu "sua falsa erudição"(VERNEY 1746, p.246 e ss): "falam em filosofia, ou teologia" poderá ser ouvido os tais jurisconsultos a meter "a sua colherada, com tanto desembaraço como se a tivessem estudado"(VERNEY 1746, p.246 e ss) e se, pior, conversar-lhes sobre leis "acham-se no seu elemento e respondem da mesma sorte, quase como se tivessem o digesto no corpo"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Não é só. Buscam falar sobre os mais diversos temas ligados ao reino, dos quais nada entendem. Se "ouvem falar em guerra, em paz, em comércio"(VERNEY 1746, p.246 e ss), tudo respondem pelo mesmo estilo.

Curiosamente, não era a imagem que se tinha deles do estrangeiro. A "maioria dos bacharéis não sabem mais textos"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Basta, diz Verney, que "alguns mestres em artes que aí se doutoram, os quais não sabem que coisa é a filosofia"(VERNEY 1746,p.246 e ss). E terminou a fala com um discurso triste de que tanto os catedráticos quanto os que trabalhavam no foro tinham a mesma visão sobre os estrangeirados: "não são menos trabalhosos os Catedráticos que os forenses que falam com bastante desprezo"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Nem as leis pátrias eram distintas "os estrangeirados sabem leis melhor que em Portugal"(VERNEY 1746, p.246 e ss).

O Compêndio compara tais bacharéis com os selvagens do Canadá ou Cafres da África[1515] quando argumentam que "Nós podemos fazer, e faríamos neste ou naquele caso isto podem responder também os Cafres da África, e os selvagens do Canadá: pois se la se introduzirem Universidades, também eles fariam maravilhas", de modo que inexiste "manuscritos completos nem obras perfeitas"(JUNTA 1771). Já dos estrangeirados não se pode dizer o mesmo, afirma : "posso mostra (...) muitas obras felicíssimas" dos estrangeirados, tratadistas e também do direito romano"(JUNTA 1771). Ademais, Verney narra o "testemunho" de alguns portugueses "mais advertidos" e que ao deparar-se com a cultura letrada de um país estrangeiro pareciam "estar em um novo mundo"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Ele cita expressamente o exemplo de D Luiz da Cunha, um diplomata português, juiz desembargador do Desembargador do Paço e que teria "passado por estes lugares com louvor" depois de "longos ministérios" e "se acha embaixador em França" e que quando narra de Portugal diz

[15] Designava o povo da Cafraria ou Cafreria, mas a palavra ainda não tinha a conotação racista que adquirirá (Paula 2020).

que soube de tudo o quanto podia(VERNEY 1746, p.246 e ss). Outro exemplo nominal seria o conde de Tarouca, embaixador da coroa do império que se acha em Roma “e que leu minha carta e acrescentou várias coisas”(VERNEY 1746, p.246 e ss). Não sabiam da lei e não sabiam o necessário para ocupar os cargos, vai dizer o ilustrado. Verney aprofunda ainda mais a narrativa agressiva em relação aos bacharéis de Coimbra. Ele diz que os jurisconsultos “aproveitam-se das quatro leis que sabem” e “as-metem em toda a parte, ou por força, ou por vontade"(VERNEY 1746, p.246 e ss). Possuíam a verve de introduzir “textos Latinos , quando não eram necessários”(VERNEY 1746,p.246 e ss).

Além disso, Verney critica a aceitação e ocupação dos bacharéis de todos os cargos, mesmo para os quais eles não estavam aptos. A razão principal pela qual estes homens “nos quebram a cabeça com as suas leis”(VERNEY 1746, p.246 e ss) é pelo fato de julgarem que “nela se acha tudo”(VERNEY 1746, p.246 e ss), onde tendo o texto “de memória”(VERNEY 1746,p.246 e ss), como papagaios, “entendem que tem a chave mestra de todas as dificuldades aindaem matérias de leis” e nisso se enganam e fazem “grande prejuízo à República”(VERNEY 1746,p.246 e ss), pois são incompetentes para “administrar o econômico"(VERNEY 1746, p.246e ss) e "político do reino”(VERNEY 1746, p.246 e ss) e, pior ainda, caso sejam mandados para alguma “Corte estrangeira como enviados” para negócios de “grande consideração” não tendo os requisitos necessários para bem fazer a sua obrigação, “muitas vezes podem causar danos”(VERNEY 1746, p.246 e ss).

No direito aplicado à guerra, por exemplo. Estes “bacharéis” pensam que no digesto “seacha tudo o que é necessário para decidir o ponto”(VERNEY 1746, p.246 e ss). Se o assunto é sobre o “contrato entre gentes livres, vão logo lá ao Código e Digesto”(VERNEY 1746, p.246 e ss). Não é preciso muito para nada encontrarem que sirva. Finalmente falham na nomogética, criar tributos e outras coisas mais. Como elaboram para alcançar a resposta? Citam logo “algum autor moralista(VERNEY 1746, p.246 e ss)”, citam o “de Legibus”(VERNEY 1746, p.246 e ss), acrescentam algum texto romano e assim pensam que vão resolver as questões entre as nações sobre a guerra e a paz. E se nasce uma controvérsia entre uma nação europeia, com os turcos, chineses ou malabares sobre a violação da paz ou coisa semelhante, vão conversar à mesa sobre o digesto? “Será autoridade entre eles as pandectas de Justiniano ou as decretaisou moralistas”(VERNEY 1746, p.246 e ss)? Para tal intento, é necessário “ter prontas, não as leis romanas, mas as das gentes, ou do direito natural, abraçado por todos os que usam da razão”(VERNEY 1746, p.246 e ss) para ser possível mostrar a justiça de determinada causa e as verdadeiras fontes da justiça, de onde se tiram “as soluções dos tais casos”(VERNEY 1746, p.246 e ss) e as que se devem tirar.

Ademais, como é possível que um jurisconsulto “puro” possa gracejar em matéria política se ele não estudou tal matéria é fato a ser discutido. Se ele não entende a economia do reino ou não entende um “tribunal da fazenda” ou a economia das conquistas, de modo que ignora as forças e os interesses do seu príncipe(VERNEY 1746, p.246 e ss). Às vezes, ignora inclusive matéria de como tratar bem uma negociação em uma corte estrangeira, premeditar um projetoou estipular um contrato útil.

Como tais bacharéis podem entender de resolução desses problemas se “nem tem estudado, uma sílaba da política?”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Vai além: "O que fazer se é um secretário de estado e o máximo que pode fazer é ler notícias?"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Aqui, Verney introduz o diálogo platônico entre Sócrates e Glauco narrado por Platão. É especialmente útil para compreender o problema entre os bacharéis que não sabem nada de política e os estrangeirados que do exterior têm acesso aos debates modernos sobre história, ciência e a importância da política. Glauco, “moço nobre” que sem ter “completado os vinte anos” dizia aos quatro ventos que gostaria de aspirar aos cargos da república e “falava muito nisso que nenhuma pessoa da família o podia aturar”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Coube ao Filósofo mestre de Platão “curá-lo desse frenesi”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Em primeiro lugar, perguntou-lhe qual seria seu “primeiro serviço” ao Estado. Glauco então respondeu que o primeiro serviço seria “aumentar-lhe as rendas”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Sócrates então o parabeniza e pergunta, na sequência, “em que consistem as rendas do-Estado para que no caso que falte uma porção saibas suprir com outra parte?”(VERNEY 1746, p.160 e ss) Glauco então responde que não sabia. Sócrates continua: “Dizei-me ao menos (...) quais são os gastos que faz a nossa República , para que possais conhecer como deveis diminuir os que são supérfluos"(VERNEY 1746, p.160 e ss), mas nem sobre isto teve resposta. Donde conclui Sócrates: “se Glauco administrasse a República , nunca ela poderia enriquecer-se”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Glauco, a perceber que ia perder a batalha, tenta mais uma vez: “adverti , replicou Glauco, que pode enriquecer-se a República, destruindo os seus inimigos”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Sócrates, então, finaliza seu oponente: “era necessário saber, quais são as forças próprias e as dos-inimigos por-mar , e por-terra para poder persuadir, ou despersuadir a guerra” e nem a isto Glauco conhecia. Em consequência Sócrates "então evidentemente o convenceu da sua loucura visto não ter os princípios necessários para o tal emprego”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Conclui, com efeito, Verney ao seu melhor estilo ácido: “se este diálogo, meu amigo, pudesse praticar-se com algumas pessoas que tem uma boa travessa de presunção, asseguro-lhe que muita gente ficaria desenganada da sua pouca capacidade para os cargos que ocupa”(VERNEY 1746, p.160 e ss).

Até mesmo a arte de ter notícias, que poderia parecer simples numa primeira olhada, precisa ser conhecida para o ocupante de alguns cargos. A prática demanda, ainda, segundo Verney (VERNEY 1746, p.160 e ss): um "conhecimento atualizado das notícias atualizadas do foro"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Para “um simples catedrático pode, em caso de necessidade, passar sem a notícia da lei pública e da política, mas não com um ministro”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Desse modo, como existem catedráticos que não possuem corretamente as notícias da lei, existem ministros que as desconhecem. Entretanto, todos "têm necessidade dessas notícias e que as devem beber, em tempo próprio, para lhe-servirem para tudo”(VERNEY 1746, p.160 e ss), justamente pela necessidade prática do foro, de modo que “o juiz de fora , o corregedor , o Provedor”(VERNEY 1746, p.160 e ss), todos têm necessidade, mas principalmente um "Desembargador que há de julgar de fazendas e outras contendas que merecem um olhar a partir da qualidade dos fatos"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Dessa forma, a prática jurídica realizada de forma mais próxima daquele que busca a burocracia estatal para decisões e, para tais situações, é preciso conhecer o “estado do seu reino”(VERNEY 1746, p.160 e ss), isto é, a regra com que é governado” e o que Verney chama “lei pública”(VERNEY 1746, p.160 e ss).

Ademais, aqueles que exercem a justiça do reino devem atentar para o conhecimento das leis dos Estados vizinhos e dos príncipes da época com quem o Monarca teria algum interesse. Verney ainda acrescenta a necessidade de se saber: “como se-governam os outros reinos(VERNEY 1746, p.160 e ss), quais são as coisas recebidas entre todos, quais são as particulares, qual a melhor forma de governo, quais as melhores leis, quais os melhores meios de governar a paz e a união entre os homens e outras coisas da mesma natureza"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Estas coisas ele define como matéria da política (VERNEY 1746, p.160 e ss) e realiza aqui a separação entre a história e a política como elementos diferentes da aprendizagem dos juristas, mas como igualmente importantes para o ensino jurídico. O domínio da lei pública não consiste na mera história, mas “pede grande talento e um juízo elevado e sólido”(VERNEY 1746, p.160 e ss) e tal habilidade política deveria ser de conhecimento dos bacharéis, sendo “indispensavelmente necessária ao ministro"(VERNEY 1746, p.160 e ss), o que não ensinam as leis romanas e o que “se ignora neste reino”(VERNEY 1746, p.160 e ss).

À parte isso, Verney (VERNEY 1746, p.160 e ss) observa mais uma vez uma crise entre o que pensam os bacharéis e os ilustrados da época. Segundo o autor, ele teria tomado conhecimento de alguns bacharéis que entendiam que “a política” se aprendia “em quatro dias, sem grande estudo”(VERNEY 1746, p.160 e ss). Para Verney, tratava-se de erro crasso. Os “bacharéis” pensavam que ler um livro clássico sobre política já os traria informação suficiente

para compreender a política da época, o que para Verney está incorreto: julgam que lendo um "tratado de Aristóteles ou Platão fica um homem consumado político"(VERNEY 1746, p.160 e ss), mas trata-se de um terrível "engano"(VERNEY 1746, p.160 e ss). É bem verdade que "os antigos"(VERNEY 1746, p.160 e ss) podem jogar "alguma luz sobre a política"(VERNEY 1746,p.160 e ss), mas apenas eles não bastam(VERNEY 1746, p.160 e ss). Nesse caso é preciso "unir os antigos com os modernos e de todos tirar o que for necessário"(VERNEY 1746, p.160 e ss). A ordem correta para Verney perfaz-se de modo a: i) obter-se conhecimento sobre a história antiga e moderna; ii) estudo particular dos interesses dos príncipes e iii) um grande estudo da verdadeira política(VERNEY 1746, p.160 e ss). Todos esses passos "não se acham em Aristóteles ou Platão"(VERNEY 1746, p.160 e ss) não obstante o que eles de valor escreveram do direito natural e dão bons exemplos, mas deve-se "procurar os autores modernos que se amol-dam aos nossos costumes"(VERNEY 1746, p.160 e ss), pois travestir a república grega para a sociedade contemporânea seria completamente impossível. Dessa forma, seria um desvio da inteligência coadunar os costumes antigos com os nossos, justamente pela visão de liberdade que se tinha no século XVIII(VERNEY 1746, p.160 e ss): é inviável que possamos arquitetar, com o rigor daquelas repúblicas e com a "liberdade" de outras sociedades(VERNEY 1746,p.160 e ss). Desse mesmo modo, trata-se de disparate aplicar "mesma lei romana" e é por conta disso que as leis pátrias devem "prevalecer sobre as leis romanas"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Depois de alguns séculos, "estavam tão erradicados certos costumes que não foi possível deitá-los fora"(VERNEY 1746, p.160 e ss), mas nem mesmo na Itália e na mesma Roma é possível pensar e aplicar as leis romanas tal qual elas tiveram origem, pois até mesmo nesses locais "procuram conformar-se quanto podem com as leis de Justiniano e a estatutos particulares em grande número"(VERNEY 1746, p.160 e ss). É por conta disso que nenhum jurista deveria deixar de "ler os Modernos" e as diversas maneiras de governo que tem existido no reino e o motivo destas variações "cuja notícia entronca com a história de todos os outros reinos"(VERNEY 1746,p.160 e ss).

Entretanto, adverte Verney (VERNEY 1746, p.160 e ss), os juristas não deveriam conduzir uma leitura inocente e pouco atenta do que os modernos falam, principalmente em "matéria de política"(VERNEY 1746, p.160 e ss), de modo que toda a interpretação desses autores deve ser efetuada de olhos abertos. A advertência de Verney é uma crítica direta ao Maquiavel e Hobbes que, segundo ele, "não tem outro fim" que não seja o de "engrandecer o Estado" sem deixar de lado a religião e do direito natural e causam "escândalo dos homens bons e prejuízo dos povos"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Eles então põem, segundo Verney, toda a sua

"indústria em aumentar a potência dos Príncipes", deixando para os particulares a "justiça, a fidelidade e a humanidade"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Estes apenas "procuram artifícios com que se arruíne os vizinhos, ressuscitando entre eles antigas paixões e novos motivos de discórdia"(VERNEY 1746, p.160 e ss).

Desse modo, Verney (VERNEY 1746, p.160 e ss) atribui aos dois autores a maldade de enganar "os súditos do seu Príncipe" procurando persuadir os povos de que "o reino é mais poderoso do que é" verdadeiramente. Segundo Verney, tal modo de política "é falsa e deve-se a desprezar para procurar uma política verdadeira fundada em boas máximas"(VERNEY 1746,p.160 e ss). É justamente este o motivo de Verney considerar relevante o estudo do direito das gentes: "portal motivo creio, que deve o homem, que se aplicar a este estudo "fazer primeiro fundamento da ética, no direito natural e das gentes" do que é a de deduzir as máximas para sua "política"(VERNEY 1746, p.160 e ss). Dessa forma, se todos precisam da ética, "muito mais o-tem o Ministro", pois este não deve apenas sabê-la, conhecê-la e procurar implementá-la na sua vida, mas deve rigorosamente pô-la em prática na vida pública.

A oposição fazia-se com o método utilizado pelos jesuítas e não pela completa ausência de método. Graças a isso, o terceiro estrago citado no Compêndio (JUNTA 1771, p.159 e ss) atacava "os erros na "instrução em retórica"[16] [16]. O ilustrado alegava que o ensino retirou a capacidade dos alunos em argumentar e convencer. Não obstante a sua existência no ensino jesuítico, o problema passava sobretudo pela forma como os jesuítas entendiam a retórica e defendiam o seu ensino. Os ilustrados eram mais pragmáticos e tinha um estilo direto, incomodando-lhes o estilo de erudição praticado e ensinado pelos jesuítas. Como os estudantes do ensino básico aprenderiam a pronunciar-se quanto às questões afetaria, diretamente, o modo de expor e argumentar em relação às leis. Os ilustrados só possuíam um caminho: alterar drasticamente o estilo de citações, podando-as. Não se tratava de pôr fim à retórica, mas utilizá-la como elemento fundamental da exposição de teses claras, concisas e objetivas.

A crítica ao modo como o conhecimento era discutido se revertia também numa crítica ao modo como o direito era organizado. Para os ilustrados, em especial para Verney, se a apresentação e discussão era realizada sem método, decorre-se daí que o próprio direito será desorganizado ou pouco sistematizado, de modo a prejudicar as intenções do Rei. Dessa

---

16 A revisão do método, o que pode ser considerado ainda uma discussão iniciada no século XVI que perpassou todo o século XVIII nos debates intelectuais, mas que não significou o fim da retórica, apenas sua alteração radical. O próprio Hobbes, autor reconhecido por sua contribuição ao debate sobre o método, defende um discurso sem ambiguidades, buscando a raiz semântica das palavras e sem preocupação com graça ou estilo, elemento que Hobbes introduz na sua obra política. Cf.(HOBBES 1996, p.28, 32, 45 e 181) e(WEIMBERGER 1975, p.1336).

forma,o pluralismo jurídico típico do medievo deveria ser expurgado.

### 2.3.2 A crítica ao pluralismo jurídico

De modo geral, as leis existentes até então foram julgadas "embaraçadas" e pouco claras, justamente pela imensidão de preceitos necessários para manejá-las. Trata-se de uma crítica direta à multiplicidade de fontes (GROSSI 2014, p.64-69) e ao pluralismo, elemento tradicional do direito medieval(GROSSI 2014, p.64-69) para bem aprender e aplicar o direito. Tal visão está ligada também à necessidade de muitas disposições para a tomada de decisão, de modo que estudá-lo e aplicá-lo tinha se tornado completamente insustentável. Ora, "quanto mais numerosa é a imensa cópia de leis", menos se conhece "a verdadeira inteligência dessas" (VERNEY 1746, p.257). Associa-se a isso uma diversidade "dos tempos, dos autores, e das circunstâncias", já que não existia limitação temporal para citar um texto que versasse sobre uma causa existente, bem como a existência de um direito em que era oponível um número grande de exceções e voilà: a confusão torna-se um estado natural. A equidade sem a boa razão era criticada pelos ilustrados e, isto posto, não existia nada que auxiliasse aqueles próprios que julgavam. Às vezes, diziam os ilustrados, as leis pareciam "antinômicas" sem sê-lo, justamente por não existirem parâmetros definidos para auxiliar os julgadores (VERNEY 1746, p.257).

O ensino jurídico, portanto, causava grande preocupação. O primeiro passo era alterarcomo os estudos da lei eram realizados. A fórmula para bem fazê-lo "com toda a ordem, e método possível" (VERNEY 1746, p.257-258) era que se desenvolvesse uma exata e diligente indagação dos diversos caminhos e estradas que "conduzem para o santuário das mesmas leis", para que desde as primeiras lições de jurisprudência os juristas pudessem seguir a estrada mais segura, a mais cômoda, e até a mais aprazível, pois um dos princípios de um bom método de estudo era unir o "deleitável com o útil" para que tais estudos de direito fossem mais utilizados, proveitosos e úteis (VERNEY 1746, p.257).

A oposição fazia-se com o método utilizado pelos jesuítas e não pela completa ausência de método. Graças a isso, o terceiro estrago citado no Compêndio(JUNTA 1771, p.159 e ss.) atacava "os erros na "instrução em retórica". O ilustrado alegava que o ensino retirou a capacidade dos alunos em argumentar e convencer. De todo modo, a reforma precisava, como condição *sine qua non*, romper com o método escolástico, o ensino a partir do *Ratio Studiorum*e também o método das disputas. Entretanto, isso não significa apenas uma ruptura

com o modo de ensinar da escolástica, mas também o modo pelo qual a escolástica compreendia o método de debate e de atenção ao direito. Não se trata de uma ruptura que vá negar necessariamente todas as premissas escolásticas Há premissas mantidas de pé. Neste período histórico não há que se falar de autonomia do direito em relação à moral e é discutível se já existia uma definição forte do direito segregado da teologia.

É bem verdade que a verve ácida contra os escolásticos não cabe apenas aos ilustrados. Embora gozasse de prestígio numa época anterior, o século XVIII será dominado por ideias que rejeitam a escolástica. Entretanto, os ilustrados elaboram críticas agudas e radicais ao método escolástico. "Escolástica" refere-se à cultura intelectual característica das escolas medievais(SANTIN e OLIVEIRA 2009). No século XII, a escola tornou-se uma indústria florescente em Paris, Bolonha e muitos outros lugares(SANTIN e OLIVEIRA 2009). A língua de trabalho das escolas era o latim, e professores, e alunos eram clérigos(SANTIN e OLIVEIRA 2009). As universidades ganharam um grande impulso com a tradução para o latim das obras de Aristóteles(SANTIN e OLIVEIRA 2009), comentários sobre Aristóteles e obras relacionadas em grego ou árabe(SANTIN e OLIVEIRA 2009). Nas universidades, a filosofia era estudada nas faculdades de artes, mas a filosofia era desenvolvida e empregada também nas faculdades de teologia(SANTIN e OLIVEIRA 2009). Os escritores de filosofia usaram vários dos gêneros literários característicos da escolástica, como o comentário, a questão disputada, o diálogo e o tratado (SANTIN e OLIVEIRA 2009). A "escolástica tardia" convencionalmente começa com o século XIV e se sobrepõe ao início do período moderno(SANTIN e OLIVEIRA 2009). As pessoas que consideramos os primeiros filósofos modernos foram treinadas nas universidades (ou, no caso de Descartes, em uma escola jesuíta), mas escreveram principalmente fora das universidades e principalmente em línguas vernáculas(SANTIN e OLIVEIRA 2009). A filosofia do tipo escolástico continuou ao longo do século XVII nas universidades, especialmente na Itália, Espanha e Holanda, nas escolas jesuítas em muitos países e em algumas escolas protestantes(SANTIN e OLIVEIRA 2009). Máxime através do magistério e das obras de Santo Tomás de Aquino(SANTIN e OLIVEIRA 2009) e (KILCULLEN e ROBINSON 2019) que transpassam o incômodo com um estilo filosófico. De um modo geral, o Compêndio acusa-os de reduzir a inteligência dos alunos, fazendo os estudantes estudarem por "partidários, ou por comentadores de textos: e que fizeram uns atos, e exames na forma silogística"(LEITE 1963) e (JUNTA 1771, p.263 e ss.). . De outro lado, a França não dispunha apenas de ideias republicanas ou dos iluministas franceses mais conhecidos: a influência do galicismo e dos huguenotes conduziam oposição aos interesses dos jesuítas e começaram a espalhar suas ideias nos círculos intelectuais

daqueles que tinham pouco apreço pelo crescimento exponencial do domínio do ensino dos jesuítas(RODRIGUEZ 1992, p. 80 e ss.). De todo modo, o cenário em Portugal era bem específico, dado que os jesuítas possuíam inúmeros colégios e centros de formação, inclusive a Universidade de Évora e o Colégio de Artes de Coimbra.

O critério para apontar a falha no ensino foi apontado pelo próprio Compêndio. Uma das questões essenciais para se resolver em relação ao método é saber diferenciar: "o sintético, o analítico, ou o exegético; quais são as suas naturezas, as suas leis, os seus preceitos, e subsídios?". As definições Cf.(193) são simples, mas todas ligadas a uma necessidade de o método para bem expor os temas. O método sintético se preocupava com a síntese ou o método que buscava a ordem de composição. Tratava-se de método distinto da análise, conhecido pormétodo da divisão. Já o método exegético buscava a explicação e exposição da lei obscura, da vontade não bem declarada. Ignoravam também, diz o Compêndio, "se estudaram por sistemas amplos e difusos; ou por compêndios" (JUNTA 1771), bem como "quais são os compostos pelo método natural, demonstrativo, científico, geométrico, matemático, dicotômico, ramístico e erotemático Todos são autoexplicativos e os ilustrados não dá sentido especial para nenhum deles. Vale apenas ressaltar que o método erotemático é o que se procede a partir do método socrático da maiêutica. "(JUNTA 1771). O método era pressuposto para os autores ditos modernos. Hobbes talvez tenha se destacado dos outros justamente pelo método matemático. Sobreo encontro de Hobbes e o método de Euclides: Ele estava na biblioteca e o livro *Elementos* de Euclides estava aberto(AUBREY 1982, p.152). Ele leu a proposição(AUBREY 1982, p.152). Quando entendeu, disse: 'isto é impossível!(AUBREY 1982, p.152). Então ele lê a demonstração, que o remete de volta a tal proposição(AUBREY 1982, p.152). Isso o remeteu a outra, que ele também leu(AUBREY 1982, p.152). E finalmente ele estava convencido dessa verdade. Isso o fez se apaixonar pela geometria(AUBREY 1982, p.152). Pufendorf obteve contato com o método matemático por seu orientador na Universidade de Jena(SEIDLER 2021). Alguns falam na "quasi-mathematical approach" de Pufendorf(SEIDLER 2021). Já Wolff trabalhava com matemática com Leibniz (HETTCHE e DYCK 2019)>.De modo geral, o método científico era tido como novidade para esses jovens bacharéis e só fora de Portugal se estudava tal ordem de coisas(JUNTA 1771, p.262-263). Os alunos também estariam desviados da melhor rota, pois não sabiam quais métodos eles deveriam usar para cada categoria de estudo e nem ao menos podiam perceber se "os atos e exames que fizeram foram pelo método aristotélico ou pelo socrático" (JUNTA 1771, p.262-263).

A educação jesuítica tinha por foco a relação entre as virtudes dispostas na moral e o

ensino e dispunham de pouco espaço para a relação entre o método e o modo de estudar. Com isso, os bacharéis tinham contato com uma visão estruturada e sólida de formação, mas colocavam-se em dissonância com os debates de outras universidades europeias.

Outra ausência do ensino era o direito pátrio(JUNTA 1771). A categoria de ensino praticado pelos jesuítas deixava os estudantes sem conhecer a prática jurídica. Além da distância que o ensino promovia das Ordenações. As ordenações Filipinas advêm de um cenário em que já existia uma crise da cultura jurídica a partir da investida humanista(VELASCO 1994, p.24 e ss.). Entretanto, ela costuma ser vista como atualização das Ordenações Manuelinas e não propriamente uma legislação que unificasse as leis de Espanha e Portugal(VELASCO 1994,p.24 e ss.). A Revolução de 1640 não suspendeu a vigência das Ordenações Filipinas. D . João IV confirmou todas as leis promulgadas pela dinastia castelhana em tudo quanto não tivesse sido mudado por suas próprias leis (VELASCO 1994, p.24 e ss.), o apego à formação básica deixava de considerar pontos importantes do bacharel em leis. Verney (VERNEY 1746, p.142) destaca que os estudantes achavam bastar ouvir muitos textos e já se estava pronto para a formação. “Não digo que estuda com método: mas mete na cabeça muito texto e suas respostas”(VERNEY 1746, p.142), pensando ser o que lhe basta. Entretanto, quando o aluno deixa a Universidade e segue “as passadas do outro, que segue o foro, vem para a sua terra e começa a advogar”(VERNEY 1746, p.142) toma ciência da distância que existe entre a prática do direito e o ensino teórico da Universidade. É por isso que os ilustrados citam casos de legistas que, provando por cerimônia dois anos de prática, torna-se apto ao foro. Há, assim, "Opositor aos Lugares, Juiz, Corregedor”(VERNEY 1746, p.142) nestes lugares. Considerando tal quadro, “que utilidade se tira de universais, e sinais, para a lei?”(VERNEY 1746, p.142), ou ainda aquela tal forma silogística?”(VERNEY 1746, p.142). Verney não vê nenhuma. Não se trata de uma rejeição da metafísica enquanto disciplina, mas uma adequação das discussões úteis ao foro. Com efeito, o ensino jurídico advindo da lógica aristotélica é visto como falho e insuficiente, bem como completamente inútil para os fins a que se destina. Não se ensinaria corretamente os diversos passos da lógica no primeiro ano. O “modo como os ensinam nas escolas, é a melhor ideia que se tem inventado, para não saber formar, um silogismo perfeito”(VERNEY 1746, p.142). “Mas ainda que o estudante soubesse perfeitamente , todas as arengas da filosofia peripatética; defendo eu confiantemente, que para nada lhe-servem, na lei”(VERNEY 1746, p.142). Assim, voltava-se para a prática diária dos diversos juristas quando afirmava que “o jurista tem pouca necessidade de silogismos: o que tem necessidade é, de um juízo claro, acostumado a formar verdadeira ideia das coisas, e discorrer sem engano”(VERNEY 1746, p.142), o que certamente seria muito diverso de usar

corretamente a forma silogística. Além disso, a lógica ensinada é "positivamente prejudicial"(VERNEY 1746, p.142) aos juristas, isto é, ela prejudica aqueles que a dominam, pois, acostuma-os ao entendimento de mil sutilezas metafísicas, sem fundamento algum e acaba por obrigar o lógico a se guiar por elas e aplicar o mesmo juízo na lei. À vista disso, "estes chamados filósofos, são os piores jurisconsultos do mundo: não permitindo a lei, semelhante modo de discorrer"(VERNEY 1746, p.142), do que decorre a necessidade de retirar tal matéria do ensino de base da Universidade, já que "de sorte que quem sabe isso bem , dificultosamente pode saber bem sobre a lei: e assim seria melhor não ter perdido aquele ano com a lógica"(VERNEY 1746,p.142).

O quarto estrago citado pelo Compêndio (JUNTA 1771, p.159-160) seria a ignorância da "boa e legítima lógica"(JUNTA 1771, p.159-160), pois é "de maior importância para o bem público, que a não desconheça o jurista; porque sendo a jurisprudência essencialmente um hábito de interpretar, e de aplicar as leis aos fatos; e consistindo todos os ofícios do jurista na interpretação, e aplicação das leis"(JUNTA 1771, p.159-160), de modo que é absolutamente indispensável que "ou ele haja de exercitar o primeiro, ou o segundo destes ofícios, sempre lhe é indispensável o auxílio da lógica"(JUNTA 1771, p.159-160), já que se o jurista põe-se a interpretar é "para alcançar a verdadeira sentença da lei; e para bem compreendero seu espírito"(JUNTA 1771, p.159-160) a primeira interpretação, a que deve proceder, é a lógica"(JUNTA 1771, p.159-160), de modo que um jurista deve exercitá-la, pois sua atividade "se faz por meio de muitos raciocínios, e repetidos discurso, que requerem um juízo apurado, circunspecto, sagaz, e maduro, e um Racional bem formado pela lógica"(JUNTA 1771, p.159-160). Ao lado da retórica, os ilustrados também promovem críticas intensas ao ensino da lógica. O Compêndio (JUNTA 1771, p.162) faz críticas fulgurosas ao que era ensinado no "Real Colégio das Artes"(JUNTA 1771, p.162). Afirma que "a péssima lógica, que se ensinou sempre sem interrupção no Real Colégio das Artes, e em todas as mais Escolas Filosóficas destes reinos desde a invasão dos ditos jesuítas"(JUNTA 1771, p.162), isto é desde a entrega da administração de várias instituições de ensino e universidades para a Companhia de Jesus, tem-se "dominando nelas com império exclusivo a antiga, e prejudicial lógica dos Escolásticos, que nem compreendiam a verdadeira natureza, e essência deste Instrumento das ciências, como sevê pelas definições, que lhe davam"(JUNTA 1771, p.162).

Os ilustrados observam as disciplinas a partir de um método para ensiná-las e a ausência de clareza e de objetividade na lógica da *disputatio* incomodava sobremaneira os ilustrados. Tal observação é feita principalmente em relação ao método usado pelos jesuítas para ensinar o que revela como a Companhia de Jesus compreendia o que era a lógica: "sendo ela a mestra

dos preceitos de achar, e propôr a verdade; e podendo essa alcançar-lhe não só pela disputa , mas também pela meditação, e pela leitura", os jesuítas, ao contrário do que os ilustrados concebiam como recomendável, "só a davam a conhecer pela Arte de disputar, mostrando evidentemente com esta má definição não terem ainda chegado a conhecer uma idéia adequada, e completa da lógica em toda a sua extensão" (JUNTA 1771, p.162).

A crítica do Compêndio (JUNTA 1771, p.162) ataca diretamente o método das disputas, tido como prolixo e pouco eficiente para alcançar os fins a que se destinam: "vemos , que sobre as mesmas matérias já antiquadas se tem disputado, e disputa com muito calor , prolixidade , nas ditas lições , e nas postilas"(JUNTA 1771, p.162). A ênfase nas disputas é clara. Continua a dizer que nas mesmas matétias "se agitam , e debatem com muita repetição"(JUNTA 1771, p.162) nos atos e exames públicos que também nelas se fazem. Ao serem sorteados os pontos dos exames ou dos exercícios vão novamente para a repetição umas vezes pela "fraudulenta diligência dos Candidatos; outras vezes por cair nelas a forte da abertura dos Corpos de Direito das respectivas Faculdades"(JUNTA 1771, p.162), os candidatos tratam reiteradamente dos mesmos pontos de sempre, o que resulta em que "basta darem estes boa conta delas para serem logo aprovados, promovidos aos graus Acadêmicos"(JUNTA 1771, p.162). Tais bacharéis seriam considerados "hábeis para todos os Ministérios da jurisprudência"(JUNTA 1771, p.162), o que é uma inverdade pelo que se narra anteriormente. Radicalmente, o que incomoda o listrado é o procedimento que ignora a necessidade de prova das leis pátrias, pois, em relação aos alunos, "nenhuma prova tenham dado nem se lhes tenha pedido da sua boa instrução nos artigos do Direito usados , e frequentes no Foro"(JUNTA 1771, p.162).

Dessa forma, o Compêndio julga "inacreditável" o modo como os estudos lusitanos ignoravam o ensino entendido como moderno e insistiam na "pertinaz adesão , que a nociva Sociedade Diretora das Escolas Menores teve sempre"(JUNTA 1771, p.162), bem como a sua "bendita péssima lógica; e a forte oposição e incrível resiliência , que fez no Reinado passado a introdução da boa filosofia nestes reinos"(JUNTA 1771, p.162), o que causou, segundo o modo de ver desses intelectuais à cultura o " jugo , e a tirânica servidão , em que os peripatéticos tinham os espíritos ; e a ensinar - lhe publicamente a filosofia moderna , e como parte dela a lógica já reformada"(JUNTA 1771, p.162). A servidão dos espíritos dá-se pela ausência de autores ligados ao método científico e à ciência natural, denominada filosofia natural. Dessa forma, os jesuítas supostamente ignoravam os debates filosóficos dos quais já se tinha conhecimento, especialmente e nominalmente os debates em que "Pedro de Ramo , Bacon, Descartes, Cláudio Galeno , e outros modernos"(JUNTA 1771, p.162) eram citados,

preterindo-os para que a “mesma prejudicial Sociedade proscrever ao longo de suas aulas a lógica antiga; apurar a sua indústria; e aplicar todo o fervor da sua emulação”(JUNTA 1771, p.162).

Como é lógico pela citação desses nomes, a crítica dos ilustrados aos jesuítas não se perfaz contra a religião, numa pretensa secularização, mas a partir dela em busca da filosofia natural. Bacon e Descartes, dois filósofos que se distinguiram pelo método buscam a ciência enquanto conformação à cosmologia cristã, mesmo que com alguns embates com a Igreja da época. Vale citar dois pontos desses autores que auxiliam no argumento ilustrado. Bacon rejeita no livro Novum Organum (BACON 1878) os “falsos ídolos” “Finally, Idols of the Theatre are the misleading consequences for human knowledge of the systems of philosophy and rules of demonstration (reliable proof) currently in place. These Bacon insists are ‘so many plays produced and performed which have created false and fictitious worlds’ (.). It is here that Bacon expounds his antipathy towards existing philosophies, most notably the Aristotelian system which exercised a virtual stranglehold on contemporary thought, but extending also to Platonism and the methods of philosophical doubt of the Sceptics”(16) e a lógica aristotélica tradicional, movimentando boa parte das críticas ao método aristotélico e à escolástica da época. Descartes estudou no colégio jesuíta e La Flèche, mas no Discurso do Método, em 1637, anunciou uma das maiores críticas ao método pedagógico dos jesuítas: ao terminar seus estudos se “achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância” (DESCARTES 2001,p.p.8 e 9).

Dessa forma, João Pereira diz que vários autores “trouxeram tudo o melhor que sobre ela tem escrito Antigos e Modernos ; e que são verdadeiramente Ecléticas"(JUNTA 1771). Entretanto, ainda assim, não deu a Companhia de Jesus um só passo “que não fosse contrário”, de modo que esta “apenas viu arvorar nas ditas Escolas a bandeira da lógica moderna , tocou logo a rebate contra ela” e pior “pregou por toda a parte , que era inútil , e insuficiente para as ciências Maiores”(JUNTA 1771), afastado-a da teologia e, em patente soberba, alegou “que os Filósofos Modernos não sabiam esta parte da filosofia"(JUNTA 1771), demonstrando certa atitude pretensiosa dos jesuítas para com as leituras que nasciam à época, o que acabou levando os ilustrados a considerá-los os responsáveis por “retardar muito os progressos da boa lógica, os quais sem estes obstáculos teriam sido certamente mais rápidos”(JUNTA 1771). Ademais, o Compêndio (JUNTA 1771) critica o modo como se fazia os estudantes acreditarem na “ilusão” de que “a lógica se acha ainda a mocidade acadêmica de Coimbra pelos exemplos, que vê de alguns doutores juristas, que sem a prévia notícia da lógica

chegaram a ser Professores de bomnome"(JUNTA 1771), justamente pela própria estrutura de valorização daqueles lentes que são mestres das cadeiras, pois "estes mesmos Professores se tivessem entrado nos estudos de direito com o entendimento aparelhado pela lógica, teriam feito o mesmo caminho em muito menos tempo, e certamente haviam de ter passado já muito além das raias das limitadas noções, com que eles se deram por contentes"(JUNTA 1771).

Além do Compêndio, Verney também ataca o modo como se ensina o direito nas instituições Verney é um religioso oratoriano e os oratorianos formaram-se em solo francês com um foco grande no ensino, contrapondo-se desde cedo ao domínio dos jesuítas. Em virtude disso, érazoável supor que Verney tenha convido com tais críticas em outros lugares da Europa e aplicou a observação para o cenário português, um dos espaços onde os jesuítas mais lograram êxito administrar o ensino(RODRIGUEZ 1992, p.80-81), cujo método também o desagrada. Ele diz que "é coisa digna de riso, que reduzindo Justiniano o corpo do Direito, a poucas palavras, paraque os estudantes pudessem se formar em breve, a ideia de todo o direito a qual com o tempo fossem ampliando"(VERNEY 1746, p.140 e ss.) e o que é mais grave, inicia-se o estudo com autores dificílimos os quais "não dizem uma palavra que não confirmem com dez textos e com tanta erudição, confundem o juízo, e impedem a precisão"(VERNEY 1746, p.140 e ss.). Do que adianta os estudantes esforçados tanto entenderem das Instituições, como a língua da China e "passam aquele primeiro ano lendo muito, e entendendo pouco: e comumente não acabam o primeiro livro"(VERNEY 1746, p.140 e ss.). Donde, para suprir a dificuldade dos estudos, passam a "estudar uma postila, de algum tratado particular"(VERNEY 1746, p.140 e ss.).

É sobre este ponto que Verney (VERNEY 1746, p.140 e ss.) usa uma imagem bem forte para caracterizar o que é defendido pelos ilustrados e faz parte da reflexão dos reformistas do século XVIII. Isto é o mesmo que o alfaiate o qual, no lugar de ensinar a talhar um vestido, somente se ocupa de cortar as mangas. "Quem sabe somente quatro postilas, ainda que as tenha presente na memória, eu não distingo de um papagaio, que repete aquilo que ouve muitas vezes"(VERNEY 1746, p.140 e ss.). Isto não é um jurista, nem para lá vai. "As Conclusões, o Bacharel, a Formatura, não são coisas que possam dar melhor conceito de um homem"(VERNEY 1746, p.140 e ss.).

Diz Verney que uma vez se postou a falar com um desses juristas formados por Coimbra e que ao adentrar uma matéria erudita quando falou no Imperador Alexandre Severo Marcus Aurelius ele não sabia quem era o imperador(VERNEY 1746, p.140 e ss.). Severus Alexander (209d.c. -235 d.c) foi imperador romano de 222 a 235 d.c(BRITANNICA 2021). Sua avó materna, Julia Maesa, era cunhada do imperador Septímio Severo (reinou de 193–

211)(BRITANNICA 2021). Em 218, as legiões na Síria proclamaram o primo de 14 anos do imperador Alexandre, Heliogabalus, persuadido a adotar Alexandre como seu herdeiro(BRITANNICA 2021). Em março de 222(BRITANNICA 2021), a Guarda Pretoriana - provavelmente instigada por Julia Maesa e a mãe de Alexandre(BRITANNICA 2021), Julia Mamaea - assassinou Elagabalus(BRITANNICA 2021). Alexandre chegou ao poder(BRITANNICA 2021). Durante seu reinado, a autoridade real foi mantida por sua avó (até sua morte em 226) e sua mãe(BRITANNICA 2021). A nomeação de um conselho regencial de 16 senadores deu ao Senado poder de governo nominal(BRITANNICA 2021).

Sob esse regime, grandes setores da população civil e militar perderam a fé no governo de Roma e caíram na ilegalidade(BRITANNICA 2021). Em 224, a Guarda Pretoriana chegou ao ponto de assassinar seu comandante, Domício Ulpiano, o ministro-chefe de Estado e um distinto jurista, na presença do imperador e de sua mãe(BRITANNICA 2021). Em 230 e 231, o rei persa Ardash¯ır I invadiu a província romana da Mesopotâmia(BRITANNICA 2021). Alexandre lançou uma contra-ofensiva e foi derrotado quando a força sob seu comando pessoal não conseguiu avançar(BRITANNICA 2021). Mas as pesadas perdas sofridas pelos persas os forçaram a se retirar da Mesopotâmia, dando assim a Alexandre - porque ele havia mantido o controle da Mesopotâmia - uma desculpa para comemorar um triunfo em Roma em 233(BRITANNICA 2021). Pouco depois, o imperador foi chamado para lutar contra a invasão da tribo germânica dos Alemanni(BRITANNICA 2021). Quando, a conselho de sua mãe, ele encerrou essas operações comprando a paz, seu exército ficou indignado(BRITANNICA 2021). No início de 235, os soldados assassinaram Alexandre e sua mãe e proclamaram Gaius Julius Verus Maximinus como imperador(BRITANNICA 2021). Alexandre foi deificado após a morte de Maximinus em 238 (BRITANNICA 2021). Verney fico “pasmo quando vi que o homem não me entendia”(VERNEY 1746, p.140-144) e ainda se admirou quando ele disse que “ocupado com suas leis, não tivera tempo de se aplicar”(VERNEY 1746, p.140-144) a tais assuntos. Verney goza, portanto, de uma desconfiança profunda com os profissionais formados em Coimbra, bem como por todos aqueles que têm por base os ensinos atuais da Companhia de Jesus, justamente pela não percepção da conexão entre os temas, pelo desconhecimento sobre a íntima relação que existe entre o Direito e a história civil. Há alguns ainda, diz ele, que “nem leis, nem teologia sabe : porque a história é uma parte principal , destas duas faculdades : sem a qual não é possível , que um homem as entenda”(VERNEY 1746, p.140-144).

Assim como no direito, Verney entendia ironicamente que “algumas escolas”, posteriormente associadas com a visão da Companhia de Jesus (VERNEY 1746, p.140-144) , impe-

dem saber a língua latina, assim como saber a lógica ensinada pelos peripatéticos atrapalhariao saber jurídico, principalmente por ser impossível saber a língua "sem noções de Geografia (VERNEY 1746, p.164).Nos elementos de ensino em que existe uma defasagem, Verney identifica o ensino da Geografia: "Para adquirir gosto pelos conteúdos e assuntos da latinidade e para que o estudante se identificasse com os autores,seriam imprescindíveis conhecimentos básicos de Geografia: [...] não pode o estudante entender com facilidade um autor que trata a história de um conquistador, sem a notícia dos países de que fala; e nem menos o poderá entender com gosto. Pelo contrário, se é informado, ainda que superficialmente, desta notícia, percebe maravilhosamente o fato: facilita-se a inteligência do autor, e por este meio, a dita língua. Um moço, que ignora totalmente a Geografia, toma limpamente um nome de cidade pelo de um reino, e pelo de uma pessoa, e outros enganos, que vão acompanhados da ignorância da língua. Quem não souber, v.g. que Nápoles é nome de uma cidade e de um reino juntamente, não só confundirá os termos, mas também as coisas que ambas se aplicam. Isto não é somente dano da história, mas também impedimento para a inteligência da língua latina. A Geografia era considerada por ele importante para o ensino da latinidade e, inclusive, adverte que não era um exagero, mas algo necessário para o estudante entender "nomes de gentes, de povos, regiões, cidades [...] Como há de entender as conquistas de Alexandre, se ele não sabe por onde foi, que nações venceu, que dificuldades superou?" (JR. 2015, p.281-282), e cronologia , em queentram os costumes , a fábula etc."(VERNEY 1746, p.140-144).

Verney(VERNEY 1746, p.140-144) também zomba especialmente dos exercícios, principalmente dos exercícios de declamação presentes tanto nos Colégios da Companhia de Jesus como na Faculdade de Artes da Universidade de Coimbra(VERNEY 1746, p.140-144). Alguns desses alunos "assumem muito de ser poeta e matam gente com as suas poesias"(VERNEY 1746, p.140-144), diz ironicamente. Igualmente como nos casos dos juristas que usam a lógica sem nada saber, "alguns mestres nesses particular , responderam-me que o - faziam, para que os estudantes tivessem alguma erudição dos poetas Latinos"(VERNEY 1746, p.140-144), pois seria necessário conhecê-los para "a inteligência da língua latina"(VERNEY 1746, p.140-144), mas acabam não sabendo explicar os maiores poetas da língua latina, assim como os juristas desconheciam assuntos históricos essenciais para compreensão da aplicação das leis, justificandotal desconhecimento apenas pelo costume das Universidades da Europa. Ademais, Verney observa uma diferença sensível entre as Universidades europeias de modo geral e o ensino de base lusitano: "pedi-lhe , que me provassem , que nessas Universidades"(VERNEY 1746, p.140- 144), sabe-se "ensinar explicando os poetas só para entender a língua: ou que obrigavam os estudantes, a que

façam versos como eles . Aqui ficaram calados", pois a verdade é que não "há coisa mais contrária à boa razão, que esta prática de fazer versos"(VERNEY 1746, p.84) e termina atacando aqueles que se denominam poetas por compor tais versos "os homens não têm capacidade igual; e nem todos são capazes de tudo: antes às vezes acham-se moços tão rudes, que dificultosamente podem entender o Latim"(VERNEY 1746, p.84). A expressão "contrária à boa razão"(VERNEY 1746, p.84) encontrada em alguns pontos da obra de Verney é marcada pelo traço ilustrado e liga-se ao conjunto da crítica ao que não está no grupo do "verdadeiro método" para compreensão de como o direito se estruturou enquanto elemento social no século XVIII. Donde decorrerá, em 1769, a chamada "Lei da Boa Razão" que delimitou as regras para interpretação das leis e o modo ilustrado de lidar com o direito romano.

Ainda nesta toada de crítica ao método dos jesuítas, (VERNEY 1746, p.106) estabeleceque a memória a ser utilizada no esforço de aprender uma língua ou conhecer das leis é necessária, mas não se pode confundir a repetição "Verney não despreza a necessidade da memória, mas como era cultivada nas escolas portuguesas. Citava casos em que os estudantes eram obrigados a decorar poemas e orações, muitas vezes sem conhecer seus significados, somente para fixaras regras da gramática latina"(JR. 2015, p.78 e ss). Desse modo, Verney "criticava a erudição associada à memorização de trechos, falas, frases em latim, sem que o estudante tivesse consciência de sua finalidade: Quem obriga os rapazes a aprender muito verso e muita arenga, faz-lhe mal, cuidando fazer-lhe bem"(JR. 2015, p.78 e ss). A memória, para ele, seria "semelhantes ideias a uma livraria grande, cujos livros não estão nas estantes, mas amontoados no meio e pelos cantos: quem nela procura um livro determinado, não o encontra, mas oferecem-lhe cemmil, que nada fazem ao caso. Da mesma sorte, a memória mal regulada, quando lhe pedem uma ideia, oferece tantas e tão fora de propósito, que é o retrato da confusão; de que nasce que nunca se aprendem bem as outras ciências"(JR. 2015, p.78 e ss). Verney argumenta que omau uso da memória pode afetar o aprendizado das outras ciência: "a memória e a erudição, em sua opinião, só têm valor quando sabemos como recorrer-lhes para aplicá-las nas diferentes circunstâncias em que se aplicam, tornando-se úteis quando, justamente, sabemos nos servir delas quando a matéria exige. Não despreza a importância da memória, mas conduz considerações sobre como saber cultiva-la, sem excesso e, principalmente, sem "afetação", o que para ele significava falta de bom gosto e estilo na língua latina"(JR. 2015, p.78 e ss). Sobre o ensino do latim nas escolas menores, Verney é bastante rigoroso sobre as indicações bibliográficas, que deveriam seguir exatamente determinada ordem, "porque, sem ela, nascerá confusão e impedimento, como todos os dias

observamos no método vulgar"(JR. 2015, p.78 e ss). Devia-se começar pelos autores "que falaram a língua naturalmente, do que os que abundam muito de metáforas e mil outros ornamentos dificultosos"(JR. 2015, p.78 e ss) de ideias como um papagaio do verdadeiro uso humano da memória. A memória de tais papagaios (VERNEY 1746, p.106), para Verney, é comparável a uma livraria grande "cujos livros não estão nas estantes , mas amontoados no meio, e pelos cantos: quem nela procura um livro de terminado, não o encontra: mas oferecem-lhe cem mil, que nada fazem ao caso", ou seja, nos casos daqueles ensinados pelos jesuítas e possuem " a memória mal regulada: quando lhe pedem uma ideia , oferece tantas , e cada uma fora do propósito; sendo o retrato da - confusão de que nasce, que nunca se aprendem bem, as outras ciências"(JR. 2015, p.78 e ss) e (VERNEY 1746, p.106) .

Verney e o Compêndio completam-se. À vista disso, pode-se concluir que o Compêndio está marcado pela transformação de um modo de observar o direito. A questão do método introduz a modernidade, mas diversos autores diferentes escreveram sobre o tema e erroneamente muitos autores marcam determinadas personalidades jurídicas como produtores de uma modernidade, sem conceber o estado natural de processo que todo evento histórico perpassa. Dessa forma, ao invés de uma ruptura radical, há um balanço natural entre tradição e inovação em toda obra histórica e que, em Portugal, apresentou contradições marcantes. Na época da reforma lusitana, os jesuítas foram apontados como grandes responsáveis pelo atraso, incluindo os estudos de direito. Na crítica ao ensino jurídico realizado até então, tem-se o método como seu alvo. Com efeito, o Compêndio cuida dos estragos que os jesuítas e divide a crítica em três partes. O ensino jurídico, portanto, causava grande preocupação. Tratavam-se de problemas distintos, mas que juntos e em conexão representavam a necessidade de romper com o método existente. Embora a crítica ao método, aqui, tenha ganho um ar de "modernidade" contra o que já está "ultrapassado", trata-se de contraposição à estrutura sócio-política de ensino praticado até então em Coimbra, mas não uma inovação. Jamais foi completamente estranho aos escolás- ticos da Companhia de Jesus a atenção para os dois primeiros pontos citados pelos ilustrados, mesmo que em alguns casos o esforço da Companhia de Jesus pareça um desvio da rota proposta por Inácio de Loyola. O modo de ensinar está ligado à pedagogia utilizada pelos jesuítas para promover o ensino em Portugal, mas igualmente com as raízes da Companhia de Jesus.

À vista disso, os ilustrados lusitanos jamais poderiam realizar uma alteração do conceito de direito, modernizando-o, caso não rompessem profundamente com as raízes jesuíticas do ensino. O rompimento ocorria com o método escolástico, o ensino e também o método das disputas. Entretanto, isso não significa apenas uma ruptura com o modo de ensinar da escolás-

tica, mas também o modo pelo qual a escolástica compreendia o método de debate e de atenção ao direito. Com efeito, o ensino jurídico advindo da lógica aristotélica é visto como falho e insuficiente, bem como completamente inútil para os fins a que se destina. Verney estabelece que a memória a ser utilizada no esforço de aprender uma língua ou conhecer das leis é necessária, mas não se pode confundir a repetição de ideias como um papagaio do verdadeiro uso humano da memória. O modo de compreender o direito romano também marcou as diferenças entre as duas tradições e foi fundamental para a reforma do ensino jurídico ilustrado.

## 2.4 **A fonte do direito: o mos gallicus**

O edifício construído nos Estatutos em 1759 ruía. Segundo Antônio Manuel Hespanha, "o saber jurídico acadêmico estava orientado para uma interpretação dos textos de direito comum (sobretudo dos textos justinianeus), considerados como de autoridade indiscutida. Por isso, o edifício do saber jurídico acadêmico tradicional não podia deixar de ruir no momento em que a autoridade dos alicerces romano-justinianeus fosse abalada ou desafiada pelo direito dos reinos, principados e cidades. Todo aquele esforço de subtil interpretação dos textos, necessário à modernização do direito romano, deixava de ter sentido em relação às disposições, elas mesmas já modernas, dos novos direitos próprios. Todo o afirmado (se bem que, na prática interpretativa, pouco atendido) respeito pelo direito romano se tornava absurdo quando o direito efetivamente vigente se distanciava, progressivamente, dos textos do Corpus iuris e mesmo da sua reinterpretação medieval"(HESPANHA 2012, p.235) quando foram rediscutidos em 1772. Nas oito cadeiras previstas nos Estatutos, a estrutura jurídica preocupava-se com as partes que os glosadores tinham montado do texto romano, seja o Digesto velho, o Digesto novo e o Digesto Esforçado(COIMBRA 1772). Ademais, lia-se o Instituta e os três livros do Código(COIMBRA 1772).

O ensino humanista ou também o *mos gallicus iura docendi*, que significa literalmente a maneira francesa era predominante nos Estatutos reformados e também indicado no Compêndio. Sua formação é híbrida, mas prevalesse a influência francesa: "apesar de contarem com precursores italianos – sobretudo entre os cultores das disciplinas literárias (Policiano e Lourenço Valla), mas também entre os juristas (Alciato, 1492-1550, que ensinou em Bruges, mais tarde tornada no centro da escola) –, os principais nomes da Escola culta são franceses"(HESPANHA 2012, p.248 e ss.). Há diversos autores que participam desse processo, mas alguns são particularmente significativos: "Jacques Cujas (Cujacius, 1532-

1590), professor em Toulouse, Paris e Bruges, autor de uma monumental obra de estudo histórico-filológico e dogmático dos textos romanos; depois, François Hotman (1524-1590), autor do conhecido trabalho sobre as interpolações justinianeias (Antitribonianus, 1574) e teórico do antiabsolutismo (monarcómaco); Hugo Doneau (Donellus, 1527-1559), jurista sistemático e dogmático; Duarenus; Brissonius"(HESPANHA 2012, p.248 e ss.) aparecem no Compêndio sendo fundamentais para compreender o *mos gallicusiura docendi* em Portugal. No contexto da época, "com o desfecho das guerras religiosas e a perseguição dos protestantes huguenotes (confissão a que a maioria destes juristas aderiu) em França, os humanistas franceses refugiam-se nas universidades holandesas e alemãs, dando origem aí a uma outra geração humanista, cuja ação se prolonga até ao século XVIII"(HESPANHA 2012, p.248 e ss.). Ademais, há uma relação direta entre o *mos gallicus* e a produção intelectual que será introduzida em Portugal, pois tais universidades que receberam os humanistas refugiados tem como personagens "nomes como os de Vinnius, Voet, Noodt, além do célebre Huigh van Groot (1583-1645), famoso pelo seu tratado sobre a guerra e a paz (De jure belli ac pacis libri tres, 1625), considerado precursor da ciência do direito internacional público e, em Portugal e Espanha, pela sua defesa do princípio da liberdade dos mares, na sua obra Mare liberum (1609), combatida pelo português Serafim de Freitas (De justo imperio asiatico lusitanorum, 1625)"(HESPANHA 2012, p.248 e ss.). Desse modo, o "humanismo jurídico supunha, para ser possível realizar o seu programa de recuperação do direito romano clássico original, que o direito da tradição romanística (justinianeu, dos glosadores e dos comentadores) tivesse perdido grande parte da sua importância como componente da ordem jurídica vigente, pois, se assim não fosse, não podia usar a tradição romanística apenas como matéria-prima da sua empresa de busca de um direito romano mais “autêntico” (HESPANHA 2012, p.248 e ss.).

Em Portugal, tal escola penetra a partir dos ilustrados que pretendiam um novo mode de ensinar o direito e, do ponto de vista institucional, pela Junta de Providência Literária, composta por um grupo de juristas que se propunha a analisar o direito de um modo e sob características diversas das até então apresentadas pelos jesuítas. Uma atenção nova a um direito natural de cunho racionalista e sistemático era o foca de tal Junta. Também os humanistas foram contagiados pela tradição jusnaturalista romana(HESPANHA 2012, p.247 e ss.). Eles "proclamaram que o jurista culto e formado numa filosofia “sólida” compreende que a “natureza da justiça não é mudar segundo a vontade dos homens mas conformar-se com a lei natural”, lei essa que coincide com os ensinamentos da razão"(HESPANHA 2012, p.247 e ss.). A sua "maior originalidade"era uma característica importante para a Junta: "foi enquanto

críticos do direito romano justinianeu, em nome de um pretendido direito romano clássico. Esclareça-se, no entanto, que no fundo, não era o direito romano clássico que os atraía. Era, isso sim, um direito romano imaginário que respondesse às suas preocupações de filósofos e de juristas do seu tempo. Isto é, um direito romano que fosse sistematizável e redutível a dois ou três princípios racionais adaptados à mundividência da época"(HESPANHA 2012, p.247 e ss.). No fundo, tinham interesse por um "direito romano clássico deturpado e tornado caótico por Justiniano e Triboniano. Sem esta corrupção, o direito romano teria conservado o seu alegado caráter axiomático. E, quanto ao conteúdo, seria ainda redutível a meia dúzia de princípios racionais, dos quais os humanistas destacavam os de neminem laedere (não prejudicar ninguém) e de pacta sunt servanda (os pactos devem ser respeitados). E foi assim que, no século XVI, se começou uma segunda recriação do direito romano (a primeira fora a dos comentadores), agora em moldes racionalistas"(HESPANHA 2012, p.247 e ss.).

No Compêndio, o ilustrado indica a utilização de nomes desconhecidos pelo método de ensino dos jesuítas, p.ex. Andrea Alciato e Jacques Cujacio, mas que eram "respeitáveis no ensino jurídico"(JUNTA 1771, p.259).“Alciato, Concio, Duareno, de Balduino, de Eguinario Barão, de Hotomano. Hugo Donello, Francisco Connano, Francisco Balduino, Conrado Lagio, João Althusio, Julio Pacio”(JUNTA 1771, p.259) foram todos "ignorados e que podiam renovar o ensino opondo-se ao direito até então praticado nas Universidades"(JUNTA 1771, p.259). Andrea Alciato que "antes de se dedicar aos estudos de direito, também havia feito cursos de grego, assunto que será muito útil quando tentar restaurar os textos gregos da compilação justiniana"(BARNI 1952, p.220). Cujacius escreveu sobre o Digesto, Instituta, Código e Novelas, tendo obra de análise mais completa, elaborando um discussão filológica dos termos e expressões latinas utilizadas pelo mos italicus(BENITEZ 1977, p.121 e ss). Ao abordar a questão a partir desses autores, revela-se consenso dos ilustrados em dizer que os jesuítas ignoravam as novas bases de discutir o direito romano e principalmente as novas discussões sobre os seus fundamentos filológicos. Não obstante o fato de os glosadores tradicionais ligarem os estudantes ao ensino escolástico da Universidade de Coimbra, tradição histórica que remontava às primeiras universidades, afastava-os da discussão humanista que crescia na Europa.

Desse modo, fica claro que os ilustrados estavam a se colocar contra os bartolista que, segundo a sua visão, dominavam o ensino de Coimbra. É “indubitável que todo o seu empenho foi estabelecer nas Aulas de Coimbra a Escola de Bartholo”, ou seja, sustentar a autoridade da glosa para que esta continuasse a ser “tão idolatrada como havia sido pelos glosadores antigos” (BENITEZ 1977, p.121 e ss).

A única forma de interromper tal fardo (JUNTA 1771, p.299-314) no ensino era buscar o "critério da verdade" e dispensar aqueles que " preferiam a sua opinião às sentenças mais claras das leis"(JUNTA 1771, p.299-314) ou, dito de outro modo, aqueles que preferiam "promover , teorizar , e firmar"(JUNTA 1771, p.299-314) o "império da opinião"(JUNTA 1771, p.299-314) que tinham em seu berço as "glosas de Acúrsio"(JUNTA 1771, p.299-314). Ademais, o Compêndio observa que as glosas não possuíam apenas uma repercussão acadêmica ou própria dos estudantes de direito, mas tendo crescido muito "se achava já dominante no Foro"(JUNTA 1771, p.299 até 314), o que tornava as "verdadeiras sentenças das leis"(JUNTA 1771, p.299 até 314) relegadas para um segundo plano (JUNTA 1771, p.299 até 314). Os legistas interessavam-se mais por "buscar e descobrir os doutores, que haviam escrito sobre as matérias"do que pelas leis régias (JUNTA 1771, p.299 até 314). O ensino tornou-se uma grande consulta aos autores e às opiniões, ignorando toda a produção jurídica humanista e pátria. O Compêndio conclui em tom acusatório que "os jesuítas, escolásticos e glosadores "legislaram para perderem e arruinarem as Sciencias Jurídicas"(JUNTA 1771, p.299 até 314). Ao revés dos bartolistas; já existia, segundo a visão do ilustrado, uma escola que interpretava os jurisconsultos da forma correta e que trazia-os para "copiosas as luzes"(JUNTA 1771, p.299 até 314), interpretando a jurisprudência pelos "escritos da Escola Cujaciana"(JUNTA 1771, p.299 até 314), a"única e verdadeira"(JUNTA 1771, p.299 até 314) e já tinha "conseguido estabelecer-se e florescer intuito nas Universidades de França"(JUNTA 1771, p.299 até 314). A escola cujaciana, que se confunde com os próprios ditames da escola humanista, possuiria "grandes vantagens sobre todas as outras Escolas" serviu de base para os "estudos jurídicos da Universidade de Paris" (JUNTA 1771, p.299 até 314). Em França, dá notícia o ilustrado, "ninguém se admite aos estudos do Direito sem vir bem preparado com o bom conhecimento das línguas latina , e grega , das letras Humanas , e das disciplinas filosóficas. No que veio substancialmente a mandar-seque só se seguisse a Escola Cujaciana" (JUNTA 1771, p.299 até 314).

O Compêndio narra como exemplo o papel histórico do "insigne Chanceler de França Miguel de L ' Hopital". O Chanceler foi líder na tentativa de estabelecer a paz entre a tradição católica e protestante em França(BRITANNICA 2021). L'Hospital estudou direito em Toulouse e acabou sua formação em Pádua e Bolonha(BRITANNICA 2021). Argumentou que o governante não deveria favorecer uma religião em detrimento de outra, mas deveria salva-guardar o bem-estar de seus súditos como um todo(BRITANNICA 2021). L'Hospital desaprovava a rebelião como meio de provocar mudanças (BRITANNICA 2021). Fez diversas reformas judiciais e do ensino do direito(BRITANNICA 2021). Sua posição

assumida contra as guerras religiosas lhe rendeu disputas políticas acaloradas e acabou definido como um irenista(BRITANNICA 2021). Sobre a guerra em Michel de l'Hospital, a guerra, para ele, "está no nível político o que a doença está no nível individual (...) Idealismo e realismo não se opõem na percepção da guerra de Michel de L'Hospital: no próprio cerne de um pragmatismo político necessário, as exigências idealistas do humanismo são encarnada nos constantes apelos a uma ética evangélica"(PETRIS 1999). Entretanto, é um personagem conflituoso e complexo, pois "do pacifismo irênico e do pragmatismo político, que determina e comanda o outro? (...) Como humanista cristão, L'Hospital denuncia toda guerra entre cristãos. Contudo, essa paz ideal nem sempre é alcançável. A guerra torna-se assim desde muito cedo para o magistrado uma necessidade ao serviço dos interesses nacionais e galicanos. O realismo político galicano domina então nele o idealismo humanista que o tempera mais ou menos clandestinamente"(PETRIS 1999). É justamente este conflito entre o pragmatismo e a ética cristã em jogo na reforma. Além disso, Michel de l'Hospital personificou a necessidade de reforma que também tinha por adeptos os escritores do Compêndio.

Em reforma da Universidade de Burges, fez desterrar "o antigo e ridículo uso de comentar , e explicar , como textos , as Glosas de Acursio"(JUNTA 1771, p.299 até 314). Manifesta-se, assim, contrário ao estilo dos bartolistas, pois tal uso "sido introduzido pelos discípulos deste pai dos glosadores em veneração do seu magistério"(JUNTA 1771, p.299 até 314) e a sua substituição causaria "grande seara de vantagens em benefício dos estudos da jurisprudência"(JUNTA 1771, p.299 até 314). Donde, conclui "com a maior evidência , que toda a legislação dos sobreditos Estatutos não foi mais que uma verdadeira maquinação para perder e arruinar os estudos jurídicos"(JUNTA 1771, p.299 até 314) buscadas pelos jesuítas para "fugir das luzes do claro dia"(JUNTA 1771, p.299 até 314). É verdade que João Pereira Ramos utiliza-se de um elemento retórico comum no século das luzes de opor luzes à escuridão, mas fazendo-o inclusive para defender a tradição do *:*mos gallicus: "já amanhecido à jurisprudência ; e [os jesuítas] desprezaram a Aurora Cujaciana , que raiava já nos espíritos dos juristas e foram buscar as escuras e tenebrosas noites de Acúrsio , e de Bartholo , com o fim de nos eternizarem nas trevas da ignorância"(JUNTA 1771, p.299 até 314). . O documento alega que os bartolistas atacavam a liberdade de pensar e destruíam o pensamento livre (JUNTA 1771, p.299 até 314). Os jesuítas com os bartolistas, com o objetivo único de se manterem dominantes no pensamento da época, "excogitaram" os professores, puseram "grilhões aos seus entendimentos e até de privá-los da justa e bem regulada liberdade de pensar, tão natural ao homem, como indispensável para o adiantamento das Sciencias"

(JUNTA 1771, p.299 até 314).

Além disso, vendo que as penas pelo não uso das glosas inseridas nos antigos Estatutos da Universidade não eram suficientes, “usaram de outro remédio mais forte e de maior impressão nos espíritos”(JUNTA 1771, p.299 até 314), puseram a observância dos estatutos como questão espiritual, de modo que obrigaram “os Lentes a prestarem um juramento não só de executarem , e cumprirem fielmente as prejudiciais disposições”, mas que também não deixasse de cumpri-la (JUNTA 1771, p.299 até 314).

O ilustrado afirmava que o juramento ocupava o papel de “constrangê-los a abjurarem de todo o bom gosto da jurisprudência; a abdicarem todo o uso da razão , e do próprio discurso; a renunciarem a todas as operações dos seus entendimentos”(JUNTA 1771, p.299 até 314). Deixavam, portanto, de seguir “bom aproveitamento dos Discípulos e o bem público da Nação”(JUNTA 1771, p.299 até 314).

Tal juramento proposto pelos escolásticos que ensinavam a partir dos bartolistas "entorpeceram os engenhos; enervaram a indústria; destruíram as lições; arruinaram os escritos dos Professores”(JUNTA 1771, p.299 até 314). Jogaram o ensino do direito “na antiga e pegajosa lama”, “sem que dela pudessem até agora arrancar” (JUNTA 1771, p.299 até 314).

Desse modo, impediram que o ensino do direito romano a partir da metodologia “moderna” (JUNTA 1771, p.299 até 314) dos humanistas efetuassem gracejo na mentalidade coletiva dos portugueses, “tendo-lhes eles cortado todos os braços , que podiam auxiliá-los , e dar-lhes as mãos para dela se poderem sacudir”(JUNTA 1771, p.299 até 314), mais se esforçavam, mais se enterravam e “se cobriam do negro lodo” do ensino bartolista (JUNTA 1771, p.299 até 314).

A comparação do *mos italicus*com lodo é indubitavelmente forte. As palavras fortes revelam um senso de desespero no texto dos ilustrados, justamente pela situação de Portugal ao se distanciar dos autores modernos, de modo que a jurisprudência “corria grande perigo por todo o plano da sua feroz iniquidade”(JUNTA 1771, p.299 até 314), estabelecendo limites indignos para os professores modernos que "reconheciam a necessidade de se não respeitarem tão nocivos limites” (JUNTA 1771, p.299 até 314).

Os ilustrados generalizam sua crítica, expandindo-as para todo o cenário da administração da justiça. Os erros bartolistas seriam a causa para a ausência de luzes em todas as áreas, pois os alunos eram enviados para Coimbra de modo a seguirem os estudos jurídicos sem a devida “preparação para entrarem neles”(JUNTA 1771, p.299 até 314), sendo-lhes entregue a simples “construção de algum livro latino”(JUNTA 1771, p.299 até 314). Com efeito, existia uma generalizada falta de preparo na “retórica”, na “lógica”, na “metafísica”, na “ética”, no

“direito natural”, no “direito público universal”, no “direito das gentes”, na “história civil”, na “história eclesiástica”, na “história literária” e no “método de estudo jurídico”(JUNTA 1771, p.299 até 314). João Pereira ramos assinala em destaque que tais disciplinas tinham relação com os legistas quando afirma que os estragos causados em todas essas matérias dada “a grande dependência , que delas tem as Ciências do Direito”(JUNTA 1771, p.299 até 314) foi geral e devastador. Desse mesmo modo, os jesuítas ignoram outras disciplinas como, p.ex., “Português”, Francês”, “Hermenêutica”, “Crítica”, “Política”, “Economia”, “Física”, “Matemática”, “Medicina” e “Teologia”, “Geografia ; "Cronologia"; "Diplomática"; “Esfragística” ; da Numismática ; e da Lapidaria “e de alguns outros subsídios da Jurisprudência” (JUNTA 1771, p.299 até 314). . Ao jurista bem formado seria exigido não só procurando ter delas as noções necessárias, e úteis para o fim da jurisprudência; mas também “desprezando- as de todo, como supérfluas , e como indiferentes, para o bom progresso das Faculdades Jurídicas"(JUNTA 1771, p.299 até 314). Servem, mesmo que não diretamente, para “contribuir maravilhosamente para fazerem realçar, e sobressair os seus estudos em todas as ocasiões , que tiverem de mostrá-los em público” (JUNTA 1771, p.299 até 314).

Vale lembrar, contudo, que tal conhecimento não serve apenas para os lentes bem ensinarem direito, mas também para a prática. Em todo o ensino das disciplinas e, inclusive do direito romano, devem procurar instruir-se com muito cuidado, pois todas concorrem e cooperam para “eles se poderem fazerem jurisconsultos perfeitos , e saberem desempenhar dignamente todos os seus Officios , ou estes sejam Forenses , ou sejam Acadêmicos"(JUNTA 1771, p.299 até 314).

O Compêndio indica (JUNTA 1771, p.299 até 314) que para "compreender com mais perfeição a Paráfrase da Instituta de Theofilo”(JUNTA 1771, p.299 até 314) deve-se buscar o que é o melhor, mais útil e daqueles que tiverem”se servido os seus autores das fontes mais inteiras das mesmas leis ainda não viciadas pelas mãos dos copiadores”(JUNTA 1771, p.299 até 314), isto é, os originais que não foram maculados pelos comentários dos glosadores e as glosas utilizadas no ensino escolástico das universidades ainda no século XVIII. O direito romano que até então recebia todo o prestígio nos Estatutos tinha sua estrutura completamente abalada. Se antes o ensino jurídico tinha por elemento central o ensino dos textos romanos e das glosas, rediscussão e repetição dos textos; tanto o método das disputas e repetições como o próprio conteúdo do direito era revisitado. O direito romano já não podia gozar do prestígio de outrora, pois os direitos pátrios dispuseram de grande parte da prática dos juristas e não fazia mais sentido buscar toda a fonte do direito no direito romano, quando era mais fácil buscá-la nas ordenações.

A mudança de tom dos Estatutos da Universidade de Coimbra (1559) (LEITE 1963, p.44) para os Estatutos da Universidade de Coimbra ( 1772)(COIMBRA 1772) reformados de 1772 é nítida. No segundo volume, que trata das alterações na faculdade de leis, diz-se que " O direito civil ou é o romano ou é o pátrio". Todavia, o direito pátrio que ganha relevância: "em virtude do aumento e consolidação do direito próprio (nomeadamente da legislação real, agora progressivamente recolhida em códigos e compilações) e da estabilização da jurisprudência dos altos tribunais (praxis curiae, prática do tribunal) – que passa a ter um grande peso na motivação de decisões futuras –, aumenta muito a importância do direito culto local (direito do reino), embora integrado na construção doutrinal do direito comum(COIMBRA 1772). No Estatuto antigo, vigia um "bartolismo tardio" (ou "praxística") que, no Sul-Ocidente da Europa, domina a doutrina civilística (com tendência a expandir-se a toda a atividade jurídico-doutrinal) até ao século XVIII"" (HESPANHA 2012, p.235 e ss.). Ao primeiro se tem dado a denominação de Comum, por haver sido adotado, e recebido pela maior parte das nações civilizadas, que fundaram as novas Monarquias estabelecidas sobre as ruínas do império Ocidental dos Romanos"(HESPANHA 2012, p.235 e ss.).

Já o entendimento do que é verdadeiramente o direito pátrio enquanto direito civil é diverso: "se acha estabelecido pelas Ordenações destes Meus reinos; pelas leis Extravagantes (...) Destes dois Direitos o Primeiro, e principal na autoridade é o Pátrio. O Romano só é subsidiário. O Pátrio constitui lei, obriga sempre"(COIMBRA 1772). Dizer que algo é subsidiário é, de certo modo, retirá-lo do primeiro plano. Isto significa dizer que, quando o direito pátrio "concorre com qualquer outro Direito Humano, a todos deve sempre prevalecer nas matérias da sua competência pelo único princípio da vontade dos legisladores, que o estabeleceram"(COIMBRA 1772). Tal elemento vem ao encontro do que está disposto no Compêndio que indicava a necessidade da jurisprudência civil tornar-se "inteiramente depurada das falsas inteligências , errados princípios com que os glosadores a corromperam"(COIMBRA 1772).

Como é perceptível no texto do Compêndio, a forma que a chamada escola do *mos gallicus* encontrou para lidar a necessidade de readequar o direito romano ao direito pátrio foi justamente a introdução da história. Nesse sentido, Hespanha "Segundo uma corrente (aquela que vem a ser conhecida sob a designação de *mos gallicus* ou Escola culta, humanista ou elegante), passa-se a encarar o direito romano-justinianeu com um interesse apenas histórico-filológico, negando, implícita ou explicitamente, o seu caráter de direito vigente"(HESPANHA 2012, p.235 e ss.). Assim, o direito romano se torna mais histórico do que direito a ser utilizado pelo jurista. Além disso, "ao mesmo tempo, procura-se reduzi-lo à sua pureza

originária, da época clássica do direito romano, limpando-o dos “acrescentos” das sucessivas interpretações atualizantes, levadas a cabo por justinianeus ou medievais. O que, como se dirá, prejudicava decisivamente a sua aplicabilidade prática, que era justamente possibilitada pelas interpretações atualistas"(HESPANHA 2012, p.235 e ss.). Claro, os ilustrados negavam o casuísmo e a aplicação dos fatos para reanalisar o conteúdo do direito, de modo que negavam a tradição romana que fazia exatamente isso. Dessa forma, realizavam uma verdadeira "depuração histórico-filológica dos textos jurídicos romanos, que os libertasse, por um lado, das glosas e comentários medievais, e, por outro, das próprias correções introduzidas nos textos clássicos pelos compiladores justinianeus (interpolações, “tribonianismos” [de Triboniano, o responsável pela organização do Digesto justinianeu]). Este programa pressupunha a combinação do estudo jurídico com o estudo histórico (e filológico), como forma de reencontrar o enquadramento original dos textos jurídicos romanos e, logo, o seu primitivo sentido”(HESPANHA 2012, p.235 e ss.). Como elemento central do modo como o jurista lidava com o direito romano, relegando-o ao aspecto subsidiário e conforme o direito pátrio. A história era, portanto, uma ferramenta para o *mos gallicus* e tornava-se um dos elementos mais importantes dos humanistas para criticar os bartolistas.

Ora, a aplicação do direito romano era adaptável ao caso concreto e tinha por objetivo readequar o direito romano para os dias atuais. A história servirá para os humanistas atacarem a empreitada dos glosadores bartolistas, condenando-os por não realizarem uma interpretação contextual que considerasse as especificidades da época. No projeto de interpretação dos humanistas, o direito romano seria um espaço histórico da cultura jurídica clássica para ocupar as mentes dos romanistas, sem existir uma necessidade de adequá-lo ao caso concreto: o direito romano seria a expressão plena da razão humana e deixaria para a contemporaneidade princípios da razão que deveriam ser seguidos por qualquer juristas na aplicação do seu ordenamento jurídico pátrio. Um dos exemplos mais relevantes dessa importância da história está justamente em Verney. A história possui algumas finalidades jurídicas na obra de Verney, mas todas elas instrumentalizam a história para atingir o objetivo final do autor(VERNEY 1746, p.5 e ss.). Em primeiro lugar, serve para criticar a falta de conhecimento das experiências anteriores no campo da política, o que traria uma inaptidão para o exercício de diversas áreas, tanto na teologia como no direito(VERNEY 1746, p.5 e ss.). Ademais, serve para realizar uma crítica a como se encarava o método de compor e de escrever poemas, bem como para o que serviria a língua latina até então ensinada nas escolas de base, o que geraria juristas inaptos(VERNEY 1746, p.5 e ss.). Por fim, a história serve para realizar uma crítica social ao modo de vida e da organização política da sociedade à

época(VERNEY 1746, p.5 e ss.).

Verney conta o encontro que teve com um jurista formado em Coimbra e que ao discutir sobre um imperador, ficou “pasmo quando vi que o homem não me entendia”(VERNEY 1746, p.5 e ss.) e ainda disse que se admirou ao ouvi-lo dizer que tinha as “suas leis”(VERNEY 1746, p.5 e ss.) e, portanto, não tinha tempo para devidamente estudar a história em tal nível de profundidade. Nesse caso específico, Verney defende uma relação íntima entre a história e a teologia ou o direito(VERNEY 1746, p.5 e ss.). Segundo ele, um Teólogo que ignora a história da igreja, não sabe nada de teologia(VERNEY 1746, p.5 e ss.). No mesmo sentido, aquele que se forma em leis e não sabe nada de história, também não entendeu nada: “nem leis , nem teologia sabe : porque a história é uma parte principal , destas duas faculdades : sem a qual não é possível , que um homem as entenda”(VERNEY 1746, p.5 e ss.).

De outro lado, Verney (VERNEY 1746, p.5) critica o desconhecimento de diversas obras de poetas que não eram nem ao menos lidos pela intelectualidade coimbrense e, além disso, que conhecer bem os poetas e falar bem, portanto, tem uma relação direta com a política e religião.Nesse caso, Verney cita o exemplo “de que a história nos - aponta”(VERNEY 1746, p.5).

Na origem da fala Verney vê o fim daquele modo de falar dos homens que tinham “uma razão , ainda que boa, um pensamento esquisito , exposto com palavras toscas , ou que não signifiquem , o que se quer; desagrada muito, e comumente não persuadem”(VERNEY 1746, p.5). Foi quando os poetas surgiram que os homens “se - aplicaram a falar bem . Foram os gregos os primeiros , de que a história nos - aponta , que se - aplicassem a este estudo : e talvez os únicos , entre todos os Orientais . A sua Gramática consistia em conhecer bem as diferenças das letras: ler, escrever, e falar bem”(VERNEY 1746, p.5), o que os levava a aprender política e religião por meio da própria poesia: “explicavam também os poetas;nos - quais aprendiam apolítica, e religião”(VERNEY 1746, p.5) .

Ademais, Verney observa existir uma relação entre o ato de falar bem e o próprio modo de vida política que os gregos levavam(VERNEY 1746, p.5). O governo da Grécia “era quase todo de República ( nas quais as públicas assembleias do Povo , deliberavam nos - maiores negócios ) lhe-inspirou este desejo. Conheceram eles, quanto importava falar bem , para falar em público : e se - aplicaram tanto a isso , que deram , e ainda hoje dão , documentos a todo o mundo”(VERNEY 1746, p.5) .

Em Portugal, Verney (VERNEY 1746, p.5) ainda identificava a falta de história para compreender verdadeiramente como os poetas deveriam se portar: “ entra uma pouca de histó-

ria, para não dizer parvoíces : entra a história da - Fábula. Tudo isto se mostra manifestamente nos - melhores poemas que temos da - Antiguidade. Virgílio , e Horácio eram homens que entendiam perfeitamente o que tratavam"(VERNEY 1746, p.5). Eram melhores justamente pois "sabiam muita coisa , que introduziram proximamente, nos seus poemas; de que se - compõem, o ornamento deles. O mesmo digo, de outros poetas modernos e indignes". Donde, vê-se que "quem não tem estes fundamentos , é versejador , mas não Poeta : e necessariamente há - de dizer , muita parvoíce"(VERNEY 1746, p.5). É importante lembrar que os poetas e filósofos eram fundamentais para o direito. Segundo o Compêndio, (JUNTA 1771, p.165) "a lição deles se também um bom auxílio de ambas as jurisprudências; que a doutrina do Preceito Romano recebe mais luzes dos Livros de Cícero, do que as vastas, e volumosas Compilações de Justiniano"(JUNTA 1771, p.165), pois os chamados de poetas profanos eram "o único depósito de muitas antiguidades, e fórmulas, que facilitam muito a boa inteligência dos Livros de Direito"(JUNTA 1771, p.165).

A parte isso, Verney (VERNEY 1746, p.175) considera o estudo de latim muito ruim à época. "Quantos homens acha V. P. que , com terem sido mestres de Gramática muitos anos , saibam pegar na pena, e escrever uma página em bom Latim? Responder a uma carta com facilidade e fazer qualquer outra coisa , em que seja necessário , usar da da língua Latina?"(VERNEY 1746, p.175). Ele responde que infinitos sujeitos não conseguiriam realizar tal atividade: "passaram a sua vida neste exercício , e quando hão de escrever Latim , servem - se de expressões em tudo bárbaras, e indignas do - seu exercício . Outros buscam "falar Portugues , com palavras Latinas", o que, para Verney, é igualmente ridículo. Outros ainda "querem apartar deste uso, declinam para outro extremo vicioso , que é a afetação : e não buscam , senão palavras grandes e sonoras", chamado estilo "ridículo" para Verney, que na Itália "chamamos , estilo do século XVI"(VERNEY 1746, p.175). Por fim, o terceiro uso da história em Verney é um modo de crítica social. É nos exemplos históricos que Verney encontrou exemplos retóricos para suas alegações, utilizando-os para defender o seu ponto de vista. Um exemplo é particularmente notável(VERNEY 1746, p.70). Ao criticar o modo corrupto da sociedade lusitana de até então, demonstra desagrado com a forma de se obter títulos de nobreza, dizendo que não faria diferença entre o indivíduo buscar a honra naqueles que se tornaram nobres e não "a nobreza de um titular ou fidalgo nasce da vontade do Príncipe , que quer , que aquele homem seja honrado, isto é , seja fidalgo"(VERNEY 1746, p.70). Nesses casos, Verney costuma usar a expressão "histórias nos - dão mil exemplos" para justificar a sua utilização.A crítica política e social feita por Verney (VERNEY 1746, p.70) liga-se ao modo como ele encarava as relações espúrias que ocorriam na época, afinal todos

poderiam se tornar fidalgos caso o rei quisesse, de modo que se“o mesmo Príncipe , que dá o título ou nobreza a’um , pode dá-la a cem mil”(VERNEY 1746, p.70), o que faria todos poderem ser, consequentemente, nobres. Dessa forma, ocorria um distanciamento entre “a nobreza , que consiste na virtude : pois nem o Príncipe pode dar , nem tirar”, o que acaba por desagradar os homens da nobreza em certos casos. Concluindo que “esta chamada nobreza hereditária”(VERNEY 1746, p.70) é coisa que "se - pode dar, e tirar : consequentemente , ninguém se deve desvanecer , porque a tem : nem desprezar outro , porque a - conseguiu mais tarde”(VERNEY 1746, p.70).

À vista dessas três razões encontradas na obra de Verney, pode-se concluir que a história é fundamental para os ilustrados, mas como um instrumento para os fins almejados. Desse modo, ela influenciou como eles liam o próprio direito romano e serviu de crítica à obra de Bártolo e dos seus seguidores. A partir da constatação de que a história era um instrumental importante para os legistas e os canonistas, não fazia mais sentido manter o direito romano a-histórico, pois se tratava de uma falsidade. Se a história tinha como propósito criticar a falta de conhecimento das experiências anteriores no campo da política, o que traria uma inaptidão para o exercício de diversas áreas, tanto na teologia como no direito; se ela serve para bem selecionar os poetas e utilizá-los para bem falar, de modo que a história nos guie para o que foi um exemplo de sociedade que colocou o bem falar em público como modo de vida; bem como tinha por princípio auxiliar na crítica social, entregando para os intelectuais exemplos de atos que precisavam ser alterados, deixa de fazer sentido ignorá-la enquanto maneira de ler a teologia e o direito. O direito deveria passar, portanto, por um filtro de interpretação histórica, de modo a adequá-lo aos interesses da época.

Entretanto, o *mos gallicus* não significou uma ruptura com o cristianismo ou com a teologia moral na totalidade, mas com a visão de unidade. Se antes o direito romano significava um direito comum em todas as áreas, agora o direito pátrio era o novo direito comum . Assim Hespanha identifica num escrito do século XVII algo que os ilustrados buscam reproduzir: “Asprópriasleis comuns dos romanos” – escreve, no século XVII, um famoso jurista italiano, o cardeal Giambattista de Luca – “que dizemos comuns, de facto deviam chamar-se leis particulares de qualquer principado independente, atendendo a que a sua necessária observância não nasce apenas do poder de um legislador que seja comum a todos, como acontecia no tempo doantigo Império Romano, mas antes do poder distinto de cada príncipe, o qual o quis receber e permite que se observe no seu principado, com as limitações que lhe pareçam” (Il dottore vulgare, proemio, IV)” (HESPANHA 2012, p.250).

O *mos gallicus* possuía outra característica na própria composição e análise do direito, mas

em consequência rompia o estágio de unidade teórica do direito romano. A preocupação dos humanistas era muito mais com uma lógica interna dos textos e uma explicação dos termos usados contextualizados a partir da própria época em que eles foram produzidos. Em virtude disso, a história entra em jogo para demonstrar que os textos tinham aspectos da cultura da época e que não poderiam ser simplesmente adaptados para a realidade lusitana, mas teriam que ser fruto de um estudo de interpretação, retirando-lhes os princípios sob os quais se edificaria o direito. Os bartolistas, sob o olhar dos humanistas, distorceram conceitos e demonstrado desconhecimento histórico da história legal de Roma, desconhecimento da cultura clássica dapolítica clássica e moderna.

A filologia se tornou, assim, fundamental para esta crítica dos ilustrados. “Um dos principais responsáveis pela introdução da crítica filológica nas escolas de direito francesas foi Guillaume Budé. Inspirado pelos cursos de Valla, ele determinou o texto original do Digesto, o uso correto e o sentido exato de cada termo desta parte da compilação a partir de autores como Cícero, Plauto e Tito-Lívio"(BARROS 2010, p.14). O resultado dessa introdução foi capturado pelos ilustrados: "uma arrasadora denúncia dos equívocos dos bartolistas"(BARROS 2010, p.14), pois eles "teriam distorcido conceitos, porque tinham se baseado em manuscritos imperfeitos ou corrompidos pelos erros dos copistas; teriam alterado o sentido de várias normas, em razão do desconhecimento da cultura clássica e da história legal de Roma; e teriam concebido antinomias inexistentes, por causa do uso de um método inapropriado, deixando de perceber as verdadeiras contradições do texto justiniano”(BARROS 2010, p.14).

Outra característica do *mos gallicus* é a paixão pela antiguidade clássica. De algum modo, existia uma interação entre os escritos literários, jurídicos e a própria constituição da arte que vão desaguar no estilo mais comum do século XVIII (DYCK e SASSEN 2021), o que é uma característica típica do renascimento. Entretanto, a antiguidade clássica era instituída com um estilo que não ensejasse a afetação ou discurso exagerado no estilo, simplificando-o e reduzindo-o o quanto possível(HESPANHA 2012, p.235 e ss.). O Compêndio “Propõem re-formar a metodologia jurídica dos comentadores no sentido de restaurar a pureza dos textos jurídicos da Antiguidade. Este movimento de renovação está ligado ao ambiente cultural, filo-sófico, jurídico e social dos primórdios da Europa moderna. No plano cultural, ele é tributário da paixão pela Antiguidade Clássica típica do Renascimento (séculos XV-XVI), o que levava a uma crítica contundente da literatura jurídica tradicional, estilisticamente impura e grosseira, filologicamente ingênua e ignorante do enquadramento histórico dos textos com que lidava” (HESPANHA 2012, p.235 e ss.).

Ademais, o Compêndio estabelece que para melhor ilustrar “um outro direito civil , e canônico ; aproveitando - se dos oradores , e poetas sagrados , e profanos , que sem a retórica se não poderão bem entender: pois se encontro verso, que a lição deles é também um bom auxílio de ambas as jurisprudências; que a doutrina do preceito romano recebe mais luzes dos livros de Cícero"(JUNTA 1771). Assim, há um traço importante inaugurado pelos ilustrados: eles acabam por incorporar a tentativa realizada pelos humanistas de uma “construção sistemática do direito, inspirada filosoficamente no idealismo platônico e procurando refazer uma lendária obra de Cícero, De iure civili in artem redigendo, na qual ele teria exposto o direito romano sob forma sistemática. Esta orientação tanto desembocou numa crítica ao caráter atomista, não metódico e analítico da saber jurídico dos comentadores, como deu origem a exposições metódicas do direito, quer romano, quer mesmo nacional – como, v.g., as de Hugo Doneau ou de Jean Domat (Les loix civiles dans leur ordre naturel, 1689-1705)” (HESPANHA 2012, p.247). Desse modo, a origem pagã desses poetas não estava mais em discussão, justamente pela necessidade de reler os clássicos Vale dizer que esta releitura é instrumental. No mesmo sentido Joaquim de Carvalho: “A filosofia helênica, oposta pelo humanismo à escolástica, sua contemporânea, é acolhida avidamente e numa violenta oposição às tradições medievais surgiam renovados os sistemas da filosofia grega. Este regresso à antiguidade clássica não tinha, porém, em si próprio o seu fim, porque, manifestando-se como um valor propedêutico ao trabalho original do espírito moderno, este, de par com esta integração no mundo ideal greco-latino, adquiria a capacidade de o refazer pelo pensamento e de descer do mundo abstrato da interioridade à realidade concreta do estudo da natureza para descobrir novas e mais amplas fontes de vida e de conhecimento"(CARVALHO 1916). Assim, pode-se entender que o humanista "apesar de platônico ou peripatético, procurava ser um cientista; mas não sabendo como adquirir a ciência interrogava os antigos que a tradição consagrara, neles aprendendo que a natureza se explica pela natureza e a história pela história”(CARVALHO 1916): “os Poetas Profanos são hoje o único depósito de muitas antiguidades, e fórmulas, que facilitam muito a boa inteligência dos Livros de Direito”(CARVALHO 1916).

Verney cita expressamente vários autores clássicos que deveriam ser reintroduzidos no ensino lusitano e que de certo modo foram relegados para uma posição de menos destaque pelo ensino jesuítico. Assim também caminha o Compêndio. Expressamente, Verney fala em recuperar os “ melhores poemas que temos da - antiguidade: Virgilio e Horácio", além disso a busca pelos clássicos está no cerne das opiniões de Verney "homens mui grandes” (VERNEY 1746, p.85) .

Há, entretanto, um movimento de harmonia dos textos clássicos e dos textos modernos. O próprio Compêndio introduz elogiosamente Montagne, responsável por sacudir desde o ano de 1580 o jugo dessa " ética sectária"(JUNTA 1771, p.183) referindo-se aos escolásticos e os reformadores anteriores do estatuto que "tomaram por base do seu sistema a sobredita ética de Aristóteles: e ficaram assim manifestando demonstrativamente"(JUNTA 1771, p.183) que não tinham por objetivo central "dirigir , e ensinar a verdadeira , e sã filosofia ; mas sim , e tão somente distraírem as gentes para o precipício da ignorância ; corromper a Religião ; e depravar os costumes com o estudo , e lição da ética do mesmo Aristóteles"(JUNTA 1771, p.183). Entretanto, na própria nota de rodapé da página 183 do Compêndio (JUNTA 1771, p.183) o autor faz um alerta importante de ser registrado: "notando-se, que somente se alega Montagne como testemunha"(JUNTA 1771, p.183 e ss) , isto é, pelo fato de existirem já desde o ano de 1580 "conhecido os perniciosos erros da Moral dos filósofos escolásticos; e não para inculcar aos leitores a Moral do referido autor"(JUNTA 1771, p.183 e ss) . A nota explicativa significa que não é a moral cética de Montaigne que precisa ser conhecida para repensar o modo de observar a escolástica, mas sim o estilo. O humanista possuía vários textos criticando a produção afetada e pouco prática dos autores da época e o Compêndio concorda com tais elementos, principalmente pela crítica à *disputatio* e o método de muitos textos para serem decorados no ensino. É exatamente a crítica feita por Verney (VERNEY 1746, p.93) em relação ao poema Épico. Julga o estrangeirado que há em portugal "mui radicada certa opinião , de chamar Poeta , quem o - não - é : e dar estima à poezias , que a não merecem . Uma vez que um homem faz um Soneto com algum conceito; ou Décimas , com alguma naturalidade , acham- se logo mil admiradores , que dizem ser famoso Poeta"(VERNEY 1746, p.93), mas tal forma de fazer poesia não é ser poeta, pois "pergunte V. P. ( o que eu ja fiz ) a um destes glosadores , qual é o artifício da - Poesia ; e verá que nem sabem de que cor é : e nem digo só das - dúzias , mas ainda dos - que glosam felizmente: e que consequentemente não é poeta"(VERNEY 1746, p.93), justamente "porque o artifício destas obras não é nenhum: a sua contextura é tão fácil , que por - pior que seja o Poeta , sempre acerta com elas"(VERNEY 1746, p.93). Há, portanto, um estilo retórico e decorado de fazer poesia, mas não se pode chamar tal coisa de poesia para Verney. (VERNEY 1746, p.93)

No mesmo sentido caminha o Compêndio (JUNTA 1771, p.292), que buscava vários intérpretes das letras clássicas com grande uso para a "ilustração das leis romanas , por nelas se terem servido os seus autores das fontes mais inteiras das mesmas leis ainda não viciadas pelas mãos dos copiadores"(JUNTA 1771, p.292), de modo que ainda se acharia nelas "a

jurisprudência civil inteiramente depurada das falsas inteligências , errados princípios com que os glosadores a corrompem”(JUNTA 1771, p.292), de modo que os filósofos gregos também possam ser lidos “e adquirir uma melhor instrução da Moral , que eles ensinaram , e que seguiram os jurisconsultos romanos, a qual não só é muito útil para facilitar a inteligência das leis romanas , que nela se fundaram”(JUNTA 1771, p.292). O conhecimento de tais publicações com o estilo correto de resgatar as letras clássicas pode revelar “os vícios do Corpo do Direito Canônico ; e principalmente da leis , que por estas razões são pouco conformes , e coerentes entre si ; e até se acham em grande parte torcidas do seu verdadeiro sentido contaminadas pelas faltas inteligências de Acursio , de Bartholo , e pelas opiniões dos glosadores"(JUNTA 1771, p.292), de modo que acabam totalmente "impróprias para o uso desta Monarquia” (JUNTA 1771, p.292).

Em relação ao estilo límpido necessário para a retórica, o principal alvo dos humanistas em geral era a escola bartolista e a sua desnecessária erudição que tornavam os discursos herméticos e pouco legíveis. Nesse caminho, Verney, João Pereira Ramos e Montaigne possuem muito em comum. Os bartolistas dificultavam, segundo a verve mordaz de Montaigne, o discurso como método de pensar e elaborar textos (*difficultatem facit doctrina* (MONTAIGNE 1834, p.159). Tal referência foi ilustrada na obra de Montaigne que traduziu o incômodo humanística com a questão de estilo dos bartolista: (MONTAIGNE 1834, p.159) “Por que é que a nossa linguagem comum, tão fácil para qualquer outro uso, se torna obscura e ininteligível quando empregada em contratos e testamentos? E por qual motivo aquele que se exprime tão claramente quando fala ou escreve, não o faz de modo que haja uma forma de declarar que não caia na dúvida e na contradição? Tal não ocorre porque os príncipes dessa arte, aplicando-se com atenção peculiar para ordenar palavras solenes e para formar frases artísticas, envenenaram tanto cada sílaba, descortinam cada termo, que nos embutem e nos confundem na infinidade de figuras e de pequenos detalhes de pouca importância; e não mais seguimos regramentos ou prescrições e conseguimos mais usar a inteligência: *Confusum est quidquid usque in pulverem sectum est* [Faz-se confuso tudo o que se divide até se reduzir ao estado de pó]"(MONTAIGNE 1834, p.159). Montaigne continua dizendo que tal feito se parece com "crianças tentando gerar uma massa de mercúrio: quanto mais se pressiona e se amassa, e se estuda para forçá-la contra a sua lei, mais irritam a liberdade do generoso metal, e ele foge de tal arte, esparramando-se em gotas incontáveis. É o mesmo; pois subdividindo essas sutilezas, ensinamos os homens a aumentar as dúvidas: somos colocados no processo de estender e de diversificar as dificuldades: alongando-as e dispersando-as. Semeando as perguntas e recortando-as, fazemos o mundo crescer na incerteza e na querela. À medida que

a terra se torna fértil, mais ela é esvaziada e profundamente mexida ela fica"(MONTAIGNE 1834, p.159). Trata-se da doutrina que cria dificuldades, a *difficultatem facit doctrina*. Montaigne no seu estilo mordaz ainda brinca dizendo que "Duvidamos em Ulpiano e ainda sentimos pavor em Bártolo e Baldo. Era preciso apagar o rastro dessa inumerável diversidade de opiniões, não se enfeitar com ela e infestar a posteridade"(MONTAIGNE 1834, p.159).

Alguns autores indicam ainda que no início da produção intelectual humanista, eles eram sobremaneira acadêmicos e estavam longe dos juristas práticos. Se tal característica é verdadeira, em Portugal ela parece conflitar com o discurso dos próprios humanistas que no século XVIII já perceberam a necessidade do ordenamento jurídico pátrio ganhar mais destaque. Verney (VERNEY 1746) também critica o academicismo do *mos gallicus*, "isto é sem dúvida e só o pode negar aquele que não conhece as coisas"(VERNEY 1746), Cujácio era "ignorantíssimo dos negócios de França" e por não ter estudado isto "não era bom para o foro"(VERNEY 1746). Mas a escusa por aceitar esse academicismo é de que o problema era mais amplo: poucos jurisconsultos estavam preparados para o labor nos empregos instituídos. A separação entre a prática e a teoria era uma alegação presente na verve crítica dos ilustrados lusitanos. No Compêndio (JUNTA 1771, p.279-280), cita-se a "prejudicial separação da teoria e da prática do direito; e a inteira falta de atenção, e respeito ao uso moderno das leis , ou civis , e canônicas"(JUNTA 1771, p.279-280), o que teria feito "outra ferida tão penetrante"(JUNTA 1771, p.279-280), que chegou nos últimos espasmos "e muito pouco faltou para acabar de tirar-lhe os fracos, e débeis alentos , com que ela havia ficado depois de tantos , e tão horrorosos estragos , como são os que a temos visto padecer por causa da perniciosa legislação dos Estatutos da Universidade"(JUNTA 1771, p.279-280). Dessa forma, o Compêndio (JUNTA 1771, p.279-280), ao analisar os estatutos antigos e compará-los com os novos, diz que "toda a ocupação das Escolas Jurídicas daquela Academia tem sido até agora , e é ainda hoje , a exposição da simples , e meramente teórica das leis ; e da mesma forte a larga, e igualmente cansada explicação"(JUNTA 1771, p.279-280), bem como a insistência indevida, segundo os parâmetros dos ilustrados nas "matérias de Direito , sem nesta se fazer diferença alguma entre as que estão ainda em uso , e as que se acham já antiquadas , e abolidas , pelo uso comum" das nações. Vale dizer que não é de qualquer nação, destaca João Pereira Ramos , mas apenas é relevante o uso "universal das nações cristãs, e civilizadas , que florescem na presente idade" (JUNTA 1771, p.279-280).

À "ciência da cópia de leis"(JUNTA 1771, p.279-280) opõem-se um direito que esteja atento ao elemento prático de aplicação das leis aos casos julgados no foro. De um lado, os bartolistas e copiadores. De outro lado, os humanistas e apoiadores de um direito histo-

ricizado e ligado à prática Buscava-se interromper a “confusa e promíscua ciência da grande cópia de leis”(JUNTA 1771, p.279-280). As leis não deveriam mais ser copiadas, as opiniões não deveriam mais ser cultuadas: em todos os tempos têm-se promulgado nas diversas nações legislações com autoridade fundada no tempo presente para ser possível “um hábito prático de interpretar e aplicar as mesmas leis aos fatos para com elas decidirem-se as causas”, fugindo-se das “longas e difusas explicações das leis antiquadas , pois que estas não podem já ter aplicação"(JUNTA 1771, p.279-280).

Ainda pior aqueles que têm como aplicação do direito à missão de entendê-lo e resolver os casos práticos. Verney (VERNEY 1746, p.144) faz um exercício de olhar para aquele forense que labuta na ponta da administração da justiça: "forense , ou advogado , ou juiz, entende V. P. , que os sete , ou oito anos , que passou na Universidade , lhe-servem, alguma coisa, para os empregos ditos?”(VERNEY 1746, p.144). Ele próprio responde: “digo que não e fundo-me na experiência que tenho deste reino”(VERNEY 1746, p.144). A faculdade preparava os catedráticos para um direito meramente teórico.

A ópera do desastre estava, então, composta: o “estudante que se aplicou às leis” é raro, diz Verney, pois conhece vários estudantes que “fazem só a matrículas ou dos que na Universidade não estudam”(VERNEY 1746, p.144) e que são muitos os que passam todo o seu tempo “em Lisboa, sem abrirem livro e quando lhe-chegou o tempo, fizeram os seus atos com lustre e tiveram mui boas, informações na Universidade"(VERNEY 1746, p.144). O mais inacreditável: “hoje se acham em lugares grandes, com muito boa aceitação e desempenham suas funções tão bem como os outros”(VERNEY 1746, p.144). Às vezes tornam-se “advogados de muito bom nome, sem terem estudado leis , nem quase mais aberto livro” o que se ouve da sua própria boca. Donde se conclui os que estudam perdem tempo com ocupação que não lhes é beneficial, “pois estes empregos se executam bem sem aquele estudo ministrado nas Universidades” (VERNEY 1746, p.144). À vista disso, a “resposta é uma só: no estado em que as coisas hoje estão nada lhe-serve”. Sem dúvida, pondera Verney, tais forenses possuíam “bom talento” que associados com a “a experiência e o uso dos negócios” os pôs em estado de arrazoarem petições e outras coisas do foro, mas é “nisto que se ocupa boa parte da advocacia deste reino” (VERNEY 1746, p.144).

O ensino teórico e bartolista da universidade chocava-se com a realidade: boa parte das questões do foro eram “decididas com razões de fato e não razões de direito” e estas “qualquer homem de juízo” que tenha alguma experiência “é capaz de buscar e dilatar”(VERNEY 1746, p.144). Quando a questão sai do comum e adentra algum ponto específico do direito, tais juristas tinham a possibilidade de consultar alguns documentos que lhes entregava a resposta

que eles precisavam: “para isto servem os consulentes, ou o cardial, ou o Index das decisões de Rota, junto com o corpo delas”(VERNEY 1746, p.144) de que se copia fielmente a razão e “muitas vezes as razões da parte contrária” o que permite “buscar muitas coisas”(VERNEY 1746, p.144). Às vezes erram, mas entre acertos e erros “vão aprendendo com eles” (VERNEY 1746,p.144).

O Compêndio confirma as ideias de Verney. Verney conta, ainda, a história de um “um alentejense” que sem “ter lido mais que a Ordenação”, tendo algumas demandas em Lisboa, era ele que “arrazoava” e somente tinha um advogado que lhe ajudava (VERNEY 1746, p.40). E, com efeito, “escrevia e dizia tão bem, como não fariam muitos letrados moços”(VERNEY 1746,p.40). Ou ainda narrava a estória dos “escrivães velhos” que podem ensinar os “juízes de fora a sentenciar” e “muitos juízes se servem dos seus conselhos e os que não o fazem erram muito”, pois nesse particular “ a prática serve de lei”(VERNEY 1746, p.40). Ao buscar a Universidade busca-se o “grau de Bacharel depois de perder sete , ou oito anos nas jornadas”(VERNEY 1746,p.40).

Dessa forma, Verney (VERNEY 1746, p.40) afirma que achará alguns que estão “bem colocados no emprego” e que estejam prontos para receber “coisas da erudição”(VERNEY 1746, p.40). Não obstante o povo tenha alta admiração pelos bacharéis, tratando-os como se fossem “anjos produzidos na terra” (VERNEY 1746, p.40) e se ouvem que “é douto em uma matéria” persuadem-se que o é igualmente em todas” e acabam por “aceitar limpamente tudo quanto se- lhe oferece”(VERNEY 1746, p.40). Verney (VERNEY 1746, p.40) fala, ainda, dos cargos acadêmicos: critica a falta de preparação destes acadêmicos que se sentem capazes de falar sobre tudo e, principalmente, aceitam cargos para os quais eles não têm preparação alguma. Muitos juristas “aceitam o lugar de acadêmicos para escreverem a história”, raro “aqueles que rejeitavam cargos”(VERNEY 1746, p.40). Aliás, alguns teólogos também punham-se no mesmo exercício e aceitavam escrever sobre a história sem “nunca a ter estudado”(VERNEY 1746, p.40). Pondera Verney que não é o fato de terem se formado em teologia ou direito que os torna inaptos, pois estes se “tem estudado o que devem”, são próprios para escreverem história, mas“se o jurista estuda pelo estilo em Portugal” e o teólogo também, “não tem lido mais do que teologias especulativas, morais” e são totalmente incapazes de aceitar o dito emprego.

Do ponto de vista das ideias, o humanismo se caracterizou pela tensão entre escolástica medieval e o neoplatonismo renascentista “No plano filosófico, o humanismo jurídico arranca da oposição entre a escolástica medieval, submissa ao valor das autoridades mas igualmente atenta à realidade (neste sentido, realista), e o neoplatonismo renascentista, crente no poder

livre e ilimitado da razão e atraído pelas formas ideais puras"(HESPANHA 2012, p.246). Já no plano jurídico, "a orientação humanista é facilitada pela progressiva pujança dos direitos nacionais, que libertava o estudo do direito romano dos objetivos práticos e o transformava numa atividade de recorte cada vez mais antiquada, histórico-literário e teórico"(HESPANHA 2012, p.246). Por fim, no plano social, "a crítica humanista ao discurso jurídico anterior e aos seus portadores, osjuristas tradicionais, constituía o eco erudito de uma generalizada antipatia social pela figura do jurista letrado, pedante e hermético, cultivando um estilo formalista e arrevesado, bem longe das possibilidades de compreensão e de controlo do homem comum”.” (HESPANHA 2012, p.246).Tal característica está, sem dúvida, presente nos ilustrados e especialmente em Verney.Entretanto, a posição de Verney (VERNEY 1746, p.160 e ss.) sobre Aristóteles é dúbia e mais complexa do que a simples rejeição de pronto do filósofo realista.

Verney estava próximo da filosofia e via algum valor na filosofia aristotélica. O que ele de fato não concordava era com a visão dos jesuítas sobre Aristóteles, considerando-a afetada e pouco instrutiva. A melhor forma de entender a visão complexa de Verney é compreendendo os elogios que ele faz a Antônio de Gouveia. Há um famoso debate entre duas figuras na discussãológica que pode ser revivido para melhor compreender o humanismo. O debate entre Antônio de Gouveia e Pedro Ramos demonstra, sobretudo, a força do humanismo. Joaquím de Carvalho não observa influências fortes da escolástica na interpretação de Antônio Gouveia, o que conta ainda mais para interpretá-lo como símbolo de um humanismo que se utilizava de Aristóteles como elemento central de seu pensamento(CARVALHO 1916). Joaquím de Carvalho observa que: “Ramo e Gouveia eram animados do mesmo espírito reformador e de crítica. A escolástica era-lhe indiferente, se é que a não ignorava, e em lugar desses áridos comentários, propunha o regresso ao verdadeiro Aristóteles. O seu defeito, talvez, foi o de o interpretar à luz de Cícero — o que bem se compreende pelo retoricismo da época para Antônio de Gouveia que teria idopara França, onde estudou e ensinou jurisconsultos de vários lugares, bem como defendeu a tese do filósofo peripatético"(CARVALHO 1916). Antônio de Gouveia, “venerado em tudo do mesmo Cujacio”, foi um jurista e filósofo que defendeu as teses Aristotélicas a partir de uma visão da renascença.

Pedro Ramo teve formação básica em França(CARVALHO 1916) e tomou contato com o humanismo (CARVALHO 1916). Durante sua formação, apaixonou-se por lógica, estudava Platão vorazmente para beber da lógica socrática, mas lhe desagradava a lógica aristotélica ensinada pela escolástica (CARVALHO 1916). Dessa forma, a oportunidade para exercer a sua verve crítica aparece com a possibilidade de se graduar em Artes (CARVALHO 1916). Dessa feita, escreve um trabalho desafiando o prestígio de Aristóteles à época, de modo a criticar o

apego ao discurso lógico ensinado até então(CARVALHO 1916). O autor, contudo, foi além. Acusou Aristóteles de sofista e de ter defendido falsas ideias(CARVALHO 1916). Ao defender sua tese, foi duramente criticado pelos escolásticos na Universidade de Paris, mas pela vivacidade e aparente solidez da tese, recebeu o grau de mestre de artes(CARVALHO 1916). A principal argumentação utilizada por Pedro Ramo estava em alegar uma petito principii, isto é, defendiam a lógica aristotélica utilizando-se de exemplos e formulações do próprio Aristóteles que dependiam da sua veracidade enquanto estrutura lógica, o que fazia os escolásticos caírem em argumentos circulares para defendê-lo(CARVALHO 1916). Os doutores da Universidade de Paris estavam habituados a defender Aristóteles, mas as ideias[1717] de Pedro Ramo acabaram se espalhando rapidamente(CARVALHO 1916).

O Rei estipulou um duelo (CARVALHO 1916) de ideias entre Antônio de Gouveia e Pedro Ramo(CARVALHO 1916). Entretanto, logo no início, Pedro Ramo pede que como premissa seja definida a lógica aristotélica e Antônio de Gouveia não concorda e quer partir para a análise dos detalhes da obra e dos supostos erros de interpretação de Pedro Ramos(CARVALHO 1916). Vale dizer que o modo de argumentar de Pedro Ramo seguia a premissa socrática de definir os conceitos para melhor conhecê-los(CARVALHO 1916). Adiada para o dia seguinte, Antônio de Gouveia decide concordar com Pedro para ser

---

[17] As ideias apresentas por Pedro Ramo na classificação da dialética não são complexas, mas às vezes podem ser difíceis de visualizar pela quantidade de divisões que ele propõe. Dessa forma, Joaquim de Carvalho propõe na sua introdução um esquema visual para melhor compreensão. Caso haja algum incômodo com as informações a seguir, deve-se consultá-lo. É possível resumir a ideia de Pedro Ramo da seguinte forma: a dialética podia dividir-se em invenção de argumentos ou disposição ou juízos. No caso da invenção de argumentos, pode-se dividi-la em artificial ou inartificial. A artificial dividia-se em primária ou secundária. A primária pode ser simples ou composta. A simples pode ser dividida em concordante ou discordante. A concordante pode ser absoluta ou relativa. A absoluta pode ser dividida em causas ou efeitos e as causas podem ser divididas nas famosas quatro causas, isto é, causa formal, material, eficiente e final. A concordante relativa divide-se em sujeito e atributo. A discordante divide-se em diferente e oposta. A composta divide-se em quantidade e qualidade. A por quantidade divide-se em igual ou desigual. A por qualidade divide-se por semelhante e dissemelhante. A artificial secundária pode ser qualitativa, distributiva ou definitiva. A qualitativa pode ser conotativa ou denotativa. A distributiva ou definitiva pode ser partitiva ou divisória. Já a invenção inartificial pode ser divina ou humana. A divina dividi-se em oracular ou profética que pode-se dividir em perfeita ou imperfeita ou descritiva. A inartifical humana pode ser legal ou proverbial. De outro lado, a dialética pode ser composta de disposições ou juízos. Uma disposição ou juízo subdividi-se em axiomática (proposição) ou dianoética (dedução). A axiomática divide-se em partes (divididas novamente em antecedente e consequente) e afecções e espécies. As afecções podem ser afirmativas ou negativas, verdadeiras ou falsas. As negativas e verdadeiras podem ser contingentes ou necessárias. As espécies (quantidade) podem ser simples ou compostas. As simples dividem-se em geral e especial (que subdivide-se em particular ou peculiar. Já a composta pode ser separada ou agregada. A separada pode ser copulativa ou conjuntiva. A agregada pode ser discreta ou disjuntiva. Já as dianoéticas podem ser por silogismo ou método. Se forem por silogismo, podem ser subdivididas em partes e espécies. As partes são subdivididas em antecedente e consequente (conclusão). Os antecedentes podem ser por proposição (premissa maior) ou assunção (premissa menor). Já as espécies são divididas em simples (categóricas) e compostas (condicionais). As simples podem ser contraídas ou desenvolvidas. E as compostas hipotéticas ou disjuntivas. E, por fim, o método pode ser científico (doctrinae) ou prudêncial. Toda esta explicação foi retirada de (CARVALHO 1916).

possível o debate, mas então Pedro Ramo defende a ideia de que não seria possível separar a lógica de sua definição e conclui que se a lógica aristotélica não possuía uma definição ou não se compatibilizava com a lógica como arte dialética, a lógica aristotélica seria criticável per se e, portanto, teria ganho a discussão(CARVALHO 1916). Antônio de Gouveia decide reformar sua decisão anterior e defender algum conceito da lógica aristotélica(CARVALHO 1916). Os juízes acabam anulando o processo e decidindo retomar os debates, mas Pedro Ramo decide não participar mais do que define como uma manifesta injustiça(CARVALHO 1916). Com efeito, acaba a ser condenado pelos juízes, já que ninguém aceita defendê-lo em seu lugar e a decisão é confirmada pelo Rei(CARVALHO 1916).

A derrota de Pedro Ramo é, portanto, discutível(CARVALHO 1916). O fato é que Antônio de Gouveia não fica satisfeito com o debate e redige um livro demonstrando o que considerava como erro de Pedro Ramo na interpretação da lógica Aristotélica(CARVALHO 1916). Um livro cheio de ironia ou de insultos, mas que ficou famoso pela interpretação[1818] realizada por Antonio de Gouveia que o coloca como humanista relevante, pois une as interpretações de Aristóteles e o retoricismo de Cícero(CARVALHO 1916).

Entretanto, Verney, enquanto acena em elogios a Antônio de Gouveia, efetua críticas aos diversos temas da filosofia Aristotélica(VERNEY 1746, p.160 e ss.). Desse modo, em sentido contrário ao texto inicial de Gouveia no debate com Pedro Ramo. A principal crítica recai na metafísica. Segundo Verney, Platão teria sido o primeiro filósofo que discorreu sobre matérias de metafísica, chamando-a "Dialéctica"(VERNEY 1746, p.160 e ss.), considerando

---

18 Há diversas ideias defendidas por Antônio Gouveia. As mais gerais podem ser resumidas da seguinte forma: Logo na introdução Pedro Ramo teria errado na classificação dos dialéticos, pois considerava-os apenas de dois tipos: ou investigavam a verdade ou os que, seguindo um autor específico e desprezavam o culto e exercício da verdade. Ora, caso Aristóteles seja um repetidor das ideias Platônicas, ele não se encaixaria em nenhum grupo, pois Platão não teria desenvolvido ideias errôneas segundo Pedro Ramos. Gouveia, assim, alegará que um livro sobre lógica que se inicia com uma divisão incorreta já possui um erro extremo. Em segundo lugar, para Gouveia, Platão observa a dialética como ciência que pode ser chamada de teologia e sabedoria e não no sentido da época de capacidade de discutir, o que também seria um erro de Pedro Ramos. Em terceiro lugar, a crítica de que Aristóteles era um autor hermético também não teria lastro, já que ele também não criticava os próprios estoicos e muitos eram sabidamente declarados, inclusive por Cícero, herméticos. Também não fazia sentido chamar Aristóteles de sofista, pois a sua própria lógica seria uma forma de descortinar a verdade. Em quarto lugar, também discorda que os dialéticos usurparam termos dos gramáticos. Para estes seriam sinônimos os termos que se empregam para um mesmo objeto; pelo contrário, para os dialéticos, o que tem o nome e estrutura comum faz parte de algum gênero superior. Gouveia defende que Ramo entendeu errado a proposta de Aristóteles ao criticar as lacunas deixadas pelo Filósofo quando discorreu sobre as categorias. Gouveia não percebia como seria possível criticar o fato de a lista de categorias Aristotélicas não compreender toda a natureza, pois a própria proposta de Aristóteles era unicamente ensinar as propriedades e significações das dicções e não toda a natureza. Por fim, em relação aos Analíticos, Ramo criticava o sentido de analuein, em grego, que seria desfazer e destruir e donde ter-se-iam livros que corrompem e destroem o discernimento que a natureza concedeu ao homem. Diz Gouveia que esta opinião provava o desconhecimento de Ramo do grego, porquanto analuein significaria reduzir e resolver uma coisa nas suas partes, livro onde Aristóteles ensinava a formar e desfazer o raciocínio e a demonstração. Todas as ideias de Antonio de Gouvei foram retiradas de Cf.(CARVALHO 1916).

serem as ideias universais e eternas o objeto principal da Dialéctica. Segundo ele "toda a Metafísica de Aristóteles procede do seu mestre Platão" e quando Aristóteles exprime algo original o faz de "confusa e desordenada"(VERNEY 1746, p.160 e ss.). Na visão de Verney, a filosofia Aristotélica deveria ser lida a partir das discussões metafísicas de Platão, de modo que as substâncias imutáveis subsistentes per se são coadunadas com a matéria mutável, lhe conferindo eternidade e forma determinadas, causa primeira e fonte das emanações do campo sensível.

De modo geral, a introdução da orientação humanista foi facilitada pela relevância que o direito pátrio "não se pôde implantar eficazmente senão naquelas regiões da Europa onde o direito nacional era suficientemente rico e vivaz para regular a generalidade das questões, podendo a tradição romanística ser abandonada a uma pesquisa orientada apenas para a história. Isto aconteceu na parte norte da França ("pays du droit coutumier") e – por razões e em circunstâncias algo diferentes – nos Países Baixos"(HESPANHA 2012, p.249). No resto da Europa, "porém, à longa tradição romanística e ao saber jurídico tradicional estava ainda confiada a regulamentação de extensas zonas da vida social, sobretudo no domínio do direito privado"(HESPANHA 2012, p.249). Aqui, portanto, o impacto da agenda humanista não pôde ser tão radical(HESPANHA 2012, p.249). Porém, ela contribui, mesmo assim, para abalar a vigência indiscutida do direito romano e para – conjugada com o novo impulso legislador das monarquias modernas – fortalecer a vigência dos direitos nacionais" (HESPANHA 2012, p.249). Era o direito pátrio que efetivamente regulava o direito, de modo que o direito romano passava a ter uma importância mais histórica e de princípios da razão(HESPANHA 2012, p.249). Segundo o Compêndio, diante de tal cenário calamitoso deixado pelos glosadores, as leis "foram emendadas e corrigidas com muito cuidado e diligência pelos nossos legisladores"(JUNTA 1771, p.292) e foram autorizadas e admitidas por eles entre nós, vedando-se os casos que confrontavam as leis nacionais ou eram contrários à boa razão. Desse modo, as leis tidas pela inteligência dos glosadores "de maneira nenhuma deveriam ser ensinadas, inculcadas e nem ainda lembradas" sem a necessária e imediata notícia das correções e emendas "que as manteve saudáveis e úteis aos povos"(JUNTA 1771, p.292). O Compêndio compara as leis e a aplicação do direito com base nos glosadores numa grande tempestade que atingiu as mentes inocentes e que agora precisa ser extirpada para garantir a paz e a tranquilidade do reino "que tragam a luz e desterrem as trevas" e que haja um torrencial cair de relâmpagos e raios os quais "rompendo e rasgando furiosamente a própria matriz" atuem com "formidáveis estampidos" àqueles que causaram pavor, confusão e espanto (JUNTA 1771, p.292).

À vista disso, o direito romano ou as disputas infindáveis daqueles que promoviam o método escolástico fora alvo de críticas por toda a Europa. A cultura portuguesa é expressão de um caso particular do Renascimento europeu e compartilha de muitas de suas características, de modo que os estudos de direito romano apresentam também mudanças significativas. Em relação ao direito, existiam duas formas em tensão para que o direito romano fosse utilizado e interpretado pelos legalistas e canonistas. Tais formas dividiam-se em: *mos gallicus*e o *mos italicus*. No *mos italicus*, o direito romano era aplicado de forma casuística. Nesse sentido, o exercício do direito romano não era aplicá-lo ipsis litteris nos casos, mas adaptá-lo. No Compêndio, o ilustrado indica a utilização de nomes respeitáveis do ensino jurídico que poderiam renovar o ensino no período ilustrado a partir do humanismo em contraposição ao direito até então praticado nas Universidades. A mudança de tom para os Estatutos reformados de 1772 é nítida. No segundo volume, que trata das alterações na faculdade de leis, divide-se o direito civil em dois: ou é romano ou é o pátrio. A introdução da história como elemento central do modo como o jurista lidava com o direito romano foi a forma que a chamada escola do *mos gallicus* encontrou para lidar a necessidade de readequar o direito romano ao direito pátrio foi justamente, relegando-o ao aspecto subsidiário e conforme o direito pátrio. A cultura clássica também é valorizada e os poetas e filósofos tornaram-se fundamentais para entender o direito. A crítica de uma erudição afetada e utilizada sem limites e desordenadamente cada vez se espraia mais. Ademais, o *mos gallicus* trouxe consigo uma tensão entre escolástica medieval e o neoplatonismo renascentista, presente especialmente em Verney. Se antes o direito romano significava um direito comum em todas as áreas, agora o direito pátrio era o novo direito comum. Dessa forma, a orientação humanista foi facilitada pela relevância que o direito pátrio foi assumindo no reino. É preciso dizer, contudo, que nem mesmo o sentido do direito discutido era o mesmo. O direito tinha um grande enfoque prático e foi este enfoque que deu o tom das discussões na reforma.

## 2.5 **O direito como prática e o fim da babel jurídica**

O direito do século XVIII não é apenas teórico, mas também precisa atender à crescente burocracia estatal de administração da justiça que se formava em Portugal. O governo de Dom João V (1707-1750) conheceu várias transformações culturais relevantes na própria mentalidade coletiva lusitana(OLIVEIRA 2010). Com efeito, em seu governo, realizou-se uma verdadeira reconfiguração do império (OLIVEIRA 2010), principalmente pela configuração do vasto império colonial. Na configuração da Corte, o Rei reservava o

privilégio de pessoas que ocupavam os principais cargos da corte e a diversidade de títulos nobiliários mostra a complexa organização da época(OLIVEIRA 2010). É com o governo de José I que as mudanças do Estadoficam mais visíveis e mais profundas.

A monarquia ainda vivia um resquício de ter sido potência ultramarina ao mesmo tempo que se tornava uma monarquia periférica pela relação de dependência econômica que possuía com a Inglaterra(OLIVEIRA 2010). A casa real era uma grande mistura dos servidores do rei, dos seus familiares ou do aparelho de estado(HESPANHA 2001, p.7 e ss.). Os vários órgãos relacionados com a governança burocrática foram se estruturando nos séculos XVII e XVIII e cada vez mais iam surgindo casos de membros do terceiro estado como ocupantes de cargos junto à burocracia mais especializada(HESPANHA 2001, p.7 e ss.).

Uma grande discussão historiográfica é realizada em relação à modernidade lusitana, de modo a classificá-la como centralizadora ou não até o período pombalino Para a discussão sobre as várias formas de interpretar este período(HESPANHA 2001, p.7 e ss.). Inegavelmente,contudo, o período pombalino que pode ser associado ao governo de Jos´e I, sucessor de D. João V, foi um período em que a Monarquia lusitana centralizou as ações do reino e, principalmente, formar a burocracia estatal, até então completamente incipiente e pouco controlada pelo próprio Rei, pois apenas 10 por cento das estruturas administrativas de fato pertenciam à Coroa (HESPANHA 2001, p.11.).

É por conta disso que os reformadores do ensino de Coimbra se opunham manifestamente à natureza da jurisprudência e ao fim do Estudo Jurídico consumado pelos jesuítas no comando do ensino. Opunham-se à natureza da jurisprudência “por não ser esta a sua , confusa , e promíscua ciência da grande cópia de leis , que em todos os tempos , e idades tem sido promulgadas para as nações”(JUNTA 1771, p.279-280) , pois as leis foram ensinadas “sem uma pronta e simultânea , e específica notícia do uso , e da autoridade , de que elas gozam no tempo presente : Mas sim um hábito prático de interpretar , e aplicar as mesmas leis aos fatos , para com elas se decidirem as causas"(JUNTA 1771, p.279-280) . O direito romano só teria ganho vigência, “norma por norma, por força de uma aplicação prática”(JUNTA 1771, p.279-280) , pelo que se deveria “promover, para cada princípio, a comprovação histórica da sua receção”(JUNTA 1771, p.279-280) e se “devia também admitir como possível a marginalização de princípios já recebidos por costumes que os derrogassem” (HESPANHA 2012, p.249), que se agitarem no Foro”(JUNTA 1771, p.279-280) , isto é, com o objetivo precípuo de atender as demandas da administração da justiça realizada pelo reino a partir das normativas gerais e leis régias até a ponta dos demandantes que tinham casos a serem discutidos, “o que mostra bem claramente não lhe ser pertencente a longa , e difusa explicação

das leis antiquadas , pois que estas não podem já ter aplicação"(JUNTA 1771, p.279-280) .

Não obstante, tal necessidade não significa que “a prática não pôde exercitar-se dignamente sem o simultâneo concurso da teorética, mas também que a mesma teorética “não pode bem aprender-se, nem ainda conceber”(JUNTA 1771, p.285) sem algum “exercício da prática”(JUNTA 1771, p.285 e ss.), pois que nela se faz indispensável"(JUNTA 1771, p.285 e ss.) a prática do Intérprete"(JUNTA 1771, p.285 e ss.), de modo que se aprender a "aplicação de humas leis para legitimar e confirmar a interpretação e a inteligência das culturas , e mostrar a Analogia do Direito” (JUNTA 1771, p.285 e ss.). Com efeito, por ditames práticos, os “mais prudentes jurisconsultos , cuidaram muito em unir a inteligência do Direito antigo com o uso ,e costumes do século , em que viveram , e com a perícia do foro ; e muito antes da maquinação dos reprovados Estatutos” (JUNTA 1771, p.285 e ss.).

O atendimento das necessidades do foro significa que “as leis nacionais” proscritas e desterradas das aulas são “vínculo da união cristã e civil da nação portuguesa”(HESPANHA 2012, p.249) e acabaram infelizmente apartadas dos juristas do reino que acabam por ignorar as "legítimas regras das nossas ações e dos nossos negócios”(HESPANHA 2012, p.249) o que causou um prejuízo grande para o foro lusitano, despojando-o dos “certos e claros preceitos que estabeleceram os augustíssimos senhores reis da monarquia para nele se administrar perfeitamente a justiça” (HESPANHA 2012, p.249). Além disso, para retirar-lhes as prejudiciais e intoleráveis demoras e delongas a que deram ocasião as demasiadas sutilezas”(JUNTA 1771, p.285 e ss.) e também a influência bartolista do direito romano, causando para o reino uma ignorância profunda das “legislação dos nossos sábios monarcas”(JUNTA 1771, p.285 e ss.) que resulta no espetáculo “feio e medonho” advindo do “quadro que se ofereceu aos olhos para horrorizar os espíritos”(JUNTA 1771, p.285 e ss.).

As leis Pátrias, consideradas domésticas, eram “acomodadas ao gênio e costumes da nação”(HESPANHA 2012, p.249) ao clima de pais constituído em Portugal e compunham a chamada “Constituição Civil do Império Lusitano” (HESPANHA 2012, p.249). Tal instrumento pode ser entendido como sinônimo de “estatuto ou regra” (BLUTEAU 1712-1728, p.485) e não como um documento político debatido e organizado para gerenciar e controlar os poderes dos agentes políticos. Tais estatutos ou regras eram "estabelecidas sobre os sólidos princípios da Arte nomothetica com pleno conhecimento de causa e depois de tudo bem calculado pela aritimética política”(JUNTA 1771, p.285) que geram leis que são “únicas, adequadas e próprias para manter a paz entre os indivíduos e nos manter “felizes” (JUNTA 1771, p.285).

O direito romano compunha ideias fora do lugar, justamente por advir de “povo de diverso gênio , de religião e costumes diferentes para um clima semelhante e para um governocom boa razão” (JUNTA 1771, p.289, 290 e 291).

Os ilustrados atribuem aos jesuítas o fato de “esta omissão ardilosa” e toda dirigida a fazer cair os “juristas portugueses na torpe ignorância do direito” (JUNTA 1771, p.294), mas chegam a acusar os jesuítas de terem causado, inclusive, a ausência do Rei num paralelismo para reforçar a importância das leis nacionais . Num projeto capcioso, os jesuítas teriam "conduzido o Senhor Rei Dom Sebastião para se ir perder nas adultas areias da África e com que abusaram do fraco Governo do Senhor Rei Dom Henrique para nos deixassem sem rei natural” (JUNTA 1771, p.294). Não se dando por satisfeitos “eles se animaram para proscrever o estatuto das leis pátrias e quiseram que assim como já estávamos sem o Rei natural, ficássemos semlei nacional” (JUNTA 1771, p.294).

O autor do compêndio chama a empreitada dos jesuítas de “venenoso projeto”(JUNTA 1771, p.295), de modo que, não podendo revogar todas as leis pátrias, cuidaram para ser possível inutilizar parte das leis. Para tal “conspiração contra o estudo de todo o corpo das mesmas leis pátrias”, deixaram a nossa jurisprudência sem “cadeira, sem mestre, em lições e sem livros” por onde se pudesse aprender. (JUNTA 1771, p.295).

Donde, conclui-se que a Constituição Civil do Império Lusitano significava a estrutura necessária para que os direitos fossem alegados em foro e aplicados às situações concretas. Além da necessidade prática de formar a burocracia do reino, o nominalismo é um elemento essencial para compreender a própria atividade do foro, pois é nos casos que chegam até os decisores que pode-se encontrar a necessidade mais premente de aplicar-se a legislação pátria ou nacional que esteja livre de vícios. O próprio Verney (VERNEY 1746, p.160) estabelece a diferença entre razões de fato e razões de direito. As razões de fato são derivadas das circunstâncias materiais envolvidas no caso. Já as questões de direito são as leis aplicáveis ao caso. Ora, “se a coisa é clara , não é necessária lei , para que a intendamos”(JUNTA 1771, p.294). Ninguém “nunca julgou que um homem que injustamente mata outro é digno de morte”, pois “é contra a boa razão e não por estar escrito nas leis de Justiniano”. Os casos que se apresentam nos tribunais, contudo, não são tão simples, pois “deve-se averiguar” se neste ou naquele caso “justamente o cometeu ou não”, onde meter-se a provar o caso a partir das muitas leis é “ter pouco juízo” (VERNEY 1746, p.160).

É da lei que o legista estratifica a compreensão do significado de direito demandado para saber o que realmente quer-se dizer com o “direito” daí subjacente. O mero exercício de aplicação do direito ao caso concreto pressupõe a não confusão entre o direito e uma coisa

justa, bem como a completa noção de que a lei difere do direito a ela subjacente. Tais noções, presentes nas obras dos ilustrados, revelam uma influência importante do nominalismo e do voluntarismo do direito no século XVIII.

O próprio Compêndio (JUNTA 1771, p.295 e ss.)reconhece tal influência, pois perfaz uma cronologia do próprio sentido da teologia e consequentemente do direito em uma tentativa histórica de contextualizar o debate ilustrado. Nesse sentido, Tomás de Aquino era um "doutor cheio de luzes superiores às do seu século, conheceu os vícios que infestavam as obras de teologia"(JUNTA 1771, p.295 e ss.) e que procediam a partir da falta de "estudo da escritura e da tradição"(JUNTA 1771, p.295 e ss.), abusando da "filosofia arábico-aristotélica"(JUNTA 1771, p.295 e ss.) e buscou "corrigir os vícios que tais intérpretes praticavam" e para isso escreveu a Summa (JUNTA 1771, p.295 e ss.). Nela dispôs nas matérias com boa ordem e método e mostrou aos "escolásticos a sua doutrina"(JUNTA 1771, p.295 e ss.) e exemplo de que a teologia se fundava em "princípios revelados" e a filosofia só servia para "melhor se mostrarem os dogmas", mas que de algum modo se desviou das suas origens (JUNTA 1771, p.295 e ss.).

Segundo o ilustrado "esta regra tão inculcada e tão sabiamente praticada por Tomás de Aquino na Summa devia retrair os excessos escolásticos e trazê-los de volta para o "verdadeiro caminho" (JUNTA 1771, p.295 e ss.). O seu defeito, conclui, era o de insistir no uso da "filosofia aristotélica, na qual era versado e explicando os termos próprios desta ciência com muito louvor e introduzindo grandes disputas, mas não "pode corrigir os erros dos escolásticos que acabaram por se soterrar de sutilezas e confusões". Depois da morte de Tomás de Aquino, "pretenderam o juízo de impugnar as suas opiniões e doutrinas" e, dentre eles, se distinguiu João Duns Escoto no princípio do século XIV"(JUNTA 1771, p.295 e ss.). Narra João Pereira Ramos que a "sutileza do engenho de Escoto e grande reputação" por ensinar a teologia nas Universidades de Oxford e Paris, "causando a divisão dos escolásticos em duas grandes vertentesteológicas e filosóficas importantes"(JUNTA 1771, p.295 e ss.).

Duns Escoto é uma das chaves para compreender a mudança jurídica que fomentou uma alteração sistêmica profunda na tradição jurídica. Longe de ser obra de apenas um engenho, vários autores contribuíram para tal desiderato. Como bem observa Villey "[Scoto era um]filósofo franciscano, e como foram os assuntos de sua ordem que o levaram a se ocupar do direito, considero dever dizer, primeiro, algumas palavras sobre a escola franciscana e sobre os assuntos jurídicos da ordem franciscana. Com efeito, pode parecer curioso que os discípulos de são Francisco, os humildes frades "menores", tenham constituído uma escola de filosofia; e mais curioso ainda, que esses fiéis à pobreza tenham dado uma contribuição

que considero capital para a doutrina das fontes do direito e do direito de propriedade"(VILLEY 2005, p.198), os fatos que desaguaram no nominalismo(VILLEY 2005, p.198). A questão começa pela contenda da ordem dos franciscanos que, por documento fundador da ordem, não podiam ter domínios sobre a propriedade. Entretanto, utilizavam-se de Igrejas e bens para a vida eclesiástica. Também denominado Irmãos Menores, para designar a servidão e a pobreza dos menores numa sociedade em que parte do clero ocupava uma posição a partir duma distinção social, a ordem dos franciscanos possuem disposição nas Regras (OFM s.d.) sob a qual se constituem exigindo-lhes que "vendam todas as suas coisas e distribuam pelos pobres o seu preço", mas se não tiverem nada "baste-lhes a boa vontade"(OFM s.d.), negando de todo modo a propriedade, pois "deveriam de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade(OFM s.d.). A eles é permitido comer de todo o alimento que lhes apresentarem, mas proíbe-se que nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia, nem por si nem por intermediários"(OFM s.d.). Também lhes é permitido receber remuneração do trabalho em "coisas necessárias ao corpo para si e seus irmãos", mas não dinheiro ou pecúnia(OFM s.d.). As regras dos franciscanos declaram expressamente que: "os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma", são obrigados a pedir esmola e nada "debaixo do céu jamais queirais ter"(OFM s.d.). No seu Testamento (OFM s.d.), Francisco de Assis estabelece que quer que todos os irmãos trabalhem em mister honesto "não pela cobiça de receber o preço do trabalho, mas para dar bom exemplo e para repelir a ociosidade"(OFM s.d.), proibindo novamente em seu testamento o recebimento por parte dos franciscanos "por qualquer modo, igrejas, pobrezinhas moradas ou outra qualquer coisa que para eles seja edificada"(OFM s.d.), de modo que no local em que vivem devem-se hospedar sempre como peregrinos e estrangeiros"(OFM s.d.). Também eram terminantemente proibidos de pedir na Cúria Romana, por si ou por interposta pessoa, privilégio(OFM s.d.). Os próprios Franciscanos consideram a sua vida destinada à pobreza a vida de pobreza que traduz "os primeiros tempos"(OFM s.d.) não como um meio para alcançar a salvação, mas um traço distinto de entrega e dedicação imprescindível para a vida religiosa, isto é, uma missão que não foi idealizada em função das necessidades exteriores, mas da própria vida religiosa (OFM s.d.). A humildade intelectual também era exigida, mas a necessidade de defesa dos ideais franciscanos e a própria necessidade de estudo teológico da época fez com que os franciscanos fossem ganhando notoriedade e formasse vários teólogos de várias Universidades europeias. Dentre eles, Duns Escoto. "O pensamento deste teólogo e filósofo está marcado por sua ruptura em relação à ordem natural, pois afetaria a ideia de onipotência divina no seu âmago:

Deus, livre e criador de tudo e inclusive da razão, poderia tê-lo feito da forma que fosse e ainda assim seria o melhor, de modo a contrariar a ideia de que a sabedoria divina na sua potência máxima Deus só poderia agir dentro da ordem, visão defendida por Tomás de Aquino"(VILLEY 2005, p.204 e ss). Os elementos naturais da doutrina escolástica tomista tornam-se elementos da moral definida por Deus, mas que poderia ter tido outro destino. Um argumento teológico para tal pensamento de Scoto é o de que esta inversão efetivamente ocorreu(VILLEY 2005, p.204 e ss). “Bastou Deus ordenar aos israelitas, por ocasião de sua saída do Egito, que roubassem os egípcios para que esse roubo se tornasse meritório”(VILLEY 2005, p.204 e ss) graças ao que ele quisesse estabelecer, inclusive os preceitos da lei natural(VILLEY 2005, p.204 e ss). Nesse sentido, pode-se afirmar uma coisa sobre a filosofia metafísica de Duns Escoto: a vontade divina tem primazia sobre a ordem racional promovida pelo intelecto. Faltava ao voluntarismo a completa finalização do nominalismo para que se defendesse a ideia de que os singulares possuem existência, de modo que os universais são conotações para designar de modo fraco os universais e não existências ontológicas per se (VILLEY 2005, p.204 e ss).

Além disso, os franciscanos acabam por ganhar destaque com a perseguição aos jesuítas e assumem boa parte do ensino. Os franciscanos sempre fizeram questão de preservar a obra de Duns Escoto e tornaram-no teólogo central da ordem. Em primeiro lugar, Portugal recebe Duns Escoto (Lopes 1967). Quando em 1303 Duns Escoto se recusa a subscrever as acusações de Filipe o Belo contra o papa Bonifácio VIII, foi expulso de Paris, com ele e pelo mesmo motivo foi dali expulso Fr. Francisco de Coimbra. Regressou a sua escola de Coimbra sendo colocado de professor. Ademais, a “Nicolau V, por sua bula de 26 de Junho de 1453, estendeu a escola de teologia aos candidatos da Ordem que na universidade quisessem ensinar, o que permitiu o ensino e circulação de Duns Escoto em Portugal nos séculos subsequentes”(Lopes 1967).

O Compêndio define que após os escritos de Duns Escoto e Tomás de Aquino, o ensino da teologia em grande medida se restringiu aos dois grandes professores, pois na visão dos ilustrados "ninguém pensava diferentemente do que haviam pensado os mestres e chefes das ditas Escolas” (JUNTA 1771, p.295 e ss.). Todo o estudo Teológico consistia em saber as questões que eles trataram de argumentar com “sutilezas e excogitar novas questões, novas razões e argumentos tirados da filosofia arábico-aristotélica com o que reduziram a teologia ao estado em que aponta o Papa João XXII” (JUNTA 1771, p.295 e ss.).

É assim que Guilherme de Ockham é apresentado no Compêndio. O Papa João XXII, sem pretender, foi o grande responsável pela obra de Ockham, pois foi autor da bula que atribuía

a propriedade aos franciscanos e, ato contínuo, acusava-os de desobedecer às regras estabelecidas pelo fundador(VILLEY 2005, p.224). Continuador de tal filosofia, mas com a proposta de solucionar definitivamente a contenda entre os franciscanos e a decisão tomada por João XXII, Ockham é intimado a comparecer perante o Papa, sob a acusação de heresia(VILLEY 2005, p.224). O faz, contudo, num cenário bastante tumultuado do ponto de vista político: durante a contenda entre Luís da Baviera e João XXII "Ockham foge em companhia do geral da ordem, Miguel de Cesena: escapa para a corte de Luís da Baviera, em Pisa e em seguida em Munique, onde transcorrerá a maior parte do resto de sua vida"(VILLEY 2005, p.224).

Segundo os ilustrados, o Papa João XXII "conhecendo os danos que resultavam de semelhantes desordens e procurou evitá-los" (JUNTA 1771, p.295 e ss.). Mas o juízo das suas decisões acabou por se tornar um novo motor, de modo a renovar a seita dos nominalistas e separando-os de Tomás de Aquino(JUNTA 1771, p.295 e ss.). O Compêndio reconhece que "se esta liberdade tivesse sido exercida com crítica ou juízo teria sido muito útil à teologia", mas alega que tanto Tomás de Aquino e Duns Scoto estavam "infestados com os vícios do seu século", de modo que longe de proverem o bem da teologia, acabaram por dedicar-se aos descobrimentos de novos discursos e raciocínios (JUNTA 1771, p.295 e ss.).Donde se extrai a famosa disputa dos universais e que lega para a metafísica uma das suas principais discussões. Escoto defenderá que conhecemos os singulares e os gerais apenas conotam tais singulares de modo coletivo, diferentemente de Tomás de Aquino que concebe o conhecimento como geral e o objeto do conhecimento os gêneros e as espécies. Tal tese influenciará a própria ciência experimental e legará muitos frutos para a ciência moderna[19].Cada singular possui uma forma particular, demodo que não apenas a matéria é princípio de individuação - princípio defendido por Tomás de Aquino -, mas também a "forma"seria particular ou substância primeira. As coisas podem ser separadas dos seus signos e, por conta disso, estes são universais com existência na mente daquele que os vê. Além disso, Ockham, ao receber proteção de Luís da Baviera, colocou-se contrário à plenitude potestatis espiritual e temporal do papa(VILLEY 2005, p.224). Para fazê-lo em relação aos franciscanos, defendeu a diferença entre *jus poli*,

[19] A relação entre os franciscanos e a ciência é bem intensa: "Foi por volta do ano de 1230 que Robert Grosseteste começou no convento dos Frades Menores em Oxford suas palestras sobre ciências naturais e filosofia. O convento de Oxford foi, portanto, a primeira escola franciscana de ciência, e permaneceu durante todo o século XIII a mais famosa escola franciscana para o estudo das ciências naturais (...) chamados espiritualistas, o estudo das ciências naturais e da filosofia foi gradualmente introduzido em todas as escolas franciscanas durante a última parte do século XIII e foi finalmente aprovado formalmente pelas Constituições Gerais de 1292, de modo que, a partir de então, esses estudos fizeram parte do currículo oficial das escolas. dos Frades Menores" (LENHART 1924).

isto é, a faculdade que se recebe da razão ou do direito positivo divino e o *jus fori* como a potestas que nasce da convenção e da lei positiva humana , caso específico dos franciscanos que possuíam o *dominium*, do usufruto, do *jus utendi* e não possuíam a propriedade(VILLEY 2005, p.224).

Os ilustrados alegam que “deste tempo em diante tudo se passou em constelações e disputas entre tomistas e escotistas e entre realistas e nominalistas”(JUNTA 1771, p.133). A indicação do Compêndio (JUNTA 1771, p.133) se fazia principalmente em "Pedro de Ailly , Gerson , e Clamenges"(JUNTA 1771, p.133) que “mostraram o exemplo, lançando nos seus escritos a barbaridade e escuridão que reinavam antes deles nas Summas , e Comentários ordinários dos teólogos ; não se demorando nas questões puramente escolásticas ; e tratando diversas matérias de doutrina , de moral , e disciplina e Gabriel Biel , da Ordem dos Cônegos Regulares , Gabriel floresceu no meio do mesmo século por diante , e foi Biel , Professor de Filosofia , ’ e teologia na Universidade, onde ensinou ambas estas ciências com grande Obras ,louvor , e compôs um Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo ; pelo que se fezcélebre , mereceu no seu tempo a reputação de um grande escolástico”(JUNTA 1771, p.133).

A Universidade de Paris fora tomada destas divisões e partidos, agitando-se para a defesa de partidários deste ou daquele teólogo e acabavam por interromper o estudo da verdade, relegando-o para o segundo plano(JUNTA 1771, p.133). A fama que se fez dos teólogos nos anos posteriores e dos escolásticos foi de “reputação de faladores” e sofistas, pois deixavam “as questões úteis e inteligíveis e só se ocupavam com as questões de lógica, metafísica ou matemática nos lugares e ocasiões em que não seria conveniente tratar delas”(JUNTA 1771, p.133).

Não obstante, a alteração do próprio sentido do direito já estava realizada e seria impossível retornar para um realismo no século XVIII, como as próprias palavras sobre a jurisprudência enunciadas por Verney e o Compêndio não deixam de mostrar. Outra referência do Compêndio vale a citação em relação ao direito subjetivo. Wolf, citado expressamente pelos ilustrados, é responsável por utilizar-se francamente do direito subjetivo(WOLFF 2017, p.7, 15 e 16.). O direito das gentes será estratificado das leis decididas pelas nações. O direito já não é mais uma coisa a quem se deve dar ou retirar por justiça, mas um direito a ser exercido ou não pelos cidadãos ou soberanos(WOLFF 2017, p.7, 15 e 16.). Dessa forma, as nações certamente podem ser consideradas nada mais do que pessoas livres individuais vivendo em um estado de natureza e, portanto, os mesmos deveres devem ser impostos a elas, tanto em relação a si mesmas quanto em relação aos outros, e os direitos daí decorrentes, prescritos pela lei da

natureza e são concedidos aos humanos individuais, na medida em que eles nascem livres por natureza e são unidos por nenhum outro vínculo senão o da natureza (WOLFF 2017, p.7, 15 e 16.).

Ambos eram frutos da tradição nominalista que se contrapunha ao realismo tomista. Em síntese, o direito no período pombalino precisava atender à crescente burocracia estatal de administração da justiça que se formava em Portugal, pois apenas 10 por cento das estruturas administrativas de fato pertenciam à Coroa. É por conta disso que os reformadores do ensino de Coimbra opunham-se à natureza da jurisprudência pouco prática. A Constituição Civil do Império Lusitano precisava ser respeitada e a sua valorização foi parte do processo de reconfiguração do reino. Era importante destacar a estrutura necessária para que os direitos fossem alegados em foro e aplicados às situações concretas, o que revela a influência da visão nominalista no direito discutido no Compêndio. Além da necessidade prática de formar a burocracia do reino, o nominalismo é um elemento essencial para compreender a própria atividade do foro. O próprio Verney declara, na diferença entre as razões de direito e as razões de fato, que a maior parte das contendas jurídicas existentes são resolvidas pelo bom conhecimento dos fatos analisados e poucas envolvem grande complexidade em que se discuta as razões de direito. É da lei que o legista estratifica a compreensão do significado de direito demandado para saber o que realmente quer-se dizer com o "direito" daí subjacente. O mero exercício de aplicação do direito ao caso concreto pressupõe a não confusão entre o direito é uma coisa justa, bem como a completa noção de que a lei difere do direito a ela subjacente. O próprio Compêndio narra a disputa existente entre Tomás de Aquino, Duns Escoto e Ockham. Tal disputa lega para o direito a noção do voluntarismo e do nominalismo, fundamentais para a compreensão do próprio conceito de direito. Com efeito, Wolf, citado expressamente pelos ilustrados, é responsável por utilizar-se francamente do direito subjetivo e estratificar o direito das gentes das leis decididas pelas nações. O direito já não é mais uma coisa a quem se deve dar ou retirar por justiça, mas um direito a ser exercido ou não pelos cidadãos ou soberanos. Frutos da tradição nominalista que se contrapunha ao realismo tomista, tornar-se-ia fundamental e com consequências relevantes na relação entre o poder do soberano e o direito das gentes.

## 2.6 **O direito natural no compêndio**

O Compêndio diagnostica que a disciplina do direito natural sofreu a total preterição daqueles que discutiam o Direito, pois os jesuítas teriam feito de suas lições "prejudicial ig-

norância"dela (JUNTA 1771, p.209). Segundo o documento, o direito natural é “notoriamente disciplina mais útil e mais necessária com que os juristas se devem dispor e preparar para fazerem bons progressos nas Ciências Jurídicas"(JUNTA 1771, p.210).

O iluminismo do século XVIII efetua uma adesão específica à tradição protestante do direito natural. O primeiro motivo para tal adesão é que o homem deveria passar a se servir "da pura luz da razão"e isto seria suficiente para ele poder "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". Também advém do direito natural "os recíprocos Direitos e Oficios dos Soberanos e dos Vassalos e também os das nações livres e independentes”(JUNTA 1771, p.209). Com tais razões, é possível alcançar “o bem universal da Humanidade” e lançar “os fundamentos mais sólidos de todas as leis positivas divinas e humanas canônicas civis” (JUNTA 1771, p.209). Desse modo, o Compêndio coloca o direito natural como “os alicerces para a construção de qualquer Edifício”(JUNTA 1771, p.209).

Entretanto, seria inocente pensar que o direito natural introduzido e discutido em Portugal era qualquer direito natural. Não. Os autores eram cuidadosamente selecionados e correspondiam ao ideal iluminista mediado pela necessidade de Portugal de manter determinadas tradições históricas. À vista disso, a única experiência que servia era, como explicou José de Seabra da Silva, a união com igual necessidade os Católicos e os Protestantes para "convencerem e desterrarem aquela perniciosa seita inimiga comum de toda a Cristandade"(JUNTA 1771, p.209). A seita referida eram os jesuítas que representavam o atraso para os ilustrados. É necessário separar o que é a lei natural e a lei positiva para depois entender as diversas concepções e influências da tradição protestante no conceito de direito natural discutido e introduzido na Universidade de Coimbra durante a segunda quadra do século XVIII.

O compêndio adverte que o primeiro a se compreender é "a boa e sólida inteligência das leis positivas", pois as leis positivas são o fundamento central da “ciência das leis entre todos os ofícios do Jurisconsulto"e "não há algum que lhe seja mais essencial e que mais o deva ocupar do que a interpretação genuína das leis”(JUNTA 1771, p.209). Isto não significa que a lei natural é inferior à lei positiva. Ao contrário, é justamente o direito natural a “base fundamental de todas as leis positivas"(JUNTA 1771, p.209). É o conhecimento das leis naturais que fortificará a interpretação e o bom entendimento das leis positivas (JUNTA 1771, p.209), mas a lei positiva é fundamental para conhecer as leis nacionais e bem entender as ordens dadas pelo soberano.

Em verdade, as leis positivas são grandes deduções das leis naturais: “tudo o que nelas fazem os legisladores"é repetir os preceitos naturais ou para os reforçar ou para "acrescentar,

restringir ou modificar os mesmos preceitos para mais se acomodarem assim ao gênio e aos costumes das nações"(JUNTA 1771, p.211). Dessa forma, é possível dizer que a lei positiva é uma adaptação das leis naturais à realidade própria de cada reino, a partir de suas experiências, modo de vida e formas de organização da aplicação e execução das leis. O bom conhecimento das leis positivas depende da compreensão da exata separação entre as leis positivas e as leis naturais, pois a lei positiva "é recebida da legislação da natureza"e é acrescentado ou tirado pelos legisladores que as estabeleceram, mas sem romper com a preliminar, necessária e indispensável "inteligência delas"(JUNTA 1771, p.211). Isto significa que o conhecimento do direito natural é pressuposto para estudar a lei positiva visando "conhecer as disposições que nelas se contêm são puramente civis se são naturais ou se participam de umas e de outras". O objetivo é que "a disposição da lei é toda ajustada aos preceitos da natureza"e, assim, deve ser interpretada pelo direito natural, de modo a aplicá-la sem conflitos ou soluções contraditórias (JUNTA 1771, p.211).

Além disso, não basta ter a boa disposição de criar boas leis a partir do direito natural. O reino precisa de uma disposição para corrigir as leis anteriores da nação que não possuem acordo com o direito natural. Embora os princípios do direito natural sejam conforme a razão, sendo esta universal, as leis positivas criadas pelos humanos em acordo com o direito natural possuem mudanças pelo aperfeiçoamento e percepção do bom uso da razão. Assim, é preciso de uma atividade "que descobre e faz conhecer a imperfeição e os defeitos das leis já promulgadas que sem justas razões civis se apartam da razão natural para com este conhecimento se emendarem"(JUNTA 1771, p.218).

É o direito natural que deve sempre guiar os legisladores para que a "nova legislação seja sempre ajustada á mesma razão natural salvas somente as necessidades e impreteríveis modificações que pedirem as ditas razões civis nos casos ocorrentes", de modo a atingir o "bem comum e público" da nação.

### 2.6.1 A razão e a fé: a relação entre o direito natural e o direito eclesiástico

O direito natural não é compreendido como separado da religião, entendida aqui como a parte oficial de Portugal que continuaria sendo o catolicismo. Nesse caso, se o direito natural serve atua em conjunto com o direito eclesiástico, não se pode falar em plena separação entre Igreja e Nação, pois alguns princípios do direito natural se aplicarão a relação entre as nações no direito das gentes e também se aplicará à Igreja no direito eclesiástico. À vista disso, o

direito natural mantém seu aspecto de guia à compreensão do direito eclesiástico. Segundo o Compêndio, “para melhor se compreender o direito público universal eclesiástico, pois ainda que este se ache bem estabelecido e solidamente ordenado pelos preceitos do Evangelho e que por estes se deva sempre firme e inalteravelmente regular; é, contudo, indubitável que pode receber uma grande ilustração a sua inteligência das leis naturais” (JUNTA 1771, p.218). O direito natural era o responsável, de um lado, por prescrever e regular os deveres que a natureza impõe ao homem em todos os outros “Estados que lhe são adventícios havendo sempre respeito aos fins particulares das Instituições dos mesmos Estados e deduzindo os deles para mais os promover da mesma força pela outra parte tendo as referidas leis naturais” como parâmetro, mas sem deixar de atentar para o “fim da divina fundação da Igreja” (JUNTA 1771, p.219). Desse modo, é natural que o direito natural coopere, prescreva e regule os deveres e no estado do cristianismo incumbem às duas ordens de cristãos” (JUNTA 1771, p.219).

Em primeiro lugar, tal ordenação harmônica seria necessária para “promover”e garantira feliz execução do “fim de tão santa instituição” por meio do “bom governo e direção de toda a congregação dos fiéis"(JUNTA 1771, p.219).Em segundo lugar, para se seja combinado e confrontado com o “direito público temporal” e, nesta confrontação, “se conserve melhor e se mantenha sempre inviolável a paz e a união entre as duas Sociedades”(JUNTA 1771, p.219).

Ademais, há outro argumento importante para garantir que o direito natural possa guiaro entendimento do Direito Canônico. O Compêndio defende que uma das funções essenciais do direito natural é estabelecer a clareza do que ainda pode ser aplicado no Direito Canônico. Dessa forma, “no meio do grande número de cânones que sem embargo de existirem nos Corpos das leis canônicas parecem com tudo ab-rogados e já sem vigor no tempo presente pela falta de uso se possa bem discernir quais são os que verdadeiramente se podem haver por antiquados e ab-rogados pelo tácito consentimento da Igreja"(JUNTA 1771, p.220). A avaliação do quejá foi ab-rogado pelo tácito consentimento da Igreja e quais ainda gozam de sua força terá como guia o direito natural. Assim, “isto é o que só pode conseguir se com o socorro desta disciplina”(JUNTA 1771, p.220) a partir de um procedimento de comparação e separação dos cânones em grupos que consideram a sua fonte em relação ao direito natural. A separação será feita em dois grandes grupos. i) separam-se aqueles cânones que possuem e estabelecem algum preceito de direito natural e aqueles que não o fazem, isto é, os que possuem “disposições positivas e arbitrárias”(JUNTA 1771, p.220). A separação precisa ser feita exatamente, isto é, sem confusões ou dúvidas. ii) Depois da separação entre os dois grupos, aqueles cânones relacionados com as disposições positivas e arbitrárias ou que não

são extraídos diretamente do direito natural devem ser analisados mais detalhadamente(JUNTA 1771, p.220). Deste grupo, apenas um certo categoria de Cânone será considerado ab-rogado, quais sejam: “no caso em que neles concorra as circunstâncias necessárias"(JUNTA 1771, p.220).Já aqueles cânones que puderem ser extraídos do direito natural “sempre a sua autoridade e não possa jamais ter se por abolidos como fundados em princípios que são de verdade inalterável e eterna”(JUNTA 1771,p.220).

Dessa forma, fica claro que o direito natural não é compreendido como separado da religião. Ao contrário, o direito natural mantém seu aspecto de guia à compreensão do direito eclesiástico sempre resguardando o “fim da Divina Fundação da Igreja”(JUNTA 1771, p.220). Desse modo, é natural que o direito natural coopere, prescreva e regule os deveres do cristianismo. Além disso, o direito natural serve para manter a harmonia entro o direito público temporal e o direito eclesiástico. Por fim, ele serve para estabelecer o que já foi ab-rogado pelo tácito consentimento da Igreja e quais ainda gozam de sua força terá como guia o direito natural.

### 2.6.2 Rejeição ao pluralismo jurídico

O Direito natural também é o fundamento do direito civil. Dessa forma, “as lições do direito natural fazem aos juristas o grande benefício de lhes ensinar os princípios universais e fundamentais do direito civil pelos Compêndios desta disciplina por onde eles se aprendem melhor”(JUNTA 1771, p.221). Novamente, o direito natural aparece enquanto guia central para melhor compreender algum aspecto de outro Direito. À vista disso, aquelas leis oriundas do direito civil percebidas por meio do direito natural “imprimem mais facilmente na memória dos principiantes"do que outros textos do direito romano "por se acharem os ditos princípios unidos e propostos nos referidos Compêndios"(JUNTA 1771, p.221).

O direito natural que “conduz e guia” o direito civil torna possível pegar “pela mão o futuro jurista para o direito civil e lhe prepara o ânimo para passar das coisas divinas para as Humanas e das universais para as particulares por uma ordem natural”. É o direito natural que revela essa ordem natural das coisas e é ela que estabelece ordem ao direito civil, o “que se deve estabelecer", o que se “deve confirmar” ou o que “devidamente se confirma o estalecido”,

o que "se explica o escuro" e o que "se corrige o injusto", "se tempera o áspero"e se "supre o que falta ao defeituoso".

É perceptível, portanto, que o direito no século XVIII partia de uma preocupação com a organização e sistematização das ideias. Tal posição era ocupada justamente pelo direito natural, de modo que o direito partiria de uma ordem natural dada pela razão. Ele dava o sentido básico de sistema para o Direito, deixando-o passível organização.

O Compêndio estabelece seis funções centrais para o direito natural em relação ao direito civil. Tais funções fazem parte dos princípios que devem estar assentes na mente dos iniciantes, pois são princípios básicos para os juristas que laboram com as questões do cotidiano, aspectos tratados no direito civil. É em virtude dessas seis funções centrais que possuía o direito natural que todos os iniciantes deveriam imprimir em sua memória os seus princípios, de modo a aprender os modos básicos de lidar com as leis positivas do reino.

A primeira função é a de saber "o que estabelecer"(JUNTA 1771, p.221 e ss.). O direito natural estabelece os princípios que iluminam o legislador para ele criar as ordenações ou leis positivas que possam ser justas para toda a nação. A não compreensão dos princípios do direito natural levam ao estabelecimento de leis injustas para a nação, o que deve ser evitado a todo custo e só será aceite em circunstâncias especiais. A segunda função é a de confirmar o que foi estabelecido ou confirmar o que foi legislado(JUNTA 1771, p.221 e ss.). Uma vez a existência de uma infinidade de ordenações e leis positivas que não são renovadas a cada reino, tem-se uma natural manutenção das regras anteriores. As disposições só são abrogadas se assim dispuser o Soberano ou se elas estiverem em conflito com o direito natural. É ele que iluminará a razão para esta poder bem avaliar se aquela lei Positiva que gerou um dever ainda deve ser seguida ou se afronta o direito natural.A terceira função é a de "explicar o escuro"(JUNTA 1771, p.221 e ss.). O direito natural é também um princípio bem estabelecido para bem compreender o que as ordenações estabelecem. Assim, ele entrega a luz para o que for obscuro. Desse modo, pode trazer clareza e coerência para o jurista aplicar justamente o que a lei Positiva gerou de dever para todos.

A quarta função é a de "corrigir o injusto"(JUNTA 1771, p.221 e ss.). Ora, o direito natural é uma emanação da ética, como bem alertava Verney. É por conta disso que o Compêndio critica duramente os jesuítas, acusando-os, sem mais detalhes, de terem separado o direito natural da ética. O que significa uma adesão à ética aristotélica e uma reflexão ética baseada em elementos teológicos, o que incomodava alguns autores da época. De todo modo, não faria sentido o documento cair no mesmo erro. Assim, o direito natural serve também como uma influência da ética em toda a lei Positiva que cria deveres para os súditos. Desse modo, se uma

lei positiva for injusta, o direito natural vai corrigi-la, de modo a impedir que a justiça seja promovida no reino.

A quinta função era a de “temperar o áspero"(JUNTA 1771, p.221 e ss.). Segundo o Dicionário de Raphael Bluteau, o sentido figurado de áspero ao gosto, ao ouvido e o que é um “estilo áspero” é o que é desarmônico e destemperado (BLUTEAU 1716). Temperar o áspero é, portanto, dar harmonia e coerência ao que é desarmônico e destemperado. Dessa forma, o maior garantidor de que a estrutura do Direito no século XVIII se manterá coerente e capaz de ser aplicada pela burocracia que administrava a justiça era o entendimento de que as leis do reino faziam parte de um “todo” sendo mantido coerente e “uno” pelos princípios do direito natural.

Sem dúvida, há uma rejeição da visão medieval de pluralismo jurídico. Paolo Grossi no livro *A ordem jurídica medieval* (GROSSI 2014, p.66 e ss.) define pluralismo jurídico como uma decorrência de diversas fontes do direito que existiam por uma "atitude geral de substancial indiferença em relação à boa parte do que é jurídico", de modo que "sua produção é delegada para outras forcas"(GROSSI 2014, p.66 e ss.). É determinado, assim, por um conjunto de fontes de produção. Já no compêndio há uma rejeição à pluralidade de fontes. Ao revés, os ilustrados defendem expressamente uma unidade do Direito solidificada a partir do direito natural. É ele que concebe o Direito como sistema, entrega-lhe unidade e produz coerência para todo o direito legislado. É, portanto, a forca motriz da unidade do Direito.

Não obstante a rejeição do pluralismo jurídico, o direito natural do século XIII em Portugal não concebe o dogma da completude da lei positiva. O direito natural possibilita que se "supra o que falta ao defeituoso”(JUNTA 1771, p.223), isto é, pode-se encontrar lei positiva que seja defeituosa. A sexta finalidade do direito natural estabelece que se as leis positivas do reino não estabelecessem a resposta completa para os problemas que o jurista se defrontaria, ele deveria buscar no direito natural as respostas para seus questionamentos e dúvidas(JUNTA 1771, p.223). Assim, a incompletude de uma lei Positiva não significaria a ruína do Direito ou a incompletude do Direito, mas um mero obstáculo a ser ultrapassado pelo uso do direito natural. Esses seis fins do direito natural que seriam úteis aos juristas iniciantes eram também o centro de funcionamento do Direito à época e tornavam o direito natural um elemento essencial para todas as subdivisões do Direito, principalmente o direito civil. É por isso que o Compêndio chama o direito natural de “fundamento de todo o direito positivo”. A lógica é: “a ética é o fundamento do direito natural"e o direito natural "é o fundamento de todo o direito positivo”(JUNTA 1771,p.223).

Há características específicas do direito natural que saltam aos olhos e estabelecem como

o Direito era compreendido em 1771. Ele dirigia-se ao legislador a partir dos princípios que iluminam a criação dos deveres para os súditos da nação; organizava quais leis já estabelecidas deveriam ser seguidas ou se afrontavam o direito natural, iluminava a aplicação daquelas leis do reino que eram consideradas "obscuras"; de modo a "trazer clareza e coerência"(JUNTA 1771, p.223) para o Direito; emanava disposições éticas para impedir que se estabelecessem leis injustas; harmonizava o direito para que todas as leis Positivas, criadas há séculos e por Soberanos diferentes pudessem fazer parte desse todo que era o Direito; e, por fim, possibilita que o direito se socorra dele em caso de ausência na lei positiva, sem ser necessário recorrer a uma nova ordenação do Rei. O estado de atraso no Direito estava ligado, segundo o Compêndio, à incompreensão do direito natural.

Ademais, o documento oficial cita um fato que atesta a relação direta entre a modernidade, o progresso e a necessidade dos juristas de bem compreenderem e reconhecerem "todos a indispensável necessidade (...) da disciplina": "não ha hoje [no] exterior algum escritor com método que não persuada as lições desta disciplina e que não aconselhe que por elas se dê princípio aos estudos de direito e que delas se acompanhem perpetuamente as lições dos estudos dos outros Direitos Positivos" (JUNTA 1771, p.224). Dessa forma, todos reconhecem que os juristas devem tê-lo como "um súdito indispensável da jurisprudência" (JUNTA 1771, p.224).

O atraso cultural identificado na jurisprudência poderia ser retirado desse desconhecimento, mas também os incomodava a incapacidade da administração da justiça do reino em poder bem cuidar da prática do Direito. Segundo o Compêndio, a "ignorância dela é a verdadeira causa com que muitos juristas não podem passar de rábulas e de leguleios" (JUNTA 1771,p.223).

Rábula ou leguleio era aquele que exercia a prática forense sem ser formado pela Universidade. Trata-se do "advogado de pouca estimação, ignorante e grande falador"(BLUTEAU 1716, p.85) , mas necessário para a existência de profissionais que à época eram escassos, principalmente porque a Universidade só existia em Portugal, o que demandava um custo muito alto para cursar o bacharel em leis.

Assim, conclui-se que o Direito natural também é o fundamento do direito civil. As leis oriundas do direito civil são percebidas por meio do direito natural. O direito natural que "conduz e guia" o direito civil. É perceptível que o direito no século XVIII partia de uma preocupação com a organização e sistematização das ideias e que tal posição era ocupada justamente pelo direito natural, de modo que o direito partiria de uma ordem natural dada pela razão. Atribuía, assim, o sentido básico de sistema, deixando-o passível organização. As seis

funções centrais para o direito natural atribuídas pelo Compêndio demonstram pormenorizadamente este fato. Assim, pode-se dizer que o jusnaturalismo adotado em Portugal no século XVIII se afasta da concepção de pluralismo jurídico e estabelece uma unidade principiológica, pois todas as fontes adicionais decorriam do direito natural. Esta era sua importância fundamental. Donde, não compreender o direito natural era, na visão do Compêndio, agir como um Rábula, isto é, ser um mero prático do direito sem o conhecimento necessário para ser um verdadeiro bacharel em Direito.

### 2.6.3 A prevalência da lei positiva sobre a lei natural

Dessa forma, a razão não é entendida como contrária a lei positiva, mas ambas são harmônicas. A razão que guia o bom entendimento de uma lei positiva não pode se afastar da lei natural, pois deve "deduzir a genuína razão"(JUNTA 1771, p.223). Agir assim é seguir a luz da razão. "Quem não seguir esta segura estrada perpetuamente [ficará] às escuras porque caminhará sem as luzes necessárias"(JUNTA 1771, p.223).

É um dever do jurisconsulto a "aplicação leis aos factos"(JUNTA 1771, p.223). Entretanto, para que tal feito seja possível "não basta ter conseguido a genuína inteligência das leis e ter compreendido com a maior perfeição o espirito delas" (JUNTA 1771, p.223), torna-se imprescindível ao que manipula diuturnamente a lei "explorar todas as [circunstâncias] do fato e observar se concordam ou se das que concorrem na lei"e, caso difiram, verificar se ela não está decidida ou resolvida por "algumas outras leis que sejam ou pareçam antinômicas"(JUNTA 1771,p.223).

Ao se deparar com essa aparente antinomia, "constando ser tal a variação das circunstâncias ou tal a contrariedade das leis que a regra daquela de que se trata se faça inaplicável ao fato ou perplexidade resultante da contrariedade das leis"(JUNTA 1771, p.223). , deve, aquele a quem "competir a aplicação for bem no direito natural e nos ditames da razão bem informada e dirigida pelas regras universais e inalteráveis da justiça e da equidade por destas regras" realizar um juízo de temperamento do "rigor e mitigar a dureza da lei conforme o espirito do legislador e não lhe será muito dificultoso tomar um partido que seja acertado" (JUNTA 1771, p.214).

Contudo, é possível que a lei positiva entre em conflito com a lei natural. O Compêndio estabelece um procedimento de raciocínio específico para os casos em que tal conflito ocor-

rer. Se o indivíduo reconhecer “conclusões [que] se apartam das naturais deve explorar se se apartam de todo” ou em apenas uma “parte”(JUNTA 1771, p.212). Basicamente, separam-se as situações em duas: a) o conflito ocorre numa parte e b) o conflito ocorre no todo. No caso de se afastarem em parte, deve-se fazer "com a diligência"a separação dos preceitos naturais e civis e, a partir daí, deve então interpretar "pelos seus próprios foros", isto é, os preceitos naturais pelo direito natural e os Civis pelas ditas razões e circunstâncias civis” (JUNTA 1771, p.212). Já no caso de se afastarem no todo, deve-se inteiramente "pelas razões civis e circunstancias particulares do Estado, pois que só estas poderão o legislador a não seguir nelas os ditames da razão natural” (JUNTA 1771, p.212). Na segunda perspectiva, quando existir um confronto entre a lei natural e a lei positiva, deve-se seguir as razões civis e as circunstâncias particulares do Estado.

É interessante perceber que o Compêndio não autoriza de plano que se negue aplicação à lei positiva pela contradição com a lei natural. Há uma forte tendência a aceitar a lei positiva, baseando-se na necessidade, pois se trata de caso em que as razões específicas da realidade local permitiram assim agir ou, nas exatas palavras do Compêndio, deve-se "olhar para as circunstâncias particulares"(JUNTA 1771, p.214) e tais circunstâncias são elementos suficientes para fazer justificar o não seguimento da lei natural. Nesse trecho, fica claro que há uma tendência a manutenção da ordem emitida pelo poder da autoridade de um governante, pois as leis positivas são produzidas pelos soberanos que possuem autoridade para o exercício de produzir diretivas que gerem um dever para os seus súditos. Entretanto, caso aquele a quem cabe a aplicação dessa disposição com aparentes antinomias seja “destituído destas luminosas noções incerto e hesitante no que ha de fazer”(JUNTA 1771, p.214) e nem com a determinação da lei positiva seja possível encontrar a resposta, então não terá outro algum recurso que não seja o de “revolver com intuito trabalho o grande número de escritores consulentes e decisionistas das diferentes nações que cultivam o Direito para ver se encontra neles o caso interminis terminantibus, recurso miserável muitas vezes infrutífero e sempre cansado e sujeito ao engano” (JUNTA 1771,p.214).

Mesmo com o emprego desse recurso, trata-se de decisão ruim, pois “ainda no caso de acertar no juízo que fizer da identidade das circunstâncias do facto com as da decisão, pode a resolução desta proceder da diversidade das leis da nação do decisionista"(JUNTA 1771, p.214) e pode, ainda, ser "um simples exemplo que além de não ter força de lei pode ser desprezado na instância superior onde se poderão calcular melhor as circunstâncias do fato por meio das sobreditas noções do direito natural”, donde resulta a necessidade de fazer-se conhecer o direito natural por todo o reino(JUNTA 1771, p.214)

Em regra, a razão não é entendida como contrária a lei positiva, mas ambas são harmônicas. Entretanto, sendo um dever do jurisconsulto a aplicação das leis aos fatos, não basta ter conseguido a genuína inteligência das leis e ter compreendido com a maior perfeição o espirito delas, pois pode se deparar com uma aparente antinomia. É o caso de uma lei positiva que entre em conflito com a lei natural. O Compêndio estabelece um procedimento de raciocínio específico para os casos em que tal conflito ocorrer: a) caso de se afastarem em parte, deve-se fazer a separação dos preceitos naturais e civis e, a partir daí, deve então interpretar os preceitos naturais pelo direito natural e os Civis pelas ditas razões e circunstâncias civis e b) já no caso de se afastarem no todo, deve-se decidir conforme a lei positiva, pois ocorre no caso a existência de razões civis e circunstâncias particulares do Estado.

Isso significa que o documento não autoriza de plano que se negue aplicação à lei positiva pela contradição com a lei natural. Há uma forte tendência a aceitar a lei positiva, baseando-se na necessidade, pois se trata de caso em que as razões específicas da realidade local permitiram assim agir. Se a dificuldade persistir, pode interpretar a partir de leis ou decisões de fora, mas nesse caso o apoio não é sólido, pois pode ser uma decisão meramente local e só se poderá bem decidir a partir das noções do direito natural, o que exige o conhecimento do direito natural por todo o reino.

### 2.6.4 A "tradição"protestante do direito natural e do direito das gentes

A visão de que a lei positiva pode prevalecer sobre a lei natural não é simples. Ela implica uma ruptura com a tradição de textos e mais ainda uma ruptura com a unidade que a tradição dos escritos jusnaturalistas. Para iniciar o rompimento com tal tradição foi preciso buscar autores que discordassem dos jesuítas. Tais autores não precisavam valorizar tanto o direito local, mas seriam fundamentais no processo de erosão da lei natural como primado inabalável. O Compêndio estabelece um marco preciso de quem foram os responsáveis por restabelecer a importância e a suma necessidade do direito natural para os estudos jurídicos, ou seja, aqueles que deixaram clara a "alta importância é uma necessidade desta disciplina para fazer florentes os estudos jurídicos". Este jurista e suas ideias colidiam com o que defendiam aqueles que queriam destruir o "verdadeiro direito natural", o que, em terras portuguesas, significava "a indignação dos perniciosos maquinadores dos ditos Estatutos e ser por eles destruída"(JUNTA 1771).

É sempre discutível se um movimento é ou não uma tradição. Para os fins desse trabalho,

contudo, vale a ressalva de que os ilustrados pareciam considerar todos os autores aqui partícipes da mesma tradição e, assim, justifica-se o termo tradição. A tradição protestante de direito natural e das gentes , assim, é expressamente construída a partir da influência de Grócio, Pufendorf e o aperfeiçoamento de Thomasius, Wolff e a influência de Verney. É esta tradição que a organização do direito natural no documento oficial e, consequentemente, inspirou oconceito de direito das gentes no século XVIII.

2.6.4.1 A lei natural é imutável: Grócio e o direito natural

O Compêndio divide em dois os “estados ou tempos em que o direito natural"(JUNTA 1771) se pode considerar para o presente intento o primeiro anterior o segundo posterior à idade de Grocio”(JUNTA 1771). Ou seja, a importância de Grócio é tão visível que os autores do Compêndio decidem dividir a "história do direito natural” em dois: antes de Grócio e depois de Grócio. "Grócio é uma figura emblemática do seu tempo que espelha o momento de transição pelo qual a Europa estava passando: da Idade Média à Modernidade (BIAZI 2016).

"Fugitivo da prisão, político de alto risco, sobrevivente do naufrágio, Grócio foi um homem notável que levou uma vida notável"(MILLER 2021): é assim que Jon Miller define o autor em Hugo Grócio. Grócio nasceu em 1583(MILLER 2021). Protestante, formou- se em Direito e se manifestou sobre diversos temas importantes ao longo do século XVI e XVII(MILLER 2021).

O primeiro episódio de destaque é a defesa da liberdade dos mares. Grócio foi chamado para colocar a teoria em prática quando surgiu uma disputa entre ingleses e holandeses sobre a liberdade dos mares(MILLER 2021). Com base na alegação de que dois navios holandeses estavam invadindo mares de propriedade da Inglaterra perto da Groenlândia, uma pequena frota britânica apreendeu o conteúdo dos navios holandeses. Grócio liderou uma delegação à Inglaterra em protesto contra as ações inglesas. Sua tese não prosperou, pois, os ingleses eram mais poderosos que os holandeses(MILLER 2021). Mas acabou conhecido pelas ideias ali discutidas e defendidas(MILLER 2021). O segundo episódio a ser destacado é o de sua prisão(MILLER 2021). Em 1618, ocorreu um golpe político e Grócio foi preso, condenado à prisão perpétua(MILLER 2021). Então, em março de 1621, Grócio, colocando-se em um grande baú que sua esposa havia enviado para ele, Grócio escapou da prisão mandando transportar o baú de livros(MILLER 2021). Por fim, Grócio escapa de um naufrágio com vida(MILLER 2021). Em 1644, Grócio foi chamado de seu cargo de embai-

xador e foi até Estocolmo para assumir uma posição diferente(MILLER 2021). Ele partiu em 1645(MILLER 2021). Seu navio naufragou e Grócio escapou com vida(MILLER 2021). Depois, para retornar à Alemanha fez mais uma viagem difícil e morreu em 28 de agosto de 1645, em Rostock, Alemanha(MILLER 2021).

A história incrível de sua vida é menor, contudo, do que as suas ideias. No primeiro período, anterior aos escritos de Grócio, portanto, o Compêndio entende que o Direito era "uma parte integrante da ética e somente na ética se davam as suas interessantes lições" (JUNTA 1771, p.225). Não se fala aqui, portanto, de uma separação do direito e da ética. Entretanto, embora não estivessem separados, o que era considerado bom para os autores do Compêndio, bastava que fosse "viciada e corrompida a disciplina da ética necessariamente havia também o direito natural de participar do mesmo infortúnio" (JUNTA 1771, p.225). Neste tempo foi exatamente o que aconteceu. O Compêndio atribui aos jesuítas "Autores dos referidos Estatutos", o fato de terem "arruinado e pervertido inteiramente a doutrina da ética por meio da prejudicial adoção que fizeram para o uso das escolas da venenosa ética de Aristóteles" (JUNTA 1771, p.225). A principal crítica feita pelo Compêndio é que esta ética possuía uma ausência insuperável: ela não discutia "as noções preliminares do direito natural" (JUNTA 1771, p.225), isto é, os princípios que iluminavam o Direito em todas as suas áreas e, isto posto, causava profunda confusão na aplicação do Direito por aqueles que não dominavam seus rudimentos mais básicos. Ora, Verney, o intelectual que dá esteio ao Compêndio estabelece, no mesmo sentido, uma relação entre a ética e o Direito. Segundo ele, (VERNEY 1746, p.79), a filosofia compreende duas partes: a ética ou a filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física). A primeira parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do sumo bem e o modo de o conseguir (chamada por Verney de ética, em um sentido mais estrito); e outra, que pode ser denominada jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem enquanto indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, dados pela ética em sentido estrito.

Outro aspecto fundamental era que o direito natural antes de Grócio não reconhecia "a invariável força e a imutabilidade das leis naturais entre os homens, não deduzindo delas a origem da Justiça" (JUNTA 1771, p.225). Não era preocupação central ensinar "a doutrina dos ofícios" e, em consequência disso, deixavam de discutir os fundamentos de todos os deveres que tinham por guia o direito natural. Com efeito, faltava na dita ética assim entendida os fundamentos e a substância do direito natural. Dessa forma, o "estrago" "que

eles fizeram na ética o foi também na disciplina do direito natural compreendida"(JUNTA 1771, p.225). No fim, "confundidas assim as lições dos Deveres do homem com as da ética". (JUNTA 1771, p.225).

De outro lado, há o momento posterior aos escritos de Hugo Grócio. Ele, "separando os preceitos dos deveres das outras partes da ética aplicou-lhes somente a sua infatigável indústriae cultivou esta nova seara com grande trabalho e felicíssimo sucesso" (JUNTA 1771, p.225).

O Compêndio cita Grócio nominalmente, mas não indica a edição do livro nesse trechodo livro. Entretanto, em momento anterior do texto, a citação fala especificamente dos "Prolegômenos" e cita as notas de Barbeyrac, o que indica que a versão utilizada foi a tradução com notas do filósofo Barbeyrac para entender os escritos de Grócio. É esta a edição que será considerada aqui. No texto, em primeiro lugar, Grócio rejeita as interpretações céticas, ideias as quais ele define como graves erros (GROTIUS 2004, Prol.p.5). Grócio explica nos Prolegômenos quepara chegar na clareza de suas proposições sobre o que é o direito natural e em que medida ele é separado do direito das gentes, foi necessário recorrer às diversas fontes disponíveis à época para este intento: testemunho de filósofos, historiadores, poetas e oradores (GROTIUS 2004, Prol.p.5).

Voltando-se contra Carneades, um relativista radical que "aplicar a força do discurso falso de maneira igual ao discurso verdadeiro". Responsável por combater a justiça. Com efeito, o resultado desta filosofia é que os homens, buscando atingir seus próprios interesses, criam leis que "variam de acordo com os hábitos daqueles que vivem naquela comunidade e também se alteram de acordo com as circunstâncias"(GROTIUS 2004, Prol.p.5).

É, portanto, imprescindível pensar na dimensão de uma lei que é imutável. Uma lei querege todas as outras leis e que "nossa razão nos entrega de modo irrefutável". Entretanto, o aspecto racional deste Direito, "mesmo que decorra de aspectos inerentes ao ser humano, pode, no entanto, ser atribuído com razão a Deus" (GROTIUS 2004, Prol.p.12).

Verney compreende a lei natural da mesma forma. Segundo seu texto(VERNEY 1746, p.80), os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural: "um homem que tem na cabeça, os princípios da jurisprudência Universal, a que chamam, direito natural, e também se pode chamar, direito das gentes; não só entende as coisas bem, mas julga diferentemente que outros", pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, "a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo,do que a lei que faz ao caso"(VERNEY 1746, p.80).

O próprio direito civil surge do dever que o homem possui de ser necessariamente fiel a

seus compromissos, isto é, cumprir seus pactos. Os homens precisavam de um meio de se obrigar mutuamente e, em virtude disso, torna-se necessário o direito civil (GROTIUS 2004, Prol.p.15).

Verney, neste ponto, destaca que a jurisprudência civil é imprescindível aos que têm empregos públicos e ocupam os cargos de administração da coroa, tanto na Metrópole como na colônia, está ligada à ética, enquanto é preciso, primeiramente, que o homem se dispa dos "vícios do ânimo", pois, caso contrário, as ações deste serão vícios e não ofícios (no sentido estoico)(VERNEY 1746, p.83).

O guia principiológico que move o homem na direção do comércio é o de direito natural. Entretanto, há regras específicas que fazem gracejar este direito, isto é, há regras que não são de direito natural que estabelecem boas balizas e definições para que o direito natural não seja uma expressão vazia: é esta a missão do direito civil, pois este é formado pela obrigação que se impõe pelo próprio consentimento (GROTIUS 2004, Prol.p.15). De um certo modo, "os homens são naturalmente empurrados a procurar a companhia pacífica dos outros, pois possuem o discurso e a razão e estão instintivamente inclinados a se comportarem justamente, mesmo que seja verdade que alguns homens não sigam por vezes, a sua verdadeira natureza"(84)

Além disso, Grócio diferencia o direito natural do direito das gentes. Segundo ele, existem as leis de cada nação que dizem respeito a sua utilidade própria e podem ser chamadas direito civil (GROTIUS 2004, Prol.p.17). De outro lado, há aquelas leis que surgiram entre todas as nações ou entre parte delas “em virtude do seu consenso” (GROTIUS 2004, Prol.p.17).

Estas não surgiram apenas do interesse particular de cada nação, mas do conjunto de interesses de todos ou de alguns desses Estados. Dessa forma, é razoável compreender, nas palavras de Grócio, que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e durante a ocorrência da guerra (GROTIUS 2004, Prol.p.28). Não se trata de cair nos extremos de uma guerra sem regras ou no outro extremo de que a paz eclesiástica e civil absoluta são alcançáveis. Nesta matéria é necessário, segundo Grócio, buscar a “justa medida”: ele produz sua teoria sobre a guerra justa enquanto era necessário remediar os dois extremos do debate sobre a guerra, de modo que não fosse pensado “que tudo é permitido ou que tudo é proibido” (GROTIUS 2004, Prol.p.29). É a este Direito que Grócio chama de direito das gentes(GROTIUS 2004, Prol.p.17).

Entretanto, não se pode confundir este direito com o direito natural, mas ele é derivado do direito natural. É este o erro central de Carnéades para Grócio que apenas dividiu o Direito em direito natural e em direito civil próprio de cada povo (GROTIUS 2004, Prol.p.17).

Os princípios que guiam todas as disciplinas apenas são possíveis se separadas convenientemente as coisas que procedem do direito positivo das que decorrem da ordem natural. Desse modo, tais princípios básicos sendo sempre os mesmos, podem ser reunidos a partir de regras que os delimitem, desde que não sejam a cada momento variáveis. Donde se pode extrair que é possível formular uma série de fórmulas sobre o direito natural, mas não seria possível fazer o mesmo a partir do direito positivo (GROTIUS 2004, Prol.p.30).

Aqui jaz uma importante diferença entre o direito positivo e o direito natural. O primeiro advém dos interesses de cada nação que se organiza internamente da forma que lhe convém. De outro lado, o direito natural possui parâmetros que vão além do interesse particular de cada agrupamento social. Entretanto, não se pode esquecer que este direito das gentes possui relação íntima com a ética, pois a opinião de que a guerra seguiu parâmetros justos, sem ilegitimidade, tem uma função importante para conciliar o acordo de interesses entre os povos, pois ninguém há de se aliar aos que têm reputação de destruir ou desconsiderar o Direito (GROTIUS 2004, Prol.p.27).

Os princípios desse direito natural são claros e evidentes por si mesmos e quase tão claros quanto às coisas percebidas pelos sentidos externos, os quais não enganam se os órgãos das sensações estiverem funcionando corretamente e equipados com os dispositivos naturais para capturar, justamente, tudo o que é necessário para a correta percepção das informações (GROTIUS 2004, Prol.p.39).

Quando os mais diversos indivíduos, em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar tal causa a um elemento que transcende o que cada nação busca em particular e procurar uma causa que seja mais universal. Dessa forma, Grócio identifica que poderiam ser duas as causas para este consenso: os princípios da natureza ou um senso comum(GROTIUS 2004, Prol.p.40). Segundo ele, aquilo que for descoberto pela razão e retirado dos princípios da natureza será substrato e parte do direito natural(GROTIUS 2004, Prol.p.40). Já aquilo que for fruto do consenso comum e, portanto, tiver em comum dos entes políticos por um mero acordo de interesses, nesse caso se tem um direito das gentes (GROTIUS 2004, Prol.p.40).

Ora, quando a utilização da razão não conseguir deduzir os princípios de uma determinada matéria(GROTIUS 2004, Prol.p.40), ter-se-á o fundamento de tais disposições na vontade livre dos homens(GROTIUS 2004, Prol.p.40). Já quando puder, a razão demonstra os princípios que regem o direito natural e os preceitos corretos que dependem do direito natural (GROTIUS 2004, Prol.p.40). É por isso que Grócio buscou uma pormenorizada diferenciação entre as subdivisões do Direito: separar o direito civil, o direito natural e o direito das gentes é

particularmente importante para saber bem quais são os princípios básicos que regem a matéria: o interesse particular de uma determinada reunião de pessoas numa localidade; os princípios decorrentes da ordem natural ou os princípios decorrentes da vontade comum dos homens, ou dos interesses mais gerais, verificados para além dessa localidade (GROTIUS 2004, Prol.p.17).

É por conta disso que Verney sistematiza o que é o direito, de modo a subdividi-lo em várias partes. É de Grócio que Verney retira a inspiração dividir a filosofia em duas partes: a ética ou a filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física)(VERNEY 1746, p.79) e esse estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Num primeiro momento, visando analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal (VERNEY 1746, p.79). Esse estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Num primeiro momento, visando analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal. Trata-se da responsável por apontar as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir dos parâmetros estabelecidos pela reta razão; promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homens(VERNEY 1746, p.79). Já num segundo momento, tem-se a parte que se refere às ações quando são apenas úteis, chamada jurisprudência civil ou política,(VERNEY 1746, p.80).

Dessa forma, a sistematização que Grócio faz de todo o Direito torna a sua história incrível de sua vida menor do que as suas ideias. A imutabilidade das leis naturais entre os homens é um marco na história do direito natural. Os homens criam leis que variam segundo os hábitos daqueles que vivem naquela comunidade e também se alteram conforme as circunstâncias, mas há outra dimensão que é a lei imutável que pode ser atribuída a Deus. Além disso, em Grócio existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e durante a ocorrência da guerra. Não se pode confundir este direito com o direito natural, mas ele é derivado do direito natural. Vale dizer, ainda, que os princípios desse direito natural sejam claros e evidentes por si mesmos, quase tão claros quanto às coisas percebidas pelos sentidos externos. Quando os mais diversos indivíduos, em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar tal causa a um elemento que transcende o que cada nação busca em particular e procurar uma causa que seja mais universal. Aquilo que for descoberto pela razão e retirado dos princípios da natureza será substrato e parte do direito natural. Aquilo que for fruto do consenso comum e tiver em comum dos entes políticos por

um mero acordo de interesses, seráo direito das gentes.

2.6.4.2 Os deveres dos homens e das nações: A influência de Pufendorf

O Compêndio escreve que "os passos de Grócio seguiu e adiantou muito Samuel de Pufendorf"(SILVA). Dessa forma, pode-se dizer que Pufendorf teve a missão principal de ser um continuador de Grócio. Foi ele que "juntou todos os documentos pertencentes à disciplina dos deveres até aqueles tempo dispersos e espalhados pelas longas e difusas obras dos jurisconsultos e dos filósofos e depurou "tudo o que lhes era estranho e formou"(SILVA) de tais documentos "um sistema mais amplo e completo sendo verdadeiramente o primeiro escritor que reduziu a mesma disciplina a arte formal e lhe deu o nome de direito natural e das gentes"(SILVA). "Todo homem é compelido a aceitar essa lei fundamental da natureza, pois dela decorrem as leis que garantem a sociabilidade humana"(SILVA).

Com efeito, ao citar a obra de Pufendorf, o Compêndio estabelece o marco para a criação da disciplina de direito natural e das gentes, de modo que, durante o século XVIII em Portugal, já se reconhecia a necessidade de estudá-la de forma autônoma em relação aos outros temas. Não se trata aqui de dizer ser disciplina completamente apartada das outras, pois não é esse o sentido do texto. É claro que o direito natural e das gentes compartilha diversos princípios com o direito civil, com a ética e tantas outras disciplinas. Mas possui determinados parâmetros próprios e, portanto, era analisado a partir de seus princípios balizadores. Foi Pufendorf também o "primeiro professor público desta nova ciência (SEIDLER 2021). Ele nasceu em 1632 em Dorfchemnitz, uma cidade na Saxônia(SEIDLER 2021). De família protestante, pois seu pai era luterano, Pufendorf, participando da delegação Sueca, foi preso na Primeira Guerra do Norte (1655-1660) contra a Dinamarca(SEIDLER 2021). Sem acesso à biblioteca ou aos livros, Pufendorf escreveu seus livros, inspirado explicitamente em Grócio e Hobbes(SEIDLER 2021). Foi libertado em 1659 e quase morreu num naufrágio no Báltico, mas sobreviveu e foi para a Holanda(SEIDLER 2021). Em 1668, Pufendorf chegou a Lund para assumir sua posição como professor do direito natural e das nações(SEIDLER 2021). Em 1673, Pufendorf publicou Sobre os Deveres do Homem e do Cidadão segundo o Direito Natural, um pequeno compêndio "que lhe garantiu uma vaga nos currículos universitários por um século"(SEIDLER 2021).

No livro de Pufendorf há três fontes do dever(PUFENDORF 1991, Pref.§6.). O direito natural que é comum a todos os homens e nações; a segunda é o direito civil ou Municipal, peculiar a cada país e é múltiplo, tendo em vista o quão diferentes são os Estados no mundo e,

por fim, a teologia moral que é próxima, mas distinta, da parte da teologia que trata de explicar os artigos da fé. A obrigação fundamental advém das leis e Constituições Civis, a suprema razão é a vontade do legislador(PUFENDORF 1991, Pref.§8.).

Não se pode, contudo, compreender um direito natural completamente secularizado em Pufendorf. No Direito do Homem e do Cidadão o autor é claro em dizer que Deus é o autor do direito natural (PUFENDORF 1991, III.§11.). Além disso, defende que existe um Deus que comanda a todos pela sua providência e que este Ser ordenou-nos que observemos a utilizaçãoda luz que nasce com cada um e é criada por ele (PUFENDORF 1991, III.§10.).

Na doutrina do direito natural, se algumas coisas têm de ser pressupostas, porque tantas podem ser inferidas pela razão, não devem ser postas em oposição àquelas Coisas que as Sagradas Escrituras, sobre esse tema, transmitem com maior clareza. A partir do direito natural, abstraído da exposição que recebemos da palavra, pode-se formar uma ideia do estado e condição do primeiro homem, de como ele veio ao mundo, somente enquanto estiver na compreensão da razão humana (PUFENDORF 1991, III.§10).

Há diversas diferenças entre a teologia moral e o direito natural. Elas diferem de quatro formas Essas formas são didaticamente esquematizadas por Jean Barbeyrac fora do texto (PUFENDORF 1991, Pref.§14.), mas respeitam a ideia central defendida por Pufendorf: (a) quanto à fonte de onde deriva seus princípios, (b) quanto às formas de propor; (c) quanto à finalidade e (d) quanto ao seu objeto. Quanto à fonte de onde deriva seus princípios (PUFENDORF 1991, Pref.§14.) (a) se depreende do texto de Pufendorf que há algumas coisas que a Palavra nos ordena ou que façamos ou que evitemos, cuja necessidade não pode ser descoberta pela razão somente. Donde se extrai que são fruto de uma teologia moral(PUFENDORF 1991, Pref.§14.). Quanto às formas de propor (b), percebe-se que a teologia moral origina-se de uma Revelação particular de Deus Onipotente, e que a razão sozinha não poderia ter descoberto (PUFENDORF 1991, Pref.§14.). Já o Direito natural advém da razãohumana e, a partir dela, extrai os seus preceitos (PUFENDORF 1991, Pref.§14.).

Quanto à finalidade (c), pode-se dizer ser pelo direito natural que o homem é informado sobre como viver em sociedade com o resto da Humanidade: mas a teologia moral instruiu o homem sobre o modo de viver como cristão (PUFENDORF 1991, Pref.§15.). Donde se conclui que os preceitos do direito natural são adaptados apenas à capacidade de julgamento humano que não se estende além desta vida; e seria absurdo aplicá-lo ao Divino (PUFENDORF 1991, Pref.§15.).

Por fim, quanto à diferença de objeto de cada uma delas (d), diz-se que o julgamento humano diz respeito apenas às ações externas do homem, mas não pode de modo algum

alcançar os espaços internos da mente, não se revelam por quaisquer ações exteriores dos homens. Já a teologia moral não: está apta a voltar-se à formação da mente e seus movimentos internos, conforme a vontade do Ser divino (PUFENDORF 1991, Pref.§16.).

É a partir dessas quatro diferenças que Pufendorf alicerça sua concepção dos deveres. O Direito obriga, pois se trata de um dever. O dever é justamente a ação do homem organizadade acordo com alguma lei prescrita, a qual ele deve submissão (PUFENDORF 1991, I.§1.). A ação do homem pode ser compreendida como aquele movimento empreendido pela luz do entendimento e por escolha da vontade (PUFENDORF 1991, I.§2.).

O homem possui a capacidade de conhecer as várias coisas no mundo e compará-las umas com as outras e daí formar para si novas noções. É também capaz de olhar mais a frente e considerar o que deve fazer e, efetivamente, executá-lo. Ele pode deduzir, a partir disso, qual será a consequência desse ato. Ele pode, também, fazer um julgamento de coisas, mas é verdade que algumas são suscitadas nele por um impulso interno e, quando despertadas, são pelo mesmo impulso reguladas e orientadas. E, com frequência, embora um objeto da ação esteja diante dele, suspende qualquer movimento em sua direção; e quando muitos objetos se apresentam, ele escolhe um e recusa o resto (PUFENDORF 1991, I.§3.). Àquela faculdade de compreender e julgar as coisas, pois, chama-se entendimento (PUFENDORF 1991, I.§4.).

O dever é gerado pela lei, isto é, por um decreto pelo qual o superior obriga alguém que lhe está subordinado a acomodar suas ações às orientações prescritas (PUFENDORF 1991, II.§2.). O dever, criado pela lei, origina a obrigação. Esta pode ser compreendida como um elo material pelo qual os seres humanos são forçados a fazer algo ou a se abster (PUFENDORF 1991, II.§3.). O homem sempre deve estar sujeito a uma obrigação, pois o Homem é dotado de uma vontade que pode ser dirigida em diversos sentidos: o homem não está isento do poder de um superior (PUFENDORF 1991, II.§4.). A obrigação é imposta à vontade dos homens caracteristicamente por um superior, isto é, não apenas por alguém que, sendo maior ou mais forte, pode castigar desobedientes, mas por alguém que tem justos motivos para poder restringir a liberdade de nossa vontade a seu prazer (PUFENDORF 1991, II.§5.).

Em relação às leis do país, o sujeito deve obedecer às publicações feitas simples e perfeitamente. O autor da lei é quem tem a autoridade suprema e o que verifica o sentido verdadeiro da lei (PUFENDORF 1991, II.§6.). É nesse contexto que a lei perfeita possui duas partes: preceito e sanção. O preceito pela qual é designado o que deve ser feito ou omitido e a sanção em que se declara em que castigo incorrerá quem deixar de fazer o que é mandado ou que faz o queé proibido (PUFENDORF 1991, II.§7.).

É importante distinguir também entre as leis divinas e humanas. As leis divinas são aquelas que procedem de Deus. Já as leis humanas são oriundas dos homens. De outro lado, é possível dividir em leis naturais e leis positivas. As naturais são aquelas conforme a natureza sociável do homem, que uma sociedade honesta e pacífica não poderia se manter entre a humanidade sem elas poderem ser buscadas. O seu conhecimento adquirido pela luz daquela razão, que nasce com todos os homens. As leis positivas são aquelas que não se originam da condição comum da natureza humana, mas somente do bel-prazer do legislador. A lei divina é ou natural, ou positiva. Entretanto, todas as leis humanas são positivas (PUFENDORF 1991, II.§16.).

Dessa forma, só é possível pensar na dificuldade que é a inclinação da vontade se se considerar a real dificuldade que o homem possui para delimitar a sua vontade em direção ao bem. Assim, no direito natural era necessário considerar o homem como um ser considerado depravado em sua própria natureza e, à vista disso, como um ser sujeito às inclinações vis. Só se pode assim proceder em relação ao direito natural, pois seria completamente fora de propósito considerar a existência do direito natural ou derivá-lo do estado idílico do homem antes da queda (PUFENDORF 1991, Pref.§17.).

O homem é um animal sempre propenso à luxúria, pela qual ele é muito mais frequentemente instigado, do que parece ser necessário à conservação da espécie. O seu estômago deve ser satisfeito e agradado. Homens não querem só as coisas que atenderão à sua necessidade, mas também ao seu orgulho. Além disso, possui um desejo irracional de busca por glória e destaque, inveja e emulação (PUFENDORF 1991, III.§4.). Muitos deles utilizam as atividades das mãos para como instrumentos para fazer mal de forma eficaz e a rapidez de inteligência lhes capacita à astúcia traiçoeira (PUFENDORF 1991, III.§5.).

Além disso, o homem tem em comum com todos os animais, pois busca por todos os meios a sua própria preservação (PUFENDORF 1991, III.§2.). E a vida social é elemento fundamental do homem, pois não há coisa alguma no mundo mais benéfico para a humanidade do que os próprios homens (PUFENDORF 1991, III.§2.). É por isso que é um dever de todos os homens promover o bem-estar da humanidade (PUFENDORF 1991, III.§9.).

É o direito natural que possibilita o homem viver diferentemente das criaturas irracionais. É esta obrigação advinda do direito natural que possibilita a obrigação imposta ao homem por Deus de prestar obediência às leis desses direitos, não de modo imaginado ou inventado pela inteligência, ou imposto pela mera vontade de volúpia de controle adormecida nos homense nem por uma vontade volátil que possa ser mudada assim que se alterem seus humores e inclinações, pois se trata de finalidade posta expressamente por Deus para a consecução do fim

racional do homem (PUFENDORF 1991, III.§11.).

O conhecimento do Direito é dito pela própria natureza, mas não se pode com isso compreender como se fossem implantadas, nas mentes dos homens apenas recém-nascidos, noções claras e distintas concernentes ao que deve ser feito. A natureza ensina, pois o conhecimento do direito natural pode ser atingido com a ajuda da luz da razão e é por isso que a sagrada escritura fala no Direito inscrito nos corações do homem (PUFENDORF 1991, III.§12.).

Há três deveres que advém do direito natural: a orientação, pelos princípios da razão correta, que o homem tem para com Deus; o dever consigo e o dever que o homem tem com os outros homens. Embora o homem não seja sociável se não estiver imbuído da religião, Pufendorf defende que os deveres que um homem tem para consigo mesmo brotam conjuntamente da religião e da necessidade de sociedade (PUFENDORF 1991, III.§13.).

É por influência de Pufendorf que Verney sistematiza as obrigações. Visando analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal, isto é, a responsável por apontar as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir dos parâmetros estabelecidos pela reta razão; promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homens(VERNEY 1746, p.79). Já os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural, "um homem que tem na cabeça, os princípios da jurisprudência Universal, a que chamam, direito natural, e também se pode chamar, direito das gentes; não só intende as coisas bem, mas julga diferentemente que outros", pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, "a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo, do que a lei que faz ao caso"(VERNEY 1746, p.80). Logo, obrigações e deveres decorrentes da lei natural.

Não existiria a visão de Verney sem a contribuição de Pufendorf. Este seguiu os passos de Grócio. Ele organizou todos os documentos pertencentes à disciplina dos deveres até aqueles tempos dispersos e espalhados pelas longas e difusas obras dos jurisconsultos e dos filósofos. É por causa deste autor que o direito natural e o direito das gentes começou a ser estudado de forma autônoma em relação aos outros temas e Pufendorf foi o primeiro professor desta nova disciplina. Pufendorf concebe três fontes do dever: O direito natural que é comum a todos os homens e nações; a segunda é o direito civil ou Municipal, peculiar a cada país e é múltiplo, tendo em vista o quão diferentes são os Estados no mundo e, por fim, a teologia moral que é próxima, mas distinta, da parte da teologia que trata de explicar os artigos da fé. Não se pode

compreender um direito natural completamente secularizado, pois o que for inferido pela razão não deve ser postos em oposição às Sagradas Escrituras. O direito natural também não é igual à teologia moral. É a partir de quatro diferenças que Pufendorf alicerça sua concepção dos deveres. Ademais, o Direito obriga, pois se trata de um dever. O dever é justamente a ação do homem organizada de acordo com alguma lei prescrita, a qual ele deve submissão. A faculdadede compreender e julgar as coisas, pois, chama-se entendimento e é ela que percebe o dever. O entendimento permite extrair o dever da lei natural. Já a obrigação de cumprir o dever é imposta à vontade dos homens por alguém que tem justos motivos para restringir a liberdade de nossa vontade a seu prazer. E ela é imposta pela existência da dificuldade de inclinação da vontade, pois o homem tem real dificuldade que o homem possui para delimitar a sua vontade em direção ao bem. Assim, no direito natural era necessário considerar o homem como um ser considerado depravado em sua própria natureza e, à vista disso, como um ser sujeito às inclinações vis.

Donde se conclui que não será fácil que o homem possa obedecer aos três deveres que surgem do direito natural: a orientação, pelos princípios da razão correta, que o homem tem para com Deus; o dever consigo e o dever que o homem tem com os outros homens.

O Compêndio cita também determinados autores responsáveis por perceber o “Instituto de Pufendorf". Eles “abraçaram e aperfeiçoaram"o direito natural (JUNTA 1771, p.226).

### 2.6.4.3 Os desejos da vontade e o iluminismo de Christianus Thomasius

O primeiro citado na visão daqueles que aperfeiçoaram o direito natural é Christianus Thomasius (JUNTA 1771, p.226). Ele nasceu em 1655 (DYCK e SASSEN 2021) em Lípsia, Alemanha (DYCK e SASSEN 2021). É conhecido por questionar a dependência da autoridade e a dependência da filosofia do silogismo, bem como romper com o padrão da época e lecionar em alemão, em vez do latim tradicional ou do francês na época, e foi a primeira pessoa, na Alemanha, a fundar um popular jornal mensal, escrito em geral em alemão, Monatsgespräche (conversas mensais) (DYCK e SASSEN 2021).

Particularmente importante para a discussão travada pelo Compêndio é o texto escritopara o prefácio de uma edição do texto de Grócio em que o autor propõe uma “história do direito natural antes de Hugo Grócio” (THOMASIUS 2012, E.1). É perceptível que o documento retira uma grande inspiração deste texto, pois até mesmo sua compreensão de que a história se

divide em dois momentos tendo por marco Grócio.

Nele, Christianus Thomasius se propõe a interpretar todos os elementos e interpretações conhecidas (THOMASIUS 2012, E.1,§4) que levaram a história do direito natural ao ponto em que se encontra hoje(THOMASIUS 2012, E.1,§4). O propósito do texto que serviu de introdução ao texto de Grócio na Alemanha era justificado pelo "fato de o homem confundir as luzes naturais e sobrenaturais, a razão e a revelação divina, trazendo desordem a todo conhecimento"(THOMASIUS 2012, E.1,§4).

Este texto já posiciona completamente o contexto filosófico geral no iluminismo e é por conta disso que os ilustrados aderem aos seus ensinamentos. Diferente de Grócio que produz uma hipótese para pensar numa justificativa da lei natural que não derivasse do poder de Deus e que se manteria para todas as pessoas da terra pela razão, Christianus Thomasius já expressamente declara que "os amantes sinceros da verdade sempre reconheceram que a luz da razão e da revelação divina, assim como a natureza e a graça, devem ser claramente distinguidas"(THOMASIUS 2012, E.1,§3). Isto ocorre porque a "luz da razão e da revelação divina são expressas pelo intelecto, natureza e graça, mas também pela vontade"(THOMASIUS 2012,E.1,§4).

A ordem acabou por se tornar um dos elementos mais importantes nos autores ilustrados influenciados por Thomasius. Um exemplo é a obra de Verney. O estrangeirado chega a sustentar que "o discurso de um homem despido de todo o artifício pode menos que ser um caos"e se não souber dispor com ordem do seu pensamento pode ser que ninguém seja persuadido por elas (VERNEY 1746).

De um lado, a "luz natural compreende a condição miserável da humanidade nesta vida temporal por meio da razão sã, sem nenhuma revelação divina particular (THOMASIUS 2012,E.1,§4). Desse modo, é a luz natural que "mostra ao homem os meios e os meios pelos quais ele pode sair desta miséria usando seus poderes naturais e sem qualquer graça sobrenatural especial, para que ele possa se colocar em um estado feliz no que diz respeito à vida temporal"(THOMASIUS 2012, E.1,§4). Donde se conclui que "a importância do elemento volitivo em Thomasius é enorme, afinal não seria o pensamento o primeiro motor da alma humana, mas sim, a vontade"(Cabral 2016).

De outro lado, a luz divina sobrenatural ou imediata está preocupada com a felicidade eterna que o homem perdeu com sua queda, isto é, tem por objetivo "mostrar como depois desta vida temporal haverá uma vida diferente e uma ressurreição dos mortos"e, além disso, esclarecer sobre o estado de eternamente bem-aventurado ou escolhido e o estado de infeliz ou condenado (THOMASIUS 2012, E.1,§4). Em síntese, a "teologia tem a ver com a luz da

graça; jurisprudência, medicina e filosofia têm a ver com a luz natural e devem ensinar de acordo"(THOMASIUS 2012, E.1,§4).

Seria um erro considerar(THOMASIUS 2012, E.1,§4), contudo, que Christianus Thomasius, luterano e pietista (THOMASIUS 2012, E.1,§4), teria abolido uma concepção do religioso ou que ele teria defendido a completa separação entre o poder civil e o poder religioso. Ele considera um erro aqueles que "procuram abandonar totalmente a diferença e querem aceitar apenas a luz natural e os poderes naturais. Eles querem abolir todos os assuntos sobrenaturais. Outros ainda reconhecem apenas a luz sobrenatural como a luz verdadeira. Eles rejeitam a luznatural e a razão sã"(THOMASIUS 2012, E.1,§5).

Tais erros possuem causas claras para Thomasius. Em primeiro lugar, a análise adentra na discussão com propósito muito analítico e acaba por atrapalhar-se com o assunto. Em segundo lugar, ao investigar a diferença entre as duas formas de "luzes", os que analisam detidamente o assunto não fizeram uso de um método formal. (THOMASIUS 2012, E.1,§6).

Dessa forma, nas duas razões apresentadas pelo autor, é ao método que a crítica é feita. Conclui ensinando que a diferença entre as duas é que "a felicidade temporal e a felicidade eterna não se opõem, bastante semelhantes em muitos aspectos e que sua diferença depende principalmente do grau de perfeição e no grau de duração ou imutabilidade (THOMASIUS 2012, E.1,§8).Portanto, "as duas formas de felicidade diferem de várias maneiras, semelhantes às diferenças entre as duas luzes dadas ao homem por Deus, mas nunca se opõem e nem podem. Existe uma harmonia bastante perfeita entre eles"(THOMASIUS 2012, E.1,§8).

Desse modo, não podem, os homens, buscar elementos que contraponham a fé e a razão, pois "o entendimento, de fato, nada sabe sobre esses assuntos sobrenaturais, mas depois que a Sagrada Escritura os revelou não encontra nada nessas revelações que contradiga a razão sã"(THOMASIUS 2012, E.1,§8). E é por meio da revelação que a razão reconhece a sabedoria, a justiça e a onipotência de Deus com ainda mais clareza. Além disso, as escrituras também devem ser lidas a partir da luz natural, pois "os homens guiados por Deus escreveram as Sagradas Escrituras para pessoas razoáveis e não para bestas irracionais"(THOMASIUS 2012, E.1,§8). Além disso, não se pode nem ao menos pensar em qual delas seria preferida em caso de colisão, "Esta questão pressupõe uma condição irracional, como se as duas luzes se contradizessem"(THOMASIUS 2012, E.1,§8). Não é necessário discutir qual a lei permanece em caso de colisão, pois isto é impossível: as leis sobrenaturais e a lei natural são harmônicas epensar na oposição entre elas ofende a razão (THOMASIUS 2012, E.1,§8).

Quando o homem é tomado de um estado que o afasta do conhecimento do bem e do mal, pode-se perceber que o entendimento foi atrapalhado pelos "desejos da

vontade"(THOMASIUS 2012, E.1,§9). É quanto isto ocorre que o homem deixa de se guiar pela luz natural, pois fica incapacitado de vê-la. Mas é dever do homem, no entanto, se esforçar para o "uso correto da luz natural, para o aprimoramento da compreensão e o correto arranjo do conhecimento"(THOMASIUS 2012,E.1,§9).

Não é tão simples como pensar que basta o homem saber os princípios que guiam o

direito natural e, a partir daí, tornar-se-á capaz, pois a cada dia "se vê em si mesmo e nos outros que o homem deixa de fazer coisas reconhecidas como boas por sua própria razão, e que faz outras coisas que seu entendimento considera más"(THOMASIUS 2012, E.1,§9).

Thomasius critica os filósofos que acreditam que basta ao homem conhecer o certo e o que é errado. A partir de tal visão, o homem se inclinaria naturalmente em busca do que é bom. Thomasius discorda, pois, às vezes os "desejos da vontade"impedem que o homem simplesmente haja assim.

O autor, fruto de um tempo em que um anti-aristotelismo era cerne do pensamento intelectual e, por esse aspecto, teve seu pensamento venerado em Portugal, considera que Aristóteles retrabalhou e mudou muito na filosofia moral e nos ensinamentos de Platão, sem, no entanto, melhorar a filosofia moral. Ele não teria explicado suficientemente a doutrina dos meios pelos quais uma vida virtuosa deve ser alcançada. Além disso, não teria coerentemente explicado como os conselhos racionais e leis podem fazer chegar até uma vida virtuosa(THOMASIUS 2012, E.1,§9).

O cristianismo não andou melhor, segundo Thomasius. O "mundo erudito sob o domínio dos chamados cristãos"deu provas de que não melhorou por vários séculos, "mas, na verdade, piorou", pois "os professores procuraram usá-lo para esmiuçar o segredo mais incompreensível do ser divino, não contentes com o fato de Cristo e seus apóstolos apresentarem o segredo da vontade divina por meio de uma doutrina bastante simples para ser compreendida também pelos iletrados", pondo fim ao "antigo e verdadeiro cristianismo apostólico"(THOMASIUS 2012, E.1,§12). Neste tempo, a decorrência foi que o "uso apropriado da luz natural foi abandonado em todas as três áreas principais da filosofia sólida, a saber, lógica, filosofia natural e filosofia moral"(THOMASIUS 2012, E.1,§13). Os chamados "professores da igreja"não investigam "a natureza humana com base em seu próprio julgamento". Ao invés disso, "por meio da consideração de coisas inúteis e da divulgação da opinião recebida, eles investigam a felicidade humana conforme a doutrina pagã. Ao fazer isso, eles se esquecem completamente de pensar por si mesmos"(THOMASIUS 2012, E.1,§13).

Na verdade, o grande problema envolvendo a luz natural foi que estes mesmos professores

introjetaram nas pessoas a ideia de que as verdades descobertas por meio da luz natural seriam prejudiciais ainda nesta vida, a menos que fossem previamente examinadas e aprovadas pelo clero, o único que possui luz sobrenatural. É por isso que a supressão da luz natural era um dos pilares centrais da adesão total e absoluta aos interesses do Papa, mesmo quando tais interesses iam de encontro aos da nação. Visto que os leigos se convenceram de que deveriam fazer e acreditar em tudo o que o clero havia ordenado, e imaginaram que sua felicidade temporal e eterna dependia dessa convicção, então é fácil ver que eles caíram em obediência cega, e assim voluntariamente entraram no maior escravidão. Assim que o clérigo conseguiu isso, nãoprecisou de grande deliberação ou estudo para colocar os leigos sob seu jugo.

À vista disso, se os leigos quisessem usar a luz de sua mente ou das Sagradas Escrituraspara se opor a esta ignorância e desejo de poder, ele não poderia fazê-lo por medo de sua propriedade e sua honra ou mesmo de ser executado como o pior de vilões. O argumento de autoridade se oporia às luzes e ganharia socialmente a mais perfeita elucubração da razão.

Isso se tornou ainda mais urgente depois que o clero começou a destruir imperadores, reis e príncipes pela excomunhão, depondo-os do cargo e outros atos políticos semelhantes, tudo porque os governantes queriam usar sua razão e não queriam mais ser feitos de idiotas. A razão também faltava, porque o clero estava empenhado em apoiar os desejos dos mais poderosos, os mais ricos e os mais astutos, fechando os olhos para eles, não importa o que eles fizessem. O principal era que eles adoravam o clero, que lhes legavam bens de caridade, mosteiros, hospitais, asilos, orfanatos e doações generosas; e que ajudaram a denunciar, expulsar, perseguir e até queimar a outra parte que se opunha ao clero (THOMASIUS 2012, E.1,§18).

É justamente "a erudita face de Monsieur Barbeyrac na sua tradução francesa do livro de Pufendorf"(THOMASIUS 2012, E.1,§18) que teve um trabalho louvável para compilar tudo o que pôde encontrar dos escritores que colacionaram os erros anteriores da lei natural, pelo atraso em que foi posta a filosofia moral.

Em síntese, Thomasius defende que a luz da razão e da revelação divina, assim como a natureza e a graça, devem ser claramente distinguidas, já que a luz da razão e da revelação divina são expressas pelo intelecto, natureza e graça, mas também pela vontade. Desse modo, a luz natural compreende a condição miserável da humanidade nesta vida temporal por meio da razão sã, sem nenhuma revelação divina particular. Entretanto, não é possível contrapor a fé e a razão. É por meio da revelação que a razão reconhece a sabedoria, a justiça e a onipotência deDeus com ainda mais clareza.

Além disso, também não é possível buscar uma interpretação inocente de que basta

conhecer o bem que tudo está resolvido. A questão da vontade aponta para um estado que o afasta do conhecimento do bem e do mal e ele pode ser atrapalhado pelos "desejos da vontade". Quando isso acontece, ele deixa de se guiar pela luz natural, pois fica incapacitado de vê-la. Opõe-se também ao domínio da verdade pelo clero e se choca com todas as interpretações de que são eles os únicos que possuem luz sobrenatural. E é por isso que Thomasius identifica que a supressão da luz natural era um dos pilares centrais da adesão total e absoluta aos interesses do Papa, mesmo quando tais interesses iam de encontro aos da nação.

2.6.4.4 A vontade de todas as nações em seu conjunto: Wolff e o direito natural

Wolff foi um matemático e filósofo do século XVIII nascido em Breslau durante o ano de 1679(AHNERT 2017). Breslau era de maioria de luteranos, mas também existiam católicos na região(AHNERT 2017). O filósofo Wolff era luterano e cresceu em um ambiente em que existiam diferenças religiosas em todos os cantos(AHNERT 2017). Mais tarde, o filósofo afirmou que "seu interesse pela matemática fora inspirado pelo desejo de estabelecer um intelectual base para resolver os tipos de desacordos religiosos que ele testemunhou na infância"(AHNERT 2017).

Wolff reitor e em 1721 defensor da "razoabilidade da filosofia moral confucionista", mesmo que ela não tivesse todos os atributos de derivação de Deus(AHNERT 2017). No texto conhecido como Sobre a filosofia prática dos chineses (AHNERT 2017). Wolf desenvolve a ideia de que os chineses "não tinham uma ideia clara de uma divindade que, embora carecesse de revelação cristã, poderia ter derivado da religião natural. Os chineses não eram ateus totalmente desenvolvidos. Eles acreditavam em algum tipo de criador do universo. Mas seu conhecimento dos atributos divinos era tão limitado e confuso que não servia para sua teoria moral"(AHNERT 2017). Não obstante, mesmo com a visão turva sobre Deus "os filósofos chineses compreenderam os princípios da moralidade e conseguiram agir de acordo com eles, porque a moralidade foi fundada na obrigação de se esforçar para a perfeição da natureza humana"(AHNERT 2017).

O Rei Frederico Guilherme I(HETTCHE e DYCK 2019), convencido por seus apoiadores de que a tese de Wolff era perigosa(HETTCHE e DYCK 2019), emitiu um édito, em 1723, removendo o filósofo de seu cargo universitário e ordenando-lhe que deixasse a Prússia em 48 horas sob pena de enforcamento(HETTCHE e DYCK 2019). Wolff foi até Marburg

lecionar ea partir de lá divulgou suas ideias para toda a Europa(HETTCHE e DYCK 2019).

Tinha como elemento central da sua escrita a defesa de um "método": "uma forma de raciocínio que partia de princípios certos e em que todas as etapas do argumento estavam tão intimamente ligadas entre si que as conclusões a que levavam eram necessariamente verdadeiras"(AHNERT 2017). Diferentemente de Christian Thomasius (1655-1728), Wolff não era cético sobre os poderes do intelecto humano. A sabedoria não era apenas "a gestão adequada das paixões"(AHNERT 2017).

Como destacou o Compêndio, o sistema de Wolff também era popular em universidades católicas na Alemanha, Áustria e Itália, "onde sua filosofia era frequentemente aceita como um versão modernizada e atualizada da filosofia escolástica que havia sido ensinada lá antes"(AHNERT 2017). É a partir destes países que suas obras começam a ser divulgadas para aqueles povos que buscavam se equiparar culturalmente. Dessa forma, não existia melhor autor para ser introduzido na intelectualidade formada em Direito e que substituísse os escolásticose os jesuítas no ensino, de modo a romper com a decadência intelectual vista pelo próprio Rei, conforme prova a Carta régia que instituiu a Junta de Providência Literária. Em seu trabalho mais conhecido, Wolff compreende o *ius gentium* de modo mais completo e sistematizado queos seus antecessores. De certo modo, a definição do modo de proceder com a análise claramente influenciará a próxima geração de autores. Sua obra é a que mais se aproxima de um "Manual do direito internacional", estilo de composição muito apreciado pelo Direito durante os séculos XIX e seguintes.

Do ponto de vista do direito natural e sua relação com o direito das gentes, Wolf defendeu a ideia de que as nações, em suas relações entre si, não usam nenhuma outra lei além da que foi estabelecida pela natureza. Dessa forma, a fonte primeira dos Estados é, justamente, a lei natural(AHNERT 2017).Tal fato ocorre pela própria forma de organização dos Estados. Ora, asnações eram vistas por Wolf "como nada mais do que pessoas livres individuais vivendo em um estado de natureza e, portanto, os mesmos deveres devem ser impostos a elas, tanto em relação a si mesmas quanto em relação aos outros (AHNERT 2017). Não existiria outro vínculo desses Estados do que com a natureza, vínculo fundamental e básico que também ligava os homens no estado de natureza(AHNERT 2017).

Desse modo, a lei das nações é, sem dúvida, uma parte da lei da natureza e, portanto, é chamada lei natural das nações (AHNERT 2017). Desse modo, ela é uma lei comum a todas as nações, de modo que qualquer nação que fizer algo contrário a ela, viola a lei comum de todas as nações e comete um erro. Em virtude disso, existe a lei necessária das nações. Tal lei consiste na lei natural aplicada às nações. E se a lei natural é imutável, também a lei necessária

das nações é absolutamente imutável. Ela deriva da essência e da natureza do homem como uma fonte de onde flui a própria imutabilidade da lei natural. A lei da natureza, portanto, rege os atos das nações, porque os homens se unindo em um estado e, assim, tornando-se uma nação, não põem de lado sua natureza humana (WOLFF 2017, P.§ 5).

Wolff concebe, ainda, a existência de uma lei voluntária das nações similarmente a Grócio (WOLFF 2017, P.§ 5). A diferença está no fato de que a lei voluntária das nações não depende apenas do livre arbítrio das nações, mas a própria lei natural define os meios pelos quais a lei voluntária pode coexistir com a lei natural. Está é uma oposição que Wolff marca em relação ao Grócio: a lei das nações, que chamamos voluntária, não deve, como Grócio pensava, ser determinada a partir das ações dos Estados. Não seria possível, segundo Wolff, derivar dos atos dos Estados o consentimento geral assumido para a existência dessa lei. A existência é derivada do próprio direito natural. Foi a própria natureza que estabeleceu a existência dessa lei, assim como estabeleceu a sociedade entre todos os homens, de modo que as nações são obrigadas a concordar com essa lei, e não é deixado ao seu talante se preferem concordar ou não, pois derivada da lei natural.

Isto, contudo, não induz a inexistência da lei voluntária, mas simplesmente que ela se perfaz a partir do espaço trazido pela lei natural. A obrigação que vem da lei natural não é minimamente diminuída pela lei voluntária (WOLFF 2017, P.§ 5). A lógica é similar ao direito civil que também retira a sua possibilidade da lei natural. E de certa forma é similar, pois assim como os indivíduos podem adquirir direitos por estipulações e obrigações contratuais por meio deles; assim também as nações podem adquirir direitos das nações, por estipulações e obrigações contratuais por meio delas. Estas estipulações e obrigações são as leis voluntárias do direito das gentes e obtém sua corretude da lei natural, que ordena que os acordos sejam observados. Além disso, os acordos entre as nações podem se basear nas disposições introduzidas pelo costume entre as nações. Tal Direito é a parte consuetudinária do direito das gentes. Este âmbito é semelhante à lei criada por acordo entre as partes; portanto, vale apenas entre as nações que tornaram seus esses costumes por longa observância. À vista disso, o que é natural pode ser separado do que é voluntário, tendo em vista que a lei natural é imutável, não é fruto do acordo entre as partes e é comum a todas as nações. Já o voluntário é mutável, estabelecido no acordo entre as partes e depende da aceitação daquelas partes.

É preciso, portanto, atenção para não reduzir o direito das gentes ao que é estratificado da lei natural. As nações, ao fazerem tratados, podem concordar com as condições em que desejam ser obrigadas a cumprir aquilo a respeito do qual o acordo foi feito. Elas fazem tratados

conforme o dever gerado a partir da lei natural, mas é permitido adicionar coisas que não foram determinadas pela lei da natureza. Assim é que a lei da natureza controla todos os atos humanos: os atos derivados diretamente dela e também os atos no que diz respeito às coisas a serem acrescentadas nos tratados feitos a respeito daquilo que por natureza já produz como dever (WOLFF 2017, P.§ 391).

O que é voluntário pode ser dividido entre a lei criada a partir da concordância entre as nações e o que advém do costume aceito por essas nações (WOLFF 2017, P.§ 391). Ambos podem ser aceites por apenas algumas ações ou aceitos por todas as nações. Todos eles são derivados da lei natural: no primeiro caso diretamente, fonte imediata das obrigações a serem cumpridas; no segundo caso indiretamente, pois é a lei da natureza que possibilita a existência das obrigações voluntárias, sejam elas consuetudinárias ou geradas pelo acordo entre as partes.

É esta correta sistematização que o separa de Grócio, pois para ele: "sistema era um termo desconhecido, que está sujeito a abusos até mesmo em nossos tempos, e ele pode ser facilmente desculpado por unir o direito voluntário e consuetudinário das nações em um, e por falhar em distinguir os bons dos maus costumes"(WOLFF 2017, P.§ 391 e ss.).

Fica claro, assim, que as nações são pessoas morais e estão sujeitas apenas a certos direitos e deveres, que surgem da lei natural (AHNERT 2017). Um desses direitos é a liberdade de comércio entre as nações que deve ser deixada sem entraves, tanto quanto possível. A liberdade dos indivíduos é de fato restrita para a promoção do bem público, mas permanece livre; de modo que a liberdade de comércio interno também deve permanecer livre e não deve se restringir além do que o bem público exige (WOLFF 2017, § 205).

Tal liberdade do comércio não significa, contudo, que as nações são obrigadas a fazer comércio umas com as outras, pois a existência de liberdade significa que cada nação deve medir essa obrigação natural pelo propósito do seu Estado (WOLFF 2017, § 205).

De fato, ele percebe uma diferença na natureza desses direitos que nascem da Lei natural: sua natureza e essência, sem dúvida, diferem muito da natureza e essência de humanos individuais como pessoas físicas (WOLFF 2017, § 205). Tal diferença se dá porque a condição dessas nações é, tal, que não se pode satisfazer completamente em todos os detalhes o rigor natural da lei das nações. Donde se extrai que a lei natural, imutável por si mesmo, deve ser adaptada; mas apenas se tal adaptação não a transformar e fazer com que ela se afaste inteiramente da lei natural. O próprio bem-estar comum das nações exige essa adaptação; portanto, as nações são obrigadas pela natureza a uma observância da lei natural e igualmente a adaptar a lei natural para as necessidades específicas das discussões do direito das gentes.

A discussão sobre a lei natural em Wolf não é tão radicalmente diferente de Pufendorf e Grócio. É possível achar, até aqui, grandes semelhanças entre os autores. Há algo, porém, que transforma Wolf em um autor diferente dos demais: sua tese sobre uma nação suprema fictícia.

Se Wolf concorda com Grócio sobre a existência da lei voluntária das nações, a fonte dessa lei voluntária das nações é completamente distinta. Há, em Wolf, uma nação suprema fictícia. Tal nação representa a vontade de todas as nações em seu conjunto. A vontade coletiva, portanto, faz com que todas as nações concordem em seguir a liderança da lei natural se utilizarem a razão justa (WOLFF 2017, § 21), pois a lei natural ordena tudo de forma a organizar o todo, quase como um "governante fiel"que ordena a "vontade das nações"(WOLFF 2017, § 22). O Direito Voluntário das nações se baseia justamente nessa ordenação da lei natural e, em virtude disso, possui um "fundamento fixo e imóvel"com "princípios definidos"(WOLFF 2017,§ 22). É este o propósito desse estado supremo fictício: ordenar e ser fonte para que a lei das nações possa se escorar. Dessa forma, as nações são entendidas como tendo se unido em um Estado, e visto que cada uma dessas nações que é um estado em particular, com seus indivíduos unidos em torno de um bem comum, há uma ligação dessa nação para promover o bem comum(WOLFF 2017, § 205).

Tal agrupamento possui um governante igualmente fictício. Se existe uma nação Suprema considerado como a vontade de todas as nações, o que se deve concluir, pois, os Estados vão utilizar-se da lei natural e, a partir dela, seguir as determinações na lei das nações. Ora, se em todos os Estados há um superior, isto é, um responsável sobre as ações dos indivíduos, consequentemente aquele que exerce a soberania, deriva-se daí a existência de um Governante da nação suprema que, seguindo a lei natural, se define pelo uso correto da razão para direcionar a organização de todas as nações a partir de sua própria reta vontade. O Governante, contudo é fictício, ele serve para imaginar a adaptação natural da lei natural ao propósito da nação suprema (WOLFF 2017, § 21).

### 2.6.4.5 O antijesuitismo e a visão lusitana do direito natural

O que ocorre, contudo, é que o sistema propagandístico da ilustração portuguesa fixou na figura da Companhia de Jesus uma pecha do atraso, que circulou nos ambientes portugueses e formar a mentalidade da época. O projeto político regalista ilustrado, uma característica da história política de Portugal, era frontalmente colidente com a prática do

ensino dos jesuítas. Verney, um intelectual voltado aos interesses regalistas, precisava romper com a tradição escolástica, sem isso ter significado uma cisão profunda com toda a filosofia clássica que embasavaos estudos dos escolásticos jesuítas.

É nesse sentido que o estrangeirado, embora critique os peripatéticos e os escolásticos em diversos momentos, ainda utiliza categorias e teses defendidas pelos peripatéticos, como, por exemplo, a identificação da política com a prudência civil (CALAFATE 2011, p.2). Essa relação é importante para Verney, na medida em que inclui a prudência civil no campo da ética(CALAFATE 2011, p.2), ou seja, retira do poder temporal a possibilidade de romper com os pilares mínimos da ética; uma crítica direta à obra de Maquiavel.

Verney compreende que aqueles que "tratam a ética, com tanta especulação, não entendem que coisa é [a] ética, nem para que serve", o que é, diretamente, uma crítica aos moralistas ou casuístas, posto que estes "acharam, que Tomás na segunda parte da sua- Suma, trata da- ética; e sem mais exame, entenderam, que se devia tratar bem no meio da teologia", e muitas dessas ideias foram observadas na defesa dos lusitanos, sendo possível encontrar “muitos desta opinião em Portugal"(VERNEY 1746, p.62).

Essa tese também é apresentada por Ludovico Antonio Muratori. Del Vechio caracteriza Muratori como quem “além de dar poderoso impulso aos estudos históricos, escreveu várias obras de temas moral e político (. . . ) não ricas de originalidade, mas animadas de um vivo amor do bem”, embora seu ponto alto no que se refere ao direito tenha sido no ensaio, Dos defeitos da jurisprudência (1742), direcionado para a promoção da simplificação das leis, seu recolhimento em códigos e a sua reta aplicação”, livro que teria influenciado “as primeiras tentativas de codificação que ocorreram em vários Estados italianos na segunda metade do mesmo século”(VECCHIO 2004, p.150).

Verney representa bem esse espírito, demonstrando uma filosofia reorganizada a partir de corolários que apontam ao suposto responsável pela corrupção da melhor formulação ética, "loucamente separaram estes peripatéticos a ética, da filosofia: e pouco conforme aos seus princípios, pois o seu Aristóteles escreveu muito disto". A sua importância está relacionada aos estudos de jurisprudência, ou Moral; já que Verney a considera a "lógica da teologia moral, e da jurisprudência"(VERNEY 1746, p.63).

De modo geral, é possível dizer que a filosofia, para Verney (VERNEY 1746, p.79), compreende duas partes: a ética ou a filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física). A primeira parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do sumo bem e o modo de o conseguir (chamada por Verney de ética, em um sentido mais

estrito); e outra, que pode ser denominada jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem na medida em que indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, que são dados pela ética em sentido estrito.

Esse estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Num primeiro momento, com o objetivo de analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal. Trata-se da responsável por apontar as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir dos parâmetros estabelecidos pela reta razão; promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homens(VERNEY 1746, p.79).

Os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural, "um homem que tem na cabeça, os princípios da jurisprudência Universal, a que chamam, direito natural, e também se pode chamar, direito das gentes; não só entende as coisas bem, mas julga diferentemente que outros", pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, "a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo, do que a lei que faz ao caso"(VERNEY 1746, p.80). Já num segundo momento, tem-se a parte que se refere às ações quando são apenas úteis, chamada jurisprudência civil ou política, porquanto trata das que são adequadas à cidade e reino, compreendendo, também, as ações úteis à família (economia)(VERNEY 1746, p.80). É, pois, o direito natural, que servirá de régua para definição dos julgamentos racionais.

A jurisprudência civil é imprescindível aos que têm empregos públicos e ocupam os cargos de administração da coroa, tanto na Metrópole como na colônia, está ligada à ética, na medida em que é preciso, primeiramente, que o homem se dispa dos "vícios do-animo", pois, caso contrário, as ações deste serão vícios e não ofícios (no sentido estoico)(VERNEY 1746, p.83). A compreensão da ética depende da definição sobre o homem, o ser "composto de corpo e alma", uma criatura infeliz, sujeito às misérias e às enfermidades. Seja no corpo, seja no ânimo, possui conhecimentos muito limitados e é facilmente sujeito a equívocos; sob o pálido domínio das propensões do-animo, a vontade, comumente, não abraça o que pode e deve. Dependendo, portanto, do temperamento do corpo, devendo o homem "procurar o remédio, a todas essas enfermidades, cujo remédio deve ser, a suma felicidade, ou pose dum sumo bem, se este é possível: o que por-agora não provo, mas suponho"(VERNEY 1746, p.79-80).

O autor (VERNEY 1746, p.63) definirá, ainda, a relação mais íntima entre a ética e o direito, dado que "a ética [e ] deduzida da boa razão, excita nos Homens, os princípios do direito natural: dos quais se tiram as decisões, dos casos particulares". Dessa forma, é possível

dizer haver uma relação de estratificação dos princípios do direito natural, retirados da ética que, no que lhe diz respeito, derivada da boa razão. Nesse sentido, seria absurdo conceber uma separação rígida entre direito e [ética a partir da dessa visão ilustrada. Aliás, Verney acusa diretamente outros autores duma interpretação equivocada quanto ao direito natural, “tanta gente erre nesta matéria: porque põem infinita distância, dentre cada uma destas leis”(VERNEY 1746, p.63 e ss.).

### 2.6.4.6 A prevalência da lei positiva sobre a lei natural

Dessa forma, a razão não é entendida como contrária a lei positiva, mas ambas são harmônicas. A razão que guia o bom entendimento de uma lei positiva não pode se afastar da lei natural, pois deve “deduzir a genuína razão”(JUNTA 1771, p.212). E agir assim é seguir a luz da razão. “Quem não seguir esta segura estrada perpetuamente [ficará] às escuras porque caminhará sem as luzes necessárias"(JUNTA 1771, p.213). É um dever do jurisconsulto a “aplicação leis aos factos". Entretanto, para que tal feito seja possível "não basta ter conseguido a genuína inteligência das leis e ter compreendido com a maior perfeição o espírito delas”(JUNTA 1771, p.213), torna-se imprescindível ao que manipula diuturnamente a lei “explorar todas as [circunstâncias] do fato e observar se concordam ou se das que concorrem na lei"e, caso difiram, verificar se ela não está decidida ou resolvida por "algumas outras leis quesejam ou pareçam antinômicas”(JUNTA 1771, p.213).

Ao se deparar com essa aparente antinomia, “constando ser tal a variação das circunstâncias ou tal a contrariedade das leis que a regra daquela de que se trata se faça inaplicável ao fato ou perplexidade resultante da contrariedade das leis”(JUNTA 1771, p.213), deve, aquele a quem “competir a aplicação for bem no direito natural e nos ditames da razão bem informada e dirigida pelas regras universais e inalteráveis da justiça e da equidade por destas regras” realizar um juízo de temperamento do “rigor e mitigar a dureza da lei conforme o espirito do legisladore não lhe será muito dificultoso tomar um partido que seja acertado” (JUNTA 1771, p.214). Contudo, é possível que a lei positiva entre em conflito com a lei natural. O Compêndio estabelece um procedimento de raciocínio específico para os casos em que tal conflito ocorrer. Se o indivíduo reconhecer “conclusões [que] se apartam das naturais deve explorar se se apartam de todo” ou em apenas uma “parte” (JUNTA 1771, p.212). Basicamente, separam-se as situações em duas: a) o conflito ocorre numa parte e b) o conflito ocorre no todo.

No caso de se afastarem em parte, deve-se fazer "com a diligência"a separação dos preceitos naturais e civis e, a partir daí, deve então interpretar "pelos seus próprios foros", isto é, os preceitos naturais pelo direito natural e os Civis pelas ditas razões e circunstâncias civis" (JUNTA 1771, p.212). Já no caso de se afastarem no todo, deve-se inteiramente "pelas razões civis e circunstancias particulares do Estado, pois que só estas poderão o legislador a não seguir nelas os ditames da razão natural" (JUNTA 1771, p.212). Na segunda perspectiva, quando existir um confronto entre a lei natural e a lei positiva, deve-se seguir as razões civis e as circunstâncias particulares do Estado. É interessante perceber que o Compêndio não autoriza de plano que se negue aplicação à lei positiva pela contradição com a lei natural. Há uma forte tendência a aceitar a lei positiva, baseando-se na necessidade, pois se trata de caso em que as razões específicas da realidade local permitiram assim agir ou, nas exatas palavras do Compêndio, deve-se "olhar para as circunstâncias particulares"(JUNTA 1771, p.212) e tais circunstâncias são elementos suficientes para fazer justificar o não seguimento da lei natural. Nesse trecho, fica claro que há uma tendência a manutenção da ordem emitida pelo poder da autoridade de um governante, pois as leis positivas são produzidas pelos soberanos que possuem autoridade para o exercício de produzir diretivas que gerem um dever para os seus súditos.

Entretanto, caso aquele a quem cabe a aplicação dessa disposição com aparentes antinomias seja "destituído destas luminosas noções incerto e hesitante no que ha de fazer"(JUNTA 1771, p.214) e nem com a determinação da lei positiva seja possível encontrar a resposta, então não terá outro algum recurso que não seja o de "revolver com intuito trabalho o grande número de escritores consulentes e decisionistas das diferentes nações que cultivam o Direito para ver se encontra neles o caso *interminis terminantibus*, recurso miserável muitas vezes infrutífero e sempre cansado e sujeito ao engano" (JUNTA 1771, p.214).

Mesmo com o emprego desse recurso, trata-se de decisão ruim, pois "ainda no caso de acertar no juízo que fizer da identidade das circunstâncias do facto com as da decisão, pode a resolução desta proceder da diversidade das leis da nação do decisionista"(JUNTA 1771, p.214)e pode, ainda, ser "um simples exemplo que além de não ter força de lei pode ser desprezado na instância superior onde se poderão calcular melhor as circunstâncias do fato por meio das sobreditas noções do direito natural", donde resulta a necessidade de fazer-se conhecer o direito natural por todo o reino (JUNTA 1771, p.214).

Em regra, a razão não é entendida como contrária a lei positiva, mas ambas são harmônicas. Entretanto, sendo um dever do jurisconsulto a aplicação das leis aos fatos, não basta ter

conseguido a genuína inteligência das leis e ter compreendido com a maior perfeição o espirito delas, pois pode se deparar com uma aparente antinomia. É o caso de uma lei positiva que entre em conflito com a lei natural. O Compêndio estabelece um procedimento de raciocínio específico para os casos em que tal conflito ocorrer: a) caso de se afastarem em parte, deve-se fazer a separação dos preceitos naturais e civis e, a partir daí, deve então interpretar os preceitos naturais pelo direito natural e os Civis pelas ditas razões e circunstâncias civis e b) já no caso de se afastarem no todo, deve-se decidir conforme a lei positiva, pois ocorre no caso a existência de razões civis e circunstâncias particulares do Estado. Isso significa que o documento não autoriza de plano que se negue aplicação à lei positiva pela contradição com a lei natural. Há uma forte tendência a aceitar a lei positiva, baseando-se na necessidade, pois se trata de caso em que as razões específicas da realidade local permitiram assim agir. Se a dificuldade persistir, pode interpretar a partir de leis ou decisões de fora, mas nesse caso o apoio não é sólido, pois pode ser uma decisão meramente local e só se poderá bem decidir a partir das noções do direito natural, o que exige o conhecimento do direito natural por todo o reino.

## 2.7 **Síntese do capítulo**

O Compêndio marca um privilégio à tradição que rompia com as ideias dos jesuítas e instituía um cenário mais permissivo para o controle do poder pelo soberano. A necessidade de reforma exigia do projeto, portanto, uma face prática para alterar o modo de funcionamento do próprio reino. A escolha daqueles que participassem da Junta de Providência Literária precisava considerar o compromisso dos possíveis escolhidos com o interesse do Rei que expressamente declarava a necessidade de reformar aquilo que fora destruído pelos jesuítas e por fim à decadência cultural que assolava o reino. Pombal, assim, influenciou o soberano para que ele, em sua carta régia, indicasse aqueles que tinham grande relação com o Marquês. A partir de tal objetivo e sob a influência das ideias iluministas, o soberano indicou para compor a Junta o Frei Manuel do Cenáculo, franciscano e Bispo de Beja; José Ricalde Pereira de Castro, José de Seabra da Silva, Francisco Antônio Marques Giraldes, Manoel Pereira da Silva, João Pereira Ramos de Azeredo e Francisco de Lemos, primeiro Reformador Reitor; sob o olhar atento e inspeção do Cardeal João Cosme da Cunha, integrante do Conselho de Estado do Rei e do Marquês de Pombal, igualmente integrante do conselho.

Todos eles compartilhavam de forma vívida esta concepção iluminista que permeava a

Coroa. Participavam ativamente de cargos de poder e, assim, eram concordes com a estrutura centralizadora e monárquica instituída em Portugal, pois por meio dela é que alcançaram tais cargos. A análise também revela uma organização política extremamente clientelista.

O Direito apresentados no Compêndio não é originalmente criado pelos intelectuais que participaram de sua produção. Ele pressupõe ideias que já circulavam em Portugal e que seriam assimiladas num projeto de reforma. Assim, é possível dizer que o projeto pensado e executado por Pombal não foi nem mesmo projetado por ele, mas influenciado por diversos intelectuais que desde o início do século XVIII já vinham efusivamente escrevendo sobre a necessidade de reforma cultural de Portugal para resgatar a nação da decadência cultural e econômica em quese encontrava.

Pode-se dizer o mesmo do Compêndio. Nesse contexto, o documento cita alguns intelectuais ilustrados que contribuíram para a formação do pensamento iluminista português e foram definidores das reformas de pensamento propostas por Pombal. Alguns desses intelectuais possuem uma característica em comum: eram portugueses que viviam fora de Portugal e, por conta disso, tiveram acesso à produção intelectual iluminista que circulava na Europa. Tais intelectuais são comumente chamados estrangeirados, isto é, intelectuais que viam Portugal a partir de uma condição de atraso.

É principalmente Verney que organizará o Direito, de modo a tornar a literatura estrangeira iluminista aplicável à realidade lusitana. Com efeito, muitas das disposições do Compêndio são verdadeiras cópias do que já estava previsto na obra de Verney e o próprio documento oficial da Junta de Providência Literária reconhece a importância do estrangeirado para a cultura lusitana. Verney, influenciado por Muratori, possuía em comum o fato de se apoiar no soberano para que a nação possuísse a força necessária para dar alguma organização e certeza ao Direito. Verney concebe, assim, um modelo de reforma para a sociedade lusitana do século XVIII no seu livro *"O verdadeiro método de Estudar"*. Outro estrangeirado que participou ativamente dessa construção da reforma do pensamento foi Antônio Nunes Ribeiro Sanches

De modo geral, as leis foram julgadas "embaraçadas" e pouco claras, justamente pela imensidão de preceitos necessários. Trata-se de uma crítica direta à multiplicidade de fontes e ao pluralismo, elemento tradicional do direito medieval. Quanto mais numerosa é a imensa cópia de leis", menos se conhece a verdadeira inteligência dessas.

Além disso, o método era pressuposto para os autores ditos modernos. Hobbes talvez tenha se destacado dos outros justamente pelo método matemático. Outra ausência no ensinodos jesuítas era o direito pátrio. O tipo de ensino praticado pelos jesuítas deixava os estudantes sem conhecer a prática jurídica. Além da distância que o ensino promovia das Ordenações

Ademais, em substituição ao *mos italicus*, os humanistas defenderam um novo modelo para encarar o direito romano. O ensino humanista ou também o *mos gallicus iura docendi*, que significa literalmente a maneira francesa. A única forma de interromper tal fardo no ensino era buscar o "critério da verdade" e dispensar aqueles que " preferiam a sua opinião às sentenças mais claras das leis" ou, dito de outro modo, aqueles que preferiam "promover , teorizar , e firmar o império da opinião" que tinham em seu berço as "Glosas de Acúrsio. Os ilustrados generalizam sua crítica, expandindo-a para todo o cenário da administração da justiça. Os erros bartolistas seriam a causa para a ausência de luzes em todas as áreas, pois os alunos eram enviados para Coimbra de modo a seguirem os estudos jurídicos sem a devida preparação para entrarem neles Ademais, a reforma tinha por objetivo privilegiar o direito pátrio. O direito pátrio constitui lei, obriga sempre, já o direito romano era subsidiário. A mudança de tom para os Estatutos reformados de 1772 é nítida. A introdução da história como elemento central do modo como o jurista lidava com o direito romano foi a forma que a chamada escola do *mos gallicus* encontrou para lidar a necessidade de readequar o direito romano ao direito pátrio foi justamente, relegando-o ao aspecto subsidiário e de acordo com o direito pátrio. A cultura clássica também é valorizada e os poetas e filósofos tornaram-se fundamentais para entender o direito. A crítica de uma erudição afetada e utilizada sem limites e de forma desordenada cada vez se espraia mais. Ademais, o *mos gallicus* trouxe consigo uma tensão entre escolástica medieval e o neoplatonismo renascentista, presente especialmente em Verney. Se antes o direito romano significava um direito comum em todas as áreas, agora o direito pátrio era o novo direito comum. Dessa forma, a orientação humanista foi facilitada pela relevância que o direito pátrio foi assumindo no reino. É preciso dizer, contudo, que nem mesmo o sentido do direito discutido era o mesmo. Não obstante, a alteração do próprio sentido do direito já estava realizada e seria impossível retornar para um realismo no século XVIII, como as próprias palavras sobre a jurisprudência enunciadas por Verney e João Pereira Ramos não deixam de mostrar.

O Compêndio, ainda, diagnostica que a disciplina do direito natural sofreu a total preterição daqueles que discutiam o Direito, pois os jesuítas teriam feito de suas lições "prejudicial ignorância"dela O iluminismo do século XVIII faz uma adesão específica à tradição protestante do direito natural e do direito das gentes. Entretanto, seria inocente pensar que o direito natural introduzido e discutido em Portugal era qualquer direito natural e qualquer direito das gentes. Não. Os autores eram cuidadosamente selecionados e correspondiam ao ideal iluminista mediado pela necessidade de Portugal de manter determinadas tradições históricas. À vista disso, a única experiência que servia era, como explicou José de Seabra da

Silva, a união com igual necessidade os Católicos e os Protestantes para "convencerem e desterrarem aquela perniciosa seita inimiga comum de toda a Cristandade". A seita referida eram os jesuítas que representavam o atraso para os ilustrados.

Além disso, não basta ter a boa disposição de criar boas leis a partir do direito natural. O reino precisava de uma disposição para corrigir as leis anteriores da nação que não possuem acordo com o direito natural. Embora os princípios do direito natural sejam conforme a razão, sendo esta universal, as leis positivas criadas pelos humanos em acordo com o direito natural possuem mudanças pelo aperfeiçoamento e percepção do bom uso da razão. O direito natural não é compreendido como separado da religião, entendida aqui como a parte oficial de Portugal que continuaria sendo o Catolicismo. Nesse caso, se o direito natural serve atua em conjunto com o direito eclesiástico, não se pode falar em plena separação entre Igreja e nação, pois alguns princípios do direito natural se aplicarão a relação entre as nações no direito das gentes e também se aplicará à Igreja no direito eclesiástico. À vista disso, o direito natural mantém seu aspecto de guia à compreensão do direito eclesiástico. O direito natural também é o fundamento do direito civil.

Dessa forma, a razão não é entendida como contrária a lei positiva, mas ambas são harmônicas. A razão que guia o bom entendimento de uma lei positiva não pode se afastar da lei natural. Contudo, é possível que a lei positiva entre em conflito com a lei natural. O Compêndio estabelece um procedimento de raciocínio específico para os casos em que tal conflito ocorrer. No caso de se afastarem no todo, deve-se inteiramente "pelas razões civis e circunstancias particulares do Estado, pois que só estas poderão o legislador a não seguir nelas os ditames da razão natural". Desse modo, quando existir um confronto entre a lei natural e a lei positiva, deve-se seguir as razões civis e as circunstâncias particulares do Estado. É interessante perceber que o Compêndio não autoriza de plano que se negue aplicação à lei positiva pela contradição com a lei natural. Há uma forte tendência a aceitar a lei positiva, baseando-se na necessidade, pois se trata de caso em que as razões específicas da realidade local permitiram assim agir ou, nas exatas palavras do Compêndio, deve-se "olhar para as circunstâncias particulares"e tais circunstâncias são elementos suficientes para fazer justificar o não seguimento da lei natural. Nesse trecho, fica claro que há uma tendência a manutenção da ordem emitida pelo poder da autoridade de um governante, pois as leis positivas são produzidas pelos soberanos que possuem autoridade para o exercício de produzir diretivas que gerem um dever para os seus súditos.

A tradição protestante de direito natural e das gentes citada é expressamente construída a partir da influência de Grócio, Pufendorf e o aperfeiçoamento de Thomasius, Wolff e a in-

fluência de Verney. É esta tradição que a organização do direito natural no documento oficial e, consequentemente, inspirou o conceito de direito das gentes no século XVIII. O Compêndio divide em dois os “estados ou tempos em que o direito natural se pode considerar para o presente intento o primeiro anterior o segundo posterior à idade de Grocio”. Ou seja, a importância de Grócio é tão visível que os autores do Compêndio decidem dividir a "história do direito natural” em dois: antes de Grócio e depois de Grócio.

É, portanto, imprescindível pensar na dimensão de uma lei que é imutável, isto é, a lei natural. Já o direito civil surge do dever que o homem possui de ser necessariamente fiel a seus compromissos, isto é, cumprir seus pactos. Além disso, Grócio diferencia o direito natural do direito das gentes. Segundo ele, existem as leis de cada nação que dizem respeito a sua utilidade própria e podem ser chamadas direito civil. De outro lado, há aquelas leis que surgiram entre todas as nações ou entre parte delas “em virtude do seu consenso” . Estas não surgiram apenas do interesse particular de cada nação, mas do conjunto de interesses de todos ou de alguns desses Estados. Não se pode confundir este direito com o direito natural, mas ele é derivado do direito natural.

O Compêndio escreve que "os passos de Grócio seguiu e adiantou muito Samuel de Pufendorf". Dessa forma, pode-se dizer que Pufendorf teve a missão principal de ser um continuador de Grócio. O Compêndio estabelece o marco para a criação da disciplina de direito natural e das gentes, de modo que, durante o século XVIII em Portugal, já se reconhecia a necessidade de estudá-la de forma autônoma em relação aos outros temas.

O direito natural que é comum a todos os homens e nações; a segunda é o direito civil ou Municipal, peculiar a cada país e é múltiplo, tendo em vista o quão diferentes são os Estados no mundo e, por fim, a teologia moral que é próxima, mas distinta, da parte da teologia que trata de explicar os artigos da fé. A obrigação fundamental advém das leis e Constituições Civis, a suprema razão é a vontade do legislador Pufendorf, além disso, alicerça sua concepção dos deveres. O Direito obriga, pois se trata de um dever. O dever é justamente a ação do homem organizada de acordo com alguma lei prescrita, a qual ele deve submissão Christianus Thomasius escreveu o prefácio de uma edição do texto de Grócio onde o autor propõe uma “história do direito natural antes de Hugo Grócio”. É perceptível que o documento retira uma grande inspiração deste texto, pois até mesmo sua compreensão de que a história se divide em dois momentos tendo por marco Grócio.Nele, Christianus Thomasius se propõe a interpretar todos os elementos e interpretações conhecidas que levaram a história do direito natural ao ponto em que se encontra hoje. Diferente de Grócio que produz uma hipótese, conhecida por hipótese impiíssima, para pensar numa justificativa da lei natural

que não derivasse do poder de Deus e que se manteria para todas as pessoas da terra pela razão, Christianus Thomasius já expressamente declara que os amantes sinceros da verdade sempre reconheceram que a luz da razão e da revelação divina, assim como a natureza e a graça, devem ser claramente distinguidas. Isto ocorre porque a luz da razão e da revelação divina são expressas pelo intelecto, natureza e graça, mastambém pela vontade.A teologia tem a ver com a luz da graça; já a jurisprudência, medicina e filosofia têm a ver com a luz natural e devem ensinar de acordo. Além disso, Thomasius critica os filósofos que acreditam que basta ao homem conhecer o certo e o que é errado. A partir de tal visão, o homem se inclinaria naturalmente em busca do que é bom. Thomasius discorda, pois, às vezes os "desejos da vontade"impedem que o homem simplesmente haja assim. Já Wolff tinha como elemento central da sua escrita a defesa de um método, isto é, uma forma de raciocínio que partia de princípios certos e em que todas as etapas do argumento estavam tão intimamente ligadas entre si que as conclusões a que levavam eram necessariamente verdadeiras. Do ponto de vista do direito natural e sua relação com o direito das gentes, Wolf defendeu a ideia de que as nações, em suas relações entre si, não usam nenhuma outra lei além da que foi estabelecida pela natureza. Dessa forma, a fonte primeira dos Estados é, justamente, a lei natural. Já em Verney, o direito natural se tornaria um elemento da razão universal que existe em todos os homens, mas mediado em sua concepção histórica de que o Direito não poderia ser compreendido sem a história. É possível dizer que a estratificação do direito comum a todos os povos e a todos os momentos têm relação com um impulso racionalista do direito natural, ligado ao iluminismo, mas com ressalvas. Há uma tensão entre duas ideias: o direito natural alberga a imutabilidade, mas a estratificação dos deveres da lei natural deve ser pensado a partir da história. Embora o autor tenha escrito ainda no início da produção ilustrada, fica claro que, para ele, a lei que advém da boa razão, isto é, dos princípios que embasam a jurisprudência Universal trata-se duma limitação ao agir, amplamente atingível pela boa razão. Há um descolamento das virtudes e uma crítica central aos jesuítas. Foi isto que caracterizou a leitura lusitana da tradição protestante de direito das gentes.

À vista disso, o Compêndio buscava se posicionar contra a suposta ignorância na matéria e estabeleceu uma linha bem clara de autores que seriam o marco teórico da reforma educacional no Brasil. A ignorância no tema era atribuída aos jesuítas e os seus intelectuais que estabeleceram os grandes debates em Portugal e em grande parte da Europa. Foi preciso substituí-los por outros intelectuais que não mantinham as características do direito natural até então ensinado em Portugal.

O direito das gentes lusitano do século XVIII era uma combinação de teorias e formas de

encarar o mundo, mas poderia ser reduzido a alguns elementos fundamentais. Era, em primeiro lugar, uma fonte para alcançar a luz e se afastar do atraso. Desse modo, as medidas defendidas pelo direito das gentes tinham que se coadunar com o que a Coroa considerava o melhor para a nação. Em segundo lugar, ele estava assentado na ideia de dever que poderia ser oriundo diretamente do direito natural ou oriundo da vontade das nações. Entretanto, caso fosse oriundo da vontade das nações, o confronto entre a lei positiva e a lei natural seria resolvido pela adesão à lei positiva. Por fim, não bastava conhecer o bem. O homem deveria ser encaminhado para o bem pelo Soberano, pois seu desejo poderia atrapalhá-lo. Donde se justifica uma reforma das ideias instituindo o que levará a nação ao desenvolvimento e o progresso.

## 3 O DIREITO DAS GENTES DOS JESUÍTAS

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (JUNTA 1771) aponta que os jesuítas eram organizados a partir de uma estrutura hierárquica em que se devia obediência ao superior, tal qual a obediência a um "Monarca absoluto" e, mais, que tal monarca tivesse a pretensão de exercitar o poder monárquico sobre toda a sociedade e sobre toda a Universidade, dos seus membros e das pessoas que vivem debaixo da sua obediência em todos os Reinos e Estados do mundo", mas não dos preceitos do direito natural e da razão, mas sim se tornando "obrigado a fazer tudo , o que o mesmo Geral lhe manda , sem reserva , sem excepção , sem exame , e sem hesitação nem ainda interior", isto é, se entregar "como um cadáver" ao superior. Entretanto, além de buscar que tal visão se espalhe por todo o globo, também defendiam teses criminosas, diz o Compêndio, pois incitavam o crime de lesa-majestade e de regicídio (JUNTA 1771, p.368-370).

O documento demonstra preocupação com a visão de unidade exposta pelos jesuítas,o que afetava diretamente a centralização do poder pelo soberano. Em virtude disso, analisa-se cinco elementos primordiais para compreender os fundamentos do Direito no Compêndio: (3.1.O) orbis christianus; (3.2) o ultramontanismo; (3.3.) O tratado de madrid e o conflito com os índios; (3.4.) o corpo místico e o poder a partir da lei natural; (3.5.) o pacto da comunidade e a morte ao tirano; (3.6) o direito das gentes em Tomás de Aquino e o (3.7). direito das gentes em Francisco Suárez.

Em primeiro lugar, (3.1) busca-se entender a que significa o *orbis christianus* e como os jesuítas eram herdeiros contrarreformistas de uma unidade cristã que vinha sendo abalada pelas diversas cismas, principalmente pela Reforma Protestante.

Em segundo lugar (3.2), analisa-se o ultramontanismo, isto é, o aspecto discutido à época do Compêndio sobre a relação que o poder temporal teria com o poder espiritual.

Em terceiro lugar, (3.3) discute-se o Tratado de Madrid e o conflito com os índios, elemento fundamental para compreender como a visão de unidade dos jesuítas confrontava diretamente o projeto centralizador dos ilustrados.

Em quarto lugar, (3.4) busca-se entender o que significa o corpo místico defendido por Francisco Suárez e como o poder a partir da lei natural era repartido com a comunidade.

Em quinto lugar, (3.5) discute-se o pacto da comunidade fundado na lei natural e que possibilita que o poder não esteja apenas num indivíduo, mas disseminado por toda a comunidade e a morte ao tirano, isto é, a tese defendida por vários jesuítas de que é possível matar o

tirano em alguns casos.

Em sexto lugar, (3.6) o direito das gentes em Tomás de Aquino, lido a partir do contexto dos jesuítas.

Por fim, em sétimo lugar, (3.7) o direito das gentes em Francisco Suárez e como o teólogo fundamentou e pavimentou o caminho para a construção de muitos conceitos do direitodas gentes, mas foi rejeitado centralmente pela visão de unidade e pelo antijesuitismo da época.

Assim, é fundamental iniciar com o *orbis christianus* e como tal visão, parte do ideário dos jesuítas, é fundamental para compreender a relação entre o direito das gentes dos jesuítas ea ameaça ao projeto centralizador de poder dos ilustrados.

## 3.1 **O *orbis christianus***

Segundo parcela dos intelectuais (ASSY e LOUREIRO 2019) que participa da discussão sobre os jesuítas e sua noção de direito, existia uma verdadeira “Escola Ibérica da Paz”, termo de Pedro Calafate(ASSY e LOUREIRO 2019). Tal Escola Ibérica possuía um elemento central no cerne de sua filosofia: o *orbis christianus*. Pode-se conceituar o *orbis christianus* como "uma imagem cristã medieval do mundo"(PAIVA 1982), fundada numa crença de que "o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto"(PAIVA 1982), de modo que "Papae reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar agraça de Deus"(PAIVA 1982). Ora, tal ato divino e temporal ao mesmo tempo significa "a possibilidade de expansão das dimensões do Império Português, cujo alargamento haveria de ocorrer de acordo com as normas pré-estabelecidas por esse grêmio da cristandade. Essa condição sóseria possível, no entendimento da sociedade portuguesa, pela fortificação do corpo social de sua gente. A impressão maior desse corpo ocorreria pelas funções de sua cabeça, que deveria agir sem desprezar as tarefas dos demais membros que o compunham"(CRESSONI 2013, p.64). Embora seja uma visão gestada durante o século XVI, não se pode olvidar que ela está nabase do cristianismo. Como uma característica essencial do cristianismo, a apologética cristã tem por pressuposto a conversão de novos fiéis, principalmente num cenário de disputa com diversas cepas cristãs.

O cristianismo possui, portanto, uma característica particular. Trata-se do chamado "’fideísmo cristão’ que tem marcado toda a cultura ocidental"(AGNOLIN 2010). O cristianismo, diferente de outras religiões como o judaísmo, por exemplo, buscava a "necessidade teórica

que tornaram fundamental para o cristianismo a profissão de fé"coletiva que fundamenta a chamada "ideologia imperial ibérica"(AGNOLIN 2010). O "ato de fé numa realidade ultramundana vinha se propondo enquanto superação do condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento. Nesta direção, o cristianismo se propunha enquanto outra modalidade do Império que, em termos cristãos, superava a dimensão étnica, não tanto em termos civis (de uma civitas romana), mas em termos transcendentes (uma civitas Dei) – que nós identificamos enquanto dimensão religiosa"(AGNOLIN 2010). Nos termos do que se acreditava na época, "o orbis terrarum se converteu, assim, através da variação efetuada por Leão o Grande no século V, no 'orbis Christianus', que por sua vez se transformou de imediato no 'Imperium Christianum'(AGNOLIN 2010). Um século depois, Gregório o Grande o traduziria por a 'sancta respublica', uma comunidade dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a 'respublica totius orbis' de Cícero"(AGNOLIN 2010). No *orbis christianus* "a soberania territorial se concebia como atributo exclusivo dos povos cristãos, embora tal percepção tenha sofrido críticas de diversos teólogos escolásticos com a questão dos indígenas"(PAGÁN 1989, p.87). A "visão do *orbis christianus* possibilitava a expansão do império (PAGÁN 1989)de modo a considerar que os infiéis eram um obstáculo a sertranspassado"(HÖFFNER 1957).

À vista disso, pode-se dizer que "nos termos do direito natural"(AGNOLIN 2010), todos os homens, fossem eles pagãos ou cristãos, tivessem idênticos direitos políticos "os não-cristãos, pagãos, que também eram bárbaros, deviam ser animados para juntar-se à *'congregatio fidelium'*, da mesma forma em que haviam sido impulsionados os 'bárbaros' a integrar-se à ci-vitas romana"(AGNOLIN 2010).

Nesse sentido, Joseph Hôffner no no livro *La Ética Colonial Española Del Siglo de Oro, cristianismo y dignidad* (HÖFFNER 1957, p.03-95), algumas nações possuíam "um regime jurídico distinto e a única semelhança entre elas era o fato de serem não-cristãos e, por conseguinte, serem tratados como alheios ao *orbis christianus*"(HÖFFNER 1957, p.03-95). Assim, por exemplo, "os hereges eram perseguidos pela Inquisição uma vez que sua postura representava uma quebra do vínculo jurídico-eclesiástico anteriormente recebido no batismo,e o descumprimento de seus deveres para com a Igreja. Os judeus, excluídos do *orbis christianus*, viviam sob uma legislação extremamente segregacionista,embora gozassem de certa proteção contra agressões físicas. Já os pagãos, (mouros ou *gentios* das Etiopias) se encontravam em uma situação conflituosa permanente com o mundo cristão, ensejando, sobretudo contra os mouros, a prática da guerra justa com a aplicação de suas consequências em todo o seu rigor e violência, ou seja, a escravidão dos prisioneiros de guerra e o

desapossamento de seus bens"(ASSY e LOUREIRO 2019).

Desse modo, é possível falar me um projeto catequético que perpassava um elemento ideológico completo e não apenas ligado aos interesses materiais. Assim, o "projeto catequético (evangelizador), implícito nesta ideologia, enquanto elemento de coesão (ideológica) fundamental dos respectivos projetos imperiais. E esta coesão era garantida, fundamentalmente, pela “fé na fé”"(AGNOLIN 2010). De certa forma, "não há unidade dada de um estilo ou de uma mentalidade produzidos muito depois, mas retóricas múltiplas, casuísmos infindáveis que disputa, o monopólio do discurso verdadeiro, pretendendo todas a exclusividade da fundamentação da potência soberana"(HANSEN 2016, p.21). Há, assim, uma disputa de sentido múltiplo sobre o que seria essa unidade, mas tais percepções afetam verdadeiramente as ações concretas no século XVII.Tal visão ideológica é sobretudo teológica, pois "suas ações só se concebem como análogos diferidos, causas segundas da Causa Primeira promotora da sua significação e sentido providencialista, que misteriosamente as enuncia como natureza profética na Escritura e escritura enigmática da natureza, confirmando-as futuras no presente, como perfectibilidade alcançável pelas semelhanças do tempo português, que são causas instrumentais"(HANSEN 2016, p.22). Mas também são políticas, já que "suas ações só se concebem escalonadas segundo o eixo natural e racional da hierarquia, que as exige como harmônica e concordada paz da amizade das partes pelo todo, aristotelismo que Vieira recicla via Sêneca e Tácito na definição do Estado como pacto subjectionis suareziano, amoroso corpo místico da união de vontades subordinadas ao Rei-Ungido"(HANSEN 2016, p.23). Existia, assim, à época, uma unidade teleológico-político-retórica própria das práticas do Estado ibérico absolutista em luta contra a heresia luterana, judia e maometana, o ateísmo maquiavélico (HANSEN 2016, p.23).

A herança filosófica dessa ideia de império "resultou o instituto da Monarchia Universalis"que buscava "civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantes ao cristianismo. O único sistema legal unificador (o koinos nomos se converteu, dessa forma, num único sistema de crenças"(AGNOLIN 2010). Tal visão emula "o poder espiritual de Roma, a doutrina do Estado absolutista católico se constitui pela voz do Padre como a potência autoritária do Pai, que subordina a sabedoria do espírito em detrimento do amor do filho. Na propaganda jesuíta, a desigualdade é natural e confirmada na exigência do autocontrole das paixões, que se integra à concórdia e à paz do bem comum"(HANSEN 2016, p.26). Está implícito, assim, "a comunidade da fé católica universalizada e o conhecimento partilhado de seus dogmas, tratando-se de confirmar ou ratificar ou sacramentar os sacramentos". (HANSEN 2016, p.34). Tal visão política é uma constatação direta realizada durante o

século XVI é a de que "a conversão não podia alcançar-se de forma plena ou adequada sem umacorrespondente transformação política e cultural”(AGNOLIN 2010).

Há uma influência da cosmologia grega, mais especialmente a concepção de unidade ante a essência humana; base dessa visão cristã de *orbis christianus* (HÖFFNER 1957, p.19- 24). A tradução desses preceitos para o cristianismo pode ser colocada, na seguinte forma sintética: unidos sob a base da humanidade, todos os seres humanos poderiam ser regidos por um Imperador cristão e por um Papa, já que todos seriam filhos de Deus, uma união dos dois gládios, sob o beneplácito da moral cristã(OLIVEIRA 2016).

De um modo político, a "monarquia mística"(HANSEN 2016, p.15) "organizada sobre bases racionais"(HANSEN 2016, p.15) é o resultado de uma tentativa de sustentar a contra-reforma em bases sustentáveis para o Novo Mundo(HANSEN 2016, p.15). O racional se mistura, aqui, com a visão teológica da missão cristã. Assim, há uma relação entre Cristo e o Rei(HANSEN 2016, p.15). Nesse sentido, "Cristo é, em sua humanidade, instrumento divino, nos termos da Summa Theologica, também o rei é a figura, como persona ficta, da pessoa pública soberana em que se alienou o poder da comunidade"(HANSEN 2016, p.15). Assim, há uma relação entre subordinados e missão divina do rei. "A visão do século XVII é a de que cada súdito está ligado á hierarquia natural de sua ordem, cada ordem à submissão ao Rei Esperado, o rei à virtude católica e ao bem comum da razâo de Estado, o Estado à naturalidade eficazmente atual da razão do Verbo Eterno"(HANSEN 2016, p.18).

## 3.2 **O ultramontanismo**

Os jesuítas foram centrais para o posicionamento da Igreja em combater a cisma protestante que começa a ocorrer após o século XVI. Um dos elementos centrais desse combate foi o Concílio. O Concílio foi um encontro que definiu "que os poderes espiritual e civil reinavam juntos sobre os mesmos súditos, porém de forma autônoma, e deveriam colaborar um com outro, sendo o espiritual superior em caso de disputas entre eles"(SANTIROCCHI 2015). Isto significa que a Igreja estava ordenando expressamente que nenhum poder temporal pudesse se contrapor ao que estipulava o poder espiritual, embora eles devessem se manter harmônicos como finalidade da vida boa(SANTIROCCHI 2015). Na prática, era uma resposta às monarquias que buscavam uma submissão espiritual às decisões do Rei: tratava-se de ato contra a fédesobedecer à visão espiritual, mesmo que sob o argumento de que o poder do Rei era o maior no campo temporal(SANTIROCCHI 2015). Ora, a disposição do Concílio de Trento é clara: o poder espiritual, em caso de dúvida, possui primazia em relação ao poder

temporal.

A visão do Concílio de Trento é de certo modo inspirada na teoria dos dois gládios. Trata-se de teria cujo objetivo foi explicar argumentativamente sobre a origem do poder. Ou Deus "o transmitia diretamente ao rei, como transparecia da interpretação do Antigo Testamento a propósito de Saul e de David, ou através de um medianeiro", normalmente entendido como o papa(CALAFATE 2009, p.410).

A primeira tese favorecia a independência do gládio temporal, pois seu poder possuía como fonte direta a obra de Deus(CALAFATE 2009, p.410). Já a ideia de mediação papal, "sustentava-se, em boa medida, na tese de que Cristo legara a Pedro os dois gládios (Lucas, 31-34), símbolos do poder temporal e espiritual, entendendo alguns dos seus defensores que este poder existe no papa não em ato, como o espiritual, mas em hábito ou potência, exercido através do imperador, mas podendo o Sumo Pontífice reduzi-lo a ato em certas circunstâncias"(CALAFATE 2009, p.410). Assim, o que ocorria era que o "gládio espiritual é desembainhado pelas mãos da Igreja, mas o gládio temporal, que Cristo ordenara fosse mantido por Pedro na bainha, deve ser aplicado em defesa da igreja pela mão dos soldados do rei, mas por ordem e autoridade do sumo pontífice"(CALAFATE 2009, p.410), desse modo, preservava certo controle da igreja sobre as ações práticas do gládio temporal que não deveriam se contrapor as medidas espirituais(CALAFATE 2009, p.410).

A visão contrarreformista se espraiou pelo ideário ibérico e, em grande medida, esteve presente nos incursos coloniais de Espanha e Portugal(LEITÃO 2015). Assim, é possível dizer que "no século XVI, a cristianização dos “gentios” era justificada, em traços largos, pela necessidade sentida em se restaurar a unidade do *orbis christianus*"(LEITÃO 2015), isto é, "pela obrigação de confirmar a soberania das coroas ibéricas nos espaços conquistados, assim como, a partir de meados daquela centúria, por uma estreita obediência às diretrizes teológicas e disciplinares emanadas pelo Concílio de Trento (1545-1563)"(LEITÃO 2015). A análise da carta régia de D.Sebastião ao Papa Pio V de 3 de março de 1568 percebendo que nela está expressa a intenção de "remediar os abusos que na provisão dos mosteiros e vidas dos religiosos o inimigo havia introduzido"(LEITÃO 2015).

Em artigo destinado a analisar os "Aldeamentos jesuíticos na América Portuguesa"a partir dos controles temporais e espirituais, Ana Elisa Arêdes observava que o trabalho da empresa colonial não era simples, pois "resistências indígenas, frequentemente lidas como produto da «inconstância da alma , permaneciam, assim como a imposição da fé, fosse pela via do amor ou do medo"(AREDES 2020). Desse modo, a relação dos jesuítas com os indígenas era de "evangelizar por meio da disciplina e da luta para a preservação e controle das vidas dos

indígenas"(AREDES 2020), de modo a import a "racionalização do tempo, em que todos os momentos do dia eram ocupados por atividades pré-determinadas, era a principal estratégia aplicada nos aldeamentos para a introjecção dos costumes europeus e da fé cristã nos indígenas"(AREDES 2020). À vista disso, "cabia, portanto, aos jesuítas exercer a vigilância sobre os indígenas aldeados, para tanto mantinham registos em que atualizavam o estado do aldeamento, bem como avaliavam os frutos e as dificuldades da conversão. Com esses procedimentos, os jesuítas aplicados no serviço missionário tinham como objetivo superar a suposta ausência de fé, lei e rei entre os indígenas"(AREDES 2020), o que os fazia convergir o elementoespiritual e o elemento temporal na empreitada de colonização.

O ultramontanismo defendia "uma maior autoridade pontifícia e universalização da Igreja, combatendo as tendências nacionais"(SANTIROCCHI 2015, 68). A palavra "ultramontano, que no período medieval indicava um papa eleito fora dos territórios italianos, e inverteram seu ponto de vista, utilizando o termo para designar os que defendiam a autoridade do Papa que habita em Roma"(SANTIROCCHI 2015, 68).

A questão conflituosa era que "os maiores representantes do ultramontanismo nos séculos XVI, XVII e XVIII, foram os jesuítas, que entraram em conflito (...) defendendo, além do primado do Papa sobre as igrejas nacionais, uma doutrina que dava grande importância às obras humanas, ao livre arbítrio"(SANTIROCCHI 2015, 69).

O ultramontanismo, que era um tipo de obediência ao poder do Papa, forneceu a base necessária aos jesuítas, opositores frequentes dos ilustrados, por meio de sua própria conjunção teológica e filosófica (OLIVEIRA 2016). Tal devoção ao Papa é traduzida, segundo Lacouture no livro *Os jesuítas*, na expressão *"perinde ac cadaver"* , a significar uma obediência irrestrita(LACOUTURE 1994). A expressão costuma ser atribuída ao Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus(OLIVEIRA 2016). Contudo, há uma negativa perene dos jesuítas em relação à atribuição(OLIVEIRA 2016). A expressão, de fato, é mais caricata do que propriamente uma expressão empregada pelo fundados da Companhia(OLIVEIRA 2016). De qualquer forma, isso não lhes retira o caráter ultramontano(OLIVEIRA 2016). Ao focar nas regras de uniformidade da Ordem, provavelmente em virtude do tempo histórico de sua constituição relacionado a contrarreforma, os jesuítas eram, em regra, ultramontanos(OLIVEIRA 2016). O velho sonho ibérico(HÖFFNER 1957, p.19-39), de uma cristandade unida sob o poder do Papa e dum imperador cristão(HÖFFNER 1957, p.19-39), já fora manifestado na bula *Intercoetera* e na bula papal *Dum Diversas* de 1452 do Papa Nicolau V(OLIVEIRA 2016), dirigida ao rei Afonso V, na qual também era outorgada ao Rei português a missão de colonizar as novas

terras, levando a fé cristã aos povos que lá se encontrassem(OLIVEIRA 2016). Essa projeção ainda permaneceria de pé nas colônias ibéricas e na metrópole(OLIVEIRA 2016). Contudo, na segunda quadra dos setecentos, os jesuítas já tinham se espraiado de forma significativa, somando inúmeras reduções e um domínio nos instrumentos pedagógicos no território ibérico como um todo(OLIVEIRA 2016). É nesse ponto que há um choque mais flagrante com o projeto definido por Pombal, que para produzir efeitos na realidade precisava romper com a hegemonia do pensamento humanista cristão ultramontano, de modo a afastar o poder transfronteiriço que os jesuítas manifestavam(OLIVEIRA 2016).

Nesse cenário, diretamente ligado ao Papado, estava a Companhia de Jesus, na medida em que "Inácio de Loyola quis ajudar a Igreja em qualquer lugar onde o papa preferisse. Por meio do famoso "quarto voto"(obediência ao papa), colocou os membros da recém-nascida Companhia à disposição e a serviço da Igreja"(AZEVEDO 1988, p.204).

Em Portugal, a relação entre a Igreja e o Soberano estavam reguladas inclusive na lei régia. "Quer no Regimento da Real Mesa Censória, quer na lei de 30 de Julho de 1795. Se parados por «impreteríveis balizas , Governo e Igreja Romana queriam-se, apesar disso, indissoluvelmente unidos na paz e na harmonia"(SANTOS 2011, p.6). Da jurisdição temporal dos Soberanos ", por poder recebido de Deus, fazia parte serem protetores da Igreja e da religião nos seus reinos e domínios. O Pontífice romano gozava do primado, não de jurisdição, mas de honra, que abrangia o que era indispensável para a vigilância do cumprimento dos cânones, de acordo com a doutrina febroniana. Em cada diocese, a jurisdição pertencia aos Bispos, depositários da fé e da moral de Jesus Cristo"(SANTOS 2011, p.6). Por isso, "dentro dos seus limites, não conheciam superior nem sequer igual. Autônomos perante o Papa, os Bispos estavam sujeitos ao poder iluminado. Tudo o que vinha de Roma era submetido ao *placet* real. Em 1772, os lentes da Universidade de Coimbra juraram observar as «constituições aceites e recebidas pela Igreja lusitana , Igreja nacional. Sem quebra, todavia, dos laços de união à IgrejaUniversal"(SANTOS 2011, p.6).

### 3.3 **O Tratado de Madrid e o conflito com os índios**

O caso da família Távora foi violentíssimo e sem dúvida representa um grande marco simbólico na relação entre jesuítas e os partidários de Pombal. Entretanto, a tensão existente entre os dois grupos possui motivos mais abrangentes. As críticas ao governo de Pombal não estavam apenas no campo da crença ou não na providência divina como expõe Malagrida em seu poema. O ponto central era a forma como o Secretário de Estado governava sob a tutela de José I. Se a realização do projeto de reforma do Direito pressupunha uma autoridade com

poder sancionatório e a contenda com os jesuítas era muito maior do que uma questão de ideias, é fato indiscutível que tal reforma vem reestruturar o modo de pensar da oposição de Pombal e, com efeito, reestruturar o centro de poder que partia da Coroa. Era preciso buscar outros autores e formar novos intelectuais para tomar tal posto e, principalmente, de pessoas capazes de exterminar a resistência que os sectários de Pombal ainda encontravam na administração.

Uma dessas resistências era justamente em relação ao Tratado de Madrid. É sabido que a colonização portuguesa gozava de uma duplicidade de elementos que em alguma medida eram pretextos econômicos e em alguma medida eram considerados uma ideologia mais ampla para fomentar o cristianismo no mundo. Dessa forma, "se insere a ideologia imperial da Espanha e de Portugal, dentro da qual a missão "religiosa" não se distinguia daquela "política" (a ideologia que estruturava a instituição do Padroado): essas duas perspectivas ofereceram-se, conjuntamente, enquanto fundamento do projeto de monarquia universal(AGNOLIN 2010). O projeto de uma monarquia universal consistia numa visão de certo modo idílica de reis católicos que transformaria a Europa e o além-mar em nações com os valores e as virtudes defendidas pelo cristianismo. Entretanto, tal noção foi materializada como "na imposição paralela de "civilizar" o mundo, segundo o modelo da civitas romana, e de "converter" seus habitantes, segundo o modelo do cristianismo"(AGNOLIN 2010). Não obstante a visão idealizada, o fato é que"o pressuposto (fideístico) missionário e os choques dele decorrentes encontrar-se-ão à base da obra e dos equívocos da catequização que, em princípio, pressupunha ter que resolver "simplesmente" os problemas da forma (da doutrina) e de seu veículo (linguístico)"(AGNOLIN 2010), mas que conviveu com um cenário de violência e de extração de metais preciosos a partir de uma cultura econômica metalista que acabava convertendo o lucro com a exploração em dívida com a Inglaterra(AGNOLIN 2010)[20].

A relação dos índios com os colonizadores é, portanto, complexa. Há diversos elementos envolvidos em tal exploração e é difícil precisar claramente um contexto em que os indígenas não estivessem envolvidos pelos discursos colonizadores da época. Entretanto, uma das principais razões para a tensão entre os jesuítas e os sectários de Pombal foi justamente a relação com os índios.

De fato, "a cultura colonial nascida no interior do projeto imperial e civilizador vai ali-

[20] Para uma compreensão mais aprofundada sobre esse elemento econômico, é valido consultar (FURTADO 2020).

mentando, progressiva e necessariamente, um processo de seleção, absorção e transformação de elementos e estruturas culturais"(AGNOLIN 2010), isto é, numa simbióse entre a teoria missionária e a prática missionária que encontrava conflitos reais com seres humanos reais. Os indígenas diferiam e, assim, a prática missionária não se deu de modo genérico em todas as regiões da mesma forma. Assim, "a cultura colonial acaba, de fato, constituindo-se nesse processo de convergência que a transforma numa “cultura híbrida” ou “mestiça”(AGNOLIN 2010). Finalmente, até algumas categorias peculiares de análise ocidental, que serviram para interpretar a alteridade nesse processo histórico de encontro desenvolvido no interior do Ocidente, constituíram-se enquanto “categorias híbridas”"(AGNOLIN 2010), ou seja, categorias que antes poderiam ser compreendidas de modo teórico e meramente racional eram recebidas como elementos concretos da vida missionária. Um exemplo desse tipo de categoria é a ideia tradicional de religião. Ora, para além do cristianismo enquanto religião oficial, "no contexto da instituição do Padroado (português), mesmo em sua posição peculiar, os inacianos acabaram se tornando instrumentos da política de desenvolvimento da Colônia, servindo, portanto, aos interesses da Coroa portuguesa: nessa perspectiva a obra dos jesuítas no Brasil se caracterizava também por procurar um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos, os “negros da terra”"(AGNOLIN 2010).

Em síntese, não é possível esquecer que "o objetivo evangelizador se constituiu, também, enquanto base de um projeto propriamente colonial: e nesta base, inicialmente, se tornou fundamento de um entusiástico projeto missionário que observava no bom selvagem a imagem de uma inocência que apontava para a possibilidade de fecundar sua alma virgem"(AGNOLIN 2010). Mas a primeira impressão dos portugueses foi se alterando no avançar do projeto colonizador, pois gradualmente "a cultura indígena devia manifestar-se em toda sua ameaçadora dimensão que arriscava não permitir nem a conversão (religiosa) nem a colonização (política). As ausências, até em seus fundamentos linguísticos, de fé, lei e rei revelavam-se não mais como base do projeto colonial e missionário, mas sim como o perigo do fracasso da empresa colonial global"(AGNOLIN 2010). Assim, o aspecto relioso não era unicamente um elemento teológico ou uma questão a ser resolvida por teólogos, mas era um risco real para o projeto de dominação portuguesa.

As missões dos jesuítas eram, na verdade, um "plano de ação"(MARQUES 2005, p.578) e "seu eficaz desenvolvimento"(MARQUES 2005, p.578) para fazer a fé cristã e os costumes ocidentais serem ensinados aos índios. Tais missões nas mãos da Companhia de Jesus acabaram "por ser, e justo será reconhecê-lo, um dos instrumentos mais originais de intervenção

sócio-religiosa ao transmitir um modelo de vida e de espiritualidade, sem que o alerta de assegurar a perseverança jamais deixasse de pressionar"(MARQUES 2005, p.578). São até hoje, do ponto de vista do colonizador, um meio efetivo para a missão de colonização espiritual, mas que sofreu resistência dos sectários de Pombal.

Já em 1770, a Coroa portuguesa resolveu reorganizar a estrutura colonial para supostamente garantir melhor a integração entre fenômeno religioso, econômico e exploratório. Na verdade, o interesse em discussão era definitivamente a visão estratégica da coroa e não as necessidades educacionais dos índios. Com isso, fundaram dois estabelecimentos de ensino "para a educação da população indígena da Aldeia dos Anjos, localizada no Rio Grande de São Pedro"(GARCIA 2007, p.23). O elemento central da organização ficou a cargo do chamado "Diretório pombalino", estabelecimento que tinham o objetivo de "integrar os índios à sociedade colonial e, para isso, foi imposta a obrigatoriedade da língua portuguesa e a proibição da língua guarani"(GARCIA 2007, p.23). Assim, a finalidade dos Diretórios era supostamente extinguir as discriminações sobre estes, de modo a encerrar as diferenças entre índios e brancos. O Secretário de Estado trabalhou para que o Rei publicasse em 3 de maio de 1757, confirmado em alvará de 17 de agosto de 1758, lei que autorizava a sistematização do "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário"(GARCIA 2007, p.23). Um dos objetivos centrais do Diretório era a enfática valorização da "realização de casamentos mistos, assim como ordenava que os filhos gerados nestas uniões fossem considerados mais capacitados que os colonos brancos para ocupar cargos administrativos nas antigas aldeias indígenas"(GARCIA 2007, p.23). Outro ponto de interesse direto da Coroa era a língua. Existia uma concepção de que "a adoção do idioma civilizado redundaria na civilização dos costumes"e que "a imposição da “língua do príncipe” acarretaria a sujeição dos povos conquistados"(GARCIA 2007, p.23).

A questão central sobre o Diretório é que o projeto encontrou grande resistência "tanto por parte dos colonos como dos índios"(GARCIA 2007, p.23). A prática de uma "política agressiva contra estas [as línguas indígenas], acabou por transformá-las, conforme se verá, num elemento definidor da identidade da população indígena estabelecida na fronteira meridional da América portuguesa"(GARCIA 2007, p.28). Ao tentar homogenizar a cultura de colonizadores e colonizados, Pombal acabou gerando uma reação forte ao seu projeto e, com efeito, a resistência ao projeto tornou a língua uma distinção importante para a população indígena estabelecida na fronteira meridional da América portuguesa(GARCIA 2007, p.28).

O projeto educacional que sofreu resistência possuía uma série de elementos que definiam a estrutura educacional da época. As escolas possuíam regras chamadas "regimes"e a "idade mínima era de 6 anos e a máxima, 12, e o número de reclusas não poderia ultrapassar 50"(GARCIA 2007, p.28). Dedicavam-se "às orações e ao aprendizado e exercício dos trabalhos domésticos"(GARCIA 2007, p.23). É nítido que o recolhimento tinha um objetivo específico de tornar as índias ocupantes do papel que a mulher portuguesa possuía na sociedade da época, mas adicionando a tal elemento disciplinador dos costumes uma alta carga de trabalho. "Após as rezas, as meninas índias iriam para o trabalho, que poderia ser de costura ou de fiação e tecelagem. Então jantariam, teriam um tempo de repouso e retornariam ao trabalho. Depois teriam a ceia, seguida novamente de orações, após as quais deveriam se recolher"(GARCIA 2007, p.28). Segundo o regimento, "dois eram os objetivos a serem alcançados com as meninas: a aptidão na língua portuguesa, não sendo permitido falarem o guarani, e o aprendizado de todos os serviços domésticos necessários ao bom funcionamento de uma casa"(GARCIA 2007, p.28). Dessa forma, é visível que o projeto não contemplava a educação dos meninos, isto é, "não abarcava nem a leitura, nem a escrita, nem a aritmética, mas sim as tradicionais atividades do trabalho feminino"(GARCIA 2007, p.34). É bem verdade que um dos objetivos do Diretório era que as meninas aprendesse a ler e a escrever, mas não a contar. Entretanto, o recolhimento não previa tais hábitos como regras diárias (GARCIA 2007, p.34).Quanto aos meninos, a proposta era bem semelhante, mas o trabalho era substituído pelo estudo formal. Aprendiam os costumes de um português da época e, adicionalmente, estudavam em dois turnos. Eles deveriam "acordar pela manhã, fazer a higiene pessoal e almoçar. Após o almoço, permaneceriam das oito às onze na escola, na qual aprenderiam a falar, ler e escrever em português, a rezar e argumentar"(GARCIA 2007, p.28). Um dos objetivos centrais do Diretório era a "formação de indivíduos aptos a ocuparem cargos públicos de acordo com o previsto na lei"(GARCIA 2007, p.28).

A tensão do projeto de Pombal com os jesuítas era flagrante, pois retirava a educação do controle dos inacianos e criava um projeto público em que o Rei controlava a forma como os índios eram ensinados. Em obra publicada em 1757 e só posteriormente atribuída ao Marquês de Pombal, denominada *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuítas estabelecerão no Paraguai* (MELO 1758) explica o contexto de tal tensão. Para Pombal, "a posse da região fronteiriça entre os impérios português e espanhol era vital pela coroa portuguesa"(DOMINGUES 2006).

Além disso, existiam boatos que preocupavam a Coroa. Durante o século XVIII "circulavam panfletos anônimos sobre a suposta existência de um "Rei do Paraguai e

Imperador dos mamelucos", cujo poder se estenderia até São Paulo"(DOMINGUES 2006), o que era um perigo para o controle das colonias pelo Rei. Além disso, também existia um boato sobre "as supostas regras maquiavélicas que regiam a ação dos jesuítas no interior da ordem e na sua relação com o mundo, intitulado Monita Secreta"(DOMINGUES 2006). Sem dúvida, tais conversas podem ser consideradas "parte do processo de acirramento de uma atitude intelectual e política antijesuítica que caracteriza a segunda metade do século XVIIII e que se acentuou nasprimeiras décadas do século XIX"(DOMINGUES 2006).

A principal razão apontada no texto para a crítica aos jesuítas é a resistência destes à aplicação do Tratado de Madri, celebrado entre Portugal e a Espanha para a delimitação de fronteiras na América do Sul, mas também aponta à oposição no além-mar em relação leis que regulavam a administração das aldeias de índios. O texto cita também o caso Távora.

O pequeno panfleto (MELO 1758), sem autoria diretamente na capa, está dividido em duas partes(MELO 1758). Em primeiro lugar está o texto da Relação abreviada. Na segunda parte estão os documentos I, II, III e IV que supostamente servem de prova para o argumento de Pombal(MELO 1758). O primeiro documento é uma cópia das instruções que os jesuítas teriam divulgado entre os índios quando marcharam para o exército, escritas na língua Guarani e traduzida. O segundo documento é uma cópia da carta que capitaneava gente da mesma aldeia no exército da rebelião, igualmente escrita na língua Guarani e traduzida(MELO 1758). O terceiro documento é uma cópia da carta sediciosa e fraudulenta, que se fingiu ser escrita pelos Caciques das aldeias rebeldes ao Governador de Buenos-Aires: sendo inverossímil que se mandasse ao dito Governador, e que o mais natural é que se compôs debaixo daquele pretexto para se espalhar entre os Índios, ao fim de lhe fazer críveis os enganos, que nela se contém: escrita na língua Guarani, e dela traduzida(MELO 1758). Por fim, Pombal apresenta como documento comprobatório da sua tese a convenção celebrada entre Gomes Freire de Andrade eos Caciques para a suspensão de armas(MELO 1758).

Segundo contextualiza o documento, foi "ao tempo em que se negociava sobre a execução do Tratado de limites das conquistas, celebrado a 16 de janeiro de 1750, se romperam na torre de Lisboa (da qual passaram logo a de Madri) as informações de que os religiosos jesuítas"(MELO 1758) tinham se constituido enquanto grupo poderoso "na América Espanhola e Portuguesa, [e] que seria necessário romper com eles uma guerra difícil, para a referida execução [do tratado] ter o seu devido efeito"(MELO 1758).

O Tratado de Madrid foi assinado em 1750 e tinha por objetivo revogar o velho meridiano de Tordesilhas, principalmente para corrigir os equívocos que existiam na linha separadora "relativamente à América espanhola que atendia à geografia das diferentes regiões,

tendo como referências as «balizas naturais , isto é, os rios, as serras e as cumeadas dos montes. Estabeleceram-se, portanto, limites concretos, susceptíveis de serem assinalados em mapas, mas também no próprio terreno"(FERREIRA 2011). O processo de construção das fronteiras foi fundamental, pois durante a discussão do tratado ficou assentado que existiria a produção de determinadas construções para demarcação dessas fronteiras. Assim, aproveitando-se da situação, "logo desde o início do processo de contratação na Europa daqueles técnicos que ficou explícita a intenção das autoridades em empregar posteriormente em Portugal os técnicos que revelassem melhores aptidões e capacidades durante aqueles trabalhos delimitadores"(FERREIRA 2011). Desse modo, Pombal renovava os trabalhadores lusitanos e capacitava os profissionais que já estavam atuando.

Assim, o Tratado de Madrid estava ligado ao projeto político de Pombal. É por isso que a oposição ao Tratado e sua efetivação prática nas terras indígenas era considerado um sinal clara de guerra. É por conta disso que o Secretário de Estado afirma "sugerindo em ambas as cartas (...) diferentes prejuízos e impossibilidades tendentes a invalidar o Tratado"(MELO 1758). Não se punham, acusa Pombal, como meros críticos ao tratado, mas efetivamente trabalharam "ao mesmo tempo em Madri e Lisboa por alienar com o mesmo fim as ditas cartas da boa inteligência em que se conservaram sempre, para que a execução do mesmo Tratado não descobrisse os seus vastíssimos e perniciosíssimos projetos, que já na maior parte tinham posto por obra"(MELO 1758). Tais projetos se constituíam de um fortalecimento indígena para se contrapor aos desígnios da Coroa. Segundo o acusador, "nos sertões dos referidos rios Uruguai e Paraguai se achou estabelecida uma poderosa república, a qual só nas margens e territórios daqueles dois rios tinha fundado não menos de 31 grandes povoações, habitadas de quase 100.000 almas"(MELO 1758) que, além de populosas, eram "tão ricas e opulentas em frutos e cabedais para os ditos Padres, como pobres e infelizes para os desgraçados Índios, que nelas fechavam como escravos"(MELO 1758). Assim, Pombal, como já era esperado pelo típico antijesuitismo conhecido de seus sectários, acusa os jesuítas de terem explorado os índios para serem seus escravos armados contra os interesses da Coroa. Utilizavam, assim, o ensino da religião cristã para dominar os índios e os transformar em sua milícia privativa: "catequizando os índios a seu modo, e imprimindo na inocência de todos, como um dos mais invioláveis princípios da religião cristã, a que os agregavam, a ilimitada e cega obediência a todos os preceitos dos seus respectivos missionários"(MELO 1758). Eram tipos, para além de corruptos com os verdadeiros preceitos morais, como "duros e intoleráveis, (...) [mas] conseguiram conservar por tantos anos aqueles infelizes racionais na mais extraordinária ignorância, e no mais duro e insofrível cativeiro que se viu até agora"(MELO 1758). Segundo

Pombal, os jesuítas tornaram os indígenas seus escravos para poderem realizar seus interesses próprio: "debaixo do santo pretexto da conversão das almas, após se valerem de muitos, muito artificiosos e muito plausíveis meios diretos e oblíquos, estabeleceram antes de tudo, como fundamentos essenciais daquela clandestina usurpação"(MELO 1758). À vista disso, as "pobríssimas famílias [de indígenas] vivem na mais rígida obediência, e em maior escravidão que os negros dos mineiros"(MELO 1758).

O fato que mais incomoda é que, para além da resistência que os índios montaram aos portugueses, existia um prejuízo comercial que estaria sendo causado pela ação dos jesuítas junto dos indígenas. Segundo o texto, "daquela usurpação da liberdade dos Índios passaram à da agricultura e do comércio daqueles dois Estados, contra a outra resistência de direito canônico, e das tremendas constituições apostólicas estabelecidas contra os regulares, e muito mais contra os missionários negociantes"(MELO 1758) e, dessa maneira, "absorveram em si todo o referido comércio, apropriando-se com uma absoluta violência não só o de todos os gêneros de negócios, mas até o dos mantimentos da primeira necessidade da vida humana, com muitos monopólios, também reprovados por direito natural e divino"(MELO 1758).

Pombal é direto ao estabelecer a chave para o problema dos indígenas. Segundo ele, o erro foi que os jesuítas não ensinaram aos indígenas que havia na terra poder superior aos jesuítas, ignorando os desígnios da realeza. Assim, "ignorando os miseráveis índios que havia na terra poder, que fosse superior ao poder dos Padres, criam que estes eram soberanos despóticos dos seus corpos e almas: ignorando terem Rei a quem obedecer, criam que no mundo não havia vassalagem, mas que tudo nele era escravidão"(MELO 1758). Além disso, por estarem num ambiente completamente distante do poder do Rei, "ignorando enfim que havia leis, que não fossem as da vontade dos seus Santos Padres (assim os denominam), tinham por certo e infalível que tudo o que eles lhes mandavam era indispensável para logo obedecerem sem a menor hesitação"(MELO 1758).

Foram ainda mais longe, ataca Pombal. Manipularam os índios e os fizeram crer que "todos os homens brancos seculares eram gentes sem lei e sem religião, que adoravam o ouro como Deus, e traziam o demônio no corpo: sendo inimigos necessários não só dos índios, mas das sagradas imagens que eles veneravam; de sorte que se uma vez entrassem naquele território, o poriam a ferro e a fogo, destruindo primeiro os altares, e sacrificando depois mulheres e meninos"(MELO 1758). Desse modo, a Companhia de Jesus teria estabelecido "princípios gerais entre os mesmos Índios o ódio implacável contra os brancos seculares, a ansiosa diligência em os buscar para os destruir, e as barbaridades de os matarem sem quartel onde os encontrassem, e de lhes tirarem as cabeças para não reviverem, porque de outra sorte lhes faziam crer

que tornariam a vida por arte diabólica"(MELO 1758). A violência presente em muitas ações dos indígenas eram, nesta visão, decorrentes do cenário produzido pelos jesuítas que confundia os indígenas e não uma natural propensão à violência. Assim, quando alguns índios foram encontrados, responderam que "em matando algum português lhe cortam logo a cabeça, disseram que os seus beatos padres lhe seguravam, que os portugueses, posto se lhes dessem muitas feridas, muitos deles ressuscitavam, e que o mais seguro era cortar-lhes a cabeça"(MELO 1758).

De fato, além de todo o relato que atribui a culpa dos acontecimentos aos jesuítas, há uma narrativa dos enfrentamentos que aqueles responsáveis por determinar o cumprimento das ordens do Rei tiveram. Existiam, diz o panfleto, "rebeldes, até o dia 10 daquele mês de fevereiro, os foram nele achar entrincheirados e fortificados em uma colina, que lhes dava vantagem. Nela foram, porém, atacados e desfeitos depois de um renhido combate, deixando no campo da batalha 1.200 mortos, diferentes peças de artilharia, e outros despojos de armas e bandeiras"(MELO 1758).

À vista de tudo que o texto apresenta, o ponto que mais chama a atenção é a crítica que Pombal faz ao suposto desconhecimento dos indígenas de que existia um poder acima dos jesuítas que lhes ensinavam a religião cristã. Tal fato é extremamente importante para compreensão do contexto que levou o antijesuitismo a vicejar no espaço de poder de Pombal. Claramente, os jesuítas invadiram o comércio e a organização militar na colônia, o que ameaçava a soberania lusitana. Tal conclusão deriva da ideia de que "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"(LIRA 2019, p.13), de modo que era um estado de organização do poder central nas mãos do rei que dependia de uma organização das formas de controle social, como, por exemplo, a punição jurídica ou os exércitos. A ideia demonstrada por Pombal representa a visão 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"e que seja viável para representar "uma justificativa teórica para o monopólio da produção das leis e do uso da força sobre um determinado território e população"(LIRA 2019, p.13). Trata-se de poder que não pode ser ameaçado, sob pena de deslegitimar o próprio soberano.

À época, soberania já era, nas palavras de Jean Bodin no s´eculo XVI “o poder absoluto e perpétuo que é próprio do Estado”(LIRA 2019, p.14). De certo modo, o termo "potestas

(puissance)é a autoridade baseada no direito positivo e que, assim, pressupõe legitimidade"(LIRA 2019, p.14), mas também é "a potência ou força física"(LIRA 2019, p.14), isto é, a capacidade para executar as ordens do Rei.

Dessa forma, a tensão entre Pombal e os jesuítas ia além das críticas que ele recebia por sua condução política, mas atacava diretamente a soberania do poder organizado e administrado por Pombal. Assim, sua reação foi na mesma medida: escreveu o livro *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuítas estabelecerão no Paraguai* para defender a soberania do Rei e garantir a acusação séria de produzir um exército contra o verdadeiro Rei de Portugal.

Desse modo, Pombal precisava organizar rapidamente uma reforma do ensino para formar mais partidários com a sua visão de mundo para governar Portugal e, sobretudo, para que pudesse indicá-los nas mais diversas organizações responsáveis pela administração da justiça, busca central da administração do soberano. Com efeito, formou a Junta de Providência Literária para reorganizar o ensino jurídico e garantiu, no processo de formação de tal organização, que os seus componentes compartilhassem sua visão contrária aos jesuítas e o seu suposto projeto de poder.

### 3.4 **O corpo místico e o poder a partir da lei natural**

A visão sobre o corpo político perpassa a tese de Suárez e demonstra a importância do filósofo para a ordem dos jesuítas. Em, Portugal, sua visão, lecionada na Universidade de Coimbra, terá como foco central a cadeira em que leciona Suárez. Para além disso, sua tese se confrontará diretamente com a estrutura do poder pretendida por Pombal e o choque torna- se inevitável. Onde os jesuítas viam uma necessária obediência ao Papa pelo quarto voto, os adeptos e sectários de Pombal observavam a necessidade de tornar o soberano independente de visões e controles externos, sejam eles espirituais ou temporais. A visão do corpo político dos jesuítas é específica e comumente rebatida pelos ilustrados. Na visão dos jesuítas, a "abdicação do poder por parte do corpo político é quase total, sendo interpretada como a largitio ou a quasi alienatio suareziana: como um corpo místico de vontades unificadas, a vontade coletiva subordina-se no pactum subjectionis, que funda a hierarquia natural dos privilégios e a sacralidade da persona mística ou ficta do rei, dotando-se o poder temporal dos atributos sagrados da transcendência de que o papa é o vigário ou Vice-Cristo". (HANSEN 2016, p.15)

No capítulo XXXIII do *De Legibus* Suárez apresenta uma discussão se as leis de um território obrigam os estrangeiros enquanto estão neles(SUÁREZ 1967, XXXIII, 4). A discus-

são, de certo modo, perpassa a noção dos limites da lei positiva régia para um determinado grupo de pessoas. A conclusão dele é interessante, na medida em que percebe o poder temporal como de uma sujeição temporária e não definitiva. Desse modo, em sendo temporária e não definitiva, a sujeição que decorre dele é igualmente temporária e não definitiva. Segundo ele, "o poder em um e a sujeição no outro são correlativos"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 4), mas de igual modo se pode dizer que "o príncipe tem poder; então, a este poder corresponde a sujeição por parte do outro extremo"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 4). Além disso, "a obrigação é por assim dizer transitória e limitada, então para ela basta uma sujeição transitória - por assim dizer -, para a qual bastam a permanência e a presença atuais, embora não devam ser duradouras"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 4), de modo que "tal como quem muda o seu domicílio para um lugar, por isso mesmo quer que as leis desse lugar o obriguem de forma permanente ou, consequentemente, obriguem-no mesmo que não o queiram, também quem quer viver em algum lugar por um em pouco tempo, por isso mesmo quer - ou deve querer - submeter-se naquele momento ao regime daquele lugar quanto aos costumes e às leis gerais"(SUÁREZ 1967,XXXIII, 4).

Além disso, Suárez discute a força coativa da lei positiva(SUÁREZ 1967, XXXIII, 8). Segundo ele, a lei possui força coativa a depender da competência específica que aquela autoridade possui para se manifestar sobre algo, de modo que há "uma razão particular para duvidar se a lei obriga os defensores ou estrangeiros também com ela"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 8), pois se lançado o exemplo de um "bispo, ao dar em sua diocese a sentença geral de que, se alguém roubou, seja excomungado"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 8) torna possível perceber que tal ordem não "vincula os de outras dioceses, [pois] o pontífice responde que vincula apenas seus súditos"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 8). Nesse caso, "o bispo não tem poder coercitivo sobre as de outras dioceses, mas apenas sobre seus súditos"(SUÁREZ 1967, XXXIII, 8). Então há vinculação temporária da lei régia ao estrangeiro que vive em um país, mas apenas no limite da competência que aquela autoridade possui para se manifestar sobre o tema de sua alçada.

Já no capítulo IXI denominado *Em que homens reside o poder de dar as leis humanas segundo a lei da natureza?*, Suárez explica o problema de modo a resolver se o poder "reside em cada um deles, ou em todos eles"(SUÁREZ 1967, IXI, 1). Segundo ele, não se pode dizer que reside em cada um deles *per se*, pois "nem todos são superiores aos outros, nem alguns têm por natureza esse poder mais do que outros, pois não há razão maior a favor de uns do quede outros"(SUÁREZ 1967, IXI, 1), de modo que apenas alguns são superiores e, do ponto de vista dos motivos para obrigar, não existe razões ou argumentos que sejam próprias de um

e não de outro apenas pelo fato de serem quem são, afinal os argumentos e as razões são racionais e a lei da natureza é obtida por todos os homens a partir da razão e está disponível a todos os homens enquanto criaturas, isto é, a partir de uma certa igualdade que depende do uso da razão. O problema é que dizer que o poder está em todos também não é simples de defender, "em primeiro lugar, porque, senão, todas as leis que sustentam este poder seriam comuns a todos os homens; e a segunda, porque não se vê de quem toda a multidão de homens pode receber este poder: não dos próprios homens, porque eles não podem dar o que não têm; nem de Deus, porque, de outra forma, esse poder não poderia ser transferido, mas necessariamente teria que permanecer em toda a comunidade dos homens, à medida que germina por sucessão perpétua; da mesma forma que, uma vez que Deus deu o poder espiritual a Pedro, ele necessariamente perdura nele ou em seus sucessores, e os homens não podem mudá-lo"(SUÁREZ 1967, IXI, 1). Logo, em que homens reside o poder pela lei da natureza? (SUÁREZ 1967, IXI, 1).

Segundo Francisco Suárez, muitos canonistas já tinham tentado resolver este problema, de modo que diziam "que este poder, dada a sua natureza, reside em algum soberano a quem Deus o deu, e que deve ser sempre preservado por sucessão"(SUÁREZ 1967, IXI, 2) em algum desses escolhidos por Deus. Cita também a glosa para mostrar que "o filho do rei em todos os direitos é rei - o que é uma coisa muito diferente - e não diz que esse modo de sucessão sempre existiu entre os homens"(SUÁREZ 1967, IXI, 2), de modo que não resolve a questão da forma adequada. De igual modo quando uma glosa diz que "o imperador recebe somente o poder de Deus"(SUÁREZ 1967, IXI, 2), mas, segundo Suárez, isso apenas quer dizer, com a palavra "somente", que "não a recebe do Papa, mas não que não a receba dos homens, porque ali mesmo ele diz que o imperador"(SUÁREZ 1967, IXI, 2) é o responsável por nomear "o exército de acordo com o antigo costume", de modo que nao explica corretamente em quem reside o poder exercido pelo imperador segundo a lei natural, embora também sirva para adiantar que não éum poder entregue pelo Papa((SUÁREZ 1967, IXI, 2).

Assim Francisco Suárez se prepara para defender uma visão específica sobre o corpo político. Segundo ele, "deve-se dizer que este poder, pela própria natureza das coisas, não reside em nenhum homem em particular, mas em todos os homens"(SUÁREZ 1967, III, 1-4). Mesmo que seja uma tese difícil de sustentar, "esta tese é geral e verdadeira"(SUÁREZ 1967, III, 1-4). A solução do problema parece mais uma solução de uma questão disputada, mas as consequências de tal solução são particularmente grandes, pois Suárez, ao tomar partido pela tese de que o poder não reside em nenhum homem em particular, nega que o imperador possui o poder diretamente de Deus ou que o possui a partir de uma entrega pelo Papa. Sua

visão altera as discussões até então existentes e passa direcionar a fonte de emanação do poder para a comunidade que permite o exercício do Soberano de tal poder. É óbvio que o poder advinha de Deus, pois foi este o responsável por criar a humanidade ou mesmo a lei natural (SUÁREZ 1967, III, 1-4). Em nenhum momento Suárez está excluindo a presença mediata de Deus como fonte de poder ou laicizando o poder para excluir a presença de Deus. Mas o que ele está fazendo é algo bem mais sútil: ele torna a comunidade a fonte direta e imediata do poder político a partir da lei da natureza e apenas de modo mediato aparece Deus enquanto criador de tudo. Desse modo, a comunidade, destinada ao bem comum e às virtudes para crescer enquanto conjunto, é a fonte imediata e divide o poder entre todos os seus partícipes, de modo a impedirque o poder se concentre em apenas uma pessoa(SUÁREZ 1967, III, 1-4).

Suárez sabia o que significava lançar essa tese em pleno século XVI. Assim, pela dificuldade do desafio e da resistência que ia enfrentar, buscou várias fontes de autoridade para suas ideias. Em primeiro lugar, como fundamento de autoridade, diz que tal tese "se encontra em SANTO TOMÁS, que pensa que o soberano tem o poder de legislar e que esse poder lhe foi transferido pela comunidade, pois também é impetrado e confessado pelas leis civis"(SUÁREZ 1967, III, 3). É verdade o que Suárez atribui ao Aquinate, mas sua leitura é muito diferente da tradicional leitura feita sobre o texto do Aquinate. Tomás de Aquino na questão 81 da Summa Teológica discute a "causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou do pecado original"e no art. 1º busca responder se o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes pela geração(AQUINO 1980, pars prima secundae, I, q.81, art.1). Aqui, Tomás de Aquino observa que "a fé católica"é a responsável por levar "a admitir que o primeiro pecado do primeiro homem se lhe transmitiu pela geração, aos descendentes. (...)E, portanto, devemos proceder por outra via e dizer, que os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai"(AQUINO 1980, pars prima secundae, I, q.81, art.1). Para provar que é verdadeira a tese sobre o pecado original, Tomás de Aquino recorre à analogia e diz que "assim também, na ordem civil, todos os homens da mesma comunidade consideram-se como quase um só corpo, e toda a comunidade, como quase um homem"(AQUINO 1980, pars prima secundae, I, q.81, art.1), de modo que "pela participação da espécie, muitos homens constituem um só homem. Por onde, os homens nascidos de Adão constituem como que muitos membros de um só corpo"(AQUINO 1980, pars prima secundae, I, q.81, art.1), mas o objetivo de tal analogia era desenvolver a ideia de que "o ato de um membro corpóreo, p. ex., da mão, é voluntário, não por vontade dela própria, mas por vontade da alma, motora primeira dos membros"(AQUINO 1980, pars prima secundae, I, q.81, art.1) e assim também o pecado é original pois dirige as

próximas gerações, como a alma dirige e movimenta o corpo. Desse modo, o contexto que Tomás de Aquino utiliza tal analogia é diferente do utilizado por Suárez. O filósofo jesuíta também não pára em Tomás de Aquino. Segundo ele, a ideia "também é ministrado extensivamente por Castro, Soto, Le Desma, Covarrubias e Azpilcueta"(SUÁREZ 1967, III, 3), o que demonstra a utilização do argumento de autoridade para mostrar que sua tese não é inovadora, mas deriva da tradição. Embora possa existir o germe da tese em todos esses autores, os ilustrados atribuíam ao Suárez o centro de tal defesa e, em virtude disso, era contra ele que eles discutiam (SUÁREZ 1967, III, 3).

Suárez defende a tese a partir do argumento de que não seria possível entender que o poder político advém de Adão em sucessão até os soberanos do presente. Segundo ele, "por natureza todos os homens nascem livres e por isso ninguém tem jurisdição política sobre o outro - nem ele tem domínio - nem há razão para isso, dada a natureza da coisa, é concedida a este último e não o contrário"(SUÁREZ 1967, I, 10). Jurisdição pode ser entendida "em sentido pleno e próprio"como "um poder de dominação política ou de governo"(SUÁREZ 1967, I, 10), de modo que "entra intrinsecamente no império político para que não seja tirânica", ondeo "poder soberano de governar o Estado é denominado império legal, e de acordo com o grau e forma do império será também o grau e a forma de jurisdição"(SUÁREZ 1967, I, 10). Vale a ressalva do próprio Suárez de que, às vezes, "se entende por jurisdição estritamente - segundo a etimologia do nome - o mero poder de julgar, porque a própria sentença diz ou explica o direito: neste sentido não é contraditório que se tenha o direito de julgar sem o poder legislar, mesmo que nunca ocorra sem algum poder coercitivo"(SUÁREZ 1967, I, 10). Ora, tal liberdade deriva de uma interpretação a partir do privilégio que possuía Adão. Segundo o filósofo, "só alguém poderia dizer que Adão, no início da criação, tinha naturalmente o primado e consequentemente o império sobre todos os homens e que assim poderia ser derivado dele ou pela origem natural do primogênito ou de acordo com a vontade de Adão, ele mesmo"(SUÁREZ 1967, I, 10). É justamente a partir a história de Adão que "todos os homens foram formados e procriados, para significar a subordinação de todos a um único soberano. Mas, só por força de criação e origem natural, só se pode deduzir que Adão detinha o poder econômico, não político, porque tinha o poder sobre sua esposa e depois o paternal sobre seus filhos enquanto estes não eram emancipados"(SUÁREZ 1967, I, 10). Além disso, "ele também poderia ter servos e uma família completa e com ela todo o poder, chamado poder econômico. Mas quando as famílias começaram a se multiplicar e os homens a se separarem um por um para serem os chefes de cada família, eles tiveram o mesmo poder sobre sua própria família"(SUÁREZ 1967, I, 10), de modo que o poder que a princípio era

específico de Adão é pulverizado na humanidade. Dessemodo, o filósofo defende que "o poder político não começou até que várias famílias começaram a se reunir em uma sociedade perfeita. Consequentemente, assim como aquela comunidade não começou com a criação de Adão ou somente por sua vontade, mas por todos aqueles que nela se reuniram, também não temos base para dizer que Adão, pela natureza da coisa, tinha a primazia política nessa comunidade". Assim, não é de direito natural, deduzir que "o progenitor deve ser também o rei de seus descendentes"(SUÁREZ 1967, I, 10). Ora, e se tal princípio não podeser deduzido da lei natural, "não temos fundamento para dizer que Deus lhe deu esse poder como um dom pessoal e com uma fonte particular, visto que não temos nenhuma revelação ou nenhum texto da Sagrada Escritura sobre isso"(SUÁREZ 1967, I, 10). A ausência de um texto sagrado que expressamente atribua a Adão o dever de ser rei demonstra que não é de Adão que advém, para Suárez, o poder segundo os princípios do direito natural, de modo que o poder não poderia ser dado a apenas um homem por origem e, por consequência, o que demonstra que os homens nascem livres e nenhum tem jurisdição política sobre o outro; donde se conclui que o poder não reside em nenhum homem em particular, mas em todos os homens (SUÁREZ 1967, 3).

Ademais, tal poder "em virtude apenas da lei natural, reside na comunidade humana". A comunidade aqui assume um sentido específico e pode ser entendida como o conjunto de homens, pois "o poder reside nos homens; mas não em cada um deles ou em qualquer um em particular, como tem sido feito"(SUÁREZ 1967, IXI, 4). O poder reside no todo. Ora tal "multidão humana"pode ser dita de duas formas. Em primeiro lugar, "como um conglomerado sem qualquer ordem ou união física ou moral"(SUÁREZ 1967, IXI, 4), de modo que os homens não formem "uma unidade, nem física, nem moral, e por isso não são propriamente um corpo político e, consequentemente, não precisam de um chefe ou de um soberano"; Por i. Sob tal aspecto, tal "poder ainda não é concebido neles em seu sentido formal e próprio, mas, na melhor das hipóteses"(SUÁREZ 1967, IXI, 4). Assim, este não pode ser o sentido da multidão humana. Dito de outro modo, tal multidão humana ou conjunto de pessoas "por desejo especial ou consentimento geral, se reúnem em um corpo político vinculado à sociedade e se ajudam mutuamente para um fim político"(SUÁREZ 1967, IXI, 4), o que significa que tais pessoas "formam um corpo místico que moralmente pode ser chamado de um por sua natureza"(SUÁREZ 1967,IXI, 4). Ora, todo corpo possui uma cabeça e, portanto, o corpo místico "precisa de uma cabeça"(SUÁREZ 1967, IXI, 4). Na comunidade considerada enquanto conjunto de homens em que todos gozam do poder segundo a lei natural, não é possível desejar"(SUÁREZ 1967, IXI, 4) ambas as coisas, ou seja, encontrar-se

desta forma [sob um corpo místico], mas com a condição de não estarem sujeitos a esse poder], pois se trataria de uma atitude "contraditória e eles nada alcançariam; porque sem governo político e sem ordem nesse sentido não se pode conceber um corpo político"(SUÁREZ 1967, IXI, 4). Assim, é preciso que na formação desse corpo político resulte "em grande parte da sujeição ao mesmo regime e a um poder superior"e de outro lado deveria "ser dirigido para o mesmo fim e para o bem comum"(SUÁREZ 1967, IXI, 4). Donde se conclui que "é contrário à razão natural que haja uma comunidade humana unida em forma de corpo político e que não tenha algum poder comum a que cada um dos membros da comunidade é obrigado a obedecer; portanto, se esse poder não residir em uma pessoa específica, deve residir em toda a comunidade"(SUÁREZ 1967, IXI, 4).

Há ainda mais uma observação. Segundo Suárez, não é necessário que tal poder seja apenas um em toda a comunidade de homens, o que pode, inclusive, ser contraindicado. O filósofo diz que "este poder, por sua natureza, não existe na multidão humana de tal forma que deve necessariamente ser apenas um numericamente em toda a espécie ou em todo o conjunto de homens que existem por toda parte o mundo: não é necessário para a preservação ou para o bem da raça que todos os homens se reúnam assim em uma única comunidade política, aliás, isso dificilmente era possível, muito menos conveniente"(SUÁREZ 1967, IXI, 5), pois segundo os princípios do próprio filósofo grego Aristóteles, citado por Suárez, "uma cidade tão numerosa é difícil de governar bem; então mais difícil será um reino se for muito grande, e muito mais difícil será o mundo inteiro; entender isso do governo civil"(SUÁREZ 1967, IXI, 5). De modo que o poder te tal corpo místico "ou nunca ou por muito pouco tempo tenha existido dessa forma em todo o grupo de homens, mas logo após a criação do mundo os homens começaram a se dividir em diferentes estados, e aquele em cada um deles este poder existia separadamente"(SUÁREZ 1967, IXI, 5).

Desse modo, é possível concluir que as leis humanas, isto é, as leis positivas criadas pelos homens advém de um "poder de dar leis humanas próprias e particulares, que chamamos de civis como ordens para o governo de uma comunidade perfeita"(SUÁREZ 1967, IXI, 5) que "nunca foi o mesmo em todo o gênero humano, mas foi dividido em comunidades como essas mesmas comunidades estavam fundando e se dividindo"(SUÁREZ 1967, IXI, 5). Além disso, Suárez observa que "esse poder civil, pelo menos antes da vinda de Cristo, não foi encontrado em nenhum homem em particular em relação a todos os homens, visto que nem todos os homens jamais se reuniram para conferi-lo a algum soberano sobre o mundo inteiro"e nem "Deus o conferiu a qualquer pessoa"(SUÁREZ 1967, IXI, 5). Desse modo, "ninguém jamais obteve tal poder por meio da guerra ou de alguma outra forma semelhante, conforme

registrado pelahistória". (SUÁREZ 1967, IXI, 5)

Não se pode, contudo, ignorar que existe uma força que ajude as comunidades que estão espalhadas no mundo e Suárez a identifica com "o direito das gentes"(SUÁREZ 1967, IXI, 6), isto é, "embora o gênero humano não estivesse reunido em um corpo político, mas sim dividido em diferentes comunidades, no entanto, para que essas comunidades pudessem se ajudar e preservar uns aos outros na justiça e na paz - algo que era necessário para o bem da humanidade foi acordado que, como por um pacto e consentimento comum, eles deveriam observar alguns direitos comuns entre si: isso é o que se chama de direito das gentes"(SUÁREZ 1967, IXI, 6), mas tal direito foi "introduzida mais pela tradição e pelos costumes do que por qualquer constituição"(SUÁREZ 1967, IXI, 6).

Com efeito, Suárez busca resolver o problema que advém diretamente de sua tese anterior de que o poder está em todos os homens que formam o corpo místico ou uma multidão humana. Ora, se o poder está em todos, pode os homens, a partir do seu nascimento livre de sujeição, criar leis para si próprios? Sua resposta será positiva. Segundo ele no Capítulo I que discute se *Tem os homens poder para dar leis?*, ou seja, "se os homens podem comandar os homens vinculando-os a leis reais". A questão é se a soberania seria, em si, tirânica, pois impediria o fato natural de que o "homem por natureza é livre e não está sujeito a ninguém, mas apenas a seu criador"(SUÁREZ 1967, I, 1). Ora, tal tese não pode ser, pois "a magistratura civil dotada de poder temporal para governar os homens"não pode ser vista como injusta e desconforme "com a natureza humana". Segundo Suárez, "esse tipo de poder está de acordo com a mesma natureza, na medida em que é necessário para a boa governança das comunidades humanas. Eo costume o confirma ainda mais"(SUÁREZ 1967, I, 2).

Logo, é bom para a sociedade que existam leis e os costumes assim revelam. É possível falar de duas formas do direito civil, "um, como é em si mesmo e como ocorreu nos povos em um estado de natureza pura e agora ocorre entre os infiéis; outra, como ocorre em união com a fé e pode ocorrer na prática entre os fiéis dentro da Igreja de Cristo. Os dois estados diferem apenas acidentalmente"(SUÁREZ 1967, I, 3), mas que importa de fato é que em uma comunidade perfeita é necessário um poder para governar. Segundo ele, é "necessário um poder encarregado do governo da comunidade"(SUÁREZ 1967, I, 3), já que "onde não há governo, o povo vai à ruína"(SUÁREZ 1967, I, 3). Agora, "da mesma forma que a comunidade perfeita se conforma à razão e à lei natural, também o é o poder de governá-la, sem o qual haveria a maior confusão em tal comunidade", de modo que o poder de governar uma comunidade deve ser exercído a partir do direito natural, donde se extrai que "a subordinação e sujeição são obrigatórias pelo direito natural como justiça"(SUÁREZ 1967, I,

4). Nos termos do pensamento tomista, Suárez defende que "nenhum corpo pode ser conservado se não houver princípio a que corresponda buscar e buscar o bem comum do corpo. Isso é claro no corpo natural, e a experiência ensina o mesmo quando se trata do corpo político"(SUÁREZ 1967, I, 4). Ora, muitas vezes "cada um dos membros procura a sua conveniência particular, que muitas vezes é contrária ao bem comum, e às vezes há muitas coisas que são necessárias para o bem comum, que não são tão necessárias"(SUÁREZ 1967, I, 4), de modo que em uma "comunidade perfeita, é necessária uma autoridade pública, a que corresponda por ofício para buscar e obter o bem comum"(SUÁREZ 1967, I, 4), donde se deriva a "necessidade de um magistrado civil, nome pelo qual não queremos sugerir outra coisa senão um homem ou grupo de homens em quem reside o dito poder de governar a comunidade"(SUÁREZ 1967, I, 4), mas sem deixar de perceber que "tal poder deve residir nos homens: de fato, os homens - de acordo com sua natureza - não são imediatamente governados politicamente por anjos ou pelo próprio Deus, que pela lei ordinária trabalha por causas secundárias proporcionais; portanto, é necessário e natural que os homens os governem"(SUÁREZ 1967, I, 5).

Entretanto, Suárez finaliza o seu argumento com a conclusão central que geraria uma confrontação central com os ilustrados. Segundo o filósofo jesuíta, "o magistrado humano, se for soberano na sua esfera, tem o poder de legislar no domínio que lhe corresponde, nomeadamente, o civil ou o humano , que em virtude da lei natural pode validamente e justamente observar as demais condições necessárias para a lei"(SUÁREZ 1967, I, 6-7), mas jamais pode transpassar seus limites de poder. Ora, "em uma república um magistrado civil é necessário para governá-la e governá-la; Agora, (...) um dos atos mais necessários é a criação de leis; Então o magistrado político tem esse poder, porque - segundo um óbvio princípio de direito - quem recebe um cargo recebe todos os poderes necessários para exercê-lo devidamente"(SUÁREZ 1967, I, 6-7), isto é, dentro de sua competência que é produzir leis para o bem comum. Com efeito, é o soberano que deverá legislar, pois "este poder de dar leis humanas corresponde ao magistrado humano que tem a jurisdição mais alta no estado"(SUÁREZ 1967, I, 6-7) pois "este poder pertence à jurisdição perfeita"(SUÁREZ 1967, I, 6-7), ou seja, ele possui "um poder público que é ordem pública agir e se referir a toda a comunidade e ter eficácia para obrigar e coagir; Ora, esses dois elementos são necessários para a lei"(SUÁREZ 1967, I, 6-7). Mas o poder superior de legislar, embora seja "é uma espécie de domínio"(SUÁREZ 1967, I, 6-7), não concebe que a dominação "corresponda a uma verdadeira escravidão despótica, mas antes uma sujeição civil; então é um domínio de jurisdição que ocorre no soberano ou rei"e está delimitado por

limites organizados pela alçada do soberano(SUÁREZ 1967, I, 6-7). Segundo ele, "o império e a realeza foram muitas vezes introduzidos e usurpados pela tirania e pela força, mas negamos que isso pertença ao conceito intrínseco ou essência de tal soberania, mas é antes um abuso dos homens"(SUÁREZ 1967, I, 11).

A soberania não advém diretamente da lei natural, mas também não é contrária a ela. Segundo Suárez, Agostinho defendida que "o domínio de um homem sobre outro não provém de uma primeira instituição da natureza, mas surge por ocasião do pecado, mas se refere ao domínio a que correspondem a escravidão e a escravidão". Entretanto, "o raciocínio levantado também pode ser aplicado ao estado de inocência, porque não se baseia no pecado ou em alguma desordem, mas sim no modo natural de ser do homem, que consiste em ser um animal social e em reivindicar naturalmente a vida em comunidade, que deve necessariamente ser dirigido por um poder público". Se na medida que a "a coerção supõe alguma desordem, e por isso, quanto a ela, diz-se que esse poder foi introduzido por ocasião do pecado"e "correspondente [a] forçacoercitiva"(SUÁREZ 1967, I, 12).

### 3.5 **O pacto da comunidade e a morte ao tirano**

É possível dizer que "os pactos entre o rei e seus vassalos não se encerravam no momento da aclamação, mas estavam sujeitos a uma dinâmica constante", isto é, sujeitos a um fluxo contínuo de poder que percorria a sociedade lusitana(PUJOL 2012, p.72 e ss.).

Além disso, os territórios adquiridos além-mar exigiam uma configuração própria do poder. Há o que se pode chamar "princípio agregativo"(PUJOL 2012, p.72), isto é, uma dinâmica de poder que explica os relacionamentos entre nobres e forças de poder agindo na sociedade, mas de modo a tornar os seus diversos feixes de interesse em uma política defendida pelo conjunto da sociedade. Assim, tal organização "não intervia tão somente na configuração das monarquias compostas por agregação - conjunto de territórios e súditos conquistados por meio de casamentos, domínios e direitos diversos -, mas como parte estruturante da organização social da monarquia"(PUJOL 2012, p.72).

Uma das maneiras de reagir se tal dinâmica de poder fosse sendo centralizada até quecada vez mais o soberano tivesse domínio de tudo o que se pensava e como se agia em comunidade e, em sendo um tirano, tornar-se-ia um risco para todos da cidade. Assim, a tradição dos jesuítas se permitia pensar "numa situação de “extrema necessidade”, como por exemplo numa "comunidade [que estivesse]prestes a flertar com a concepção de tirania", o poder de resistir aparecesse para salvar vidas na cidade. (LOUREIRO 2020, p.10 e 11)

De um certo modo, a violência refletida nesses casos excepcionais está, em primeiro lugar, ligado à jurisdição correta. A Jurisdição pode ser entendida "em sentido pleno e próprio"como "um poder de dominação política ou de governo"(SUÁREZ 1967, I, 10), de modo que "entra intrinsecamente no império político para que não seja tirânica", onde o "poder soberano de governar o Estado é denominado império legal, e de acordo com o grau e forma do império será também o grau e a forma de jurisdição"(SUÁREZ 1967, I, 10). Vale a ressalva do próprio Suárez de que, às vezes, "se entende por jurisdição estritamente - segundo a etimologia do nome - o mero poder de julgar, porque a própria sentença diz ou explica o direito: neste sentido não é contraditório que se tenha o direito de julgar sem o poder legislar, mesmo que nunca ocorra sem algum poder coercitivo"(SUÁREZ 1967, I, 10).

Suárez no texto *Defensio Fidei*, em seu Livro VI discute o juramento de fidelidade do rei da Inglaterra Jaime I.

Há dois documentos do Papa que proíbem aos católicos de realizar o juramento nos termos colocados pela realeza inglesa. O primeiro breve pontifício diz que "impulsionados pelo zelo de nosso dever pastoral, e pela solicitude paterna com a qual laboramos assiduamente paraa salvação de vossas almas, somos coagidos a advertir-vos e a conjurar-vos que por nenhuma razão vos aproximeis dos templos dos hereges, nem ouçais seus sermões, nem comungueis com eles em seus ritos, para não incorrerdes na ira de Deus. De fato, não vos é lícito fazê-lo sem detrimento do culto divino e de vossa salvação"(BOEIRA 2015). Já no Segundo Breve Pontifício, "dar a conhecer que nossas cartas apostólicas sobre a proibição do juramento, datadas de 22 de setembro do ano passado, foram escritas não só motu proprio e com ciência certa, mas também após tomarmos longa e grave deliberação acerca das coisas nelas contidas"(BOEIRA 2015). Isso significa que "todas estas coisas (e muitas outras similares contidas na Apologia) não foram deixadas sem suficiente resposta e impugnação da parte do cardeal Belarmino. De fato, logo que a Apologia chegou à sua mão, escreveu contra ela um antídoto – embora tenha encoberto o seu nome – provando que o juramento não era de fidelidade, mas de infidelidade, e que era uma profissão não apenas de obediência civil ao rei, mas também de negação do poderpontifício"(BOEIRA 2015).

Segundo Suárez, não era um absurdo realizar juramentos aos monarcas. Entretanto, "quando os concílios decretam que se devem observar os juramentos de fidelidade feitos aos reis, não confundem a obediência civil com a eclesiástica, mas estabelecem que se deve render a cada um o que é seu, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus"(SUÁREZ 2015, I). Assim, o ponto central da controvérsia é se "na forma última de juramento inventada pelo rei da Inglaterra exige-se dos súditos somente a obediência civil, mas de nenhum modo a

eclesiástica, nem expressamente, nem tacitamente , nem de maneira encoberta ou velada. E se, de modo semelhante, se renega por aquele juramento o primado do Papa e sua soberania espiritual, ou se apenas se faz profissão da soberania régia em sua própria ordem e grau, sem profissão do poder espiritual que se usurpa"(SUÁREZ 2015, I).

Há, segundo Suárez, um "veneno"no juramento. A parte do juramento "declaro em minha consciência perante Deus e o mundo, que nosso soberano senhor, o Rei Jaime, é rei legítimo"(SUÁREZ 2015, II) acaba escondendo um veneno que poderia corroer a fé cristã. Segundo ele, "segundo a intenção daquele que fala –e por outra fórmula de juramento jamais retratada, e bastante conhecida por sua profissão pública e por seus escritos –, e segundo o sentido vulgar e aceito naquele reino, a expressão soberano senhor significa ser soberano simpliciter tanto nas coisas espirituais quanto nas temporais"(SUÁREZ 2015, II).O filósofo deixa claro a diferença entre o âmbito temporal e o espiritual, de modo a dizer que o soberano é soberano "–repito –positivamente em seu reino, porque está por sobre todos, tanto leigos quanto eclesiásticos, tanto nas coisas temporais quanto nas espirituais; e negativamente com relação ao mundo todo ou à Igreja (porque nela não reconhece nenhum superior)"(SUÁREZ 2015, II), de modo que "nessa mesma forma de juramento todo aquele que assim jura é coagido a reconhecer o rei como senhor soberano, é coagido a confessar tacitamente o seu primado supremo sobre toda a Grã-Bretanha e Irlanda, e sua desobrigação de todo poder superior; conseqüentemente, é coagido a abjurar a soberania espiritual do pontífice"(SUÁREZ 2015, II). Desse modo, o problema do juramento não seria propriamente jurar ao Rei que era soberano no âmbito temporal, mas sim rejeitar o poder espiritual do papa. Assim, portanto, "naquela única expressão nosso soberano senhor está contido algo para além da obediência civil e temporal"(SUÁREZ 2015, II).

Ademais, o juramento proíbe qualquer posição que possa depor o Rei. Nele, o súdito era obrigado a jurar que "nem por qualquer intermédio com quaisquer outros, não tem poder nem autoridade para depor o rei"(SUÁREZ 2015, II). Suárez demonstra que este trecho é a prova de que o Rei tinha interesse para além da obediência civil devida por eles aos príncipes soberanos.O próprio rei fala "de si mesmo e opinar como quem o faz de um príncipe soberano que não tem na terra nenhum superior – e postular dos súditos esta profissão pelo referido juramento. Além disso, mediante aquelas palavras, o que se faz não é tanto jurar obediência ao rei, quanto abjurar o poder do Papa. Ora, não pertence ao poder civil ou temporal do rei (nem à obediência civil que lhe é devida) tratar do poder do Papa ou propor o seu juramento ou abjuração. Logo, aquelas palavras evidentemente excedem os termos da obediência civil"(SUÁREZ 2015, II), isto é, está fora do âmbito da competência do poder temporal. As

palavras utilizadas pelo Rei, assim, significaria algo distinto do sentido primeiro que se poderia extrair dessas palavras. Ora, "o próprio ato de exigir tal juramento e de obrigar a professar isto ou aquilo sobre o poder do pontífice é ato de jurisdição mais que civil; de fato, é de jurisdição superior, ou de jurisdição não submetida ao poder do pontífice, porque não pertence ao poder civil prescrever os limites do poder espiritual, especialmente do poder espiritual soberano"e era justamente o que queria o Rei. Segundo o filósofo, o juramento serviria para uma extensão do poder temporal sobre o poder espiritual, de modo a diminuir a jurisdição do Papa em alguns assuntos espirituais de sua jurisdição"(SUÁREZ 2015, II). Diz Suárez que "em termos teológicos, de dois modos o rei postula uma obediência mais que civil por aquelas palavras. Primeiro, in actu signato, ao propor matéria não civil; segundo, in actu exercito, ao usar de poder mais que civil e coagir os súditos a que se submetam a ele, e reconheçam-no por professá-lo"(SUÁREZ 2015, II).

A tentativa do rei no julgamento era tirar completamente o poder do Papa em relação á temas de sua alçada. Segundo o filósofo, "por certo quando se diz que o Papa, nem por si, nem por outros , nem por intermédio de quaisquer outros, tem poder ou autoridade para depor o rei. Ora, se não tem nenhum poder, tampouco tem a faculdade de punir, nem tem, por qualquer outro título, poder eficaz para tal efeito ou deposição"(SUÁREZ 2015, II) e também, de igual modo, "o Papa não tem o poder de dispor dos reinos constituídos sob o domínio do rei, nem de conceder a outro rei autoridade para invadi-los"(SUÁREZ 2015, II). No cerne da questão, o que incomodava o rei era o fato de o Papa poder "coagi-lo pela referida pena de deposição"(SUÁREZ 2015, II), de modo que queria evitar ser considerado "herético ou cismático ou perseguidor dos católicos, nem pode usar de quaisquer meios de coação temporal ou corporal para puni-lo , ou para defender a Igreja"(SUÁREZ 2015, II).

A verdade é que do ponto de vista teológico e jurídico, defende Suárez, o Papa pode depor o rei. Donde se conclui que "se o Papa pode depor o rei, conseqüentemente é necessário que possa retirar o vínculo de obediência e juramento, pois não se promete obediência a Jaime enquanto Jaime, mas enquanto rei. Daí que, se deixa de ser rei, por isso mesmo não se lhe deve obediência, e por conseqüência tampouco o juramento obriga: removida a matéria do juramento, é conseqüentemente necessário que se retire a obrigação do juramento"(SUÁREZ 2015, II). Logo, o juramento pode ser feito ao rei, mas não para um rei específico, pois o fato de ele ser rei depende da sua virtude e finalidade ao bem comum, de modo a não ser considerado um tirano.

Outro problema grave do juramento, na visão do filósofo, é o fato de "não só se nega ao pontífice o poder de depor o próprio rei herético, mas também o poder de coagir seus súditos

por penas de mesmo tipo, como vemos pela expressão quaisquer de seus súditos"(SUÁREZ 2015, VIII). O Papa realmente está limitado no seu poder cogente de justiça, de modo que "não há quem ensine que o pontífice pode dar, a seu arbítrio e sem uma razão cogente de justiça, licença a algum príncipe para tomar armas contra outro rei ou seus súditos, ou para lhe infligir alguma violência ou prejuízo –assim como não pode, por mero arbítrio, dar licença aos súditos para excitar turbas contra seu rei"(SUÁREZ 2015, VIII). Jamais se defenderia, segundo Suárez, que o Papa "possa dar aquela licença 'arbitrariamente e sem causa', pois isto é algo que nem o rei teme, nem vem à mente dos homens"(SUÁREZ 2015, VIII).Ora, é evidente, diz Suárez, que o objetivo é castrar o poder do Papa. Há no juramento a disposição de "que o pontífice não pode infligir qualquer violência ou dano, não só ao rei, mas tampouco aos seus súditos; tampouco pode dar a alguém licença para agir de modo semelhante contra os súditos do rei da Inglaterra, mesmo que sejam apóstatas e rebeldes à Igreja Romana, ou semeadores ou fomentadores de cismas e heresias"(SUÁREZ 2015, VIII). O próprio Rei exige o reconhecimento de que "não têm no mundo outro superior além do próprio rei, e que ele não pode ser coagido ou punido por seus crimes, mesmo que sejam perniciosos aos outros católicos e à Igreja de Cristo"(SUÁREZ 2015, VIII). Donde só resta concluir que "todas as cláusulas, seja de maneira suficientemente expressa, seja ao menos implicitamente, nega-se e abjura-se a soberania do pontífice, e se lha atribui ao rei", de modo que o juramento manifestamente está exigindo "algo além da profissão de obediência temporal e civil"(SUÁREZ 2015, VIII).

Na visão do juramento, será sempre injusta "a sentença do Papa que depõe por crimes um rei batizado, que confessa ser cristão"(SUÁREZ 2015, VIII), mas tal não pode ser. Entretanto, por admitir a desobediência de uma sentença justa, o rei estaria "induzindo seus súditos a jurar coisa torpíssima, a saber, a não obedecer a uma sentença justa que traz consigo um preceito justo. Pois, se a sentença é justa, também será justo o preceito pelo qual se manda aos súditos observá-la, porque de outro modo ela não poderia ser executada. Igualmente, se a sentença de deposição dada pelo Papa contra o rei pode ser justa, será também eficaz. Tem, portanto, o efeito da pena que impõe"(SUÁREZ 2015, VIII). Donde se conclui ser justa e eficaz, de modo que "resistir a tal sentença, e defender a pessoa do rei contra a execução de tal sentença, é contrário à justiça e à obediência devidas ao Papa. Logo, quem crê no primeiro, mas jura o segundo jura coisa claramente injusta e iníqua. E de outra parte é contraditório querer observar a obediência e a fidelidade a alguém como verdadeiro rei, que sabes que foi efetivamente deposto do reino por declaração ou sentença justas"(SUÁREZ 2015, VIII). O fundamento deste juramento é que tal sentença não pode ser justa, pois de outro modo não

faria o menor sentido. Contudo, há sentenças justas que depõe um rei por crimes, de modo que não se pode afirmar o que o rei afirmava no julgamento. Não pode o rei crer que a sentença é injusta apenas por ter sido dada pelo Papa, "o rei tenta por todos os meios quebrar esse jugo e tolhê-lo de si, e por isso em seu livro freqüentemente repete que não é em nada menor que o pontífice, e que não há nada entre ele e o pontífice, e coisas similares"(SUÁREZ 2015, VIII). Logo, "a injustiça que o rei supõe na sentença, e sobre a qual fundou a fórmula de juramento, não existe senão porque ele crê que ela não pode emanar de poder e jurisdição legítimos"(SUÁREZ 2015, III,2).

Ora, segundo Suárez, "se o pontífice pode depor o rei, pode também isentar os súditos da obediência a ele: logo, há pelo menos o mesmo erro em se abjurar toda isenção de fidelidade feita pelo pontífice e em se abjurar toda sentença de deposição. Mas acrescento que nessa parte posterior está envolvido outro erro, porque, mesmo sem deposição do reino, o pontífice pode preceituar aos súditos que não obedeçam a um rei pertinaz em algum erro ou em crime público e escandaloso, e isentá-los por ora do juramento de obediência"(SUÁREZ 2015, III,6).

O rei teria uma falsa ideia no sentido de traição, pois "pelo nome de traição o rei não entende apenas aquilo que em verdade e em realidade é traição, mas também tudo aquilo que considera traição por seu próprio juízo ou segundo os erros das cláusulas precedentes. Assim, mesmo que o rei seja legitimamente deposto pelo pontífice, e os súditos sejam por este legitimamente liberados e isentos do vínculo de juramento e obediência devida ao rei, o rei chama de traição ou conspiração traiçoeira toda e qualquer conspiração do reino, da república ou dos súditos"(SUÁREZ 2015, III,8). Ademais, a "fidelidade antes à república ou à comunidade dos súditos oprimidos pela violência"não deve seguir os desejos do rei, pois "do que ao tirano que os oprime injustamente –porque ele em verdade já não é rei"(SUÁREZ 2015, III,8). Ora, nem mesmo a conspiração deve ser informada ao rei, pois "se dá o conhecimento de tal conspiração, porque é sobre coisa justa e necessária para o bem comum da sociedade, que se defende justamente; por isso, a promessa contrária àquele segredo nem obriga nem pode ser honesta, e, por conseguinte, tampouco pode ser jurada santamente"(SUÁREZ 2015, III,8).

No capítulo IV do livro referido, Suárez analisa os casos em que um tirano pode efetivamente ser morto e, dentre os casos possíveis, permite que um tirano seja morto depois de decisão do Papa que o condena(SUÁREZ 2015, IV), de modo que revela uma disputa retórica de poder que se manifesta na ação dos reis. Ademais, Suárez identifica a "terceira parte do juramento contém algo para além da obediência civil e contra a doutrina católica"(SUÁREZ 2015, IV). No capítulo IV Suárez analisa o que são os tiranos, se é possível o tiranicídio em

qualquer caso, se é possível o tiranicídio em casos de defesa da própria vida e se O reino cristão dependedo pontífice para depor um rei tirano(SUÁREZ 2015, IV).

Suárez distingue dois tipos de tiranos. Segundo ele, os tiranos podem ser os que ocuparam "o reino não a justo título, mas pela violência e injustamente, que, na verdade, não é rei nem senhor, mas ocupa o seu lugar e traz a sua sombra"(SUÁREZ 2015, IV,1). De outro lado, há os tiranos "embora seja verdadeiro senhor e possua o reino a justo título, reina tiranicamente quanto ao uso e ao governo; ou seja, porque, ou converte tudo em proveito próprio, desprezandoo comum, ou aflige injustamente os súditos, espoliando, matando, pervertendo ou perpetrando injustamente coisas similares em público e com frequência"(SUÁREZ 2015, IV,1). Ademais, segundo ele, "deve-se olhar atentamente o "príncipe que induz seus súditos à heresia, ou a outro gênero de apostasia, ou ao cisma público"(SUÁREZ 2015, IV,1).

Além disso, a presente questão, portanto, trata principalmente do príncipe legítimo que governa tiranicamente, porque "é destes príncipes que fala o rei da Inglaterra, e porque nós o temos nesta ordem dos reis legítimos. Dizemos, portanto, que o príncipe, por causa do regime tirânico ou por causa de qualquer crime, não pode ser justamente morto por alguma autoridade privada"(SUÁREZ 2015, IV,3). A doutrina condenada defende que "o tirano pode e deve ser assassinado lícita e meritoriamente por qualquer vassalo ou súdito seu, mesmo por meio de insídias secretas, branduras ou adulações sutis, não obstante qualquer juramento prestado ou confederação feita com ele, sem esperar a sentença ou o mandato de qualquer juiz"(SUÁREZ 2015, IV,3), pois o Concílio declarou como heréticos tal morte "sobre um tirano em regime, não sobre um tirano por usurpação do reino"(SUÁREZ 2015, IV,3). Entretanto, Suárez interpreta o artigo de modo distinto. Segundo ele, o Concílio "condena o artigo por sua universalidade e precipitação (que logo se manifestam em todos os seus artigos e amplificações) e o condena sobretudo na medida em que compreende verdadeiros reis e príncipes que governam tiranicamente"(SUÁREZ 2015, IV,3). Ora, não pode o Concílio ser aplicado ao tirano no sentido mais próprio, que usurpa e retém o reino injustamente, pois a "lei natural manda que se observem os pactos, principalmente os juramentos"(SUÁREZ 2015, IV,3).

Segundo Suárez, o erro da defesa do tiranicídio ocorre pois o fundamento da usurpação do poder está equivocado. Na visão negada pelo Concílio, "um rei que governa tiranicamente, ou pode ser morto por qualquer súdito privado a título de vingança justa e de punição, ou a título de defesa justa, de si ou da república", o que é "de todo falso e herético, porque o poder de vingar ou de punir delitos não está nas pessoas privadas"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Segundo o filósofo, o poder de vingar ou punir os delitos está na "superior comunidade ou na

inteira comunidade perfeita"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Então é verdadeiro que "a pessoa privada que mata o seu príncipe por este título usurpa uma jurisdição e um poder que não tem, e, portanto, peca contra a justiça"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Desse modo, há quatros motivos para que a vingança privada seja condenada pelo Concílio. Em primeiro lugar, "a vingança e a pena dos delitos ordenam-se ao bem comum da república, e por isso não são confiadas senão àquele a quem foi confiado o poder público de governar a república"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Em segundo lugar, "também porque punir é ato que cabe a um superior que procede da jurisdição; portanto , se um privado o faz, é ato de jurisdição usurpada"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Em terceiro lugar, "porque de outro modo se seguiriam infinita confusão e perturbação da república, e dar-se-ia ocasião a sedições e homicídios"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). A quarta razão "de outro modo não poderia haver nenhuma segurança para os reis e príncipes, pois os vassalos facilmente se queixam de que são injustamente tratados por eles"(SUÁREZ 2015, IV,3E SS.).

Suárez se questiona se é lícito assassinar o príncipe em defesa da própria vida. O filósofo divide a situação em dois. Em primeiro lugar, há os casos em que a busca é a autodefesa.A autodefesa pode ser em relação à vida na totalidade ou aos elementos exteriores, como membros ou fortuna. Segundo o filósofo, "para defender somente os bens exteriores não será lícito matar o príncipe invasor, tanto porque se deve preferir a vida do príncipe a estes bens exteriores, por causa de sua dignidade, e porque representa a Deus de um modo singular, ocupando o seu lugar, quanto também porque o príncipe tem certa administração superior de todos os bens dos súditos, e, embora talvez se exceda, nem por isso se deve resisti-lo até ao assassínio"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Pode, sem dúvida, "exigir pela justiça a restituir e compensar as coisas subtraídas tanto quanto puder fazê-lo sem violência"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Mas, "se a defesa é da própria vida, que o rei tenta tirar violentamente, então será ordinariamente lícito ao súdito defender-se a si mesmo, mesmo que daí se siga a morte do príncipe; porque o direito de conservar a vida é máximo"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.), o que não é válido se "se pela morte do rei a república se perturbasse, ou padecesse outro grande incômodo contra o bem comum, então a caridade pela pátria e pelo bem comum obrigaria a não assassinar o rei, mesmo com perigo da própria morte; mas esta obrigação diz respeito à ordem da caridade, da qual não tratamos aqui"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.).

De outro lado, pode o indivíduo matar o rei em nome da cidade. Suárez diz que se o "rei agride a cidade em ato, para perdê -la injustamente e matar os cidadãos, ou algo similar. E então certamente será lícito resistir ao príncipe, e até mesmo matá-lo, se não for possível defender-se de outro modo , tanto porque, se isto é lícito para a própria vida, muito mais o é

para o bem comum, quanto também porque a própria cidade ou república tem então justa guerra defensiva contra o invasor injusto, mesmo que seja seu próprio rei"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.).À vista disso, "qualquer cidadão, enquanto membro da república, e por ela movido expressa ou tacitamente, pode no conflito defender a república do modo que for capaz"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.). Tal caso não se compara quando o soberano "reinando em tempo de paz, perturba a república de outros modos, e lhe é nocivo; nesse caso não há lugar para a defesa pela força, nema insídia contra a vida do rei, porque então não se inflige violência efetiva contra a república, que seria lícito repelir com violência"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.), de modo que mover umaguerra contra o príncipe seria "mover guerra contra ele com autoridade privada, o que não é lícito de modo algum, porque a ordem natural, conveniente à paz dos mortais, exige que a autoridade para suscitar guerra resida na república ou no príncipe"(SUÁREZ 2015, IV,3 E SS.).Não obstante, um tirano que usurpou o trono pode ser assassinado licitamente, diz Suárez (SUÁREZ 2015, IV,7). Assim, um tirano que usurpou o trono pode ser assassinado licitamente,diz Suárez (SUÁREZ 2015, IV,7).

À guisa de conclusão, percebe-se que o ambos os tipos de tirano não podem ser mortos com autoridade privada, mas pública. Segundo Suárez, "deste modo é também lícito matar um rei que governa tiranicamente . Daí parte o seguinte argumento: o tirano por usurpação deve ser morto, seja por vingança de seu crime, seja a título de defesa", mas "se requer expressamente uma declaração de uma comissão especial ou ao menos de uma comissão geral"(SUÁREZ 2015, IV,7). Desse modo, "apenas por direito de defesa é lícito a pessoas privadas matar o tirano. Porém quanto a isto há grande diferença entre este tirano e um rei corrupto. Pois o rei, embora governe tiranicamente, enquanto não move uma efetiva guerra injusta contra a república que lhe está sujeita , não lhe inflige violência efetiva, e por isso com respeito a ele não há lugar para defesa, nem pode algum súdito por esse título agredi-lo ou mover guerracontra ele"(SUÁREZ 2015, IV,7).

Ora, no caso de um rei que governa tiranicamente "só procede antes que se dê uma sentença de deposição contra tal rei, mas não depois dela – algo contra o qual protesta o rei da Inglaterra, e que é digno de exame"(SUÁREZ 2015, IV,7), de modo que "se um juiz legítimo de tal rei, quem quer que seja ou possa ser, deu sentença justa conta ele, pela qual ipso facto o depôs do reino , já não procede a definição do Concílio. O poder de depor o rei "pode residir, ou na própria república, ou no Sumo Pontífice, embora de um modo diferente. Na república ele se encontra apenas por modo de defesa necessária à sua conservação"(SUÁREZ 2015, IV,7). Donde se entende que "se um rei legítimo governa tiranicamente, e não resta ao reino outro remédio para a sua defesa senão expulsar e depor o rei, poderá a inteira república, com um

conselho comum das cidades e dos nobres, depor o rei, tanto pela força do direito natural , pelo qual é lícito repelir a violência com a violência, quanto porque este caso necessário à própria conservação da republica é entendido como exceção no pacto pelo qual a república transfere seu poder ao rei"(SUÁREZ 2015, IV,7). Se os vícios são em matéria temporal, também podem , enquanto pecados, ser corrigidos pelo poder direto. Porém, enquanto temporalmente nocivos à república cristã, poderão ser punidos ao menos indiretamente, na medida em que o regime tirânico de um príncipe temporal é sempre pernicioso também para a salvação das almas, mas "embora arepública ou o reino dos homens – considerando-se apenas a natureza da coisa tal qual existiuentre os *gentios* e agora existe entre os pagãos – tenham o poder que dissemos (de defender-se de um rei tirano e, para este fim, de depô-lo se for necessário), os reinos cristãos têm quanto aisto certa dependência e subordinação com relação ao Sumo Pontífice"(SUÁREZ 2015, IV,7). Tal subordinação ocorre pois "pontífice pode preceituar a algum reino para que não insurja contra o seu rei sem consultá -lo, ou que não o deponha sem que ele primeiro conheça a causa e a razão, por causa dos perigos morais e da perda das almas, que ocorrem moralmente nesses tumultos populares, e para evitar sedições e rebeliões injustas"(SUÁREZ 2015, IV,7). Desse modo, é legítimo, segundo Suárez, que "um poder legítimo ter dado a sentença condenatória do rei sobre a privação do reino, ou, o que é o mesmo, após sentença declaratória de um crime que tem tal pena imposta por direito, aquele que deu a sentença ou alguém que dela foi encarregado pode privar o monarca do reino, mesmo matando-o, seja por não poder fazê-lo de outro modo , seja porque a sentença justa se estende também a esta pena. Não pode, porém , qualquer pessoa privada matar imediatamente o rei deposto, tampouco repeli-lo pela força, até que isto lhe seja preceituado, ou até que a comissão geral se declare na própria sentença ou nodireito"(SUÁREZ 2015, IV,7). Assim, "se o Papa depõe o rei, este pode ser expulso ou morto por aqueles que o Papa comissionou. E, se não ordenar a execução a ninguém, esta ficará a cargo do legítimo sucessor no reino ou, se não houver nenhum, ela caberá ao próprio reino. E assim ensinam os doutores que se deve atuar quanto ao crime de heresia, quando o rei heréticoé declarado privado do reino por uma sentença pública"(SUÁREZ 2015, IV,7).

## 3.6 **O direito das gentes em Tomás de Aquino**

O aquinate analisa a clássica divisão do direito proposta por Isidoro em busca de saber se tal divisão está correta. Nela, existe a questão de definir o que é o direito das gentes. Assim, na Summa (AQUINO 1980, Questão n.95, a.4), o filósofo defenderá a classificação de Isidoro entre direito das gentes, direito natural, direito civil e o direito divino. Segundo o Aquinate, a "divisão pode ser feita, essencialmente, pelo que constitui a essência do ente a ser dividido"(AQUINO 1980, Questão n.95, a.4). Desse modo, o direito das gentes é por essência derivado da lei natural, já o "direito positivo se divide em direito das gentes e direito civil, conforme aos dois modos porque se dá a derivação da lei natural"(AQUINO 1980, Questão n.95, a.4). Desse modo, o direito das gentes "pertence o que deriva da lei natural como as conclusões derivam dos princípios", mas o que "deriva da lei da natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina O que lhe é acomodado". É preciso considerar sempre que "o conceito de “direito” é identificado pelo Aquinate com o objeto da justiça"(BARRETO 2018).

Ainda observa o Aquinate que o direito das gente mesmo que derive do direito natural e seja "comum a todas as nações"e por estar "contido no direito positivo humano"(AQUINO 1980, Questão n.95, a.4) não pode ser considerado parte do direito natural. Desse modo, se o direito das gentes é verdadeiramente racional "é, de certo modo, natural ao homem, enquanto derivado da lei natural"(AQUINO 1980, Questão n.95, a.4), mas tal necessidade "não exclui que exista o direito das gentes para se referir as questões sobre o direito que explique os diversos temas ligados às organizações do poder político.

Já no Tratado sobre a justiça(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3), discute-se se o direito das gentes é o mesmo que o direito natural. Tomás de Aquino precisa, aqui, resolver um debate existente até então sobre se o direito das gentes seria o mesmo que o direito natural ou não. Há dois grandes argumentos que supostamente comprovariam que o direito das gentes é uma parte do direito natural. O primeiro argumento normalmente utilizado para tal fim é dizer que o acordo entre os homens se dá se as teses forem extraídas do direito natural, pois o que é extraído da própria cultura e dá origem ao direito local, isto é, o direito civil; não possui acordo. Em segundo lugar, não teria existido um momento em que a sociedade se reuniu para discutir o direito das gentes. Tendo em vista que este momento não ocorreu, não se poderia dizer que o direito das gentes é um direito pactuado entre os seres humanos, mas sim que se trata de um direito que advém do direito natural diretamente, isto é, é parte integrante deste.O

Aquinate discorda da tese central de que o direito das gentes seria o mesmo que o direito natural.

A tese lembra a visão de Pufendorf e é muito próxima da defesa que Verney faz do direito das gentes. Dessa forma, a visão de Verney colide com a tradição tomista que rejeita tal argumento.

Em relação à primeira tese,diz-se comumente que "todos os homens não acordam senão no que lhes é natural. Ora, todos acordam em matéria de direito das gentes, conforme o jurisconsulto - o direito das gentes é o que se aplica a todos os povos. Logo, o direito das gentes é o direito natural"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Além disso, a questão da escravidão também é um elemento citado como prova de que o direito das gentes é o mesmo que o direito natural. Segundo este olhar, a escravidão seria natural entre os homens. Normalmente, o argumento é retirado de Aristóteles que teria defendido que "alguns são naturalmente escravos"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Ora, a escravidão seria "própria do direito das gentes, segundo Isidoro. Logo, o direito das gentes é o direito natural"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Há uma polêmica envolvendo a observação do filósofo grego e a sua interpretação, mas o posicionamento dele é irrelevante para os fins que aqui se propõe, pois Tomás de Aquino rejeita esta visão com argumentos próprios. Segundo o Aquinate, o exemplo da escravidão não se encaixa num exemplo de algo que é do direito das gentes e também do direito natural. Segundo ele, "a razão natural não dita, absolutamente falando, que seja escravo, antes o indivíduo tal, que tal outro. Mas, isso só pode ser por alguma utilidade consequente, pela qual seja útil a um ser governado por outro, mais sábio, e seja útil a este ser ajudado por aquele, como diz Aristóteles"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Assim, a escravidão "pertencente ao direito das gentes, é natural, do segundo modo, mas não, do primeiro"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). O segundo modo seria o fato de que pode ser útil o mais sábio governar o menos sábio, mas isso não significa que a escravidão seja de direito natural.

Em relação à segunda tese, alguns asseveravam que o "direito, como se disse, divide-se em natural e positivo. Ora, o direito das gentes não é um direito positivo; pois, nunca todas as gentes se reuniram para, por um pacto comum, fazerem alguma determinação. Logo, o direito das gentes é o direito natural"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Tal tese defende a impossibilidade prática de um pacto para a formação de um direito das gentes, de modo que só restaria que ele fosse parte do direito natural. Ora, o Aquinate responde a tais ideias dizendo que o "direito ou justo natural é o que, por natureza, é adequado e proporcionado à outra coisa. Ora, isto pode dar-se de dois modos"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). O que é adequado

ou proporcionado à outra coisa pode ser dito de duas formas. Em primeiro, "em virtude de uma consideração absoluta dessa adequação, em si mesma; assim, o macho é, por natureza, proporcionado à fêmea"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). De outro modo, uma coisa é "naturalmente proporcionada à outra, não por uma consideração absoluta da sua natureza, mas, atendendo-se a uma consequência resultante dessa natureza; por exemplo, o direito de propriedade".Ora, "apreender as coisas de um modo absoluto não só pode o homem, mas também os outros animais"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Mas nossa razão nos distingue dos animais, e, por consequência, do modo de dizer o direito natural, donde se extrai que "o direito chamado natural, no primeiro sentido, é-nos comum com os animais"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3), Entretanto, "afasta-se do direito das gentes, como diz o Jurisconsulto; porque, aquele é comum a todos os animais e este, só aos homens entre si. Pois, comparar uma coisa com a que dela resulta, é próprio da razão, e, por isso, natural ao homem, segundo a razão natural, que tal dita"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Ora, a definição clássica do direito das gentes é que "aquilo que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, e todas as gentes o observam, chama-se direito das gentes"(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). Assim, para o Aquinate, o direito das gentes não poderia ser o mesmo que o direito natural, pois o direito natural seria também comum aos animais e o direito das gentes não, pois apenas observado nos humanos.

Além da classificação de Isidoro, o Aquinate observa algumas características nesse direito das gentes(AQUINO 1980, Questão n.57, a.3). O direito das gentes é um direito e, em consequência, compartilha diversas características analisadas no tratado da lei por Tomás. Ele observa, assim, que a lei se ordena para o bem comum e "não há nenhuma virtude cujos atos a lei não os possa ordenar"(AQUINO 1980, q.96, a.3). Desse modo, a lei humana não deve preceituar sobre todas as virtudes, mas "só dos ordenados para o bem comum. E isto imediatamente, como quando alguma coisa se faz diretamente para o bem comum; ou, mediatamente, como quando o legislador estabelece certas disposições pertinentes à boa disciplina, que informe os cidadãos, para conservarem o bem comum da justiça e da paz"(AQUINO 1980, q.96, a.3).Assim o direito das gentes também deve compactuar para o desenvolvimento do bem comum.

Também é importante destacar que a "lei humana"(AQUINO 1980, q.96, a.4) "obriga no foro da consciência"(AQUINO 1980, q.96, a.4) se for justa. As leis humanas estabelecidas pelos homens "são justas ou injustas. — Se justas, têm, da lei eterna, donde derivam, força para obrigar no foro da consciência"(AQUINO 1980, q.96, a.4). Já as "leis injustas não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa

do que o homem deve ceder mesmo do seu direito"(AQUINO 1980, q.96, a.4), mas se elas atingem a lei divina, de nenhum modo se deve observá-las. O filósofo divide as leis justas em três grupos e as leis injustas em dois grupos. As leis justas podem ser justas pelo fim, pelo autor ou pela forma. As leis justas pelo fim são leis "que se ordenam para o bem comum"(AQUINO 1980, q.96, a.4), as leis justas pelo autor são as que são feitas sem exceder o poder do autor, as leis justas pela forma são leis com "igualdade proporcional"(AQUINO 1980, q.96, a.4), de modo que impõem ônus "aos governados, em ordem ao bem comum"(AQUINO 1980, q.96, a.4), de modo que alguém é prejudicado em virtude do valor à maioria. Já as leis injustas podem se dividir em dois grupos. Em primeiro lugar, uma lei pode ser injusta, diz o Aquinate, se ela contrariar o bem humano "de modo oposto às razões"(AQUINO 1980, q.96, a.4) do fim, do autor ou da forma. Se um governante impõe "leis onerosas aos súbditos, não pertinentes à utilidade pública, mas antes, à cobiça ou à glória próprias deles; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido"(AQUINO 1980, q.96, a.4) ou mesmo quando, do ponto de vista da forma, "impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o bem comum"(AQUINO 1980, q.96, a.4) está a cometer um ato injusto e tal lei não obrigará no foro da consciência. Isto ocorre pois estas supostas leis "são, antes, violências, que leis, pois, como diz Agostinho, não se considera lei o que não for justo"(AQUINO 1980, q.96, a.4). Há ainda um outro grupo de leis injustas. As leis podem ser injustas "por contrariedade com o bem divino. Tais as leis dos tiranos, obrigando à idolatria, ou ao que quer que seja contra a lei divina. E tais leis de nenhum modo se devem observar, porque, como diz a Escritura (At 5, 29), importa obedecer antes a Deus que aos homens"(AQUINO 1980, q.96, a.4). Assim, o direito das gentes pressupõe uma lei justa e que se dirija ao bem como, pois a lei injusta não é, a rigor, lei e, portanto, não obriga no fora da consciência.

## 3.7 **O direito das gentes em Francisco Suárez**

Suárez discute sobre o direito das gentes em algumas partes do *De legibus*, mas principalmente no livro II. Os principais pontos são: o capítulo XVII, XVIII, XIX e XX (SUÁREZ 1967). No primeiro, Suárez discute se o direito natural se distingue do direito das gentes. Em segundo lugar, Suárez vai se perguntar sobre a natureza desse direito das gentes, isto é, se a lei correspondente ordena, proíbe, concede ou permite. Em terceiro lugar, o filósofo se questiona se o direito das gentes é um direito humano positivo. Por fim, discute como o direito das gentes é comum a todos, mesmo sem ser um direito natural.

Em primeiro lugar, analisa se o direito natural se distingue do direito das gentes, de modo a explicar a real essência do direito das gentes. Para Suárez, o direito das gentes está muito próximo do direito das gentes e do direito natural e está no meio de ambos: "ainda no que se distingue dele— está muito próximo e como intermediário entre o direito natural e o humano, embora mais próximo do primeiro"(SUÁREZ 1967).Além disso, o direito das gentes, de uso corrente em vários filósofos e juristas, deve ser entendido a partir do sentido verdadeiro do termo "direito". Segundo ele, Direito "às vezes significa o poder moral de adquirir algo ou possuí-lo, seja uma propriedade verdadeira ou alguma participação nela"(SUÁREZ 1967), o que Tomás de Aquino observa como objeto da justiça. De outro lado, direito pode significar "que é a norma do bom trabalho, estabelece uma certa igualdade nas coisas e é a própria razão da lei entendida no primeiro sentido"(SUÁREZ 1967). Ambos os sentidos de direito "podem ser divididos em direitos naturais, humanos e civis". Assim, chama-se "lei natural útil"quando "a própria natureza a dá ou vem com ela". Suárez dá o exemplo da liberdade quanto à lei natural útil. De outro lado, pode-se pensar num direito derivado do direito civil. Ora, nesse caso, é assim "denominado aquilo que foi introduzido pelo direito civil"(SUÁREZ 1967), por exemplo, o direito de prescrição. O direito das gentes, por fim, pode ser entendido como "a prática geral do povo"(SUÁREZ 1967), isto é o direito de liberdade dentro da nação ou a questão envolvendo a escravidão. Embora Suárez observe que tais sentidos existem, ele compreende o direito das gentes de modo diferente. Ele fala de lei das nações como "uma espécie de lei"(SUÁREZ 1967), isto é, aquilo que gera os direitos. Não seria válido pensar no direito das gentes como o direito natural aplicado exclusivamente aos seres humanos, pois a lei natural também possui aspectos que só importam aos seres humanos, dado os princípios da razão. O que importa para Suárez é a forma como se extrai a essência das leis.

Ora, o que está próximo ou no meio não é similar aos extremos. Assim, o direito natural é, para Suárez, diferente do direito das gentes. Entretanto, os ilustrados observam de modo diferente o conceito de direito das gentes. Para eles, o direito das gentes é um ângulo diferente do direito natural e não algo em essência distinto, pois os princípios da razão iluminam todas as áreas do direito.

A tese central de que há uma diferença entre a lei natural e a lei das nações porque a lei natural também é comum aos animais brutos, ao passo que a lei das nações é própria dos homens guarda uma inquietude em Suárez(SUÁREZ 1967). Esta é uma das respostas de Tomás de Aquino aos seus opositores teóricos.De um lado está o direito natural que "é o que a natureza ensinou a todos os animais, pois esse direito não é só próprio do gênero humano, mas de todos os animais que nascem na terra e no mar, e também é comum aos

pássaros"(SUÁREZ 1967). Já o direito das gentes é diferente, pois é conceituado por Suárez como "aquele de que os povos humanos fazem uso e diz-se que difere do natural por ser comum apenas aos homens entre si". Entretanto, não se pode esquecer que a lei das gentes é "é chamada lei que a razão natural estabelecida entre todos os homens e é mantida igualmente entre todos eles", o que significa que "a lei das nações é considerada natural, mas de uma maneira especial e própria aos homens"(SUÁREZ 1967). Isso também explica "os exemplos que são dados de religião para com Deus, obediência aos pais e ao país, rejeição são violência e insultos. Em conformidade com este direito, está implícito que o fato de um homem enredar outro é contra a lei das nações. Somados a isso estão a alforria e a escravidão, e também as guerras, a divisão de reinos, propriedades e coisas, comércio e outros contratos de venda e outras coisas semelhantes"(SUÁREZ 1967). Do mesmo modo, "nas Instituições, no § 4, são dados os mesmos exemplos, exceto o da religião e o da piedade para com os pais e para com a pátria (SUÁREZ 1967, II, XVIII, 3). Desse modo, a "divisão das leis em naturais, das gentes e civis deve ser reduzida a duas partes de dois membros cada, primeiro dividindo a lei em natural e civil, e depois subdividindo em geral e particular aos homens"(SUÁREZ 1967, II, XVIII, 3). A tentativa de subvidir a lei natural em duas se baseia na "inclinação de gênero, isto é, da natureza sensível como tal, e ora da inclinação específica da natureza racional como tal"(SUÁREZ 1967, II, XVIII, 3). A lei natural geral é "comum a todos os animais - que é aquela que em sentido especial preservou o nome absoluto de lei natural"(SUÁREZ 1967, II, XVIII, 3), mas a lei natural particular aos homens é "a lei natural própria dos homens, que tem sido chamada de lei das nações"(SUÁREZ 1967, II, XVIII, 3). Há críticas a tal subdivisão da lei natural. Segundo Suárez, alguns consideram que "a lei das nações não se distingue da lei natural e que por isso nem ARISTÓTELES nem os outros filósofos antigos a distinguiram ou conheceram"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5) e muitas vezes negam que exista "um direito natural comum aos homens e outros animais, uma vez que os animais brutos não são capazes de obediência ou justiça ou injustiça propriamente dita"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5). Ora, diz Suárez, tal bipartição da lei natural não é útil, pois de todo modo "não se pode dizer que foram escritos nos corações dos homens pelo autor da natureza; portanto, eles são de direito positivo e não de lei natural"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5). Outro problema seria considerar que direito das gentes advém "de princípios naturais, desconsiderando a sociedade humana e toda dependência da vontade humana". Ora, Suárez observa o fato de que uma "conclusão decorre de princípios naturais no pressuposto de que esta ou aquela matéria ou situação humana ocorre, não muda a forma de ser da lei, a qual subsiste por a natureza intrínseca da coisa e não pela vontade humana; apenas designa um

assunto diferente do direito"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5). Isto significa que não importa qual o modo de interpretar a lei para a constituição da essência daquela lei ou de sua natureza, mas sim o que ela de fato é. Donde se extrai que mesmo "que uma conclusão seja seguida em uma suposição que se refere apenas à matéria do preceito, se for deduzida com evidência de princípios evidentes, tal conclusão pertence ao direito natural e não ao direito das nações(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5)", pois "para que o direito das nações se distinga do direito natural, é necessário que, mesmo supondo tal matéria, não seja seguida de uma dedução óbvia, mas de uma dedução menos certa"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5), donde se pode extrair que o direito das gentes "não impõe nada que seja necessário em si para a honestidade, nem proíbe nada que seja mau por sua natureza e intrinsecamente, nem de forma absoluta"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 5), o que significa que "o direito das nações não faz parte do direito natural; e que também não difere dela porque é peculiar aos homens"(SUÁREZ 1967, II, XVII, 9), pois a lei natural também pode ser peculiar aos homens.

Em segundo lugar, analisa no capítulo XVIII, onde se questiona se a lei das nações ordena, proíbe, concede ou permite(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2). Suárez observa que é comum a tese de que o direito das gentes, diferente do direito natural, "não contém preceitos ou proibições, mas apenas algumas concessões ou faculdades e permissões para agir ou não agir não apenas com impunidade, mas também de forma justa e honesta, mas de forma que o contrário não é ruim ou injusto"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2). Segundo este modo de pensar, são "de lei natural se forem enviados em virtude da razão, ou de direito civil se forem enviados em virtude de uma vontade humana que tenha o poder de fazê-lo"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2). A partir desse critério, o direito das gentes seria apenas concessivo e não obrigatório. Entretanto, Suárez se posiciona contrário a esta posição. Segundo ele, Ora, "na lei natural há muitas coisas que podem ser feitas honestamente em virtude da lei natural, que não são ordenadas, nem seu contrário é proibido; E então pode-se dizer que existe também um direito natural concessivo"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2) ou um direito natural positivo, pois obrigatório e um direito natural negativo, pois concessivo. Se isto é verdade, não faz sentido entender o direito das gentes apenas com concessões ou faculdades(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2).

Segundo Suárez, não se pode sempre dizer que o direito das gentes "pode ser concedido apenas pela força da razão natural, mas que, no entanto, não é típico dos homens considerados, mas como congregados em uma sociedade humana, e que por isso se distingue do natural primário"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2), isto é, daquele direito natural que advém da razão humana para os homens *per se*. Tratar-se-ia de "lei na forma da lei natural secundária,

que é chamada de lei das nações". Entretanto, o direito das gentes "supõe uma comunidade humana"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2) e também a divisão de terras, localizações e termos dessas diversas comunidades. Ora, isso não pode ser dito de lei natural, não obstante não seja proibido pela lei natural. Assim, "em virtude apenas da razão natural, todas essas coisas são legais, mesmo que não sejam simplesmente necessárias"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2). Dessa forma, "o direito das nações nem sempre nasce desse pressuposto, mas apenas do modo de ser puro e natural pelo qual o homem é um animal social, acrescentando também o princípio natural de que a divisão em cidades é mais adequada para a conservação dos homens"(SUÁREZ 1967, II, XViII, 2). Desse modo, o que se pode dizer de lei natural no direito das gentes é o fato de o homem ser um animal social e dele ser um aspecto natural o viver em sociedade(SUÁREZ 1967,II, XViII, 2).

A visão dos ilustrados sobre a natureza do direito das gentes parece muito próxima da tese rejeitada por Suárez. Em primeiro lugar, discordam que "o direito das gentes "supõe uma comunidade humana", pois compreendem a comunidade de nações como distinta do espírito nacional de cada direito local. Desse modo, observam o cenário entre nações de modo distinto de Suárez, isto é, sem a visão ultramontana e do *orbis christianus*. Assim, dizem expressamente que a lei régia pode ser aplicada no lugar de alguma disposição da lei natural. Para além disso, também é rejeitada a ideia de que o homem é ser um animal social e dele ser um aspecto natural o viver em sociedade, pois o homem se constrói em sociedade a partir de um contrato que constitui como legítimo um determinado soberano, mesmo que este soberano seja um tirano.

Sem dúvida, as visões filosóficas entre Suárez e os ilustrados são distintas. É no capítulo XIX que Suárez discute onde se pode corretamente classificar o direito das gentes. Há três elementos centrais para o filósofo diferenciar o direito das gentes do direito natural: o direito natural proíbe o que é verdadeiramente mau, enquanto o direito das gentes institui o que se tornará mau a partir da proibição; o direito das gentes não é tão imutável quanto o direito natural, a universalidade e generalidade do direito natural são distintas da universalidade e generalidade do direito das gentes.

Assim ,em primeiro lugar, Suárez observa que o direito natural proíbe o que é verdadeiramente mau, mas o direito das gentes institui o que se tornará mau a partir da proibição, o que são coisas bem diferentes.O "direito das nações difere do direito natural - antes de mais nada -na medida em que, com seus preceitos afirmativos, a obrigação da coisa ordenada não é imposta apenas pela natureza da coisa em virtude de uma dedução evidente feita a partir dos princípios naturais"(SUÁREZ 1967, II, XIX, 2), isto é, a obrigação possui outra origem. Além

disso, "os preceitos negativos do direito das nações não proíbem algo porque é mau em si"(SUÁREZ 1967, II, XIX, 2), mas sim pela determinação de que algo devia ser proibido. Dessa forma, Suárez conclui que "a lei das nações (...) constitui a malícia, ou seja, não proíbe o que é mau porque é mau, mas ao proibir torna mau"(SUÁREZ 1967, II, XIX, 2), o que a difere do direito natural.

Em segundo lugar, um outro elemento central para diferenciar o direito natural do direito das gentes é a imutabilidade do direito natural. O direito das gentes "não pode ser tão imutável quanto a natural, porque a imutabilidade de uma coisa é uma consequência de sua necessidade; portanto, o que não é igualmente necessário não pode ser igualmente imutável"(SUÁREZ 1967, II, XIX, 2). Ademais, o direito das gentes "é mutável no sentido de que depende do consentimento dos homens. Também nisso a lei das nações difere da lei natural"(SUÁREZ 1967, II, xx, 1-5)(SUÁREZ,II, XX, 1-5). A razão "é que as coisas proibidas pela lei das nações simplesmente não são ruins em si mesmas e intrinsecamente: a primeira, porque esses preceitos não são deduzidos de princípios naturais por dedução necessária e óbvia; e a segunda, porque a obrigação da lei das nações não provém apenas da razão sem a necessidade de algum tipo de obrigação humana, pelo menos daquela introduzida pelo costume geral; então da parte dele, Em relação a este direito, não é simplesmente impossível que sejam feitas alterações, desde que sejam feitas com autoridade suficiente(SUÁREZ 1967, II, xx, 1-5).

Por fim, o terceiro elemento de diferença entre o direito natural e o direito das gentes é que "mesmo onde esses direitos parecem coincidir, a igualdade não é completa"(SUÁREZ 1967, II, xx, 1-5). Quando Suárez analisa os critérios da "universalidade e generalidade com respeito a todos os povos", ele percebe que "a lei natural é comum a todos eles e só por engano pode deixar de ser observada em algum lugar; Por outro lado, o direito das nações - segundo a ex- pressão de SAN ISIDORO - nem sempre é geral e para todos, mas ordinariamente e para quase todos. Assim, a primeira é inequivocamente para todos e não pode ser deixada de observar em lugar algum, mas o direito das gentes nem sempre é geral para todos, mas sim para quase todos. Donde se conclui que "mesmo sem erro, pode ser que não seja observado em algum lugar algo que, entre outros, é considerado um direito das nações"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 2).

Desse modo, Suárez chega a conclusão que o direito das gentes é simplesmente oriundo da lei positiva humana e positiva. Embora diga que esta tese advém de uma interpretação de Tomás de Aquino na questão 95, art. 4,que "divide de forma absoluta o direito positivo em direito civil e humano, e diz de ambos que são direitos humanos derivados da

natureza"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 3), a hipótese de Suárez é ligeiramente diferente. Este observa que "uma lei às vezes pode ser chamada humana não por causa de seu autor, mas por causa de sua matéria, porque trata de coisas humanas; Nesse sentido, a lei natural também é humana, porque por ela a raça humana é governada e por ela as ações humanas são governadas"e teria sido este o sentido usado por Tomás de Aquino para o que chamou "lei humana", de modo a dividir "aquele que recebe sua força do raciocínio natural e aquele que a recebe do livre arbítrio dos homens: estes dois parecem ser direito natural e positivo"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 3) .Tomás faria uma nova divisão, de modo a dizer que um recebe "força da lei natural, e é o que dizemos ser declaratório em vez de constitutivo; outra é por meio de determinação que introduz um novo direito, que é o que chamamos simplesmente de positivo. Assim, parece que Tomás no referido art. 4 fala do direito das nações como um direito humano e positivo no primeiro sentido, visto que afirma abertamente que é como uma conclusão e que recebe sua força do direito natural"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 3). O ponto é que a lei das nações "se estabelece como uma conclusão e não como uma determinação porque —por força da lei das nações— ela o faz não recebe uma determinação completa em particular, mas é introduzida em geral por meio de uma consequência não simplesmente necessária, mas tão conveniente à natureza, que é deduzida como um impulso da natureza"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 3). Suárez ainda observa que aqueles que dividem o direito das gentes em "primário e secundário", não diferem muito do sentido geral de que o direito das gentes é lei humana positiva. Ora, segundo ele, "sendo o primário que dizem pertencer ao direito natural, o secundário que é humano positivo", pois "aquela [lei] que chamam direito primário dos povos, é intrinsecamente o natural e só se denomina dos povos porque os povos em geral fazem uso"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 4). Desse modo, apenas impropriamente esse direito primário seria o direito das gentes, pois ele nada mais é do que o direito natural seguido por vários povos.

Suárez, contudo, destaca a diferença entre o direito das gentes e o direito civil. Comumente se diz que a lei civil advém da "lei de um único estado ou reino e, em vez disso, a lei das nações é comum a todos os povos"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 5). É no Capítulo XIX, ítem 6 que Suárez defende o conceito que lhe legou fama no direito internacional. Segundo ele, "os preceitos do direito das nações diferem dos preceitos do direito civil"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 5). Os primeiros não consistem "em alguma escrita, mas na prática, não de um ou dois estados ou regiões, mas de todos ou quase todos os povos"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 5). Segundo Suárez, o direito produzido pelo ser humano pode ser dividido em dois tipos diferentes. Ele pode ser escrito ou não escrito. Assim, segundo ele, a "lei das nações não está escrita e que,

portanto, nela difere de todas as leis civis escritas, mesmo as leis imperiais e comuns. Bem, a lei não escrita consiste na prática: se foi introduzida pela prática de um único povo e é vinculativa apenas para esse povo, também é chamada civil; Mas se foi introduzido pela prática de todos os povos e obriga a todos eles, acreditamos que este é um direito próprio dos povos, que difere do natural por se basear não na natureza, mas na prática". É, além disso, "civil na na sua origem, no seu fundamento e na sua universalidade na forma explicada"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 5). Na verdade, o direito das gentes se chama assim, pois "quase todos os povos fazem uso desse direito. Nessas palavras, expressa a definição do direito do povo, a saber, que é um direito comum a todos os povos, imposto não apenas por instinto da natureza, mas pelo uso desses povos"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 5). O filósofo faz uma diferença entre o direito ser neceessariamente e intrinsecamente para todos, o que seria o caso do direito natural; ou ser, pela prática, geral e universal, mas não intrinsecamente ou necessariamente para todos(SUÁREZ 1967, II, xIx, 6).

Aqui, Suárez cita alguns exemplos do que comporia este direito das gentes. Segundo ele, "o costume de acolher embaixadores ao abrigo da lei de imunidade e segurança, olhado absolutamente, não é necessário com a necessidade da lei natural, visto que cada comunidade humana poderia ter dispensado embaixadores estrangeiros e não querendo admiti-los; Porém, agora admiti-los é a lei das nações e rejeitá-los seria um sinal de inimizade e - visto que não foi uma injustiça contrária à razão natural - seria uma violação do direito das gentes"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7).

Há, ainda, um jeito próprio ou impróprio de falar do direito das gentes. De um lado, pode-se dizer que o direito das gentes "é direito que todos os povos e diferentes povos devem respeitar entre si"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7). De outro lado, que é"um direito que cada um dos estados ou reinos observa dentro de si, mas que, por sua semelhança ou coincidência com os demais, se chama direito das gentes"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7). Dito de outro modo, pode-se falar de um direito das gentes entre os povos ou de um direito que todos os povos têm em comum. São distintos. Segundo Suárez, o direito das gentes é realmente do primeiro tipo. Aqui, Suárez cita o exemplo do direito à guerra, isto é, "na medida em que se baseia no poder que um estado ou monarquia soberana tem de punir, vingar ou reparar uma injustiça que lhe foi cometida por outro"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7). Suárez observa que o direito à guerra para punir aquela nação que não agiu de forma justa é propriamente um elemento do direito das gentes pois "apenas pela força da razão natural, não era necessário que um estado ofendido tivesse esse poder, uma vez que os homens poderiam ter estabelecido outra forma de vingança ou confiar esse poder a um terceiro príncipe e como árbitro com poder coercitivo; porém,

como a forma como agora é observada é mais fácil e mais conforme com a natureza, a prática introduziu-a, e é tão justa que não é lícito opor-se a ela"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7). Assim também o é a escravidão: "os povos e os povos fazem uso desse direito entre si, que apenas por uma razão natural não era necessário; Na verdade - como eu disse - outra forma de punição poderia ser introduzida, mas agora esse direito é tal que os reclusos são obrigados a suportar essa punição da forma como foi introduzida, e os vencedores - desde que não haja outra especial título - não é. É lícito punir os inimigos já derrotados com mais severidade e uma vez que a guerra acabou"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7 E SS). Assim também "tratados de paz e tréguas podem ser colocados neste capítulo, não na medida em que uma vez feitos, devem ser observados - visto que isso é mais de lei natural mas na medida em que, quando são solicitados da maneira adequada e razoável, devem ser admitido e não negado"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 7 E SS). O segundo modo "contém certos preceitos ou ritos e modos de vida que não afetam diretamente todos os homens e não têm, como se costuma dizer, a associação e comunicação conveniente de todos os que estão à mão. mas em cada um deles eles são determinados pelo regime apropriado para seu governo particular; e, no entanto, são de tal natureza que, no uso de tais ritos e leis, quase todos os povos coincidem entre si e têm semelhanças, às vezes genéricas e outras específicas"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 9-10).

Suárez vai além e explica o fundamento do direito das gentes. Ora, já ficou claro que existe uma diferença entre o direito natural que, pela lei da natureza, estabelece ditames obrigatórios para todos os seres humanos e o direito das gentes que, a partir da prática das diversas nações, estabelece preceitos a serem considerados por todos ou quase todos os povos. Entretanto, Suárez se indaga sobre o que leva tais povos a buscarem a prática de determinados preceitos que levam todos os povos a agir de uma determinada forma. Segundo ele, "o gênero humano, por mais dividido que seja em diferentes povos e reinos, tem sempre alguma unidade, não só específica mas também - por assim dizer - política e moral: a que se refere ao preceito natural do amor mútuo, que atinge a todos, mesmo os estranhos e qualquer pessoa"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 9-10). Assim, Suárez observa que "embora cada cidade, estado ou reino perfeito seja em si uma comunidade perfeita composta de seus membros, ainda assim todos eles são de alguma forma membros deste universo que abrange toda a raça humana, pois essas comunidades separadas"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 9-10). Desse modo, eles "precisam de ajuda, associação e comunicação mútua, ora para serem melhores e para maior utilidade, ora por uma certa necessidade e indigência moral, como fica claro pelo próprio uso. Por isso precisam de algum direito que os direcione e ordene pelo caminho reto neste tipo de comunicação e associação. E, por mais que isso seja feito em grande parte com a

ajuda da razão natural, mas não de maneira suficiente e imediata; por esse motivo, o uso dessas mesmas cidades poderia introduzir alguns direitos particulares"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 9-10). Desse modo, é o costume o responsável por "introduzir a lei das nações; quanto mais que as coisas que pertencem a essa lei são poucas e muito próximas da lei natural, e dela se deduzem muito facilmente, com tal utilidade e de maneira tão conforme à mesma natureza que, embora esta dedução não seja tão evidente como completamente necessário em si mesmo para a honestidade dos costumes, mas está muito em conformidade com a natureza e em si mesmo é aceitável para todos"(SUÁREZ 1967, II, xIx, 9-10). Com efeito, fica claro que Suárez expressa os valores de universalidade visto na ordem dos jesuítas, pois convenciona a própria existência do direito das gentes a um elemento moral que une os povos por um laço humano. É bem verdade que Suárez já observa um mundo cismático, em que o catolicismo não é mais unanimidade entre os cristãos, mas sua visão de costume internacional permite uma linguagem de união de todos os povos para um fim comum da humanidade, incluindo-se aí o elemento moral.

Por fim, no Capítulo XX, Suárez discute a justiça e a mutabilidade do direito das gentes. Ora, dos "preceitos da lei das nações devem ser observados equidade e justiça, visto que é essencial para qualquer lei que seja lei verdadeira"(SUÁREZ 1967, II, XX, 1-5). Donde se conclui que se "as leis do direito das nações são leis verdadeiras (...)e estão mais próximas da lei natural do que das leis civis (...) é impossível que sejam contrárias à equidade natural". Entretanto, diferentemente do direito natural, "o direito das gentes pode permitir algumas coisas ruins", pois "da mesma forma que no direito civil alguns males são permitidos, também podem ser permitidos no direito das nações, visto que a mesma tolerância pode ser tão necessária - dada a fragilidade e natureza dos homens e das coisas - quase todos os povos concordam em admiti-lo: tal parece ser a tolerância das mulheres públicas e o engano nos contratos, desde que não seja excessivo, e outras coisas semelhantes"(SUÁREZ 1967, II, XX, 1-5).

Se o direito das gentes "só é geral pela coincidência de vários povos nesta ou naquela lei"ou na medida em que a lei seja geral no "uso e prática dos povos (...) em que eles tenham alguma união ou comunicação entre si"(SUÁREZ 1967, II, XX, 7). Assim, o direito das gentes, no primeiro cenário, "pode ser alterada por um determinado reino ou estado no que diz respeito a ela, porque —como está em vigor nele— na realidade e - por assim dizer - é intrinsecamente uma lei civil, e só é chamada de direito das gentes, seja pela sua relação e concomitância com os outros, seja porque é tão próximo do direito natural que daí vem a universalidade desse direito em todos ou quase todos os povos; mas em si mesmo - como é

encontrado em cada estado - depende de uma determinação e poder ou costume peculiar desse estado; então, um estado pode mudá-lo dentro de seu território, mesmo que os outros não concordem com isso, uma vez que cada um deles não é obrigado a se conformar com os outros"(SUÁREZ 1967, II, XX, 7). No segundo cenário, "pertence ao direito comum de todos os povos e parece ser introduzido pela autoridade de todos eles e, portanto, parece que não pode ser abolida sem o consentimento de tudo"(SUÁREZ 1967, II, XX, 7-8), mas Suárez entende que "a mudança por parte do assunto não é impossível, se todos os povos o consentirem ou se pouco a pouco se introduzir e impor o costume contrário; mas embora isso possa ser concebido como possível, moralmente não o parece. Existe outra maneira que uma comunidade pode ordenar que tais direitos dos povos não sejam observados entre seus elementos e membros, e esta forma é possível e moral"(SUÁREZ 1967, II, XX, 7-8).

Há ainda mais uma observação. Segundo Suárez, não é necessário que tal poder seja apenas um em toda a comunidade de homens, o que pode, inclusive, ser contraindicado. O filósofo diz que "este poder, por sua natureza, não existe na multidão humana de tal forma que deve necessariamente ser apenas um numericamente em toda a espécie ou em todo o conjunto de homens que existem por toda parte o mundo: não é necessário para a preservação ou para o bem da raça que todos os homens se reúnam assim em uma única comunidade política, aliás, isso dificilmente era possível, muito menos conveniente"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5), pois segundo os princípios do próprio filósofo grego Aristóteles, citado por Suárez, "uma cidade tão numerosa é difícil de governar bem; então mais difícil será um reino se for muito grande, e muito mais difícil será o mundo inteiro; entender isso do governo civil"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5). De modo que o poder te tal corpo místico "ou nunca ou por muito pouco tempo tenha existido dessa forma em todo o grupo de homens, mas logo após a criação do mundo os homens começaram a se dividir em diferentes estados, e aquele em cada um deles este poder existia separadamente"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5)

Desse modo, é possível concluir que as leis humanas, isto é, as leis positivas criadas pelos homens advém de um "poder de dar leis humanas próprias e particulares, que chamamos civis como ordens para o governo de uma comunidade perfeita"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5) que "nunca foi o mesmo em todo o gênero humano, mas foi dividido em comunidades como essas mesmas comunidades estavam fundando e se dividindo"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5). Além disso, Suárez observa que "esse poder civil, pelo menos antes da vinda de Cristo, não foi encontrado em nenhum homem em particular em relação a todos os homens, visto que nem todos os homens jamais se reuniram para conferi-lo a algum soberano sobre o mundo inteiro"e nem "Deus o conferiu a qualquer pessoa"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5). Desse modo, "ninguém

jamais obteve tal poder por meio da guerra ou de alguma outra forma semelhante, conforme registrado pela história"(SUÁREZ 1967, II, XX, 5)

Não se pode, contudo, ignorar que existe uma força que ajude as comunidades espalhadas no mundo e Suárez a identifica com "o direito das gentes"(SUÁREZ 1967, II, XX, 6), isto é, "embora o gênero humano não estivesse reunido em um corpo político, mas sim dividido em diferentes comunidades, no entanto, para que essas comunidades pudessem se ajudar e preservar uns aos outros na justiça e na paz - algo que era necessário para o bem da humanidade - foi acordado que, como por um pacto e consentimento comum, eles deveriam observar alguns direitos comuns entre si: isso é o que se chama de direito das gentes"(SUÁREZ 1967, II, XX, 6), mas tal direito foi "introduzida mais pela tradição e pelos costumes do que por qualquer constituição"(SUÁREZ 1967, II, XX, 6).

À guisa de conclusão, pode-se dizer que "de acordo com Suárez, embora o direito das gentes não seja um direito natural, ele é o mais próximo dele. E, de certo modo, ele tem algo de natural, ou seja, pode-se afirmar que ele é muito mais natural que o direito civil"(FANTICELLI 2016).

## 3.8 **Síntese do capítulo**

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra aponta que os jesuítas eram organizados a partir de uma estrutura hierárquica em que se devia obediência ao superior e que tal monarca tinha a pretensão de exercitar o poder monárquico sobre toda a sociedade e sobre toda a Universidade, dos seus membros e das pessoas que vivem debaixo da sua obediência em todos os Reinos e Estados do Mundo, pois uma característica essencial do cristianismo, a apologética cristã tem por pressuposto a conversão de novos fiéis, principalmente num cenário de disputa com diversas cepas cristãs. O cristianismo possui, portanto, uma característica particular. Trata-se do chamado "'fideísmo cristão'. Tal preceito compõe a mentalidade dos eclesiásticos lusitanos que, na prática colonizadora, buscaram a expansão do império. A herança filosófica dessa ideia de império resultou no instituto da *Monarchia Universalis* que buscava civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantesao cristianismo.

Do ponto de vista político, tal ideia pode ser pensada a partir da união sob a base da humanidade, isto é, de todos os seres humanos regidos por um Imperador cristão e por um Papa,já que todos seriam filhos de Deus, uma união dos dois gládios. A visão do Concílio de Trento é de certo modo inspirada na teoria dos dois gládios. A visão dos jesuítas estava

apoiada na ideia de mediação papal, isto é, que o gládio espiritual e temporal, de algum modo, passam pela ingerência do papa. Desse modo, os jesuítas eram naturalmente ultramontanos. O ultramontanismo defendia uma maior autoridade pontifícia e universalização da Igreja, combatendo as tendências nacionais, em que a Igreja passava praticamente para o controle do soberano. Oultramontanismo, que era um tipo de obediência ao poder do Papa, forneceu a base necessária aos jesuítas, opositores frequentes dos ilustrados, por meio de sua própria conjunção teológica e filosófica. Tal devoção ao Papa é traduzida por Lacouture como "*perinde ac cadaver*", expressão citada no Compêndio. É nesse ponto que há um choque mais flagrante com o projeto definido por Pombal, que para produzir efeitos na realidade precisava romper com a hegemonia do pensamento humanista cristão ultramontano, a fim de afastar o poder transfronteiriço que os jesuítas manifestavam.

Assim, a tensão entre Pombal e os jesuítas ia além das críticas que ele recebia por sua condução política, mas atacava diretamente a soberania do poder organizado e administrado por Pombal.

Outro ponto de tensão com o soberano era a visão sobre o corpo político de Suárez Segundo o filósofo, o poder político não reside em nenhum homem em particular, mas em todos os homens. Em nenhum momento Suárez está excluindo a presença mediata de Deus como fonte de poder ou laicizando o poder para excluir a presença de Deus. Mas o que ele está fazendo é algo bem mais sútil: ele torna a comunidade a fonte direta e imediata do poder político a partir da lei da natureza e apenas de modo mediato aparece Deus enquanto criador de tudo. Com efeito, rejeita a ideia de que o poder político advém de Adão em sucessão até os soberanos do presente. Segundo ele, os homens nascem livres e por isso ninguém tem jurisdição política sobre o outro. Ora, o homem só renuncia a sua liberdade para formar um corpo místicoque será dirigido para o mesmo fim e para o bem comum.

Uma das maneiras de reagir se tal dinâmica de poder fosse sendo centralizada até que cada vez mais o soberano tivesse domínio de tudo o que se pensava e como se agia em comunidade e, em sendo um tirano, tornar-se-ia um risco para todos da cidade. Assim, a tradição dos jesuítas se permitia pensar numa situação de extrema necessidade, o poder de resistir aparecesse para salvar vidas na cidade. Entretanto, a verdade é que do ponto de vista teológico e jurídico,defende Suárez, o Papa pode depor o rei.

Além disso, Suárez analisa os casos em que um tirano pode ser efetivamente morto e, dentre os casos possíveis, permite que um tirano seja morto após decisão do Papa que o condena. Ademais, pode o indivíduo matar o rei em nome da cidade. À guisa de conclusão, percebe-se que o ambos os tipos de tirano não podem ser mortos com autoridade privada, mas

pública. Quanto ao direito das gentes, para Tomás de Aquino este não poderia ser o mesmo que o direito natural, pois o direito natural seria também comum aos animais e o direito das gentes não, pois apenas observado nos humanos.

Igualmente para Suárez, embora o direito das gentes esteja muito próximo do direito das gentes e do direito natural e está no meio de ambos. O direito natural proíbe o que é verdadeiramente mau, enquanto o direito das gentes institui o que se tornará mau a partir da proibição; o direito das gentes não é tão imutável quanto o direito natural, a universalidadee generalidade do direito natural são distintas da universalidade e generalidade do direito das gentes.

## 4 O DIREITO DAS GENTES NA VISÃO DOS ILUSTRADOS

Em *Carta Régia de 23 de dezembro de 1770,* El Rei Dom José I estabeleceu a Junta de Providência Literária para resgatar a Universidade de Coimbra, lembrando de seus tempos áureos em que "o Senhor Rei Dom João, o Terceiro, restituiu à sobredita cidade, onde as letras de Portugal haviam tido o seu primeiro berço (...) e ornando-a com os eruditos, e assinalados mestres, que fizeram os grandes progressos literários, com que a mesma Universidade foi tão admirada na Europa até o ano de 1555" (FRANCO e MARQUES 2017)(COIMBRA 1772, p.I e II), (PAULINO 2018).

O Rei culpa diretamente os jesuítas na Carta Régia de instituição da Junta de Providência Literária, dizendo que: os jesuítas "[arruinaram] os Estudos Menores com a ocupação do Real Collegio das Artes, em que toda a Primeira Nobreza de Portugal recebia a mais útil e louvável educação"(FRANCO e MARQUES 2017, p.3), mas que não pararam por aí e também "passaram a destruir também sucessivamente os outros Estudos Maiores"(FRANCO e MARQUES 2017, p.3). Por fim, atribuía-lhes o objetivo de lançarem os seus reinos e vassalos "nas trevas da ignorância"(FRANCO e MARQUES 2017,p.3).

Ora, a raiva que tais palavras expressam é mais ampla que apenas uma discordância de ideias. Os jesuítas ameaçavam diretamente a soberania do Rei e possuíam resistência formada ao projeto de Pombal em relação aos índios. Assim, a tentativa de mudar a mentalidade coletiva da época era muito mais que uma mera mudança de conceito, mas tinha por objetivo central alterar profundamente o contexto que circundava os conceitos ligados ao direito das gentes, garantindo que os autores lidos fossem protestantes e não ameaçassem a soberania do rei.

O documento demonstra preocupação com a visão de unidade exposta pelos jesuítas, o que afetava diretamente a centralização do poder pelo soberano. Em virtude disso, analisa-se cinco elementos primordiais para compreender os fundamentos do Direito no Compêndio: (4.1) contexto e a importância do soberano em 1771; (4.2) a nação como elemento central do direito das gentes; (4.3) a decadência cultural e econômica de Portugal durante a segunda quadra do século XVIII; (4.4) o regalismo; (4.5) a condição de miserabilidade e o contrato social; (4.6) o regicídio e o crime de lesa-majestade dos jesuítas (4.7) o direito das gentes a partir da soberania. Em primeiro lugar, (4.1) busca-se entender a que significa o soberano em 1771. Assim, busca-se compreender o significado do termo soberano e o papel central que tal papel social ocupava durante a segunda quadra do século XVIII.

Em segundo lugar (4.2), analisa-se a nação como elemento central do direito das gentes. Assim, o objetivo é compreender o que o termo nação significa na segunda quadra do século XVIII e como se pode entender o termo nação na leitura dos intelectuais da época.

Em terceiro lugar, (4.3) discute-se decadência cultural e econômica de Portugal. Um dos elementos centrais para explicar o antijesuitismo e a influência dos estrangeirados na política de Portugal é justamente a decadência cultural e econômica sofrida por Portugal e, sobretudo, diagnosticada pela Coroa como algo a ser resolvido com urgência. Assim, busca-se entender o que é esta dependência, como ela ocorreu e qual o impacto desta dependência no sentido de soberania e centralização de poder.

Em quarto lugar, (4.4) busca-se entender o que significa o regalismo e como a oposição ao ultramontanismo é um elemento central na estrutura política e intelectual de Portugal.

Em quinto lugar, (4.5) discute-se o pacto do contrato social e as condições para que ele possa ocorrer na visão dos autores ditos modernos pelo Compêndio.

Em sexto lugar, (4.6) discute-se o regicídio e o suposto crime de lesa-majestade incentivado pelos jesuítas, de modo a entender o motivo pelo qual o Compêndio rejeitava de formatão virulenta a doutrina dos jesuítas sobre o tiranicídio.

Por fim, em sétimo lugar, (4.7) o direito das gentes a partir da visão de soberania, de modo a perceber como o contexto que envolve o direito das gentes alterado em Portugal abria possibilidade para o cumprimento do desejo da família real lusitana de centralizar o poder do Rei.

Assim, é fundamental iniciar com o contexto e a importância do soberano em 1771 e como tal visão, parte do ideário dos ilustrados, é fundamental para compreender a relação entre o direito das gentes dos ilustrados e a ameaça centralizadora dos jesuítas.

## 4.1 **O contexto e a importância do soberano em 1771**

O Compêndio tem por missão reestruturar o Direito e, em virtude disso, se tornar um instrumento da nação lusitana, instituído por seu Soberano, para mudar os fundamentos do Direito seguido em governos anteriores. É aqui que ganha fundamental expressão o direito natural, pois é dele que surgem as normas mais imediatas para todos.

O direito das gentes em 1771 pressupõe a compreensão do sentido de cada palavra empregada no Compêndio, pois as palavras não possuem uma definição precisa, imutável e independente das outras que as acompanham e do contexto em que são proferidas. Além disso, o documento também não foi produzido para ser lido atualmente e com o conjunto de conceitos

que possuímos hodiernamente. Não é possível retirar apenas uma frase do Compêndio e tentar traduzir para a atualidade objetivamente o que ela significa de modo independente das demais palavras apresentadas no texto, pois, ao utilizar um conceito, aquele que comunica está em relação direta e íntima com todas as ideias que circulam no contexto em que escreveu. A compreensão dos textos históricos, portanto, pressupõem o conhecimento daquele que fala e também daquele para quem o texto é escrito. Ao designarmos conceitos, utilizamos um acordo de sentido comunicado pelos falantes daquele determinado ambiente intelectual.

E o ambiente intelectual em 1771 era completamente diverso do que aquele que estuda o direito internacional hoje. É por isso que um sentido preliminar de direito das gentes depende do entendimento do que o Compêndio representa na sociedade lusitana da segunda quadra do século XVIII, bem como quais eram os objetivos do Soberano com a determinação para que o documento fosse escrito. Basicamente, o documento se trata de um relatório abreviado exigido pelo Rei com três objetivos específicos: diagnosticar o ensino até então praticado no reino; analisar como se dava a prática do Direito nos cargos de poder do reino e como ela poderia ser alterada para melhor servir ao Rei, bem como analisar a proposição das bases do novo ensino a ser instituído para transformar a visão dos intelectuais e funcionários de Portugal, vislumbrando um reposicionamento econômico e cultural da nação.

Tal iniciativa tinha por objetivo a transformação da Universidade de Coimbra como princípio para uma mudança radical nas ideias que circulavam pelos meios intelectuais. A premissa adotada pelos governantes da época era bem simples: Coimbra é o epicentro da educação e do prestígio que todos os súditos buscavam. Transformá-la, portanto, significava iniciar uma transformação de toda a mentalidade do reino, o que acarretaria uma mudança geral naqueles que participavam ativamente dos cargos de poder e também das futuras gerações de súditos.

Era preciso começar a transformação completa do reino pela Universidade de Coimbra. A importância da transformação pretendida em Portugal durante o século XVIII acabou por demonstrar um projeto para a própria universidade e o que ela significava para os intelectuais e governantes da época: a universidade não significava um corpo isolado, preocupado apenas com seus próprios conflitos internos, mas "um corpo no coração do Estado que, mercê de seus intelectuais, cria e difunde a sabedoria do iluminismo para todas as partes da monarquia de modo a animar e revitalizar todos os ramos da administração pública e de promover a felicidade do homem"(MAXWELL 1996, p.114).

Em virtude disso, há uma conexão intrínseca entre a nação e a Universidade. A visão que se tinha da Universidade no século XVIII era de uma mútua dependência entre as duas

instituições. A nação era vista como fomentadora da mentalidade que deveria ser estimulada na sociedade. Já a Universidade era determinada como instrumento para que tal mentalidade pudesse florescer.

Mas em relação às funções exercidas pela nação e pela Universidade, é possível notar um inconformismo da monarquia com o papel ineficiente que a Universidade ocupava até então. Entretanto, tal inconformismo manifesto não atribuía o resultado do cenário vivido por Portugal apenas aos seus inimigos, mas também às escolhas equivocadas que Portugal teria realizado até então. Dessa forma, havia uma autorreflexão profunda de que tal situação derivava de escolhas pretéritas e foi isto que possibilitou à monarquia portuguesa atuar para corrigir os rumos em busca do progresso que considerava necessário. O encontro entre os interesses da monarquia e o contexto social favorável às mudanças só ocorreu no século XVIII e foi a partir desta harmonia que Portugal promoveu medidas concretas para uma reforma da educação. É justamente a segunda quadra do século XVIII a que mais estabelece uma ação efetiva contra tal inconformismo: quanto "mais se percebe que a ciência não pode florescer na universidade sem que ao mesmo tempo floresça o Estado, melhorando e aperfeiçoando a si mesmo"(MAXWELL 1996, p.114), mais se investe na própria Universidade enquanto centro formador.

Entretanto, o inconformismo sozinho não transformaria uma sociedade arraigada nas tradições que constituíam o modo de pensar e agir por séculos. Com efeito, tornava-se necessário utilizar um meio de modernizar a nação a partir de instrumentos eficientes de formação e transformação do modo de pensar. Isto poderia ser feito se a Coroa se utilizasse do prestígio que a Universidade de Coimbra gozava em Portugal. É indiscutível que as outras Universidades não possuíam o mesmo brio para a administração da Coroa e este é um dos motivos de a Universidade de Évora ter sido simplesmente fechada enquanto a Universidade de Coimbra seria reformada (VAZ 2020): era preciso concentrar todos os esforços em uma reforma bem-sucedida que poderia ser completamente controlada pelo Soberano. A distinção de alguém que cursava a Universidade de Coimbra no reino saltava aos olhos e a Coroa percebeu ser preciso aproveitá-la para que os intelectuais e ocupantes dos cargos de poder seguissem os mesmos objetivos traçados pelo Rei. Tornar-se bacharel significava ascensão social, acima até mesmo de alguém que vinha de uma família abastada. É conhecida a contenda durante o reinado de D. João V, em 1731, sobre “uma denúncia de cor feita em Pernambuco contra o bacharel nomeado Antonio Ferreira Castro”, onde, em resposta do Rei, adverte-se que “o defeito de ser Pardo não obsta para este ministério”, isto é, jamais “um bacharel formado provido por mim [El Rei]"poderia ser preterido "para introduzirdes e conservardes um homem

que não é formado, o qual nunca o podia ser por lei, havendo um bacharel formado" (HOLANDA 2002, p.24 e 25).

Numa sociedade onde a desigualdade social era um elemento central das políticas monárquicas, a Universidade era um modo de designar status social ao indivíduo, mesmo que sua origem familiar não fosse concordante com o imaginário social de pureza que parte da sociedade portuguesa da época tanto valorizava (RÊGO e OLIVAL 2011). Não importava se tivesse parentesco com negros, índios, brasileiros ou judeus: um indivíduo que tivesse estudado na Universidade sempre gozaria de maior prestígio em relação a outro indivíduo que lá não pisou.

Com efeito, atingir o objetivo de utilizar o prestígio da Universidade para transformar a mentalidade da época tornava necessário um documento que atestasse a situação atual da Universidade e como o ensino deveria ser transformado para atender aos interesses da Coroa. As observações daí decorrentes foram acostadas num documento em forma de Compêndio que serviria como um plano para os propósitos do Soberano.

O interesse da Coroa, vale dizer, representava, de forma definitiva, o interesse público coletivo, mesmo que importantes setores da sociedade lusitana discordassem veementemente do que pensava o Soberano. À época, os reinos, na visão de Portugal, eram governados por um só senhor absoluto que deveria ter seu poder concedido pelo povo. Mas a concessão de poder pelo povo não significava um poder que residia no povo, mas que era do Rei. É por conta disso que existia uma diferença entre o reino e o monarca. "Um homem [que] com suas forças e valor se apodera de um estado sem consentimento do povo é monarquia. Reino, contudo, apenas quando os povos de sua livre vontade concedem a quem lhe parece, poder para os governar. Desse modo, o que se chama de reino deriva do que se chama de monarquia"(BLUTEAU 1712-1728, p.4121). Os reinos diferiam da monarquia, mas derivavam desta.

Com tal diferenciação, não importava a discordância de alguns com as decisões do Soberano, mas sim a manutenção do centro de poder que circulava em torno dele e que por ele era gerido. É este poder que o permite ser Rei e, posteriormente, ser aceite pelo povo como seu Soberano. Este é o tom do Compêndio que promove uma visão única e diretiva sobre os caminhos que deveriam ser seguidos pela intelectualidade lusitana. Portugal estava inserido num contexto intelectual de legitimação do poder onde os Soberanos tinham poder para propor o objetivo que o seu povo deveria seguir, mesmo que nem todos concordassem. A verificação do poder do Rei pressupunha o poder para manter o seu território e a possibilidade de submeter outras nações ao seu domínio e aumentar o Império. Ora, se a "monarquia é título

próprio de quem com armas e saber se fez senhor de nações estranhas contra a vontade delas, quem negará o título de monarca aos Reis de Portugal, cujos antecessores avassalaram tantas nações nas quatro partes do mundo e além dos antípodas propagaram o império?"(BLUTEAU 1712-1728, p.4121). Ninguém. O Soberano dependia do poder para manutenção interna e, para além desse poder, poderia tornar outras nações vassalas. Caso tivesse tal poder, seria incontestável sua situação de soberano. Donde se percebe que monarca é aquele "despótico, absoluto e soberano senhor de grande reino ou império"(BLUTEAU 1712-1728, p.4122). Em síntese, o Soberano dependia de poder e consentimento para efetuar a manutenção do seu reino, mas se restasse apenas a força do seu domínio jamais deixar de ser monarca, isto é, manter o domínio daqueles que estavam sob sua guarda ou mesmo a possibilidade de submeter outros povos, mesmo que sem o consentimento e vontade deles.

A concepção de um soberano que fosse senhor absoluto do seu reino não significava, contudo, que todo monarca deveria ser um tirano. A tirania era considerada "império ou domínio ilegítimo, usurpado ou cruel e violento"e o tirano era aquele que "afrontava seus vassalos", aquele que era "cruel"(BLUTEAU 1712-1728, p.6588-7010). A centralidade de poder significava agir em prol do seu reino, de modo a alcançar o desenvolvimento e a felicidade de todos os seus vassalos. Isto é, os soberanos tinham por missão da realeza a de fazer o seu povo se desenvolver e a de buscar as ações que tornavam o reino mais desenvolvido e altivo. Com efeito, os documentos que diagnosticavam os problemas do reino serviam de balizas para que o Soberano agisse em prol do seu povo.

Enquanto o centro de poder que legitimava o Rei permanecesse fiel, a crise na monarquia não haveria de chegar, sua legitimidade não seria contestada e o Soberano permaneceria como responsável pela condução do reino. Além disso, cabia-lhe a transformação da mentalidade coletiva, caso entendesse que seu povo estava a se afastar do melhor caminho a ser seguido. Com efeito, enquanto a legitimidade do Rei permanecesse indelével, ele poderia guiar a nação para uma mudança de mentalidade coletiva e era exatamente esta a proposta pensada pela Coroa lusitana. Isto significaria diagnosticar o estado do ensino na sociedade e construir um plano para que tal estado fosse afastado.

Desse modo, a conclusão do Compêndio representaria uma interpretação da situação do ensino. Mas não apenas. Era mais que isso. Tratava-se de um plano para o processo de reforma das ideias aplicado no contexto intelectual. Ele seria uma forma de diagnosticar o que estava errado no reino e o que poderia ser feito ativamente para mudar imediatamente a forma de pensar dos portugueses. As famílias de Portugal que pretendessem conservar e expandir os laços familiares em sua relação com o poder da família real precisavam atender ao

chamado de transformação da mentalidade, pois sabiam que a Coroa tinha uma diretiva para qual caminho intelectual seguir. A contradição a este caminho significava agir diretamente contra os interesses da Coroa e, a partir daí, sustentar a decisão de desagradar ao soberano. Dessa forma, o Compêndio era um guia de como a intelectualidade deveria se comportar e qual era o tipo de visão intelectual que concordava com os interesses da Coroa.

Os frutos do Compêndio foram diversos. A Reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra realizada em 1772(COIMBRA 1772) alterou o ensino jurídico português: "O ensino (...) sofreu sérias modificações, inclusive em relação ao seu método de estudar, e, em decorrência disso, foram introduzidas novas disciplinas. O desenvolvimento desse processo deu-se em três fases: a promulgação da Lei da Boa Razão, a confecção do Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra e a imposição dos Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772"(MASSAÚ 2010). Assim, a reforma foi posta em execução a partir da escrita do Compêndio e significou uma alteração profunda no funcionamento da Universidade. Os Estatutos da Universidade de Coimbra(COIMBRA 1772, Livro II) regiam o funcionamento e a prática educacional da instituição. Embora os Estatutos já tivessem sido alterados outras vezes, na segunda quadra do século XVIII a alteração foi mais ampla e profunda. A Carta régia de confirmação dos Estatutos foi publicada em 28 de agosto de 1772. Isto significa que, um ano depois do Compêndio, trataram de readequar alguns elementos básicos essenciais ao ensino dos alunos (CARVALHO 2007). Em primeiro lugar, alteraram radicalmente as disposições relativas à administração do ensino, ou seja, a idade mínima para o ingresso na Universidade; as determinações sobre a realização das matrículas; a duração dos cursos e os dias de folga. Em segundo lugar, buscaram uma solução às questões atinentes aos elementos pedagógicos da instituição a partir das discussões e diagnósticos presentes no Compêndio, isto é, alteraram bibliografias presentes na preparação das aulas e o próprio método de ensino.

Há, portanto, uma relação entre os acontecimentos futuros no reino e o conteúdo discutido no Compêndio. A própria publicação dos Estatutos significa a materialização das discussões contidas no documento de 1771. Entretanto, as discussões não ficaram adstritas a um pequeno grupo de iluminados, mas se espalharia pelo reino a partir da Universidade. A ventilação das ideias foi muito grande. Elas se espraiaram por todo o reino na segunda quadra do século XVIII, incentivadas pela ação do Soberano de patrocinar a reforma intelectual, chegaram até mesmo à Colônia. As ideias ali disseminadas assumiram, assim, uma decisiva importância para o curso histórico do Brasil, pois “as gerações que forjaram a Independência cresceram no ambiente cultural que a segunda metade de setecentos construiu em Portugal”; mas também de várias “ações conspiratórias” como a Inconfidência Carioca e a “Inconfidência Mineira de

1789"Entre os diplomados de Coimbra, Cláudio Manuel da Costa, José Inácio de Alvarenga Peixoto, Tomás António Gonzaga e José Alves Maciel"(122, p.29-39).

À vista de como tais ideias se disseminaram, é fundamental estudar atentamente os detalhes deste documento. A leitura atenta revela que o Compêndio contém uma lista extensa de alterações no imaginário intelectual que formava o ensino dos estudantes de Coimbra. Contudo, o objetivo não era meramente teórico, pois o Direito significava a formação de práticos para trabalhar no reino. Assim, a alteração da mentalidade daqueles que se formavam era imprescindível: diversos bacharéis se tornavam membros da administração da justiça.

Embora o motivo seja nobre, não é fácil alterar o modo teórico e prático de pensar o Direito em todos os vassalos do reino. Para piorar, Portugal não tinha tempo a perder. Após ser hegemônico durante o período das Grandes Navegações, a nação via com desespero a ascensão cultural da França e a econômica da Inglaterra. É por isso que a escolha foi diagnosticar o estado de coisas por um documento sucinto. O Compêndio se insere no gênero dos compêndios e, segundo o dicionário de Raphael Bluteau, "compendiar" significa "abreviar" e "epilogar", isto é, condensar. Compêndio é, portanto, o resumo a partir do corte de "tudo o que se faz supérfluo"e pondo em palavras "o mais preciso" (BLUTEAU 1712-1728, p.446). O objetivo é expressar o pensamento reformista de modo abreviado e condensado, estruturando uma nova espinha dorsal para o conhecimento de modo geral e para o Direito de modo específico.

De modo a realizar tal objetivo, o Compêndio é dividido em duas partes. Na primeira, divide-se em quatro prelúdios, isto é, quatro "capítulos" cujo objetivo é introduzir o leitor ao cenário geral desse "atraso". Na segunda parte, os autores dividem a exposição em três capítulos. O texto ainda conta com um "complemento", um apêndice que adiciona alguns comentários acessórios ao texto. Em geral, o Compêndio trata dos supostos malefícios que o ensino dominado pelos jesuítas causou à cultura do reino e estabelece o caminho para corrigir a mentalidade coletiva dos súditos em diversas áreas do conhecimento diferente. Trata, assim, de todos os aspectos que serão utilizados para reformar os Estatutos da Universidade.

Há dois momentos do texto onde a reflexão volta-se profundamente para o Direito. É no terceiro prelúdio (terceiro capítulo da primeira parte) que os autores narram a suposta "destruição de todas as leis, regras e métodos das universidades, de Lisboa e de Coimbra, deteriorando" as artes, as ciências e "sepultando a monarquia nas trevas da ignorância" (JUNTA 1771, p.38). Na segunda parte o tom é bem similar e já no Capítulo II os autores tratam dos "estragos" feitos na jurisprudência canônica e civil, bem como dos "impedimentos" causados pela deformação do pensamento e dos "meios para poder restituir-se ao estado

florente, em que se achava antes de ser corrompida pelos maquinadores"dos antigos estatutos (JUNTA 1771, p.141). O tom de desagrado é resultado da proposta do Compêndio: expor a contraposição entre as ideias “antigas”e “modernas” no que se refere ao Direito.

Desse modo, o Compêndio toma o caminho de reconstruir o Direito a partir dos deveres que surgiam do direito natural. Todas as áreas do Direito seriam reanalisadas a partir do direito natural e redesenhadas para atender aos princípios derivados desse ramo do Direito. Em virtude disso, a organização do direito natural se estabelece como fundamental para compreender todo o Direito. Todas as áreas do Direito possuem como fonte o direito natural e seus princípios mais basilares são estratificados da luz da razão. Razão que é faculdade de todos os seres humanos. O direito natural, assim, pode ser visto de vários ângulos diferentes e cada um desses ângulos será uma área diferente do Direito.

À época do Compêndio, o direito das gentes também ganhou destaque. Isto significa que o direito natural é fundamental, pois é a base do conhecimento jurídico, mas o seu ângulo mais observado na segunda quadra do século XVIII é o do direito das gentes. Trata-se de conceito discutido no bojo de uma redefinição das nações durante o século XVII e XVIII e que acaba por estabelecer as regras básicas para os povos em seu convívio. Tais relações são fundamentais para a manutenção da paz na Europa do século XVIII. E é este o mote das preocupações dos intelectuais lusitanos, o que refletirá diretamente na escrita do Compêndio. Não obstante seja o ângulo mais observado na segunda quadra do século XVIII, o que acaba por despertar o interesse do jurista contemporâneo no tema, é preciso compreender como categorizar o conceito de direito das gentes e como deve ser a abordagem a partir do contexto específico da Coroa lusitana e dos objetivos centrais da escrita deste documento. A compreensão dos objetivos da Coroa no século XVIII leva a um ceticismo em relação à apressada leitura do direito das gentes como um conceito que está linguisticamente muito próximo do que consideramos como direito internacional contemporâneo ou moderno. Toda esta mudança dependia do Rei. Mas tal mudança só era possível a partir dos interesses da nação.

## 4.2 **A nação como elemento central do direito das gentes no século XVIII**

A abordagem clássica da história do direito já é conhecida no caso do século XVII: o direito internacional português adotou um iluminismo que se espraiou por toda a Europa. Uma abordagem contextualista revela algo distinto. No caso do Compêndio, nem o termo *International Law* existia, pois a disciplina de direito internacional foi batizada por filósofo

Jeremy Bentham em 1780 (TRUYOL 1952, p.19 e ss.). São nove anos depois da publicação do Compêndio e mesmo que o filósofo já tenha iniciado suas publicações antes, no documento lusitano não há nenhuma citação ao inglês.

Além disso, no contexto da segunda quadra do século XVIII, o que nós hoje chamamos Estado nacional apresentava-se como uma realidade em construção, isto é, suas fundações eram diversas das conformações atuais. A rigor, não existia a palavra Estado com o sentido moderno no vocabulário até o final do século XVIII em Portugal. Bluteau considera a palavra Estado como "estado de uma coisa, de um negócio, da fortuna de uma pessoa"(BLUTEAU 1712-1728). A palavra mais próxima e adequada à realidade da época é a nação. Ela expressa a nacionalidade daquele a quem se refere (JUNTA 1771, p.42) e o espaço territorial em que determinadas pessoas escrevem (JUNTA 1771, p. 289-290). Aparece também enquanto conjunto de ideias e de costumes de uma mesma localidade (JUNTA 1771, p. 294) quando compreendidas como conjunto de ideias que deveriam ser compartilhadas por todos, o que inclui a organização responsável pela união de leis pátrias (JUNTA 1771, p. 295), acomodadas ao gênio e aos costumes de um determinado local (JUNTA 1771, p. 295).

Bluteau considera que nação é "nome coletivo, que se diz da Gente; que vive em alguma grande região, ou reino, debaixo do mesmo senhorio"(BLUTEAU 1712-1728, p.4292). Além disso, nação se diferencia de povo. Bluteau considera que a "nação compreende muitos povos". Bluteau expressamente indica que a palavra "*gens*"singifica *natio* , isto é, pode-se falar "Gens Hispana"para falar da "nação espanhola".

A concepção de nação pode ser traduzida em três elementos centrais: o território, o domínio e o povo. Os próprios manuais mais utilizados de ciência Política tornaram lugar comum interpretar o conceito de estado sob elementos muitos similares, como, por exemplo, povo, território e soberania (DALLARI 1985). Entretanto, na mentalidade coletiva do século XXI, o significado destas expressões nos textos parece ligeiramente diverso.

De um lado, o território é essencial para pensar no conceito de nação do século XVIII, pois se trata de um cenário em que as diversas organizações políticas estão ainda em disputa após a corrida da colonização que aconteceu no século XVI. Todos os exemplos citados por Bluteau expressam uma dimensão de localização espacial que pressupõe o exercício de um domínio em uma determinada localidade. A localidade, vale dizer, pode ainda traduzir o que é um monarca, pois este é aquele que mantém sob seu julgo diversos povos vassalos. Outro aspecto essencial é que a nação deveria estar "abaixo do mesmo senhorio . Senhorio, por sua vez, é aquilo que expressa "domínio", ou sejam o "poder, mando . Não é qualquer categoria de mando ou domínio: trata-se daquele que possui autoridade, aquele que pode "persuadir" ou

"inclinar a vontade alheia ao que se quer"(BLUTEAU 1712-1728, p.2093). Desse modo, pode- se falar em poder do Soberano, pois soberano é aquele que "não depende de outra potência humana", isto é, trata-se de um "soberano poder"(BLUTEAU 1716, p.6047).

Além disso, a nação é o conjunto de vários povos. Não é o povo que demonstra a união entre todos os componentes de uma nação, mas o poder do soberano. Os povos são aqueles "moradores de uma cidade, vila ou lugar"reunidos sob o domínio de um Soberano. Bluteau dá o seguinte exemplo: "beirões, minhotos, alentejoes compõem a nação portuguesa; bávaros, saxões, suabos, hamburgueses, brandeburgueses a nação alemã"(BLUTEAU 1712-1728, p.4292). Povo era, portanto, uma parte menor da nação e se podia dizer que a nação era o conjunto de povos.

Em síntese, a nação era o conjunto de povos, sob o mesmo poder soberano e num determinado território em que este poder soberano era exercido. Embora similar, a palavra povoexpressa um sentido completamente diferente do atual. Enquanto uma parte considerável da teoria do estado considera que povo é o elemento jurídico que vincula os cidadãos ao Estado eo legitima, a utilização da palavra no século XVIII só pode ser interpretada como um conjunto agrupado de pessoas que moram numa vila ou cidade. Vale dizer ainda que cidadão era aquele que era "morador de uma cidade"(BLUTEAU 1712-1728, p.1348) e não um responsável pela política e legitimação do Rei.

Além disso, no século XVIII ainda existiam embates entre as unidades nacionais e as forças comumente denominadas de atraso, escritores que pregavam a restauração das instituições centrais da cristandade latina e uma obediência irrestrita aos comandos do Papa[21]. Era inegável que a figura do Soberano era imprescindível, mas existiam questionamentos sobre oslimites desse soberano e qual deveria ser o papel da Igreja na condução da nação.

Esses embates repercutem diretamente no direito das gentes e não devem ser ignorados. Cada contexto histórico e cada realidade específica demonstra uma série de problemas próprios e específicos. Na participação de cada um e das diversas influências que cada um possuía, existe uma tradição bem fundada com alguns interesses em comum enquanto as ideias eram aplicadas a problemas específicos e questionamentos particulares de cada nação. Ou seja, é possível agrupar esses autores em determinados grupos de influência e de problemas similares, sem exageradamente considerá-los fechados à influência de autores de outro grupo, mas deve-se cotejar tais ideias com os interesses e problemas de cada época.

---

[21] De forma similar, mas interpretando o contexto de Grócio que é outro contexto histórico, ver (MACEDO 2007).

Assim, o direito das gentes se tornou tema fundamental do Direito do século XVIII. Em Portugal, esta expressão da soberania como domínio significava também a altivez de se reerguer como nação próxima do que havia sido no século XVI: a potência da Europa. O questionamento que ocupa as mentes dos portugueses era como resgatar tal posição novamente, seja do ponto de vista econômico, seja do ponto de vista cultural. E a resposta passava pela reforma do Direito em geral e do direito das gentes em particular.

### 4.3 **A decadência cultural e econômica de Portugal:**

O direito das gentes não estava apenas sob o olhar dos intelectuais do século XVIII. Os Reis, principais responsáveis pelas relações externas, estavam atentos para o caminho que se traçava no direito das gentes e nas relações entre as nações. Cabia aos soberanos guiar o seu reino para o progresso e desenvolver a nação para poder preservar seus interesses. Devia sempre observar o cenário externo para bem cuidar das relações com outras nações, mas também o cenário interno para bem guiar o seu povo.

Sem dúvida o direito das gentes dos livros não se resume à política internacional realizada durante o século XVIII, pois eram campos diferentes de atuar. Entretanto, não se pode considerar como âmbitos autônomos e completamente independentes. Afinal, vários elementos do direito das gentes foram sendo desenvolvidos paulatinamente a partir das relações com os Estados e muitos intelectuais que participaram da produção desse direito das gentes. Dessa forma, os reis recebiam estes dois encargos: cuidar da política entre as nações e observar como o direito das gentes impactaria o seu reino e a relação com as nações. Caso o cenário não se apresentasse de forma adequada, caber-lhe-ia apelar para a renovação do ambiente intelectual. Dessa forma, nada mais natural do que constituir uma reforma das ideias em Portugal para estabelecer um novo fundamento para o direito das gentes. O Compêndio, assim, tornava-se o produto desse desejo. Ele não é assinado por nenhum autor em destaque, pois resulta de um trabalho coletivo instituído pela Junta de Providência Literária. Trata-se, portanto, de documento oficial do reinado de D. José I cujo objetivo era retratar a real situação da Universidade de Coimbra em relação aos seus préstimos a Portugal.

Em *Carta Régia de 23 de dezembro de 1770,* El Rei Dom José I estabeleceu a Junta de Providência Literária para resgatar a Universidade de Coimbra, lembrando de seus tempos áureos em que "o Senhor Rei Dom João, o Terceiro, restituiu à sobredita cidade, onde as letras de Portugal haviam tido o seu primeiro berço (...) e ornando-a com os eruditos, e assinalados mestres, que fizeram os grandes progressos literários, com que a mesma Universi-

dade foi tão admirada na Europa até o ano de 1555”(FRANCO e MARQUES 2017, I e II) E (PAULINO 2018).

Decerto, D. José I encampou o antijesuitismo e o reformismo como elementos centrais do seu governo. O primeiro pode ser entendido como a campanha contra a Companhia de Jesus. Os jesuítas eram uma Ordem religiosa que tinha por princípio a obediência e o estudo como bases(TOLEDO e RUCKSTADTER 2002). A marca de tal campanha foi a "força, alcance e virulência"pela qual agia e que teve por efeito uma "aguda rejeição aos jesuítas por toda a Europa e mesmo por regiões fora da Europa"(LEITÃO e ROMEIRAS 2015). Já o reformismo significava um "período que abarcou profundas transformações na ordem social, política e econômica vigente até então, enquanto a ocorrência de alguns eventos e episódios específicos caracterizou-a de modo particular, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII", isto é, diversas mudanças sociais, políticas e econômicas que, em muitos casos, eram propostas pelo Rei para levar a nação rumo ao desenvolvimento econômico e do saber(PAULINO 2018).

O Rei culpa diretamente os jesuítas na Carta Régia de instituição da Junta de Providência Literária, dizendo que: os jesuítas “[arruinaram] os Estudos Menores com a ocupação do Real Collegio das Artes, em que toda a Primeira Nobreza de Portugal recebia a mais útil e louvável educação”, mas que não pararam por aí e também “passaram a destruir também sucessivamente os outros Estudos Maiores”(PAULINO 2018, P.3). Por fim, atribuía-lhes o objetivo de lançarem os seus reinos e vassalos “nas trevas da ignorância”(PAULINO 2018, P.3).

As“trevas” aludidas pelo Rei de Portugal devem ser interpretadas considerando dois elementos intrinsecamente ligados em Portugal: o atraso econômico e o atraso cultural. Portugal vivia, no século XVIII, uma profunda dependência econômica da Inglaterra, pois sua indústria era muito diminuta. Além disso, Portugal não era mais considerado como dominante no cenário europeu, pois seus autores se tornavam cada vez menos relevantes para o resto da Europa e, em consequência, não eram lindos ou comentados pelos grandes intelectuais da época, diferentemente do que acontecia com os pensadores franceses e ingleses.

Em primeiro lugar, o atraso econômico possui causas complexas, ligadas a um cenário de dependência econômica que Portugal foi estabelecendo ao longo do tempo(FRANCO 2007). Era muito comum que, durante o século XVIII, os diversos autores defendessem uma reforma ampla na estrutura econômica lusitana. Os escritos que apontavam uma necessária reforma em Portugal, contudo, não eram recentes(FRANCO 2007). Desde o século XVII existem propostas em Portugal para aperfeiçoar a agricultura, desenvolver a indústria e a econo-

mia metropolitana; nacionalizar por essa indústria o comércio do ultramar(FRANCO 2007). Além disso, alguns portugueses apontavam a diminuição do povo como elemento estrutural em Portugal(FRANCO 2007). Por fim, um terceiro elemento comum nas análises de Portugal versam sobre o problema da balança comercial(FRANCO 2007).

Entretanto, a "crise do século XVIII difere, essencialmente, da crise do século XVII", sobretudo pela resposta dada pelo Rei(ARRUDA 2000). A política determinada pela Coroa "apresenta um caráter integrado (ARRUDA 2000), de modo que a "indústria, agricultura e comércio são objetos da ação governamental, definindo um espaço de ação das políticas públicas com elevado grau de unidade"(ARRUDA 2000). Trata-se de uma reforma econômica estruturada e posta em execução pelas mãos do poder central e o principal ponto de mudança foi reorganizar o problema central da balança comercial.

O saldo da balança comercial(MAXWELL 1996) portuguesa com a Inglaterra era tradicionalmente negativo(MAXWELL 1996). Em virtude da importação de produtos industrializados, principalmente tecido, boa parte do ouro explorado na colônia tinha destino a cobrir o déficit pelas importações com a Inglaterra. Para piorar a situação, boa parte do capital utilizado na exploração da colônia era capital financiado pelos ingleses(MAXWELL 1996).

A dependência econômica era tal que o Tratado de Mutheum de 1703(SILVA 2003), conhecido como tratado dos "panos e vinhos", significou um déficit(SILVA 2003) constante nabalança comercial entre Portugal e Inglaterra que só foi ligeiramente revertido(SILVA 2003) no final do século XVIII(SILVA 2003). A discussão sobre o Tratado iniciou-se no início do século XVIII com Pedro II(SILVA 2003), mas seus efeitos foram sentidos ao longo de todo o século e, de certo modo, pode explicar o atraso econômico de Portugal.

Já à época de sua assinatura, D. Luís da Cunha(SILVA 2003), diplomata português com missão em Londres, foi afastado das tratativas finais do acordo, pois embora fosse muito bem relacionado com alguns membros do parlamento inglês, colocava-se contra o levantamento da Pragmática, isto é, da barreira alfandegária que existia para a importação de tecido oriundo da Inglaterra(SILVA 2003). Ele considerava que “a muita saída dos vinhos, era lucro de poucas pessoas principais; mas que a aumentação das fábricas, era o remédio de inumeráveis povos” (SILVA 2003, p. 80).

O afastamento de D. Luís da Cunha servia, de certo modo, para afastar as preocupaçõescom a industrialização de Portugal. Ao final do acordo, a sensação mais comum no próprio século XVIII era de que tal relação comercial causou prejuízos para Portugal, principalmente por impedir a industrialização da produção nacional. É a visão de Alexandre de Gusmão, diplomata

e historiador da época: “este fosse o primeiro golpe dirigido contra as nossas fábricas, ninguém poderá nega-lo”, pois logo após a assinatura do Tratado, “vieram logo de Inglaterra abundância de Panos, e Tecidos de lã; e em lugar de Loja de mercador, houve juntamente um grande Armazém de mercadorias, de sorte que já todos procuravam Panos Ingleses”. E acaba por constatar que “vendia mais aquela Loja em um dia, do que meia duzia das outras de tecidos portugueses em uma semana”(GUSMÃO 1735, II, I, p. 187). É bem verdade que hoje já há historiografia discutindo tal crítica(MENEZES e COSTA 2012), sobretudo pelos “panos” vindos da Inglaterra não possuírem nenhuma vantagem alfandegária e os vinhos lusitanos terem ganho importante benefício alfandegário quando comercializados em terras inglesas(MENEZES e COSTA 2012). De todo modo, a visão negativa do Tratado influenciou uma geração grande de intelectuais portugueses e ajudou a fomentar a visão reformistas do Rei, pois o único caminho para a industrialização de Portugal parecia ser promovido pela administração da Coroa portuguesa. O atraso econômico era seguido de uma dependência cultural. Nesse sentido, a dependência cultural não era menor. À época de ouro de Portugal havia passado e o reino olhava para Viena, Paris e Roma como símbolos do que outrora foi, mas que hoje era ocupado por outros reinos. A busca pelo desenvolvimento cultural era necessária. Entretanto, as ideias sobre desenvolvimento e busca das luzes foi mediada por elementos culturais que envolviam os interesses da Coroa e até mesmo aspectos culturais de um povo tradicionalmente católico. Com efeito, o iluminismo que ganhou aderência na intelectualidade lusitana foi um movimento intelectual de crítica ao "estado do ensino"e não à monarquia. Ao contrário de outras experiências, como a experiência francesa bem demonstrou (MORIN 2005). Portugal pensou o iluminismo a partir da monarquia e pela monarquia, mas não contra a monarquia(MORIN 2005). Foi justamente a monarquia que adotou como princípio trazer a "luz da razão"com a finalidade de acabar definitivamente com todos os resquícios dos antigos hábitos “atrasados” e de baixa valoração da filosofia natural(RAMOZZI-CHIAROTTINO e FREIRE 2013).

Com uma burguesia ainda pouco empoderada, adotou uma versão iluminista com centralização do poder (NETO 2013) , chamada "despotismo esclarecido"(FALCON 1986), de modo que o Rei D. José I buscava tomar decisões mais centralizadoras e se fortalecer para desenvolver a economia e a educação(FALCON 1986). É bem verdade que ainda no reinado de D. João V (1703-1750) as ideias iluministas começaram a ser assimiladas pelo Estado português, de modo que uma reforma econômica e do ensino começa a ser discutida, mormente com a criação da Academia Real de História e depois com o Colégio dos Nobres. Entretanto, é com D. José I que se atingirá o estado mais conhecido dessa busca por um

iluminismo a partir do próprio projetoda Coroa(NETO 2013).

Em síntese, pode-se dizer que as contradições do período são claras: as luzes vão irradiando por todo o reino, mas só enquanto interessava à Coroa. O projeto centralizador da que se fundava a partir da monarquia era compromissado em manter os acordos da nobreza e do clero que apoiassem as ideias do Rei. Assim, "Portugal viu-se, à força de duros golpes, europeizado, e, em alguns aspectos, mesmo barbaramente civilizado" (123, p.30).

É importante ter em mente que o período iluminista em Portugal possuía contradições e paradoxos flagrantes. Do ponto de vista religioso, Portugal manteve-se fortemente ligado à Igreja Católica. Armou-se como podia para existirem mecanismos de proteção contra o protestantismo e contra as ideias revolucionárias francesas de ruptura com a monarquia. Uma das armas que mais foi utilizada à época era justamente a Inquisição(NOVINSKY 1987), cujo objetivo era servir aos interesses conjuntos da Igreja e da Coroa, mas muitas vezes era utilizada exclusivamente pela Coroa para evitar uma ameaça mais séria à monarquia(NOVINSKY 1987)

. Com efeito, até o final do século XVIII existia uma grande resistência a uma adesão completa a todos os textos e autores iluministas e também a religião protestante em Portugal(NETO 2013). Este fato convive com uma adesão aos diversos autores iluministas e protestantes que viam as luzes e o avanço da sociedade como um elemento primordial para qualquer nação do século XVII e XVIII.

O incômodo com tais paradoxos acaba diminuindo quando se interpreta a experiência lusitana a como um projeto que respondia a interesses específicos da Coroa. Não se trata de um movimento de livre adesão e discussão intelectual, mas uma introdução forçada de determina-dos autores que deveriam ser lidos pela intelectualidade lusitana e deveriam formar o imaginário intelectual. Com isso, busca-se o progresso das ideias iluministas, mas se limita o escopo dessa transformação pelos interesses daqueles que participavam do processo de escolha da literaturaa ser introduzida em Portugal.

Este projeto construído pelo Rei buscava a inovação forçada dos intelectuais. Com efeito, o Rei, com o título de "Protetor da Universidade" - título normalmente atribuído aos soberanos da época - exigia, na *Carta Régia* de instituição da Junta de Providência Literária "examinar as causas da sua decadência, e o presente estado de sua ruína", de modo que fossem "reedificadas sobre fundamentos tão sólidos, que as artes, e ciências possam nelas resplandecer com as luzes mais claras e comum benefício"(FRANCO e MARQUES 2017, p.3). Era esta a finalidade da Junta de Providência Literária.

A partir de tal objetivo, o Soberano indicou Marquês de Pombal, integrante do Conselho de

Estado do Rei, para manter o olhar atento e realizar inspeção na Junta de Providência Literária(FRANCO e MARQUES 2017, p.13).

A experiência como embaixador de Pombal mostra a importância que as relações econômicas e culturais com outras nações contavam para Portugal do século XVIII. Não é a toa que Pombal teve conheceu profundamente Viena, um local de destaque no âmbito cultural e que também possuía uma monarquia que aderiu ao despotismo esclarecido ou iluminismo centralizador similar ao que ocorreria na segunda quadra do século XVIII em terras lusitanas. Com isso, os reformadores que participaram da Junta de Providência Literária deveriam guardar um espaço especial em sua reforma para o direito das gentes, justamente aquela parte do Direito responsável por essas relações.

À vista disso, pode-se concluir que o Compêndio expressa a necessidade que os intelectuais partícipes da Junta de Providência Literária viam para encaminhar a cultura lusitana, em especial aqui a cultura jurídica lusitana. Com efeito, desdobra-se em apontar os vários erros da forma como se compreendia o Direito até então, propondo mudanças radicais em suas estruturas. Em virtude disso, é preciso compreender qual era a organização político-jurídica de 1771, o que pode ser desvelado pelos próprios cargos que envolviam a reforma e mostravam a importância da formação jurídica à ocupação dos cargos burocráticos do reino. Além disso, o Compêndio expressava a necessidade de mudanças no jusnaturalismo até então ensinado e praticado em Portugal, bem como a utilização do Direito romano e a interpretação do Direito enquanto manifestação daquele jusnaturalismo remodelado. Tudo isto só podia ser realizado se colocado em curso uma reforma estrutural do ensino e da forma de pensar que “assolava” Portugal e que exigia, na visão do Rei, mudanças.

### 4.4 **Regalismo**

Durante as disputas políticas do século XVIII em Portugal, "ainda não concebiam um Estado separado do poder eclesiástico ou espiritual". Para além disso, os centros de poder da época "para garantir seus interesses, que variaram durante a segunda metade do século XVIII até os finais de XIX, os governos se apoiaram em diferentes grupos na Igreja, buscando sustentação para seus projetos de Estado". No fundo, a ação de Pombal não foi contra a Igreja, mas "buscou, numa lógica moderna de Estado, limitar seus poderes, agindo particularmente contra alguns grupos específicos que ameaçavam o desenvolvimento do seu projeto político [...] no universo fragmentado da Igreja, amplos setores abraçaram as políticas reformadoras propostas pelo governo e não poucos eclesiásticos participaram efetivamente"(SANTIROCCHI 2015, p.72).Também é anacrônico "buscar nas reformas

eclesiásticas pombalinas antecipações dos ideais liberais de separação entre os dois poderes, pois elas foram pensadas ainda dentro de uma concepção de união entre Igreja e Estado(SANTIROCCHI 2015, p.72). União sim, mas não harmonia absoluta.

Assim pode ser entendido o regalismo. Brasil Gérson definiu regalismo como o: "privilégio que a Santa Sé concedia aos reis e soberanos num ponto relativo à disciplina da Igreja" (GÉRSON 1978, p.14). Contudo, é preciso olhar para o conceito a partir de seu contexto, pois no século XVIII ele sinaliza que não era a própria Igreja que concedia aos reis tais atribuições, mas sim uma demanda do poder político que detinha o poder centralizado. Será, também, o caso do regalismo em Portugal, principalmente em sua exasperação com a ilustração pombalina (GÉRSON 1978, p.14).

A reforma do pensamento proposta por Pombal tinha por característica central o regalismo. O que significa uma quebra da interpretação do sistema moral jesuíta, a romper com a autoridade e a tradição desses no âmbito moral. Então, a frase de Muratori – um dos principais influenciadores de Verney, intelectual ligado à reforma - passa a fazer todo sentido: "a guerra contra Aristóteles"era, na verdade, a guerra contra uma tradição escolástica dos jesuítas, detentores dos meios de ensino e da interpretação mais abalizada dos problemas morais contingentes. Essa guerra também era travada pelos soberanos. Afinal, os jesuítas eram ultramontanos e representavam, portanto, um perigo ao poder do Estado. Ao focar nas regras de uniformidade da Ordem, provavelmente em virtude do tempo histórico de sua constituição relacionado a contrarreforma, os jesuítas eram, em regra, ultramontanos. Isso significa que apoiavam ao Papa como emanação do poder de Deus e o reconheciam como responsável absoluto pelo poder espiritual, mesmo que ante o poder do soberano. Essa tese não agradará aos ilustrados lusitanos, na medida em que eram reformistas regalistas e preferiam apostar num poder espiritual submetido ao poder temporal. Essa característica, associada ao pensamento cristão de compartilhamento da substância humana, no sentido da unidade cristã , gerou interessantes consequências para a esfera política de atuação da Companhia de Jesus.

Para os ilustrados, era preciso remodelar a ética e o direito dos católico, a fim de introjetar um sistema moral que não levasse a nação a um caos. Fazê-lo dependia de uma leitura regalista, que utilizou doutrinas inclusive jansenistas para combater os jesuítas, inimigos clássicos daqueles. O jansenismo foi declarado como heresia e é no mínimo curioso que um estado católico permitisse a quantidade de leituras protestantes e jansenistas como ocorreu na reforma lusitana. As doutrinas jansenistas eram o modelo teológico ideal para a ocasião, uma vez que conjugavam o caráter regalista ao caráter antijesuíta: dentre algumas obras citadas no Estatuto e na obra de Verney, foi utilizada a obra o Catecismo de Montpellier de Joaquim

Colbert, com claro direcionamento regalista, adotado em substituição aos catecismos jesuítas(SOUZA 2011). O regalismo, após o rompimento incisivo e violento com a tradição jesuíta ultramontana, substituiu a concepção de obediência dos religiosos ao Papa, possibilitando ao Estado a realização, entre outros atos, de indicações do clero, de mantença e de organização clerical.

O regalismo possuía raízes numa ideologia similar desenvolvida na França e denominada galicismo. Com várias "discussões que envolviam a defesa de "um predomínio do Estado sobre a Igreja Católica"foi a França, onde existia de forma marcante um "sentimento nacional, tendo por isso forte repercussão política"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Lá, os defensores "do primado pontifício", receberam a designação de “ultramontanos” e sua escola de pensamento, “ultramontanismo”"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss).De outro lado, estava o galicanismo, defendido por Felipe, o Belo, o que "desencadeou, pela primeira vez, um grave conflito entre a França e o Papa Bonifácio VIII (1303)"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Dentro desse cenário, "poder pontifício saiu enfraquecido. A Igreja francesa proclamou as liberdades galicanas (1407) e reforçou sua autonomia"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Pela "Pragmática Sanção de Bourges (1438), Carlos VII tornou-a praticamente independente de Roma"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Luís XI", em 1462, e Luiz XII, em 1510, renovaram o apoio às liberdades galicanas"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Uma "concordata assinada entre Leão X e Francisco I (1516)"se tornou a “constituição da Igreja galicana até 1790"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). O ponto central da reforma era que o "rei detinha a autoridade temporal sobre o clero e nomeava bispos e abades (aos quais o Papa concedia apenas investidura canônica)"(SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Durante a segunda parte do século XVII, quatro artigos foram reunidos e apresentados por Bossuet na assembleia do clero em 1682 e foi o mesmo galicanismo que serviu de inspiração "para a Constituição civil do clero (1790), produto da Revolução Francesa"[22](SANTIROCCHI 2015, 68 e ss). Na França, portanto, existiram dois tipos de padroados reais: "o padroado estando diretamente sob a autoridade dos reis, conhecido como padroado real, ou indiretamente, quando o rei assumia o grão mestrado de uma ordem militar religiosa. Por vezes, as duas se misturavam, como foi o caso português, onde o rei detinha o padroado sobre algumas Igrejas diretamente, enquanto outras (incluindo o ultramar), ele detinha por ser o grão mestre da Ordem de Cristo"(SANTIROCCHI 2015, p.66). Assim, crescia a importância direta do Rei para o controle do gládio espiritual.

---

[22] Só em 1791 Pio VI "condenaria o galicanismo".

Com a experiência francesa, a aceitação das teses ultramontanas não era mais consenso durante o século XVIII. Com isso, a crítica ao *orbe christianus* e ao quarto voto realizado pela ordem dos jesuítas significava um enfraquecimento do poder do Papa e uma maior autonomia do poder central para fazer valer as decisões do direito local, isto é, do soberano(OLIVEIRA 2016). É por conta dessa postura regalista de considerar abjeto o ultramontanismo, a relação entre jesuítas e ilustrados se estremece, o que resulta na "expulsão dos jesuítas, resultado do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 (OLIVEIRA 2016) . Logo depois, a medida de expulsão de todos os jesuítas da colônia é adotada"(OLIVEIRA 2016). O Alvará de expulsão, "diante de todas as reformas e mudanças no próprio conteúdo dos jornais impressos - fortes fontes de “informação” filtradas pelo regime ilustrado - mostrava que já havia uma mudança na forma de encarar os jesuítas na sociedade portuguesa(OLIVEIRA 2016). O caso da expulsão dos jesuítas pode ser considerado como a expressão da necessidade de Pombal em suspender o domínio dos religiosos sobre as fronteiras, além de buscar atender aos interesses da elite letrada portuguesa da época"(OLIVEIRA 2016).

Para além disso, "os princípios regalistas incentivados pelo Marquês de Pombal buscavam sustentar um movimento de “desuniversalização” da Igreja, a fim de subjugá-la ao Estado nacional"(SANTIROCCHI 2015, p.76). Por óbvio, os jesuítas representavam de forma manifesta tal universalização e não foi outra a condição dos ilustrados em entrar na contenda com os jesuítas. No fundo, "ao Papa era concedida somente a jurisdição espiritual"(SANTIROCCHI 2015, p.76), restringindo-lhe os movimentos, encontrando, os juristas pombalinos, pretextos e justificativas para isso"(SANTIROCCHI 2015, p.76). O objetivo central era conceder ao "Estado nacional jurisdição sobre tudo aquilo que não dizia respeito à tarefa puramente espiritual que reconheciam à Igreja"e, adicionalmente, buscavam maior autonomia do clero nacional em relação ao poder de Roma (SANTIROCCHI 2015, p.76).

### 4.5 **A condição de miserabilidade**

A visão do Compêndio se adéqua no chamado contratualismo de muitos autores protestantes. Entretanto, a influência ocorre principalmente pela obra de Grócio e Pufendorf, já que o Compêndio, ao tratar sobre o assunto, não põe ênfase no medo, típico do contratualismo de Hobbes, e nem na liberdade, típico do contratualismo de Locke. Segundo o documento, "Para dirigir o mesmo homem criado por Deus à sua semelhança e imagem, e para lhe facilitar a feliz posse do bem no estado natural, encarregou Deus à natureza racional, de que o

tinha dotado a legislação e o magistério preciso"(FRANCO e MARQUES 2017, p.226 e 227). Ora, foi justamente a natureza racional que teria ditado"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"(FRANCO e MARQUES 2017, p.226 e 227). Com isso, arazão "só foi inventada para promover a felicidade do homem"(FRANCO e MARQUES 2017,p.226 e 227). Foi ela que "regeu a consciência e os costumes do homem no estado da lei natural"(FRANCO e MARQUES 2017, p.226 e 227). Além disso, foi a responsável "por ter convencido os homens da necessidade e conveniência da vida civil(FRANCO e MARQUES 2017,p.226 e 227) e "com havê-los tirado 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". (FRANCO e MARQUES 2017, p.226 e 227).

O enfoque que o Compêndio coloca no convencimento do homem para habitar nas cidades é particularmente interessante. No livro *Elementos da jurisprudência universal*, no que Pufendorf chama de "definição n.2", o autor põe-se a falar sobre a explicação da sociedade, argumentando que o "estate of manwhich is called a state of nature is in fact so from imposition, yet not the arbitrary imposition of men, but that of the Creator himself, who destined men thereto at their very creation"(PUFENDORF 2012, p.25).

À época, a tese contratualista era tradicional e já fora difundida por diversos autores como Francisco Suárez, Locke, Hobbes etc. Na verdade, a tradição contratualista surge no próprio bojo da escolástica. Francisco Suárez considera que "a natureza pode impelir o homem para a criação do Estado, mas a causa imediata deste reside no próprio homem: a sua vontade. Os homens devem reunir-se e celebrar um pacto. Embora com colorações bastante diversas, em Suárez, já há uma doutrina do contrato social"(MACEDO 2016, p.1507 e ss.). Assim, a "palavra "pacto" permeia todo o livro III do De Legibus, bem como a Defensio Fidei. (...) Apesar das referências expressas ao termo, o contratualismo suareziano guarda profundas diferenças com o dos contratualistas ingleses. Na concepção de Suárez, a liberdade dos homens não é um ato ex nihilo, mas uma deliberação racional que aperfeiçoa uma pulsão natural"(MACEDO 2016, p.1507 e ss.). A vontade humana constitui a causa imediata para o poder político, mas a decisão não é tomada sem a intervenção de qualquer elemento anterior. Não há uma anarquia moral que precisa de uma redenção puramente da vontade humana. Em Suárez, a razão humana ratifica o impulso de verdadeiras estruturas morais naturais que impele o ser humano para o Estado".(MACEDO 2016, p.1507 e ss.).

Entretanto, a história das ideias ligada aos contratualistas é extremamente complexa e volumosa, já que cada autor possui interações internas – em relação à própria obra – e interações externas – interações contextuais sobre os problemas que pretende resolver ou discutir -, o que podemos chamar rede de associações filosóficas distintas. Logo, as mais diversas obras só podem ser consideradas à luz do contexto político, social e religioso. Assim, é impossível separar o autor de sua teogonia, no sentido de a linguagem mítica presente na religião desses autores ultrapassar a barreira da teologia e perpassar todos os escritos sobre política, direito, moral etc. Segundo (SKINNER 1966, p.294), "A teologia de Lutero trazia consigo duas implicações políticas da maior importância, que, somadas, respondem pelo que é mais distintivo e influente em seu pensamento social e político" (SKINNER 1966, p.294 e ss). O autor esta- belece alguns pontos que demonstram a influência do pensamento de Lutero: " ele assume um claro compro misso de repudiar a idéia segundo a qual a Igreja possui poderes de jurisdição, e por isso detém autoridade para dirigir e regular a vida cristã" (SKINNER 1966, p.294 e ss). É obviamente o abuso desses supostos poderes o que Lutero mais denuncia, e em especial o tráfico de indulgências, tema de sua indignação inicial, expressa nas Noventa e cinco teses. A venda de indulgências era um escândalo que vinha de longe já denunciado" (SKINNER 1966, p.294 e ss). Entretanto, é preciso dizer que "o verdadeiro alvo dos ataques de Lutero, contudo, não foi tanto o fato de a Igreja abusar de seus poderes - mas a sua mera pretensão a exercer tais poderes sobre uma sociedade cristã. Foi isso o que o levou a repudiar todas as instituições da Igreja que estivessem fundadas na tese segundo a qual o clero constitui uma classe distinta, com jurisdi- ções e privilégios específicos" (SKINNER 1966, p.294 e ss). Ora, tal questão não era apenas teórica, mas decorria "de sua crença na natureza espiritual da verdadeira Igreja, e especialmente da doutrina, como diz o Manifesto, de que "mediante o batismo, todos nós somos consagrados sacerdotes" (SKINNER 1966, p.127 e ss). A "consequência disso foi a rejeição por completo do direito canônico. (...) As objeções formuladas por Lutero à posição social e aos poderes da Igreja também o levaram a repelir toda e qualquer pretensão das autoridades eclesiásticas a exercer jurisdição sobre os assuntos temporais. Às vezes se afirma que dessa forma ele defen- deu "uma jurisdição do Estado distinta da Igreja" (SKINNER 1966, p.294 e ss). Em resumo, o" ponto central em sua doutrina da Igreja consiste em que, não passando ela de uma congregatio fidelium, será errado dizer que possua qualquer jurisdição distinta. Sem dúvida, nessa tese é bastante fácil o leitor equivocar-se, já que Lutero continua se referindo aos dois reinos por meio dos quais Deus exerce Seu pleno domínio sobre este mundo (SKINNER 1966, p.294 e ss).

Assim, Pufendorf retém de Hobbes a doutrina individualista do contrato social quanto ao

direito de governar; mas rejeita categoricamente sua doutrina da soberania(ANDRADE e SAHD 2009, p.143) . Contudo, mesmo a doutrina individualista do contrato social ganha uma roupagem mais coletivista na obra de Pufendorf. Em toda leitura há, de certo modo, uma releitura.

Há semelhanças entre o método de Pufendorf e Hobbes. No texto mais famoso, Levi-atã (HOBBES 2008, p.X), Hobbes estabelece, na primeira parte do livro, o seguinte método de exposição: da sensação, da imaginação, da linguagem, da razão e da ciência, das paixões (origem dos movimentos voluntários), das virtudes chamadas intelectuais, dos objetos de conhecimento, das diferenças de costume, da religião enquanto tema do homem, da religião em sua dimensão coletiva, das leis e dos contratos etc(HOBBES 2008, p.X). É possível perceber, na própria ordem de composição do texto de Hobbes, um profundo aumento da complexidade dos axiomas inicialmente propostos; complexidade que caminha a partir dos temas que tocam ape- nas os indivíduos para os temas que tocam a coletividade em geral. Pufendorf segue o mesmo procedimento de Hobbes, embora aborde alguns temas de forma peculiar. Na primeira parte do primeiro livro (PUFENDORF 2012, 13-16), por exemplo, ele organiza a exposição da seguinte forma: ações voluntárias do homem na vida em comunidade, significado da expressão "objetos das ações morais"(PUFENDORF 2012, 13-16), o significado de estado, o significado da pessoa moral, uma pessoa moral é uma pessoa considerada sob esse estado que ele tem na vida em comunidade. À vista disso, o método euclidiano está presente na construção de Pufendorf, mas isso não desqualifica que o semelhante não é o mesmo. Com efeito, nota-se uma diferença sen- sível na abordagem entre os dois autores: no texto de Hobbes, há um aumento da complexidade dos axiomas inicialmente propostos, mas parte-se de temas que consideram o indivíduo como objeto o que se pode chamar de observação individualista e para uma observação do indivíduo em suas relações sociais o que se pode chamar de uma observação coletivista -. A primeira pro- posição refere-se à teoria do conhecimento, depois às paixões, depois às virtudes intelectuais e apenas depois ao tema de Deus enquanto dimensão coletiva. Diferentemente de Pufendorf que já inicia sua exposição por temas mais coletivos, pois embora considere o indivíduo enquanto personagem da relação social, principalmente pela influência voluntarista.

Ora, mesmo que se considere o método euclidiano como o método de Pufendorf, o que parece verdadeiro, o campo da filosofia política atrai determinadas influências que incidem diretamente nas bases do edifício teórico. Com isso, o compartilhamento cultural possibilita socialmente a classificação social de reprovabilidade ou aceitabilidade de determinadas teses e, a partir daí, as conexões racionais para a formação de novas proposições. Ao excluir-se

o caminho contrário da tese que defende a secularização do pensamento político, justamente porque Pufendorf igualmente se aproximou dos escritos filosóficos, torna-se razoável dizer que a mera utilização do método geométrico não narra toda a gama de possibilidades a qual um intelectual do século XVII está submetido.

As relações sociais são efêmeras. Pois bem, se for considerado o que Descartes disse sobre a própria busca intelectual como um modelo representativo de sua época, pode-se perceber que a classe letrada era nutrida na mais completa paixão pelas letras desde a infância, princi- palmente pela presunção de que se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, o que lhes inspirava um desejo de aprendê-las ”(DESCARTES 1999, p.38). Entretanto, logo apercebiam-se de que terminar esses estudos só lhes era garantido quanto às dúvidas e erros, de modo a consolidar a próprio ignorância. Mas não uma ignorância inven-cível, mas uma ignorância que lhes movia à saída da mediocridade, que lhes fazia buscar o conhecimento seguro (DESCARTES 1999, p.38). Não se confortando com o conhecimento que lhe era fornecido, principalmente no âmbito das ciências. Aprendiam-se línguas, a fim de facilitar o entendimento dos livros antigos, incentivava-se a leitura de fábulas, o conhecimento da história(DESCARTES 1999, p.38), “já que a leitura de todos os bons livros é igual a uma conversação com as pessoas mais qualificadas dos séculos passados, que foram seus autores, e até uma conversação premeditada, na qual eles nos revelam tão-somente os melhores de seus pensamentos” (DESCARTES 1999, p.38); a poesia com suas “delicadezas e ternuras muito encantadoras”(DESCARTES 1999, p.38), as matemáticas, os escritos que tratam dos costumes com exortações à virtude, a teologia que “ensina a ganhar o céu”(DESCARTES 1999, p.38); a filosofia que “dá meio de falar com verossimilhança de todas as coisas e de se fazer admi- rar pelos menos eruditos”(DESCARTES 1999, p.38); a jurisprudência, a Medicina e “as outras ciências trazem honras e riquezas àqueles que as cultivam”; observando que “é bom tê-las exa-minado a todas, até mesmo as mais supersticiosas e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o justo valor e evitar ser por elas enganado” (DESCARTES 1999, p.38). Dessa forma, é razoá- vel dizer que o modelo de intelectualidade do século XVII era não-especializado, cultivava os costumes sociais como elemento fundamental de sua formação e tinha a teologia como carac- terística central dos paradigmas intelectuais da época. O aparecimento da teologia na lista de áreas relevantes a serem tragadas pelo intelectual desacortina uma relevante conclusão: seria anacrônico excluir a teologia da análise de qualquer obra no contexto cultural do século XVII, pois o intelectual, dado a forma como a intelectualidade era organizada socialmente, buscaria tornar-se tão ou mais conhecedor se estivesse a frequentar os ambientes dos doutos letrados.

De modo que o intelectual teria duas escolhas contraditórias: ele podeira diretamente contra a tese teológica levantada pelo interlocutor; ou chegaria num acordo em que as duas partes saíssemganhando.

O que fez com que a obra dos autores, em especial dos livros de Pufendorf, tivesse que relacionar com tal sofisticação o profano e o sagrado? O principal motivo para essas considerações é de ordem política. Pufendorf nasceu no seio da guerra(CARNEIRO 2006, p.163-187). Em 1632 já existia guerra há quatorze anos (CARNEIRO 2006, p.163-187). Foi uma guerra entre determinadas regiões que queriam autonomia contra o poder imperial ligado à Viena(CARNEIRO 2006, p.163-187). Existiam dois grupos que se degladiavam: de um lado estavam os defensores católicos do imperador austríaco do Sacro Império Romano Germânico, dinastia Habsburgo do rei Fernando da Estíria, da Áustria e da Hungria - eleito imperador do Sacro Império Romano Germânico e suscedido por seu filho Fernando III - que se aliava com as regiões católicas, representadas pelo Rei da Bavária, Maximiliano I, unidas por parentesco à Espanha - governada por Felipe III, sucedido por Felipe IV -; com apoio do Papa(CARNEIRO 2006, p.163-187). O lado católico tinha evidente relação sanguínea com a dinastia dos Habsburgo(CARNEIRO 2006, p.163-187). Um dos sonhos mais comentados dos Habsburgos era, a partir dum espírito jesuíta e contra-reformista, "abolir a heresia protestante da Europa" (CARNEIRO 2006, p.163-187). Do outro lado estava a coligação protestante de principados "alemães"[2323], rebeldes protestantes da Boêmia e de diversas regiões germânicas, es- pecialmente o Palatinado de Frederico V, apoiado pelas regiões dos Países Baixos, pela Suécia, pela Dinamarca e pela Inglaterra político-religiosas"(CARNEIRO 2006, p.163-187).

Por fim, a França adicionou um novo fator na guerra político-religiosas"(CARNEIRO 2006, p.163-187). Até 1635, a França praticava o que pode-se denominar "guerra coberta"político-religiosas"(CARNEIRO 2006, p.163-187). A estratégia fora adotada até então por Luis XIII que assumiu o trono em 1617 graças a um golpe contra a regente e mãe Maria de Médici assessorado pelo seu então homem de confiança Cardeal de Richelieu político-religiosas" (CARNEIRO 2006, p.163-187). Luis XIII era casado com Ana D'Áustria, vinculada aos Habs- burgos, oferecida em casamento ao Rei ainda novo para selar a paz e o compromisso

---

[23] Alemanha aqui é, na verdade, um termo anacrônico. "O que se chamava Alemanha, no século XVII, era uma complexa colcha de retalhos formada por mais de mil unidades políticas distintas. Os maiores estados eram Saxônia, Brandemburgo e Bavária, com 1 milhão cada um; a seguir o Palatinado (dividido em duas grandes partes, uma luterana ao norte e outra calvinista ao sul), Hesse (dividido em quatro), Trier e Württem- berg. Esse conjunto amplo de pequenos, médios e grandes estados dividiam-se segundo lealdades político-religiosas"(CARNEIRO 2006, p.163-187).

entre a Espanha e a França, o que não deu nada certo”(CARNEIRO 2006, p.163-187). Afinal, a po- lítica internacional de Luis XIII era justamente a de contrapor-se aos interesses imperiais dos Habsburgos”(CARNEIRO 2006, p.163-187). Em 1626 “o cardeal Richelieu, primeiro-ministro de Luís XIII de França, cria o primeiro organismo similar aos nossos ministérios dos Negócios Estrangeiros, em pleno período da guerra religiosa” político-religiosas”(CARNEIRO 2006, p.163-187). Sua outra contribuição é interna, utilizando-se da mídia para controle das cons- pirações contra o Rei. O cardeal “manipulava cortesãos e estendia o círculo de intrigas da Corte”político-religiosas”(CARNEIRO 2006, p.163-187) e foi “nesse contexto que ele teria buscado uma pena(CARNEIRO 2006, p.163-187) para "assegurar a voz pública para o cír- culo palaciano” político-religiosas”(CARNEIRO 2006, p.163-187), de modo que foi justamente “Rénaudot, médico do rei e íntimo de Richelieu, recebeu o privilégio da concessão perpé-tua de uma gazeta, proporcionada pelo Estado, para tornar-se seu porta-voz e poder, assim, constituir-se no instrumento de ação contra as divulgações consideradas lesivas à autoridade eao poder”(NOBRE 1987, p.20).

Entretanto, quando Pufendorf completava três anos, em 1635, “a França estabeleceu re-lações com o principal estado católico alemão, a Bavária, e os principais estados protestantes, especialmente a Saxônia luterana, buscando garantir os direitos católicos e protestantes e desca- racterizar a guerra como um conflito religioso” (CARNEIRO 2006, p.167 e ss.). Desse modo, a França conseguiria atingir a organização dos Habsburgos, de modo a impedir o objetivo central das organizações políticas ligadas ao império. Assim, impedia-se a formação de uma “monar- quia universal”(CARNEIRO 2006, p.167 e ss.) ou uma retomada da República Christiana tal qual ela tinha sido concebida pelos antigos e que gozava do beneplácito do Papa. Era claro para Luís XIII e para seu cardeal que aceitar o império dos Habsburgos poderia destruí-lo como soberano, o que fica ainda mais claro na concentração de poder do seu sucessor Luis XIV. É por conta disso que “a França defendeu os direitos religiosos dos protestantes alemães, embora en- frentasse, no mesmo período, em seu próprio território, rebeliões protestantes em La Rochelle” (CARNEIRO 2006, p.167 e ss.). Curiosamente, Luis XIII enfrentava uma poderosa resistência protestante no seu território, desde 1622 pelo Tratado de Montpellier. Até a rendição dos pro- testantes na praça de La Rochelle, existia um conflito muito grande pela liberdade de culto comos huguenotes.

O resultado da Guerra dos Trinta Anos, quando Pufendorf completava os seus dezesseis anos, foi a exclusão da Espanha da política centro-europeia, e a diminuição do poder da Áus-tria, enterrando de vez o projeto da contra-reforma (CARNEIRO 2006, p.167 e ss.). A Guerra dos Trinta Anos é normalmente referida como a mudança central na política internacional,

jus- tamente pela ação da França, católica, em apoiar as forças protestantes que lutavam contra os Habsburgos, o que ficou conhecido como um exemplo de "razão de estado" (CARNEIRO 2006,p.167 e ss.).

Embora seja uma ilusão considerar o problema religioso como findo à época, é impor-tante notar que a história das ideias sofre uma mudança ruidosa de rumo, pois os autores não poderiam mais justificar suas argumentações com base na teologia. A unidade vivida sob a égide dos escritos escolásticos fora solapada por um cenário caótico e de grande conflito entre Estados. Ademais, Grócio divulga a sua hipótese impiíssima[24] [24], simplificada pela expressão: se deus não existir, os valores morais continuam sendo obrigatórios. "Grócio, tal como os es- colásticos, não aceita a hipótese: Deus existe e se preocupa com os homens (...) O teólogo holandês não é ateu. O Deus grotiano é o cristão: Ele se apresenta infinitamente bom e amo- roso; não poderia abandonar o ser humano, a sua principal criação"(MACEDO 2007, p.203). Por conta disso, Deus "é sempre presente e zela pelo homem por meio de sua Divina Providên- cia" (MACEDO 2007, p.203), de modo que só é possível dizer que "Este autor crê em Deus, e muitos institutos jurídicos (...) dEle dependem. Toda a argumentação de Grócio não pode prescindir de Deus. O teólogo holandês emprega a Bíblia como fonte da história. Ora, pres-supor que o Antigo e o Novo Testamento encerram verdades históricas implica aceitar tanto a existência de Deus, como o fato de que Ele intervém nos assuntos humanos" (MACEDO 2007, p.203)25.

Do mesmo modo, o contexto sangrento da Europa parece justificar a tese contratualista que, a partir de então, precisava ruminar e proliferar. Se há pontos de contato, também há pon-tos de desequilíbrio. É por isso que "a imbecillitas representa para alguns comentadores de

---

[24] A questão é muito discutida, mas há que se discordar que a hipótese impiíssima do Grócio seja um início de secularização, pois constitui mais um recurso *ad argumentandum tantum*. Grócio era protestante e não faria sentido interpretar seu texto em desacordo com o que ele próprio acreditava. Entretanto, é comum que Hugo Grócio seja citado como exemplo característico de autor moderno que reinaugurou o direito e extirpou a religião dos debates jurídicos. A questão é relevante para esta tese, pois o autor é citado como obra clássica no Compêndio e foi um dos mais referenciados por Pufendorf e Vattel, dois autores importantíssimos para o direito das gentes discutido pelos ilustrados. Não obstante os diversos artigos em revistas internacionais rejeitando a suposta secularização promovida por Grócio; o autor, no Brasil, continua sendo citado por diversos textos, inclusive acadêmicos, como produtor da secularização. Para um resumo do debate em revistas internacionais, ver (GEOGE 2000). Como exemplo de citação que coloca Grócio como elemento de completa secularização: (SIMEÃO 2016).

[25] À parte isso, "a hipótese de Grócio não é original. Variações da fórmula do jurista de Delft foram empregadas por diversos autores antes dele: Anselmo de Canterbury, Hugo de São Vítor, Duns Scoto, Gregório de Rimini, Gabriel Biel, Francisco de Vitória, Domingos de Soto, Gabriel Vázquez, Roberto Bellarmino, Francisco Suárez e Luís de Molina. E, se ainda desejar expandir-se a busca para autores não-cristãos, é possível encontrar ex-pressões diferentes da hipótese no Eutyphro de Platão e nas Meditações de Marco Aurélio". (MACEDO 2007, p.203) Alguns também interpretam a hipótese impiíssima como uma um caminhar de Grócio ao intelectualismo, distanciando-se do lugar comum voluntarista ((MACEDO 2007, p.203).

Pufendorf uma retomada da noção hobbesiana com a intenção de dar continuação à antropolo- gia pessimista do filósofo inglês, da perspectiva segundo a qual o homem no estado de natureza agride os outros homens"(ANDRADE e SAHD 2009, p.242). Embora a antropologia de Pu- fendorf realmente possa ser denominada pessimista, há diferenças entre o esforço teórico de introduzir o medo como elemento central da antropologia e no caráter confuso e desamparado em que Pufendorf coloca ênfase. Não é apenas o medo da guerra de todos contra todos que move o homem no momento inicial, mas a necessidade de suprir o estado de desamparo, a necessi- dade de impedir que o homem aja conforme o seu ânimo pecador e, como um dos elementos, a auto-conservação da espécie. Com efeito, "falta ao termo de Pufendorf a agressividade ca- racterística da tese hobbesiana, pois a fragilidade humana por si só não estimula a bestialidade do indivíduo no estado de natureza, um terceiro elemento vem justamente preencher este requi- sito, a pravitas: nela encontra-se o problema do pecado original" (ANDRADE e SAHD 2009, p.242).

A apresentação da condição do homem miserável, no estado de natureza, é distinta de Hobbes. Pufendorf utiliza a expressão conditio non potest non miserrima concipi. Seria im- possível não o considerar extremamente miserável, se ele for lançado sobre a Terra, um estado anterior ao do recebimento de qualquer tipo de cultura ou informação, seja na infância, ou em maturidade de estatura e de força. Afinal, o homem após o cometimento do pecado original estaria sem todas as artes e auxílios, seja inventada por Homens ou revelada por Deus, pois tal momento seria historicamente anterior à revelação. "A história se revela como uma nova dimen- são da presença de Deus no mundo. A história volta a ser a história sagrada – tal como foi con- cebida, dentro de unia perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas"(ELIADE 1992, p.58).

Se a forma de responder a um questionamento de seu tempo faz com que Pufendorf tenha uma colaboração especial à teoria do contrato social, torna-se imediatamente necessário afirmar o que o contrato social não é. A expressão poderia ser considerada como mera forma de retratar o homem na condição de Ser que se desenvolveu a partir da própria mudança dos elementos naturais que o cerca. A adaptação, seja considerada enquanto atualização buscada de uma potência de si próprio – tese da "geração espontânea" defendida por Lamark-, ou en- quanto elemento de resposta ao ambiente natural que acaba por impor condições que são fatores suficientes à extinção de espécies, poderia ser considerada como explicativa para tal condição no mundo. Esse olhar poderia tentar referenciar as palavras de Pufendorf à luz dos escritos científicos referentes ao surgimento do ser humano no mundo. Entretanto, trata-se de visão anacrônica. Levando-se em consideração o tempo histórico de Pufendorf, século XVII,

seria uma tentativa de enxergar a teoria da geração espontânea que surgia, no seu alvorecer, no final do século XVIII ou a teoria da evolução que surgiria no século XIX. Tais perspectivas de modo algum fazem parte do contexto cultural e filosófico vivido e experimentado por Pufendorf.

Se o leitor voltar os nossos olhos para o início desse texto perceberá que a influência da teologia começa a desvelar-se. A interpretação provável da condição miserável do homem está na própria fé, elemento intrínseco da vida do homem do século XVIII. Trata-se de alusão clara ao pecado original. Segundo o dogma de fé, a liberdade humana teria sido atingida pelo "pecado" de Adão e Eva resultando na "queda" do ser humano, o que explicaria a natureza de- caída e a consequente tendência do homem ao pecado. O que chama mais atenção é a expressão "tombado das nuvens" utilizada por Jean Barbeyrac na tradução francesa[26] [26] - realizada no início do século XVIII e muito mais próxima do tempo histórico de formulação da obra.

A primeira consequência mais imediata de sua tese sobre a condição do homem é uma discordância profunda da tese hobbesiana. Quanto à discordância, pode-se dizer que ela ocorre em dois níveis distintos: um primeiro nível metodológico e um segundo nível ontológico.

No nível metodológico, é possível dizer que "Pufendorf não assimila em absoluto o princípio fundamental do direito natural a um postulado euclidiano, embora não renuncia a construção racional do sistema"(ANDRADE e SAHD 2010, p.53) . O ponto principal é o equí- voco em considerar que o princípio euclidiano poderia, como método, ser exposto antes de se ter observado e analisado a condição do homem no estado de natureza. Ora, se o contratualismo é a tese a ser defendida; logo, a condição do homem é o pressuposto determinante não só para o direito natural, mas para a própria construção do contrato social. Afinal, as condições a serem determinadas no período anterior ao contrato social dependerão dramaticamente da tese antro- pológica carregada pelo autor. Não é possível, portanto, aplicar o método euclidiano sem antes compreender corretamente a condição do homem.

Num segundo sentido, ontológico, é preciso compreender que as características do Ser determinam as possíveis ações a serem tomadas pelo homem. A racionalidade não é o único motor central de tomada de decisões. Primeiramente, o homem, no estado de natureza, es-

---

[26] "Figurons-nous un homme tombé, si j'ose ainsi dire, des nues, entièrement abandonné à lui-même; qui ayant les qualités de son Esprit de fon Corps aussi par ses semblables, ni favorisé d'un soin extraordinaire de la Divinité. On ne saurait que concevoir comme fort misérable fort triste la condition d'un tel homme"(PUFENDORF 1706,p.137).

taria destituído de todas as artes e auxílios produzidos pela cultura ou revelado por Homens ou revelada por Deus, pois tais elementos não fazem parte da natureza do homem, mas são construções sociais concebidas pela vida em sociedade. Trata-se, portanto, não “apenas uma abstração ou ficção, mas uma realidade jurídica característica da vida das pessoas e das sociedades destituídas de todas as outras conexões que não as existentes por serem semelhantes por natureza”(DUFOUR e GOLDIE 1991, p.566).

Quanto à fé revelada, há uma historicidade atípica a ser considerada. A revelação é historicamente situada na vida humana e, portanto, sua historicidade é posterior ao estado de natureza. Entretanto, pela natureza de verdade da fé revelada, naturalmente assimilada por todo filósofo cristão, é necessário interpretar o homem à luz da concepção cristã de verdade. É por conta disso que o homem é compreendido como um homem jogado em uma aventura na terra. Um homem caído, na expressão de Barbeyrac. Ora, é a teologia cristã ligada ao pecado original que explica o homem a partir da queda do mundo idílico, situação anterior ao estado de natureza. O homem foi lançado nu para a Terra. Inteiramente por si, não poderia ter os atributos corporais ou mentais típicos do mundo cultural. Tal condição quase inefável seria de absoluta tristeza e pequenez em relação ao mundo, um sentimento de vertigem capturado pela filosofia da religião como um elemento central da relação do homem com o aspecto religioso.

Ademais, a obra de Pufendorf apresenta a face negativa do que alguns filósofos da reli- gião chamam “nostalgia das origens”(ELIADE 1992, p.49), isto é, uma nostalgia religiosa em que está expresso o desejo do homem de reencontrar a presença ativa dos deuses, um desejo de viver no Mundo recente, puro e “forte”, tal qual saíra das mãos do Criador. A nostalgia da per- feição dos primórdios, em sua face positiva, marca o desejo de retorno periódico àquele tempo. À luz da teogonia cristã, trata-se duma “nostalgia do Paraíso”, um tempo mítico em que o ho- mem se esforça por reatualizar periodicamente o “tempo sagrado” (ELIADE 1992, p.49) pela presença divina. Em sua face negativa, trata-se de contemplar o mundo imperfeito do pecado original à luz da perspectiva de perfeição que está fora do ser humano: trata-se de um olhar nostálgico para o nosso próprio mundo, sem que a perspectiva da perfeição seja completamente retirada do foco. Trata-se de olhar o mundo imperfeito ocupado pelo pecado original a partir de um mundo em que tal pecado não existia.

Outro ponto interessante é a nudez social em que se encontra o homem, embora já tenha cometido o pecado original. Trata-se de posição aparentemente intermediária entre um mundo social completamente vestido pela natureza contratual exigida do ser humano e o mundo idílico em que a nudez representava a ausência de pecado. O meio-termo é esse homem caído,

que não conta com a nudez em relação ao pecado, mas que não está coberto pelas regras sociais constituídas.

Entretanto, não é possível compreender o estado de natureza de Pufendorf como uma especulação sobre as origens (DUFOUR e GOLDIE 1991, p.566). Trata-se, em verdade, do posicionamento da cultura como elemento central da vida do homem. Ao dizer que o homem no estado de natureza não conta com a os elementos, instrumentos e técnicas que cercam o homem na vida em sociedade, Pufendorf reconhece a importância central que a teia social concebe na vida particular de cada um, de modo que as considerações sobre o estado de natureza possuem uma característica negativa, no sentido inverso da positividade existencial do que há na vida em sociedade. No sentido lógico e cronológico era preciso que no estado de natureza tal elemento não estivesse presente. Além disso, Pufendorf também cita a revelação divina como elemento de intervenção do mundo. Tal elemento é historicamente situado e, portanto, posterior ao ingresso do homem. Não se trata de tratar de considerar que o próprio cristianismo é uma produção cultural, ideia que jamais seria compartilhada por Pufendorf, mas que a Revelação enquanto lei positiva divina foi historicamente situada. Tal implicação não exclui de nenhuma forma que o homem só conhece com exatidão a Verdade a partir dessa intervenção no mundo. Antes, contava apenas com a própria razão para se aproximar da vontade divina, o que era uma situação que dava ao homem mais insegurança no mundo.

Nesse contexto, Pufendorf defende a igualdade de todos no estado de natureza. Ora, se não há a manifestação cultural que torna as diferenças mais significativas, também não é possível falar numa diferença ontológica entre aqueles que compõem essa sociedade, de forma a solapar a "teoria patriarcal da autoridade civil"(SKINNER 1966, p.394). Q. Skinner é muito feliz em apresentar o problema: "o século XVI não presenciou apenas os primeiros passos da ideologia absolutista, mas também a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo, e portanto – como a expõe Filmer em seu Patriarca - "todos os governantes devem sujeitar-se às censuras e destituições vindas de seus súditos" (SKINNER 1966, p.54).

É inegável que o conceito do estado de natureza é o ponto de partida do procedimento expositivo de Pufendorf (SKINNER 1966, p.54). Entretanto, não é um ponto de início sem influências consideráveis. É justamente o ponto de partida que o diferencia de Hobbes. A partir da queda do homem, forma-se o estado de natureza e, posteriormente, a sociedade é unida pelos laços de cessão da liberdade em prol de um elemento de união. A sociedade renuncia a parcela da liberdade, mas o faz a partir de circunstâncias diversas em cada situação específica. O único elemento que permanece é essa antropologia do homem, intrínseca ao

próprio enquanto Ser criado e presente na terra.

Além do estado de miserabilidade, presente na condição de natureza que antecede a sociedade, Pufendorf observa outros dois elementos que movem o homem em direção ao contrato social. A natureza humana, decomposta no total em três elementos, pode ser analisada quanto ao amor sui (o amor de si ou o impulso de autoconservação) e a pravitas animi, que incita o homem a prejudicar o seu semelhante. Nesse sentido, "o amor de si – um tema abordado com frequência por Agostinho e seu seguidor Jansenius" – exprime em Pufendorf um conceito posi- tivo, pois indica a autoconservação do indivíduo e da espécie abordada de modo ainda incipiente por Hugo Grotius e desenvolvida com profundidade por Hobbes"(ANDRADE e SAHD 2010, p.254). Nesse sentido, é possível falar em antropologia pessimista que guarda algum atributo positivo do homem, mesmo que não acredite que ele será a regra. Com isso, é de se des- cordar da visão da antropologia pessimista que considera o homem tal como ele é de modo negativo, essencialmente corrupto, débil e inapto. Neste ponto, alguns comentadores impor- tantes ressaltam a influência desempenhada pela antropologia negativa de Hobbes na teoria de Pufendorf(ANDRADE e SAHD 2009, p.150).

Dessa forma, Pufendorf não adota a noção de comunidade política natural, já que "en- tre a societas e a civitas, marcada pelo vínculo contratualista, interpõem-se uma sutil e tenaz distinção"(ANDRADE e SAHD 2010, P.243). Tais observações trazem elementos distintivos à teoria contratualista de Pufendorf, justamente porque não derivam a sociabilidade, a auto- preservação e a soberania de elementos morais, embora possa coincidir com eles. É claro em criticar que apenas a relação entre o intelecto humano e a sua faculdade de julgar possa levar a sociedade para uma forma coletiva, como se a sociabilidade, a harmonia da autopreservação e a necessidade de estabelecer a soberania fossem meros detalhes que adviessem do contrato e não elementos que propulsionam o homem à vida em sociedade. Entretanto, como é fácil notar, existem pontos de contato com a obra de Hobbes. Pufendorf diz claramente que é verdade que, como a vida dos homens sem sociedade está destinada a ser como a vida das bestas, a lei da natureza é fundada principalmente no princípio de que a vida social entre os homens deve ser preservada. Entretanto, esta condição, mesmo se não estivéssemos obrigados por nenhuma lei da natureza a cultivar a sociedade, nos instigaria a estabelecê-la por nossa própria vontade, por causa das vantagens decorrentes dela, e a evitar as desvantagens que acompanham a vida não social. Ou seja, mesmo se a lei natural da conservação da sociedade não existisse, poder-se- ia falar em conservação da sociedade pelos ganhos que a sociedade traz na vida de qualquer indivíduo.

Em síntese, "por boa parte de sua longa vida, Hobbes reescreveu aquele livro em formas

diversas e em línguas diferentes (em latim e em inglês), ampliando, corrigindo, modificando. Algumas noções, apresentadas num primeiro momento de maneira embrionária, se desenvolve- ram, enriquecendo-se paulatinamente com novos significados. Um destes — fundamental — é o medo. “O medo e eu somos gêmeos”, escreveu Hobbes numa autobiografia latina em versos,composta na extrema velhice”(GINZBURG 2008, p.15 e ss.).

A visão de homem de Pufendorf tem influência da reforma protestante, a partir da concepção luterana originada de uma leitura mais radical da obra de Agostinho. “A base da nova te- ologia de Lutero, e da crise espiritual que a precipitou, residia em sua concepção da natureza hu- mana. Lutero vivia obcecado pela ideia da completa indignidade do homem”(SKINNER 1966, p.285). Pufendorf cita expressamente a Sagrada Escritura, mais especificamente o Gênesis, que segundo ele nos persuadiu a acreditar que todos os mortais se originaram de um par conjugal: A Eva de Adão estava certamente sujeita à sua soberania conjugal, e aqueles que nasceram deles foram colocados imediatamente sob a autoridade paterna e a soberania da família.

Nesse ponto, Pufendorf cita a famosa fábula de Cadmo (BULFINCH 2002, p.112 e ss.). Disfarçado de touro, Zeus rapta Europa, filha de Agenor, rei da Fenícia. Cadmo, sem conseguir encontrar a irmã e sem ter intenção de voltar sem cumprir a missão, consultou o oráculo de Apolo, para saber onde fixar-se(BULFINCH 2002, p.112 e ss.). O oráculo pe- diu que ele seguisse uma vaca no campo e, onde a vaca parasse, ele deveria construir uma cidade e chamá-la Tebas(BULFINCH 2002, p.112 e ss.). Próximo ao destino, Cadmo pe- diu que seus homens buscassem água, mas todos acabaram mortos por uma temível serpente venenosa(BULFINCH 2002, p.112 e ss.). Cadmo, ao aperceber-se da morte de seus companheiros, mata a serpente, mas recebe uma notícia dos Deuses de que deveria usar o dente da serpente para cultivar a terra; onde imediatamente nasceram guerreiros da terra e começaram uma guerra de todos contra todos, até que todos caíram, com exceção de cinco, que se uniriam a Cadmo para a fundação de Tebas(BULFINCH 2002, p.112 e ss.). Já numa época remota, eles praguejam contra a vida e os Deuses transforma-os em serpentes(BULFINCH 2002,p.112 e ss.). Ele e sua esposa vivem como serpentes, mas jamais se tornam violentas com o homem(BULFINCH 2002, p.112 e ss.). Sem dúvida é o simbolismo imagético de soldados brotando do chão a melhor forma de referir-se à tese hobbesiana.

À vista disso, Pufendorf considera que a fábula pode representar o estado natural de Hobbes, que ele retrata distorcido como uma guerra de todos contra todos, pois, na verdade, nunca houve um estado natural. A humanidade se separou em grupos familiares distintos e aqueles que não obedecem uns aos outros e não têm um mestre comum entre os homens

vivem mutuamente em um estado natural, isto é, não foram os primeiros mortais, portanto, mas aqueles que vieram depois deles que começaram realmente a existir naquele estado. Com isso, fica claro que Pufendorf não concebe o homem como aquele ser que tende ao ato mau, de modo que o medo seria sua força motriz para formulação social. Ora, isso não quer dizer que Pufendorf não perceba o potencial do ato humano contra um outro semelhante, mas que tais casos são particulares e não necessariamente gerariam uma guerra de todos contra todos.

Ora, não se pode considerar que o homem está apenas destinado a seguir as paixões, justamente porque ele está nas plenas posses de suas capacidades racionais que o impedem de seguir desenfreadamente suas pulsões. Segui aqui Grócio, no sentido de que "a lei natural grotiana da maturidade apresenta várias características – além do intelectualismo – que a afastam do calvinismo e a aproximam do escolasticismo católico. Calvino e seus sucessores encontra- vam duas limitações na lei natural. Primeiro, a natureza corrupta do ser humano: o pecado original"(MACEDO 2007, p.205-206).

Desse modo, Pufendorf rejeita a tese de Hobbes e cai nas graças dos ilustrados que também discordavam da ética de hobbes. Além disso, Pufendorf fundamenta uma nova forma de compreender o contrato social que leva a soberania ao rei, responsável por guiar a nação. Com efeito, torna-se fundamental para o mister ilustrado na reforma em Portugal: a rejeição final ao tiranicídio.

### 4.6 **O regicídio e o crime de lesa-majestade promovido pelos jesuítas**

Outro elemento está *pari passu* ao regalismo: a rejeição ao tiranicídio. Os autores introjetados no Compêndio centralizavam o poder e defendiam maior soberania do Soberano. Assim, o caminho era rejeitar o tiranicídio defendido por alguns jesuítas, como Francisco Suárez.Há uma justificação de teologia política que liga o ultramontanismo ao tiranicídio: diversos autores que defendiam o tiranicídio entregavam a sua obediência ao papa e podiam desobedecer ao poder do rei, caso existisse um conflito entre ambos. Parece existir, portanto, uma tensão entre os adeptos do tiranicídio e os correligionários do anti-tiranicídio.

Os jesuítas eram, sobretudo, acusados de manipular "a noção de direito legítimo de resistência dos povos", principalmente em relação aos indígenas. Mas a morte do tirano, durante a segunda quadra do século XVIII se tornou sinônimo de "injustiça, definida essa pelo padre Raphael Bluteau como um "vício (...), ação contra as leis da razão natural ou contra as leis do reino. Dela procedem todas desordens, confusões e ruínas dos Estados" (LOUREIRO 2020, p.4).

Existia à época uma “necessidade [que] podia fazer levar os vassalos, viciosamente, à “desesperação”,(...) um “doloroso movimento do apetite, desconfiado com a representação da impossibilidade”; fonte de “paixões violentas” que “perturbam a imaginação”(LOUREIRO 2020,p.24 e 25). O procedimento de “desesperação” era empregado "pelos vassalos para referir que desconfiavam da possibilidade de aplicação da justiça, sobretudo quando os oficiais régios pre- tendiam fazer cumprir a eficácia da obediência em detrimento da tradição. Era o último estágio de tensão entre os soberanos e vassalos e poderia até ser deflagrada em revolta"(LOUREIRO 2020,p.24 e 25).

Os intelectuais citados pelo Compêndio também se posicionaram sobre o tiranicídio e o tom era bem diverso dos jesuítas. Todos eles repreendem a ideia de um tirano e até permitem a resistência contra ele, mas de modo menos direto e explícito se comparado ao texto dos jesuítas. Boa parte deles permitem algumas injustiças do tirano, pois a retirada de um Soberano do poder era excepcionalíssima.

O destaque dentre eles é Emerich Vattel. Quando escreve o livro *Le droit des gens*, seu nome entrou definitivamente para a história do pensamento, pois foi um dos autores mais citados dos séculos seguintes. Ele nasceu em Couvet(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX), em Neuchâtel, em 1714(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX). Seu pai "era um clérigo protes- tante e chefe da congregação local de ministros"(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX) e sua "mãe era filha do embaixador do principado na corte prussiana"(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.X). Vattel frequentou os cursos da época sobre Samuel Pufendorf e "estudou em detalhes os princípios do direito natural e do direito das nações"(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.X).

Além disso, fez uma "longa defesa (KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX) da filosofia de Leibniz contra a acusação de ateísmo"(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX), o que lhe ren- deu "um convite do embaixador francês em Berlim (KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX) "para ir à corte do príncipe"(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.XI). Em 1759 foi nomeado para o Conselho Privado (KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.IX) como conselheiro-chefe do governo da Saxônia para assuntos externos(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.XI-XIII). Mor- reu em dezembro de 1767 aos 53 anos(KAPOSSY e WHATMORE 1757, p.XI-XIII).

No §51 do seu livro (VATTEL 2004, §51), discute se a nação pode reprimir um soberano e se eximir de obedecê-lo. Os soberanos devem sempre ter a obediência de seus súditos, diz Vattel (VATTEL 2004, §53).Quando um príncipe é considerado "legítimo soberano, todos os cidadãos lhe devem fiel obediência. Ele não pode governar o Estado nem alcançar o que a

Nação dele espera, a não ser que seja obedecido rigorosamente"(VATTEL 2004, §51). Desse modo, "jamais os súditos terão o direito, em casos duvidosos, de julgar a sabedoria ou a justiça das determinações soberanas; esta é a função do príncipe; os súditos devem presumir, tanto quanto possível, que todas as determinações do príncipe são justas e benéficas: apenas o soberano é responsável pelo mal que possa disso resultar".O "alto atributo do soberano não impede que a Nação possa reprimir um tirano insuportável"(VATTEL 2004, §51). Wolf também explica bem este termo no seu (WOLFF 2017, § 989). Segundo ele, o exercício de um tirano "não é tanto um abuso de soberania, mas um desejo desenfreado por um direito que não pertence a um governante. Portanto, quando um governante faz coisas que não podem ser feitas por direito de soberania, os atos, que por sua natureza não caem sob o exercício da soberania, não são umabuso da soberania"(WOLFF 2017, § 989), mas sim algo além dela. Ele exemplifica a questão com o abuso da propriedade. Segundo ele, a propriedade é um direito naturaabusouso dela não é nem mesmo direito, pois, caso contrário, se estaria afirmando que a lei natural mantém em seu âmago uma contradição, o que não pode ser(WOLFF 2017, § 989). "Portanto, o abuso de propriedade não está de forma alguma incluído no direito de propriedade, de modo que, em virtude disso, isso é permitido a um proprietário. A lei da natureza seria contraditória se concedesse o direito de fazer o que proíbe"(WOLFF 2017, § 989).

Entretanto, segundo Vattel, "é um direito incontestável que uma república poderosa deve seu nascimento"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Segundo ele, a "autoridade do príncipe é limitada e regulada por leis fundamentais, o príncipe, ao exorbitar dos limites que lhe são prescritos, comanda sem nenhum direito"(VATTEL 2004, §51 e ss.) e, por conta disso, "a Nação não está obrigada a obedecê-lo e pode resistir a seus atos injustos"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Nesse caso, o soberano estaria rompendo "o contrato que o vinculava ao povo; e o povo se torna livre pelo ato do soberano"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Vattel critica alguns autores que "sustentam que se o príncipe está investido do poder supremo, pleno e absoluto, ninguém tem o direito deresistir a ele, muito menos de reprimi-lo, não restando à Nação senão sofrer com paciência e obediência"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Segundo estes autores, o "soberano não tem que dar satisfações a ninguém sobre a maneira pela qual governa, e que se a Nação pudesse controlar as suas ações e a ele resistir, quando ela os acha injustos, a autoridade dele não seria mais a do soberano"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Vattel critica a ideia, pois não acredita que possa "existir nenhum soberano plenamente absoluto"(VATTEL 2004, §51 e ss.).

Vattel observa que o soberano deve atuar ao "bem comum de todos"(VATTEL 2004,§51 e ss.) e cada "cidadão se despiu de seus direitos e entregou a sua liberdade"para que o soberano executasse sua missão, o que jamais aconteceria do povo entregar a sua liberdade a "um tirano cruel"(VATTEL 2004, §51 e ss.). Desse modo, sempre há, assim, "uma reserva implícita, a de que o soberano usará esse poder para o bem-estar do povo e não para a sua ruína"(VATTEL 2004, §51 e ss.).

No §54, Vattel analisa os casos em que é possível resistir ao príncipe. Segundo ele, a "obediência não deve ser absolutamente cega"(VATTEL 2004, §54 e ss.). O principal freio à obediência ao súdito é a lei natural, pois "nenhum compromisso pode obrigar, ou mesmo autorizar um homem a violar a lei natural"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Para além desses casos, é "difícil decidir em que casos um súdito pode, não apenas recusar obediência, mas até mesmo re- sistir ao soberano e opor a força à violência. Se o soberano comete ato injurídico contra alguém, ele age sem apoio em nenhum direito; mas daí não se deve concluir imediatamente que o súdito possa ao soberano resistir"(VATTEL 2004, §54 e ss.), pois há algo além que precisa ser obser-vado nesses casos: "a natureza da soberania e o bem do Estado não permitem que os cidadãos se oponham ao superior quando as determinações dele lhes pareçam injustas ou danosas. Tal atitude os faria retornar a um estado de natureza e tornaria impossível governar"(VATTEL 2004,§54 e ss.). Assim, Vattel confirma que "um súdito deve sofrer pacientemente as injustiças duvi-dosas e as injustiças suportáveis que do príncipe decorram: porquanto quem estiver submetido a um juiz não pode julgar por si mesmo as suas próprias pretensões"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Ora, nesse sentido, o súdito deve suportar as "injustiças suportáveis [que] devem ser sa- crificadas pela paz e bem-estar do Estado, em favor das grandes vantagens que são obtidas da sociedade"(VATTEL 2004, §54 e ss.).

Nesse caso, o resultado do contrato social não se desfaz ou mesmo o cidadão pode arguir contra a ideia de pacto social, pois "presume-se de direito que todo cidadão se comprometeu im- plicitamente com esta moderação porque, sem ela, a sociedade não poderia subsistir"(VATTEL 2004,§54 e ss.), isto é, pode-se dizer que as injustiças suportáveis cometidas pelo príncipe estão alber- gadas no pacto social. A exceção é justamente quando "um príncipe, sem razão aparente, atenta contra nossas vidas, ou nos subtrai coisas sem as quais a nossa vida seria miserável"(VATTEL 2004,§54 e ss.), pois, nesse caso, viola o direito natural, já que "o zelo em favor de nossa subsistência não é somente de direito natural, é uma obrigação imposta pela natureza; nenhum homem a tanto pode renunciar inteira e absolutamente"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Contudo, não se pode considerar que é o caso de

agir com violência contra o príncioe se "esse príncipe não for um monstro"(VATTEL 2004, §54 e ss.), isto é, "se ele for violento somente contra nós e por efeito de transferência de uma paixão violenta, se, por outro lado, for ele aceitável para o restante da Nação, a consideração que devemos ter para a paz do Estado é tão grande e o respeito à majes- tade soberana é tão intenso, que estamos estritamente obrigados a buscar qualquer outro meio para nos preservar antes de pôr em perigo a pessoa do príncipe"(VATTEL 2004, §54 e ss.). As- sim, a pessoa do príncipe é protegida na maior parte dos casos e apenas muito excepcionalmente é possível pensar no uso da violência contra ela.

Entretanto, Vattel exige algumas condições para o exercício desse julgamento do sobe- rano. Segundo ele, "esse julgamento não pode ser conduzido senão pela Nação ou por um órgão que a represente, e que a própria Nação não pode atentar contra a pessoa do soberano exceto em casos de necessidade extrema e quando o príncipe, ao violar todas as leis e ao ameaçar a se- gurança de seu povo, põe-se em estado de guerra contra ele"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Assim, Vattel restringe a morte do soberano apenas aos casos em que o soberano entrou numa guerra interna contra o seu povo e não apenas quando aquele é ímpio e não conduz a comunidade ao bem comum. Em outros casos, o tiranicídio não poderia ser aceito, pois, nas palavras de Vattel, "a própria Nação não pode atentar contra a pessoa do soberano"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Nos casos excepcionais, a ação dos revoltosos está sob o manto da justiça, pois "é a pessoa do soberano que o interesse mesmo da Nação declara inviolável e sagrado, e não a pessoa de um tirano desnaturado, de um inimigo público"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Vatell indica que "É raro verem-se monstros como Nero"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Em boa parte dos casos, diz ele, "quando um príncipe viola as leis fundamentais, quando ele ataca as liberdades e os direitos dos súditos ou, se no caso de governo absoluto, que não chegue a extremos de violência, tende claramente para a ruína da Nação, ela pode resistir a ele, julgá-loe recusar-se a obedecê-lo; ela pode dar golpe, poupando- lhe a pessoa, e isso para o bem mesmo do Estado"(VATTEL 2004,§54 e ss.).

A ênfase que Vattel coloca na necessidade de poupar a pessoa do soberano é mani- festamente uma oposição à tradição de defesa do tiranicídio dos jesuítas. Embora com um raciocínio similar, Vattel restringe ainda mais o tiranicídio para casos em que o soberano age concretamente contra a vida da nação em guerra contra ela. Segundo Vattel, "para o próprio bem da Nação, a pessoa do soberano deve ser sagrada e inviolável, e que toda a Nação deve ter esse princípio adotado com reverência,quando o cuidado por sua própria preservação o permita"(VATTEL 2004, §54 e ss.). Segundo ele, como "é muito difícil opor-se a um prín- cipe absoluto, e como não se pode fazê-lo sem suscitar grandes agitações no Estado assim

como perigosos e violentos distúrbios, não se deve empreender essa oposição exceto em casos extremos", quase sempre "sendo preferível expôr-se a uma guerra civil que sofrer esses malefícios"(VATTEL 2004, §54 e ss.).

Já no §52, Vattel analisa o compromisso entre os príncipes e os seus súditos(VATTEL 2004,§52 e ss.). Segundo ele, há uma preocupação latente com o turbilhão de violncia que pode ser causado sempre que uma nação desconfia do seu príncipe. Ora isto ocorre pois "É sempre dificil à Nação resistir a seu príncipe e pronunciar-se sobre a sua conduta sem expor o Estado a distúr- bios perigosos e a perturbações capazes de destrui-lo"(VATTEL 2004, §52 e ss.). Uma solução adequada, diz Vattel, seria levar "a um acordo entre o príncipe e os súditos para submeter as controvérsias entre eles existentes ao juízo de uma potência amiga. Desse modo, tal potência "toma conhecimento dos problemas que eventualmente surjam em algum dos Estados confede- rados, embora cada um deles seja verdadeiramente soberano e independente"(VATTEL 2004,§52 e ss.).

Ademais, no §56, Vattel observa que as nações estrangeiras tem o direito de socor- rer o povo orpimido que clama por ajuda quando "o príncipe, pela violação das leis funda- mentais, dá a seu povo causa legítima para a ele resistir e se a tirania insuportável subleva a Nação"(VATTEL 2004, §56 e ss.). À vista disso, Vattel considera que "quando um povo toma com razão armas contra um agressor, não há senão justiça e generosidade em socorrer pessoas corajosas que defendem a própria liberdade"(VATTEL 2004, §56 e ss.), de modo que "todas as vezes, pois, que as cousas caminham para uma guerra civil, as potências estrangeiras podem assistir àquela parte que lhes parece ter a justiça ao seu lado"(VATTEL 2004, §56 e ss.). Além disso, "assistir a um tirano detestável, ou estar a favor de um povo injusto e rebelde, seria certamente uma violação de dever"(VATTEL 2004, §56 e ss.), pois quando "os elos políticos entre um soberano e seu povo estão rompidos, ou no mínimo suspensos, essas partes podem ser consideradas como duas potências distintas e, desde que ambas sejam independentes de toda autoridade estrangeira, ninguém tem o direito de julgá-las"(VATTEL 2004, §56 e ss.).

Entretanto, contra um ato há uma reação. Com efeito, Vattel observa no Capítulo XVIII, §287 (VATTEL 2004, §287), os fundamentos do direito do soberano contra os rebeldes. Segundo ele, "todos os direitos do soberano derivam dos próprios direitos do Estado, ou da sociedade civil, dos cuidados que lhe são confiados, da obrigação que ele deve observar para o bem-estar da Nação, para procurar a sua maior felicidade, e para nela manter a ordem, a paze a justiça"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Ora, aqueles súditos que "injustificadamente usam de armas contra o dirigente da sociedade, seja para despojá-lo da autoridade suprema, seja para resistir às suas ordens em algum caso particular e impor-lhe condições"(VATTEL 2004,

XVIII,§287) são considerados para Vattel como rebeldes e fazem nascer para o soberano o direito de se utilizar da força para repelir sua injusta agressão. Tal ato ocorre principalmente contra a "co- moção popular"(VATTEL 2004, XVIII, §287), isto é, uma "reunião desordenada de pessoas que não mais escutam a voz dos superiores, seja em oposição aos mesmos, seja apenas em relação a determinados indivíduos"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Também podem ocorrer nos casos de "sedição", quando os descontentes "se opõem particularmente aos magistrados ou a outros oficiais investidos da autoridade pública, e se se encaminham para uma desobediência formal ou atos de violência"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Por fim, "quando o mal se estende, alcança grande número de indivíduos na cidades ou no campo, e se mantém de modo que o próprio soberano não é mais obedecido, é usual dar a essa forma particular de desordem o nome de sublevação"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Tanto a comoção popular, a sedição ou a sublevação merecem, segundo Vattel, a utilização da força do poder do soberano contra os atos de desafio da autoridade, pois tais violências "perturbam a ordem pública e são crimes de Estado, mesmo quando elas são causadas por justos motivos de queixa, pois as vias de fato são proibidas na sociedade civil"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Vattel considera que o "soberano deve tratar os insurgentes (...) pela maneira que esteja mais de acordo com a justiça e mais salutar para o Estado"(VATTEL 2004, XVIII, §287), ou seja, ele próprio decidirá.

Ademais, quando numa Nação "é formado um partido que cessa de obedecer ao so- berano e é suficientemente forte para enfrentá-lo; ou quando, numa república, a Nação se di- vide em duas facções opostas, e ambos os lados recorrem às armas, surge então uma guerra civil"(VATTEL 2004, XVIII, §287). Vattel observa, nesses casos que é possível a anistia e que o príncipe não deveria mentir para os rebeldes numa situação assim. Wolf, no mesmo caminho de Vattel, discute a questão da tirania quando discute a anistia (WOLFF 2017, §989). Segundo ele, no § 989, a "anistia teve seu surgimento entre os atenienses, que, por proposta de Trasí- bulo, depois que os trinta tiranos foram expulsos, aprovaram uma lei que proibia ninguém ser acusado ou punido depois que o esquecimento tivesse sido decretado por injustiças e ofensas cometidas de ambos os lados , e esta lei que Cícero diz ter sido chamada por eles de lei do esquecimento"(WOLFF 2017, §989).

Há ainda as observações de Grócio, em XV (GROTIUS 2004, XV), sobre os limites da obedincia àquele que não possui o reino por justo título. Grócio fala aqui daquele que "usur- pou o poder, considerando não depois que conquistou um título por longa posseou por uma transação, mas enquanto dura a causa ilegítima de sua posse"(GROTIUS 2004, XV). Ora, até mesmo nesse caso "os atos de soberania que um tal usurpador exerce, enquanto o poder esti-

ver em suas mãos, podem certamente ter força obrigatória, não em virtude de seu direito que não existe, mas porque é de todo provável que aquele ao qual pertence a soberania, seja povo, rei ou senado, deverá preferir que se obedeça provisoriamente às ordens desse usurpador a ver o Estado mergulhado numa confusão extrema pelo efeito do aniquilamento das leis e da su- pressão dos tribunais"(GROTIUS 2004, XV). No ponto XVI, Grócio também admite que "se retém o poder apenas pelo efeito da força, o direito da guerra parece subsistir e disso resulta que épermitido contra ele o que é permitido contra um inimigo"(GROTIUS 2004, XV), isto é, em virtude disso, "pode ser legitimamente condenadoà morte por qualquer um, mesmo por um cidadão privado"(GROTIUS 2004, XV). Entretanto, segundo a análise do filósofo no XIX, só é legítimo o tiranicídio nesse caso. Assim, Grócio defende que "fora desse caso não posso apro- var que seja permitido a um privado derrubar pela força ou matar o usurpador da autoridade soberana, porque pode acontecer que aquele que é o soberano legitimo prefira deixar o usurpa- dor de posse de seu poder, do que proporcionar assim uma ocasião aos movimentos perigosose sangrentos que, na maioria das vezes, são a consequência dos atentados e dos assassinatos cometidos contra a pessoa de indivíduos apoiados por uma forte facção do povo ou mesmo poraliados estrangeiros"(GROTIUS 2004, XV).

A visão do compêndio é exatamente esta. Segundo os ilustrados, sectários de Pombal, há duas formas de falar da tirania. Em primeiro lugar, como nunca deixam de citar, falam em tirania que se estabeleceu sobre as nações iluminadas", isto é, um despotismo do conhecimento para oprimir as artes e ciências (JUNTA 1771, §57, prelúdio; p.17; p.138; p.163; p. 167; p.210; p.250; p.347). Segundo eles, os responsáveis por tal tirania seriam os jesuítas, como é comum no antijesuitismo que gorjeava em suas mentes. De outro lado, há a contrariedade manifesta à tese dos jesuítas do tiranicídio, expondo o que seriam "erros"dos jesuítas e atos criminosos na defesa de crimes contra o soberano.

É exatamente este segundo sentido que pode ser percebido nos autores citados pelo Compêndio em relação ao direito natural e ao direito das gentes. Nenhum deles possui o dis- curso tão aberto ao tiranicídio como os jesuítas. O Compêndio vai além e diz que os jesuítas, na verdade, escolheram verdadeiro "monarca absoluto"(JUNTA 1771, p.369-370) para exercer o seu poder monárquico "sobre toda a sociedade e "sobre toda a Universidade"(JUNTA 1771, p.369-370) e das "pessoas que vivem debaixo da sua obediência em todos os Reinos , e Estados do Mundo"(JUNTA 1771, p.369-370), com o verdadeiro objetivo de não seguir a obediência "justa e regulada pelos principios dos referidos direitos [divino , natural , e das gentes], mas "ao poder"(JUNTA 1771, p.369-370) do superior "todos os bens , todos os contratos ainda que estipulados por virtude dos seus poderes: uma obediência tão inaterial e tão ilimitada que

cada hum dos membros da dita Sociedade [de Jesus]"(JUNTA 1771, p.369-370) é "obri- gado a obedecer "cegamente ao mesmo Geral , sua Cabeça , como á Cristo"(JUNTA 1771, p.369-370), de modo que é "obrigado a fazer tudo , o que o mesmo Geral lhe manda , sem reserva , fem excepção , sem exame , e sem hesitação"(JUNTA 1771, p.369-370). Dito de um outro modo, seria o mesmo que "se entregar nas mãos do mesmo Geral ; ou como um cadáver"(JUNTA 1771, p.369-370). Pior, adverte o Compêndio, é que todos os jesuítas, basea-dos nesse princípio, deveriam "seguir as nefandas doutrinas do Tiranicídio e Regicídio, isto é, as "sedições de tantos povos contra os seus soberanos naturais, afastados de tantos Monarcas e Príncipes independentes"(JUNTA 1771, p.369-370) .

Assim, o Compêndio diz que os jesuítas "haviam aberto as portas com todas as (...) atro-cidades"e que "não podiam deixar de desafiar a justiça dos soberanos, para debelar os monstros de tantos, e tão ferozes vicios"(JUNTA 1771, p.474). Os jesuítas teriam, segundo o Compêndio, "para completarem a nefanda obra das dissoluções da união Christaˇ , da sociedade civil , e da desolação universal"(JUNTA 1771, p.474), chegando ao "sacrilégio , e execrando atrevimento; armando os Vassalos contra os seus Soberanos com as permissões , e com os estímulos , com que os concitáram , para se precipitarem nos horrendos crimes de lesa-majestade e de Regicídio por tantos , e tão graduados entre os seus falsos doutores"(JUNTA 1771, p.474).

Primeiro chamado "absurdo"que os ilustrados identificam nos jesuítas é a defesa de que "o motim feito por um Eclesiástico , Secular , ou Regular , contra um Rei , não é de nenhuma forte uum crime de lesa-majestade; por que eles não são seus Vassallos"(JUNTA 1771, p.476). Desse modo, colocariam-se para além da jurisdição do Rei, alegando que tal matéria seria caso do gládio espiritual e, portanto, de competência do Papa. O segundo absurdo apontado pelos ilustrados é o fato de defender que "a excepção da soberania eclesiástica, não há outra alguma na terra , que tenha recebido imediatamente de Deus a sua força e a sua autoridade"(JUNTA 1771, p.474), o que tornaria o Rei mais frágil em relação ao Papa, pois este seria ungido diretamente pelo poder divino e o Rei dependeria da aprovação e aclamação do povo. O terceiro absurdo seria a possibilidade dos eclesiásticos castigar com diferentes penas corporais, seja o soberano ou qualquer um do povo.(JUNTA 1771, p.478). Poderia ainda colocar em "guerra uns contra os outros"e também cassar "as suas leis"e tirar-lhes a vida, "não com a mão, mas com a palavra". Um outro absurdo identificado pelo Compêndio seria a possibilidade de negar aos soberanos o cumprimento das suas ordens (JUNTA 1771, p.479) e não apenas sobre os príncipes católicos que o Papa teria jurisdição, mas também aos "príncipes infiéis"(JUNTA 1771, p.479-480).

Além disso, o príncipe cristão que que "se apartar de sua fé e quer apartar dela os outros, perde no mesmo instante o seu poder e a sua dignidade, de modo que os vassalos ficam de luto por seu juramento anteriormente realizado"e ainda podem "expulsá-lo de todas as terras cristãs, como um inimigo público da pátria, principalmente se o Papa o ordena". Ademais, um outro absurdo seria que "um homem banido pelo Papa pode ser morto em toda a parte, pois o Papa tem em todas as partes do Mundo uma jurisdição, ao menos indireta, sobre o Temporal". (JUNTA 1771, p.482). É, ainda, outro absurdo considerar como tirano o Rei que se opõe a pregadores de fé, diz o Compêndio: Um outro absurdo é aceitar a morte do Rei e, o que é pior, é permitido a cada um sem esperar aquela sentença , atentar contra a vida do Rei". (JUNTA 1771, p.482-483). Como decidir se o tirano é ou não um tirano, se pergunta o Compêndio. E resume demonstrando o desacordo brutal que os ilustrados possuem com tais teses: "é necessário que haja a voz pública contra o Príncipe, ao qual se quer matar. É necessário ainda mais , que aquele , que se quer encarregar de tal acão , consulte antes alguns homens doutos"e completa "mas é necessário sobretudo que estes Homens doutos sejam jesuítas: Só estas qualidades de Homens graves e sábios o dizem bastantemente ,principalmente quando se trata de negócios de Estado e a deposição de Reis ; objetos sobre que é tão especificamente próprio aos jesuítas dar conselho"(JUNTA 1771, p.484). Além disso, diz o Compêndio, se se perguntasse aos jesuítas "como nestes casos se pode matar aos Reis"(JUNTA 1771, p.484), elesresponderiam: "por força aberta, por uma sedição , e por uma guerra pública, ainda quando alguns inocentes acabassem nela"(JUNTA 1771, p.484). Além disso, um outro absurdo: um confessor deve "ainda contra o seu próprio sentimento, absolver o Penitente , que toma as armas contra o seu Rei , ou que conspira contra a sua vida ; depois que este Penitente tem a seu favoruma opinião"(JUNTA 1771, p.485-487).

## 4.7 **O direito das gentes a partir da soberania**

### 4.7.1 O direito das gentes longe das seitas: Grócio e o comentário do Compêndio

Grócio, para além do seu direito natural, ficou conhecido como fundador do direito das gentes para a posteridade. Sem dúvida, a visão do século XVIII em Portugal era muito parecida.De tal maneira que os autores falam em um antes e um depois de Grócio.

Há algo nas palavras de Grócio que são indicativos do motivo pelo qual ele gozava de tanto prestígio. Em primeiro lugar, Grócio defendia que suas teses não tinham vinculação com

nenhuma seita. Isto é, não demandava adesões teológicas específicas ou defendia determinadas formas de favorecer um determinado grupo. Embora seja discutível se Grócio conseguiu este intento, o fato é que o discurso agradava grandemente os ilustrados. Afinal, eles buscavam uma literatura que não fosse jesuíta e não compartilhasse dos princípios dos jesuítas. Assim, Grócio se tornou o autor natural para tal desiderato.

Há uma crítica dos ilustrados em relação ao apelo à autoridade que possui muita semelhança com o argumento de Grócio. O direito estudado e ensinado pelos jesuítas no século XVIII era visto como uma confusão completa e detinha seu fundamento nas autoridades e na tradição. A partir da introdução do ensino das glosas e da escolástica, os legistas passavam apenas a "contar o número de leis ; para se conhecer , qual era a opinião comum para ter esta somente a que se abraçasse , e seguisse ; sem atenção alguma ao peso das razões , em que ela se fundava"(JUNTA 1771). Ora, aqui pode-se perceber um profundo incômodo dos ilustra- dos. Todos os juristas eram obrigados a repetir como exercício sempre a opinião comum, isto é, deviam demonstrar conhecimento da tradição e citar os autores de tal tradição. Exatamente a necessidade de se mostrar partícipe de um grupo intelectual ou filosófico que incomodava Grócio. O pior, para os ilustrados, era que só se repetiam as opiniões dos mestres e doutores da jurisprudência que "nenhum título mereciam"em virtude da "continuação do magistério pela manifesta cegueira, e total falta de luzes, com que trataram o Direito" (JUNTA 1771). Dessa forma, retroalimentavam os próprios conceitos e impediam o que os ilustrados chamam "luzes na escuridão" (JUNTA 1771). Donde se pode retirar a crítica mordaz da intelectualidade ilus- trada que denunciava o fechamento dos escolásticos para os autores citados e comentados por toda a Europa. Não obstante, os escolásticos só pensavam "como os Antigos"(JUNTA 1771). A correção para tal dilema era obviamente a introdução de uma série de autores e, com eles, uma série de conceitos que transformariam o modo de compreender e de aplicar o direito. Entre- tanto, não se tratava apenas de alterar os nomes citados, pois de tal modo a reprodução, afetação e disputas intermináveis jamais terminariam.

Existia, na visão dos ilustrados, uma insistência nos autores antigos como fonte de autoridade. De "todos os bons subsídios da sólida interpretação"(JUNTA 1771) e não desprezando intérprete algum seja "antigo ou moderno"(JUNTA 1771) preferindo sempre aqueles que fundem e estabelecem as suas interpretações em "fundamentos mais sólidos"(JUNTA 1771). É o ponto exato de Grócio que valoriza mais o argumento do que a necessidade de se filiar a uma corrente filosófica.

O fato de Grócio ser protestante não importava. Ao contrário. À época, existiam poucas opções que rejeitassem a tradição de pensamento dos jesuítas, pois estes eram altamente influ-

entes no campo intelectual e acadêmico de Portugal. Assim, em boa medida, as opções eram protestantes que, por motivos políticos, já romperam com a tradição católica que embasava a experiência dos jesuítas.

Ademais, Grócio discordava de pontos centrais dos jesuítas. Segundo ele, goza da "liberdade dos antigos cristãos que não se haviam comprometido com a escola de nenhum dos filósofos, não porque eles concordassem com aqueles que diziam que nada pode ser percebido pelo conhecimento – o que é o cúmulo da loucura –, mas eles pensavam que não existia escola alguma que tivesse contemplado a verdade por inteiro, nenhuma que tivesse percebido senão al- guns segmentos da verdade"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.42), de modo que eles achavam que reuniam "num conjunto as verdades esparsas de cada filósofo e disseminadas no seio de escolas, nada mais era que fundar um ensinamento verdadeiramente cristão"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.42). Em virtude disso, há determinadas críticas de Grócio transcritas no Com-pêndio. Uma delas está presente no parágrafo 43 do Prolegômenos. Quando Grócio diz que "não é sem razão que alguns platônicos e antigos cristãos parecem ter-se afastado de Aristó- teles, no ponto em que este filósofo colocou a própria natureza da virtude num justo meio de paixões e de ações.Uma vez posto este princípio, levou-o a fazer uma só virtude de duas virtu- des distintas, tais como a liberalidade e a economia; a opor à veracidade extremos entre os quais não há oposição alguma, como a jactância e a dissimulação; e a impor a classificação de vícios a certas coisas que não existem ou que não são propriamente vícios, como o desprezo dos praze-res e das honras e a impotência em se irritar contra os homens"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.43).

Para além dessa adesão do Compêndio, o conceito de direito das gentes é amplamente embasado na literatura produzida por Grócio. Como já foi dito, o Compêndio separa os momentos do direito das gentes em dois: um antes de Grócio e um depois do direito das gentes produzido por ele. Segundo ele, "as leis de cada Estado dizem respeito à sua utilidade própria, assim também certas leis podem ter surgido entre todos os Estados ou entre parte deles, em virtude de seu consenso"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.17). Ora, segundo este princípio, "regras semelhantes surgiram tendendo à utilidade não de cada associação de homens em particular, mas do vasto conjunto de todas essas associações. Esse é o direito chamado direito das gentes"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.17). Além disso, o direito das gentes pode ser distinguido do termo "direito natural"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.17).

Grócio indica em seus Prolegômenos que consultou livros sobre o direito das gentes, mas todos eles eram um emaranhado confuso sobre esse conceito. Coube-lhe, portanto orga- nizar os conceitos para apresentar a versão mais clara sobre tais conceitos: "vi também livros

específicos sobre o direito da guerra, alguns escritos por teólogos (...) outros escritos por doutores de direito", mas todos esses autores pouco disseram sobre assunto tão fértil e a maioria o fez mesclando ou confundindo sem ordem alguma o que é relativo ao direito natural, ao direito divino, ao direito das gentes, ao direito civil, que decorrem de cânones"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.37).

No âmbito lusitano, a concepção Verney introduziu a necessidade premente do jurista analisar o Direito a partir da lógica, da ética verdadeira e da história. Já Sanches considerava que apenas a reforma do ensino que transformasse a mentalidade dos súditos poderia transformar os cargos de poder e o período de "trevas"por que passava Portugal. Com tal sistematização do conceito de Direito, os ilustrados tinham por objetivo atingir novas mentes e romper com a tradição anterior que guardava laços com o antigo regime. O ponto central utilizado como argumento por eles era o preparar a reforma para tornar Portugal um país estruturalmente dife- rente. Argumento compilado e debatido em cada página do Compêndio e que o faz documento exemplar para entender o método aplicado ao Direito.

A sistematização é o cerne da obra de Verney e também se torna peça fundamental no Compêndio.

Além disso, seguindo o mesmo processo que Verney passou a indicar como método de análise do direito, Grócio diz que fez"uso também, para provar a existência desse direito, do tes- temunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e por fim dos oradores", mesmo que sem, com isso, signifique uma mera adesão à autoridade, pois, segundo Grócio, "eles têm o hábito de servir aos interesses de sua seita, de seu assunto ou de sua causa"(GROTIUS 2004, prolegôme-nos, p.40). Entretanto, cita-os para descobrir o que é este direito que em momento diversos "in- divíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40), o que significa "uma causa universal"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40) que é "uma justa conseqüência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40). Caso a primeira seja o fundamento, ter-se- ia a disposição do direito da natureza. Caso o segundo seja o fundamento, ter-se-ia o direito das gentes. A diferença, assim, deve ser buscada, diz Grócio, por meio da "qualida de da matéria". Segundo ele, "quando através de princípios certos uma coisa não pode ser dedu- zida por um raciocínio correto e, contudo, parece ser observada em todos os lugares, segue- se que ela deve ter sua origem na vontade livre dos homens"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40). Ora, Verney indicava a história como fundamento central da análise do direito e Grócio é um dos defensores da utilização da história como elemento central da observação filosófica e jurídica. Segundo Grócio, "a

história tem uma dupla utilidade(...) Ela fornece exemplos e apreciações"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40). Os primeiros "têm tanto mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos. Por isso preferimos os an- tigos exemplos dos gregos e dos romanos aos outros"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.40). Já as "apreciações não devem ser desdenhadas, sobretudo aquelas que estão de acordo entre elas"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.46).

No mesmo sentido que o defendido por Grócio, o Compêndio diz ser preciso, com a re- forma, obedecer à base do que é o Direito: o estudo das leis pátrias, o estudo da história e o do direito natural(ALVES 2019). Além disso, diferenciava o direito civil do Direito canônico, pois os princípios do direito civil se deduzem das fontes da razão natural e da constituição funda- mental das sociedades, isto é, do gênio, índole, caráter, costumes e usos dos Povos. Tais fontes até podem estar presentes no Direito canônico, mas este vai além delas(ALVES 2019, P.48). Donde resume que "não pode haver bom jurisconsulto civil sem ser insignemente versado na jurisprudência natural e na história civil dos povos, especialmente da sua nação (ALVES 2019,P.48).

Em virtude disso, Grócio defende a diferenciação entre direito das gentes, direito natural e direito civil. Além disso, o direito das gentes pode ser ainda distinguido internamente entre o que é a essência desse direito e, de outro lado, o que produz um efeito externo. (GROTIUS 2004, prolegômenos, p.41). No âmbito do direito, não há unanimidade de sentido em relação ao que seria o direito das gentes. Segundo o autor, muitos confundem "por vezes estas duas palavras"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.41), isto é, o direito natural com o direito das gen- tes. É comum, diz Grócio, de direito das gentes "o direito que se pratica somente em alguns povos e que é observado por essas nações não em virtude de um acordo mútuo, mas como imitação recíproca ou por efeito do acaso"(GROTIUS 2004, prolegômenos, p.53).

No XIN, Grócio analisa o direito humano. Este pode ser dividido em três tipos: o direito civil e um direito que é naturalmente mais restrito que o direito civil. A lei positiva humana gera, portanto, o direito civil. Segundo ele, "o direito civil é aquele que emana do poder civil e o poder civil é o que está à frente do Estado"(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2), de modo que o Estado é uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum". Já o direito mais restrito que o civil e "que não emana do poder civil, ainda que Ihe seja submisso, é de diferentes espécies"(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2). Desse modo, é o direito que nasce das pequenas relações sociais como, por exemplo, as relações familiares nas ordens de um pai ou na relação de mestre e pupilo. Há um terceiro modo de direito que é o direito mais amplo. É aquele direito "que recebeu sua força obrigatória da

vontade de todas as nações ou de grande número delas"(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2). Ora, diz-se de todas ou de grande número, pois é raro encontrar direito que seja comum a todas as nações, excetuando-se o direito natural(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2).

Aém disso, a sistematização era um ponto-chave para Verney, assim como era para Grócio. Na visão de Verney, a filosofia compreende duas partes: a ética ou a filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física). A primeira parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada de filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do sumo bem e o modo de o conseguir (chamada por Verney de ética, em um sentido mais estrito); e outra, que pode ser denominada de jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem na medida em que indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, dados pela ética em sentido estrito. O estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Num primeiro momento, com o objetivo de analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal. Os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural. Já num segundo momento, tem-se a parte que se refere às ações quando são apenas úteis, chamada jurisprudência civil ou política, porquanto trata das que são adequadas à cidade e reino.

A sistematização é a principal responsável pelas ideias de Grócio em relação ao direito das gentes. A prova do direito das gentes se dá da mesma forma que o direito civil não escrito, isto é, "por um uso continuado e pelo testemunho daqueles que se conhecem". Desse ,modo, pode-se dizer que o direito das gentes é "obra do tempo e do uso"(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2). Há alguns exemplos a se aplicar sobre o direito das gentes e são discutidos por Grócio.

Em primeiro lugar, o direito das gentes não se opõe à guerra. O direito das gentes "estabeleceu certas formalidades para colocar em ação a via das armas que atribuem às guerras aceitas", daí surgindo a discussão sobre a legitimidade ou não de uma guerra e, além disso, das discussões sobre o direito à guerra e o direito durante a guerra (GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2). Ademais, o direito sobre a água corrente do rio "pertencem ao povo dentro de cujos limites corre ou ao que sob o poder do qual se encontra esse povo". Entretanto, o rio em si, como água corrente, "per- manece comum"(GROTIUS 2004, I, XIV, 1-2). É por isso que diversas coisas são chamadas "públicas pelo direito das gentes"(GROTIUS 2004, ii, XII, 1). Em outro contexto, o "direito das gentes,em vista da utilidade comum,introduziu que as crianças e os loucos poderiam rece- ber e conservar propriedades, tendo por assim dizer o gênero humano como seu representante enquanto perdurar esse estado, pois suas "leis humanas podem dispor

muitas vezes além do que ordena a natureza, não deveriam estabelecer nada contra a natureza"(GROTIUS 2004, iii, vi, 1). Ora, mas é de direito das gentes o "direito de possuir, mas não ao direito de ter por si mesmo o uso daquilo que se possui"(GROTIUS 2004, iii, vi, 1). Vale dizer, como observa Grócio, que "muitas coisas que a natureza permite, porém, o direito das gentes pode proibi-lo, em virtude de um certo consenso geral"(GROTIUS 2004, iii, x, 1-3).

### 4.7.2 Pufendorf e o direito das gentes como uma face do direito natural

Já Pufendorf obteve a admiração do Compêndio por divulgar as ideias ilustradas, de modo a compartilhar em um compêndio breve as principais ideias envolvendo o direito das gentes e o direito natural. Entretanto, o melhor texto para definir o que significa o direito das gentes para ele é o *Elementos da jurisprudência Universal*. Nele, na definição XIII, Pufendorf conceitua expressamente o que entende por direito das gentes(PUFENDORF 2012, xiii).

Segundo ele, uma lei "é um decreto pelo qual um superior vincula um sujeito a ele para dirigir suas ações de acordo com o comando do superior"(PUFENDORF 2012, xiii). Ora, a lei das nações é um decreto que também cria sujeição, isto é, dever. Entretanto, Pufendorf simplifica o conceito de Grócio. Adepto de um conceito mais direto, Pufendorf determina que o direito das gentes "aos olhos de alguns homens, nada mais é do que a lei da natureza, na medida em que as diferentes nações, não estão unidas a outras por uma soberania suprema"(PUFENDORF 2012, xiii). Assim, em virtude de não existir uma soberania suprema acima das nações, a generalidade que advém do direito das gentes deveria advir do direito natural. É dessa maneira que o direito das gentes é obrigatório e gera um dever, pois "devem cumprir uns aos outros os mesmos deveres à sua maneira, como são prescritos para os indivíduos pela lei da natureza"(PUFENDORF 2012, p.24). O interessante é que para Pufendorf, o direito natural e os deveres daí advindos para os indivíduos "pode ser prontamente aplicado a estados e nações inteiras", pois as nações podem ser unidas em uma pessoa moral, isto é, um ente ficto que representa a união da coletividade de todas as pessoas.

A visão de Pufendorf é seguida por Verney. Segundo o ilustrado, os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural e também se pode chamar, direito das gentes: o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, de modo que a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo, do que a lei que faz ao caso, diz Verney.

No fundo, Pufendorf acredita que não existe propriamente um direito das gentes, pois "para a maioria das questões que os jurisconsultos romanos e outros se referem à lei de na- ções, por exemplo, questões que têm a ver com modos de aquisição, contratos e outras coi- sas, pertencem à lei da natureza ou à lei civil de nações individuais, que, em questões desse tipo, coincide com as leis civis da maioria dos povos. Estes, no entanto, não constituem corretamente uma espécie especial de direito, uma vez que, de fato, as nações têm esses direitos em comum entre si, não por algum acordo ou obrigação mútua, mas foram estabelecidos por ordem especial dos legisladores individuais"(PUFENDORF 2012, p.24). O importante, diz Pufendorf(PUFENDORF 2012, p.24), seria considerar o direito natural e o seu aspecto rele- vante para reger as relações entre as nações. O jurista repara que "costumam ser listados sob o nome de direito das nações entre a maioria das nações (pelo menos aquelas que reivindicam a reputação de serem mais civilizadas e humanas), aqueles costumes que, por um certo consenti- mento tácito, são habitualmente empregados , especialmente no que diz respeito à guerra. Pois, depois que essas nações mais civilizadas consideraram como sua maior honra buscar glória na guerra (isto é, exibir sua superioridade sobre os outros nisso, ou seja, que alguém foi ousado o suficiente para matar muitos homens, e hábil o suficiente fazê-lo habilmente), e assim guerras desnecessárias ou injustas foram travadas; sob essas condições, a fim de evitar expor sua ambi- ção a excessiva má vontade, se eles exercessem a plena licença de uma guerra justa, a maioria das nações achou por bem moderar a dureza da guerra por parte de alguma humanidade e certa demonstração de magnanimidade"(PUFENDORF 2012, p.24). Entretanto, todas as disposições podem ser, segundo ele, conduzidas pelo direito natural e, portanto, desnecessário repetir todas as disposições que já foram discutidas sobre o direito natural(PUFENDORF 2012, p.24).

O ponto central de Pufendorf é que o autor também concorda com o controle da nação em relação ao gládio espiritual e, portanto, contrário à visão de unidade classicamente encontrada nos jesuítas. Assim, "os soberanos têm o direito (e a obrigação) de regular as organizações religiosas, de examinar as crenças, e até mesmo para fomentar uma religião oficial - embora apenas para assegurar compatibilidade com a ordem política"(SEIDLER 2021).

O regalismo era compartilhado com a experiência lusitana e os escritos de Pufendorf tiveram participação neste cenário. Ora, "a veia regalista conduzia um processo de secularização das instituições e dos costumes. Tal percurso traduziu-se como a Modernidade possível para o mundo lusitano"(BOTO 2010). Com efeito, a "escola estatal do mundo que Portugal perfilhava teve lugar a partir de 28 de junho de 1759 com o Alvará Régio que

implementava a Reforma dos Estudos Menores. O protagonista da mesma reforma, personificando a lógica do despotismo esclarecido à portuguesa, é o Marquês de Pombal - que tinha por referenciais políticos alguns teóricos e pedagogos lusitanos: D. Luís da Cunha, António Nunes Ribeiro Sanches e Luís António Verney". E foi justamente com Verney que o regalismo ganhou uma base intelectual para influenciar os ilustrados do Compêndio, em especial no Direito(BOTO 2010).

### 4.7.3 A vontade de todas as nações em seu conjunto: Wolff

Já Wolf possui algumas particularidades. Em seu livro *O direito das gentes tratado apartir do método científico*, Wolff conceitua o direito das gentes como "a ciência (WOLFF 2017,

§1)daquela lei que as nações ou povos usam (WOLFF 2017, §1) em suas relações entre si e das obrigações a ela correspondentes"(WOLFF 2017, §1). Além disso, ele critica a visão de Pufendorf de que se "as nações, em suas relações umas com as outras, não usam outra lei senão aquela que foi estabelecida pela natureza, um tratamento separado da lei das nações e da lei da natureza pode parecer supérfluo"(WOLFF 2017, §1). Ora, é verdade, diz Wolff, que as nações "podem ser consideradas nada mais do que pessoas livres individuais vivendo em um estado de natureza e, portanto, os mesmos deveres devem ser impostos a elas, tanto com relação a si mesmas quanto com relação aos outros, e os direitos deles decorrentes, que são prescritos pela lei da natureza e concedidos aos humanos individualmente, na medida em que nascem livres por natureza e não são unidos por nenhum outro vínculo senão o da natureza"(WOLFF 2017, §1).Desse modo, "qualquer direito que surja e quaisquer obrigações dele resultantes, vêm dessa lei imutável que tem sua origem na natureza humana e, portanto, o direito das gentes é, sem dúvida, uma parte do direito natural e, portanto, é chamado direito natural das nações"(WOLFF 2017,§1). Entretanto, se o analista observar o que liga o cumprimento de todas essas disposições, ficará nítido que "é uma lei comum a todas as nações, de forma que qualquer nação que fizer algo contrário a ela, viola a lei comum de todas as nações e comete um erro"(WOLFF 2017, pref.7).

Verney concorda com tal conceito trazido por Wolf. Os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural, "um homem que tem na cabeça, os princípios da jurisprudência Universal, a que chamam, direito natural, e também se pode chamar, direito das gentes; não só entende as coisas bem, mas julga diferentemente que outros", pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocar-

dos, "a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo, do que a lei que faz ao caso"(VERNEY 1746, 80).

Além disso, concorda com Pufendorf que "as nações são pessoas morais e, portanto, estão sujeitas apenas a certos direitos e deveres, que, em virtude da lei da natureza, surgem da sociedade em que entrou, sua natureza e essência, sem dúvida, diferem muito da natu- reza e da essência de humanos individuais como pessoas físicas"(WOLFF 2017, pref.8). Em- bora sejam deveres de mesmo modo, devem ser adaptados á realidade de uma nação e, por- tanto, eles devem "assumir uma certa nova forma. E assim a lei das nações não permanece a mesma em todos os aspectos que a lei da natureza, na medida em que governa os atos dos indivíduos".(WOLFF 2017, pref.8).As nações são consideradas pessoas individuais livres que vivem em um estado de natureza. Pois, eles consistem em uma multidão unidas em um estado. Portanto, uma vez que os estados são considerados pessoas livres individuais vivendo em um estado de natureza, as nações também devem ser consideradas em relação umas às outras como pessoas livres individuais vivendo em um estado de natureza(WOLFF 2017, pref.2).Em seu iní- cio, tal qual os indivíduos, isto é, "antes que uma se vincule a outra por promessas definidas que restringem a liberdade civil que pertence a um povo, ou foi submetida , seja por si mesma ato ou de outro, para alguma outra nação", de modo que pode também a nação ter sua liberdade diminuída (WOLFF 2017, pref.2).

Além disso, conclui Wolff, a "condição dos homens é tal que em um estado não se pode satisfazer completamente em todos os detalhes o rigor da lei da natureza, e por isso há necessi- dade de positivas leis, que não diferem totalmente da lei da natureza, nem observá- lo em todos os detalhes; da mesma forma, a condição das nações é tal que pode não se satisfazer comple- tamente em todos os detalhes o rigor natural da lei das nações"(WOLFF 2017, pref.2). Agora, para além das disposições que se igualam às da lei natural, "um outro elemento integrante da lei da e, portanto, essa lei, imutável em si mesma, deve ser adaptada apenas até que não se afaste inteiramente da lei natural , nem o observa em todos os detalhes. Mas visto que o próprio bem- estar comum das nações exige essa adaptação; portanto, as nações não são menos obrigadas a admitir entre si a lei que daí decorre, do que são obrigadas pela natureza a uma observância da lei natural"(WOLFF 2017, pref.2), o que, concordando com Grócio, chama de "lei voluntária das nações"(WOLFF 2017, pref.2). Tal visão pdoe ser enganosa, diz Wolff, pois é possível que um agente descuidado interprete a lei voluntária das nações como se fosse "a partir da vontade das nações de tal forma que sua vontade é livre em estabelecê-la e que somente o livre arbítrio toma o lugar da razão, sem qualquer consideração à lei natural"(WOLFF 2017, pref.2), o que seria um erro pois todas as "leis civis não são

questões de mera vontade, mas a própria lei da natureza prescreve o método pelo qual a lei civil deve ser moldada a partir da lei natural, então que não pode haver nada que possa ser criticado nele"(WOLFF 2017, pref.2). Assim, é possí- vel concluir que "a lei voluntária das nações não depende do livre arbítrio das nações, mas a própria lei natural define os meios pelos quais a lei voluntária pode substituir a lei natural, que só é admissível quando a necessidade o exige"(WOLFF 2017, p.9).Outro ponto sustentado pro Wolff é que o direito das gentes possuí uma imutabilidade absoluta, quando se refere ao direito das gentes necessário e não o especulativo. Segundo ele, "a lei necessária das nações consiste na lei da natureza aplicada às nações, além disso, como a lei da natureza é imutável, a necessá-ria leis das nações também é absolutamente imutável"(WOLFF 2017, pref.2). Ela é "derivada da essência e natureza do homem como uma fonte de onde flui a própria imutabilidade da lei natural"(WOLFF 2017, pref.5).

A partir daí, Wolff passa a desenvolver sua tese de um estado supremo "da mesma ma-neira como os indivíduos se uniram em estados particulares, a forma também em que a lei voluntária das nações deve ser formado fora da lei natural, é exatamente a mesma que a pelo qual as leis civis de um estado devem ser elaboradas a partir das leis naturais"(WOLFF 2017, pref.5). A diferença de sua tese para Grócio, contudo, é que este pensava que a lei voluntária das gentes era "determinada a partir dos atos das nações, como se a partir de seus atos seu consenti- mento geral devesse ser assumido"(WOLFF 2017, pref.5), mas verdadeiramente "do propósito desse estado supremo que a própria natureza estabeleceu, assim como ela estabeleceu a socie- dade entre todos os homens, de forma que as nações são obrigadas a concordar com essa lei, e não é deixado ao seu capricho se devem preferir concordar ou não"(WOLFF 2017, pref.5). De outro lado, há a chamada "lei estipulativa das nações, isto é, "assim como os indivíduos podem adquirir direitos por estipulações e obrigações contratuais por meio deles; assim também as nações podem adquirir direitos das nações, por estipulações e obrigações contratuais por meio delas. Isso é apropriadamente chamado lei estipulativa das nações, e obtém sua validade da na- tural, que ordena que os acordos sejam observados"(WOLFF 2017, pref.10).Ora, tal sociedade estabelecida pela natureza entre as nações e, em virtude disso, ou seja, pela "obrigação(...) vir da lei da natureza, é necessária e imutável, ela não pode ser alterada porque as nações formaram um estado. Portanto, a sociedade, que a natureza estabeleceu entre os indivíduos, ainda existe entre as nações e , conseqüentemente, depois que os estados foram estabelecidos de acordo com a lei da natureza e as nações surgiram assim, a própria natureza também deve ser conside- rada como tendo estabelecido a sociedade entre todas as nações e ligada eles para preservar a

sociedade"(WOLFF 2017, pref.10). Assim, pensar que tal estado é eliminado em virtude da cri- ação das nações particulares, estar-se-ia a dizer que "seriam nações estabelecidas contrários à lei da natureza, na medida em que a universal obrigação de todos para com todos seria encerrada; o que certamente é absurdo"(WOLFF 2017, pref.10). Wolff utiliza um exemplo interessante do corpo humano para assim demonstrar. Segundo ele, "órgãos individuais [do corpo humano] não deixam de ser órgãos de todo o corpo humano, porque alguns, tomados em conjunto, consti- tuem um órgão; da mesma forma, os homens individuais não deixam de ser membros daquela grande sociedade composta por toda a raça humana, porque vários formaram juntos uma certa sociedade particular"(WOLFF 2017, pref.7).

Aqui, Wolf e o Compêndio se afastam. Considerando a defesa de um direito local que pode ser utilizado mesmo contra o direito natural, não faz sentido compreender o direito das gentes, manifestação do direito natural, como sempre prevalente.

Uma outra observação pode ser tirada dessa bipartição de Wolff. Segundo ele, "a lei natural determina que os acordos devem ser feitos com um senso de obrigação", mas a chamada "lei voluntária não baseie sua validade nas mesmas considerações, e pode haver uma violaçãosem penalidade e que é para ser suportado". De outro lado, quanto à lei especulativa, diz o autor que é "evidente que a lei estipulativa é apenas uma lei particular das nações, que não é válida exceto entre aquelas nações que fizeram um contrato"(WOLFF 2017, pref.11).

A própria natureza possibilitou que "as nações"sejam entendidas "como reunidas em um estado, cujos membros separados são nações separadas, ou nações individuais. Pois a própria

natureza estabeleceu a sociedade entre todas as nações e as obriga a preservá-la, com o pro- pósito de promover o bem comum por seus combinados poderes"(WOLFF 2017, proleg..11). As nações, que "conhecem as vantagens daí advindas, por um impulso natural são levadas a esta associação, que liga o gênero humano ou todas as nações umas às outras, pois, além disso, se presume que as outras se juntarão a ela"(WOLFF 2017, proleg..11).Há um quase-contrato para a formação dessa sociedade de nações, pois "as nações são levadas a essa associação por um certo impulso natural é aparente de seus atos, como quando eles celebram tratados com o propósito de comércio ou guerra, ou mesmo de amizade"(WOLFF 2017, proleg..11).

### 4.7.4 Vattel e a liberdade das nações

Ademais, no §56, Vattel observa que as nações estrangeiras tem o direito de socor- rer o povo orpimido que clama por ajuda quando "o príncipe, pela violação das leis funda- mentais,

dá a seu povo causa legítima para a ele resistir e se a tirania insuportável subleva a Nação"(VATTEL 2004, §56). À vista disso, Vattel considera que "quando um povo toma com razão armas contra um agressor, não há senão justiça e generosidade em socorrer pessoas corajosas que defendem a própria liberdade"(VATTEL 2004, §56), de modo que "todas as vezes, pois, que as cousas caminham para uma guerra civil, as potências estrangeiras podem assistir àquela parte que lhes parece ter a justiça ao seu lado"(VATTEL 2004, §56). Além disso, "assis- tir a um tirano detestável, ou estar a favor de um povo injusto e rebelde, seria certamente uma violação de dever", pois quando "os elos políticos entre um soberano e seu povo estão rompidos, ou no mínimo suspensos, essas partes podem ser consideradas como duas potências distintas e, desde que ambas sejam independentes de toda autoridade estrangeira, ninguém tem o direito de julgá-las"(VATTEL 2004, §56).

É por conta do "direito das gentes voluntário (VATTEL 2004, §21), às duas partes deve ser permitido agir com se possuíssem igual direito, e serem tratadas como tal até a decisão final"(VATTEL 2004, §21). Dessa forma, o direito das gentes é essencial nas relações entre vassalos e soberanos. É inclusive por direito das gentes que as nações são obrigadas a intervir caso haja uma violação por um tirano em determinado povo. Vattel aceita, inclusive, que se intervenha como terceiro para arbitrar o conflito.

Vattel assim, no §3 do seu livro, define o direito das gentes como "a ciência do direito que tem lugar entre nações, assim como das obrigações correspondentes a esse direito"(VATTEL 2004,§3). No §6, defende que o direito das gentes surgiu da aplicação do direito natural(VATTEL 2004,6). Ora, é preciso de início "aplicar às nações as regras do direito natural, para descobrir quais são os direitos e obrigações que lhes dizem respeito. Portanto, o direito das gentes não é ori- ginariamente senão o direito da natureza aplicado às nações(VATTEL 2004, §6). Mas como a aplicação de uma regra não pode ser justa e razoável se não se fizer de maneira adequada, não se deve acreditar que o direito das gentes seja precisamente em todos os lugares o mesmo que o direito natural, de modo que bastaria substituir nações aos particulares"(VATTEL 2004, §6). É dessa aplicação dos princípios do direito natural que surge "o direito da gentes necessário para aquele direito das gentes que consiste na aplicação do direito natural às nações. Ele é necessário porque as nações são absolutamente obrigadas a respeitá-lo"(VATTEL 2004,§6). Ademais, assim como defende Wolff, Vattel considera que o "direito das gentes necessário consiste em aplicar o direito natural aos Estados, e desde que o direito natural é imutável por estar baseado na natureza das causas e particular mente na natureza do homem, conclui-se que o direito das gentes necessário é imutável"(VATTEL 2004, §11). Vale lembrar que existe também o direito das

gentes voluntário, isto é, aquele que serve para complementar o direito das gentes necessário e que pode ir além da lei natural.

Ora, daí resulta a sociedade das nações, no mesmo sentido que defendido por Wolff. Segundo Vattel, "o fim da sociedade natural estabelecida entre todos os homens é o de que se prestem assistência mútua para alcançar a própria perfeição e a do seu estado; e as nações, tanto quanto pessoas livres vivendo juntas em um estado natural, são obrigadas a cultivar entre si essa sociedade humana. O fim da grande sociedade estabelecida pela natureza entre todas as nações é também o de uma assistência mútua para que elas próprias se aperfeiçoem"(VATTEL 2004,§12). Vattel, contudo, faz um complemento importante. Segundo ele, há um elemento intrínseco de todas as nações que é a sua liberdade. Segundo ele, "Desde que as nações são livres e independentes umas das outras, como os homens o são por natureza, a segunda lei geral das sociedades das nações é que cada Nação deve ser deixada no gozo pacífico da liberdade que ela recebeu da natureza"(VATTEL 2004, §12). Assim, a sociedade natural das nações concebida por Wolff não significa o fim dessa lidberdade, mas sim que a sociedade natural das nações não pode subsistir sem que os direitos que pertencem a cada qual sejam respeitados. Nenhuma Nação quer renunciar à sua liberdade; ela irá mesmo romper toda relação com aquela que tentar cerceá-la nesse direito"(VATTEL 2004, §15).

### 4.7.5 A síntese do direito das gentes lusitano em Verney

Dentro desse contexto, a tradição lusitana expressa na obra de Luís Antônio Verney segue essa preocupação com o método. As críticas realizadas por Verney, principalmente no terreno da ética, à tradição aristotélico-escolástica referia-se aos debates longos e profundos, classicamente dominados pelos jesuítas e seus argumentos de autoridade, os quais deveriam dar lugar ao experimentalismo, que alguns vão trilhar até Locke e a tradição empirista inglesa. É por isso que Verney indica autores “heréticos” para compor a lista de melhores livros sobre direito natural, na qual figuram os nomes de Grócio e Pufendorf. Há, portanto, um elo entre

o pensamento de Verney, um católico, e a produção teórica desses autores protestantes críticos dos escolásticos.

A rejeição história do direito natural tem por principal motivo a ressignificação historicamente considerada do julgamento de valor da norma, o que invalidaria o núcleo de manutenção não histórica que se manteria a partir dos critérios da razão, concebida por todos. A ideia duma lei imutável, válida para todos os homens e por todo o tempo, embora seja a raiz

comum do jusnaturalismo surgido na modernidade, não é própria de todas as teorias do direito natural. É possível dizer que a estratificação do direito comum a todos os povos e a todos os momentos têm relação com um impulso racionalista do direito natural, ligado ao estoicismo e ao iluminismo(SERRA e Kolb 2007, p.12).

À escolástica assumida pelos jesuítas, dificilmente pode-se aplicar tal imutabilidade do conhecimento humano diante das realidades concretas, bem como seria incorreto atribuir-lhes um papel de baluartes do atraso. Os jesuítas, tradicionais escolásticos que dominavam o ensino coimbrense antes da reforma educacional engendrada por Pombal, "desempenharam hegemo-nicamente um papel de guardiões da visão Escolástica, apesar de haverem sido muitos deles co-nhecedores das posições dos modernos", embora seja verdade que aos padres da Congregação do Oratório coube "um papel bem mais aberto às visões da moderna filosofia natural, ainda que alguns de seus membros tenham, por vezes, assumido posições menos avançadas que as mais ousadas arriscadas por alguns poucos inacianos"(MEDEIROS e MEDEIROS 2002, p.1698.) É válido ressaltar que muitos jesuítas já começavam a estudar filosofia natural e, portanto, seria incorreto dizer que eles desconsideravam completamente o viés modernista que estava a ser difundido na Europa(MEDEIROS e MEDEIROS 2002, p.1698.). O que ocorre, contudo, é que o sistema propagandístico da ilustração portuguesa fixou na figura da Companhia de Jesus uma pecha do atraso, que circulou nos ambientes portugueses e formar a mentalidade da época. O projeto político regalista ilustrado, uma característica da história política de Portugal, era frontalmente colidente com a prática do ensino dos jesuítas. Verney, um intelectual voltado aos interesses regalistas, precisava romper com a tradição escolástica, sem isso ter significado uma cisão profunda com toda a filosofia clássica que embasava os estudos dos escolásticos jesuítas.

É nesse sentido que o estrangeirado, embora critique os peripatéticos e os escolásticos em diversos momentos, ainda utiliza categorias e teses defendidas pelos peripatéticos, como, por exemplo, a identificação da política com a prudência civil(CALAFATE 2011, p.2). Essa relação é importante para Verney, na medida em que inclui a prudência civil no campo da ética(CALAFATE 2011, p.2), ou seja, retira do poder temporal a possibilidade de romper com os pilares mínimos da ética; uma crítica direta à obra de Maquiavel.

Verney compreende que aqueles que "tratam a ética, com tanta especulação, não entendem que coisa é [a] ética, nem para que serve", o que é, diretamente, uma crítica aos moralistas ou casuístas, posto que estes "acharam, que Tomás de Aquino na segunda parte da sua- Suma, trata da-ética; e. sem mais exame, entenderam, que se devia tratar bem no meio da teologia", e

muitas dessas ideias foram vistas na defesa dos lusitanos, sendo possível encontrar “muitos desta opinião em Portugal"(VERNEY 1746, 62).

Essa tese também é apresentada por Ludovico Antonio Muratori. Del Vechio caracte- riza Muratori como quem “além de dar poderoso impulso aos estudos históricos, escreveu várias obras de temas moral e político (. . . ) não ricas de originalidade, mas animadas de um vivo amor do bem”(VECCHIO 2004, 150), embora seu ponto alto no que se refere ao direito tenha sido no ensaio, Dos defeitos da jurisprudência (1742), direcionado para a promoção da simplifica- ção das leis, seu recolhimento em códigos e a sua reta aplicação”, livro que teria influenciado “as primeiras tentativas de codificação que ocorreram em vários Estados italianos na segundametade do mesmo século”(VECCHIO 2004, 150).

Verney representa bem esse espírito, demonstrando uma filosofia reorganizada a partir de corolários que apontam ao suposto responsável pela corrupção da melhor formulação ética, "loucamente separaram estes peripatéticos a ética, da filosofia: e pouco conformemente aos seus princípios, pois o seu Aristóteles escreveu muito disto"(VERNEY 1746, 62 e ss.). A sua importância está relacionada aos estudos de jurisprudência, ou Moral; já que Verney a consideraa "lógica da teologia moral, e da jurisprudência".(VERNEY 1746, 62 e ss.).

De modo geral, é possível dizer que a filosofia, para Verney(VERNEY 1746, 79 e ss.), compreende duas partes: a ética ou a filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física). A primeira parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do sumo bem e o modo de o conseguir (chamada por Verney de ética, em um sentido mais estrito); e outra, que pode ser denominada jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem na medida em que indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, dados pela ética em sentido estrito(VERNEY 1746, 79 e ss.).

Esse estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Num primeiro momento, com o objetivo de analisar as ações para verificar se são honestas ou não consoante os ditames da lei da razão, tem-se o que Verney denomina jurisprudência natural ou universal. Trata-se da responsável por apontar as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir dos parâmetros estabelecidos pela reta razão; promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homensIbidem,(VERNEY 1746, 79 e ss.).

Os princípios de jurisprudência universal são chamados direito natural, "um homem que tem na cabeça, os princípios da jurisprudência Universal, a que chamam, direito natural, e tam- bém se pode chamar, direito das gentes; não só intende as coisas bem, mas julga

diferentemente que outros"(VERNEY 1746, 79 e ss.), pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, "a regra do direito natural, apresenta-se mais depressa ao juízo, do que a lei que faz ao caso"(VERNEY 1746, 79 e ss.).

Já num segundo momento, tem-se a parte que se refere às ações quando são apenas úteis, chamada jurisprudência civil ou política, porquanto trata das que são adequadas à cidade e reino, compreendendo, também, as ações úteis à família (economia)(VERNEY 1746, 79 e ss.). É, pois, o direito natural, que servirá de régua para definição dos julgamentos racionais.

A jurisprudência civil é imprescindível aos que têm empregos públicos e ocupam os cargos de administração da coroa, tanto na Metrópole como na colônia, está ligada à ética, na medida em que é preciso, primeiramente, que o homem se dispa dos "vícios do-animo", pois, caso contrário, as ações deste serão vícios e não ofícios (no sentido estoico)(VERNEY 1746, 83). A compreensão da ética depende da definição sobre o homem, o ser "composto de corpo e alma", uma criatura infeliz, sujeito às misérias e às enfermidades. Seja no corpo, seja no ânimo, possui conhecimentos muito limitados e é facilmente sujeito a equívocos; sob o pálido domínio das propensões do-animo, a vontade, comumente, não abraça o que pode e deve. Dependendo, portanto, do temperamento do corpo, devendo o homem "procurar o remédio, a todas essas enfermidades, cujo remédio deve ser, a suma felicidade, ou pose dum sumo bem, se este é possível: o que por-agora não provo, mas suponho"(VERNEY 1746, p.79 e ss.)

O autor(VERNEY 1746, 63 e ss.). vai definir, ainda, a relação mais íntima entre a ética e o direito, dado que "a ética [e ] deduzida da boa razão, excita nos Homens, os princípios do direito natural: dos quais se tiram as decisões, dos casos particulares"(VERNEY 1746, 63 e ss.). Dessa forma, é possível dizer que há uma relação de estratificação dos princípios do direito natural, retirados da ética que, no que lhe diz respeito, derivada da boa razão. Nesse sentido, seria absurdo conceber uma separação rígida entre direito e [ética a partir da dessa visão ilustrada. Aliás, Verney acusa diretamente outros autores duma interpretação equivocada quanto ao direito natural, "tanta gente erre nesta matéria: porque põem infinita distância, dentre cada uma destas leis"(VERNEY 1746, 63 e ss.).

Dentro desse contexto, o jus gentium aparece como a aplicação racional do direito na- tural conforme as circunstâncias. Sem embargo, há uma alteração a ser destacada. Se na visão dos jesuítas, adotava-se a doutrina das quatro leis de Tomás de Aquino, no estrangeirado, a interpretação destas será distinta, a ponto de uma erosão na própria diferença conceitual que estava subjacente à classificação tomista. A visão sobre a lei, no século XIII de Tomás era dis- tinta da compreensão dos ilustrados no século XVIII. A lei, para aquele, era uma

“orientación externa del hombre hacia el bien moral”, com uma função educadora de maximização da frui-ção da liberdade, a qual apenas é possível quando associada a uma teoria das virtudes, e não um “obstáculo a la plena expansión de la libertad absoluta del hombre, como es el planteamien- totípico de la filosofía de la ley desde los orígenes de la Ilustración”(FERNÁNDEZ-LARGO, 694). Embora o autor tenha escrito ainda no início da produção ilustrada, fica claro que, para ele, trata-se duma limitação ao agir, amplamente atingível pela boa razão. Há um descolamento das virtudes, principalmente das virtudes intelectuais ou dianoéticas.

A questão do jus gentium aparece, portanto, de forma a justificar a aplicação do direito natural, quanto às leis, é que, para Verney, “a lei divina, a natural, a das gentes, são a mesma lei: toda a diversidade está, no modo da publicação” e, portanto, “ 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”VERNEY, Luís Antonio. (VERNEY 1746, 81). Ora, para os escolásticos, havia diferença entre essas leis. As leis se diferenciavam quanto ao conteúdo, posto que, embora houvesse participação entre elas, o seu núcleo era diferenciável pela razão. Um exemplo pode clarificar a questão. Se a lei natural era considerada como os primeiros “principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien especí- fico”, próxima aos primeiros “principios indemostrables del conocimiento especulativo”, sendo constantemente conceituada como a participación de la ley eterna en la creatura racional” ou a “impresión de la ley divina en el hombre”(FERNÁNDEZ-LARGO, 694); não se trata, portanto, do mesmo que a razão limitada do homem não faria com que fosse possível alcançar a lei eterna, e não os próprios princípios básicos da lei natural.

É assim que o jus gentium, no catolicismo ilustrado de Verney, tem a mesma natureza que o direito natural, mas é concebido como a forma diferente da sua apresentação. Quando se trata das relações entre Estados, aí sim aplica-se o direito natural que se refere a essas relações. Às pessoas em geral, consideradas em sua individualidade, o direito das gentes se aplica no estado de natureza, de modo que é ele o grande responsável por conceber os símbolos e divisões políticas. É assim que o estrangeirado articula a ética, o direito natural e o jus gentium. A aplicação desses preceitos à Universidade de Coimbra fez germinar uma tradição de pesquisadores lusitanos que compartilhavam desse verniz ilustrado, mas católico. A reforma de Pombal foi bem-sucedida na sua eliminação das leituras e dos pressupostos jesuítas, tendo gerado problemas diversos no que tange a educação lusitana. Com isso, os autores protestantes gozaram dum prestígio curioso, dado que Portugal se mantinha com um

catolicismo ferrenho,conquanto ilustrado.

## 4.8 **Síntese do Capítulo**

O Rei culpa diretamente os jesuítas na Carta Régia de instituição da Junta de Providência Literária, dizendo que os jesuítas arruinaram os estudos de Portugal. Ora, a raiva que tais palavras expressam é mais ampla que apenas uma discordância de ideias. Os jesuítas ameaçavam diretamente a soberania do Rei e possuíam resistência formada ao projeto de Pombal em relação aos índios.

Tal iniciativa tinha por objetivo a transformação da Universidade de Coimbra como princípio para uma mudança radical nas ideias que circulavam pelos meios intelectuais. A premissa adotada pelos governantes da época era bem simples: Coimbra é o epicentro da educação e do prestígio que todos os súditos buscavam. Transformá-la, portanto, significava iniciar uma transformação de toda a mentalidade do reino, o que acarretaria uma mudança geral naqueles que participavam ativamente dos cargos de poder e também das futuras gerações de súditos.

O Soberano dependia de poder e consentimento para efetuar a manutenção do seu reino, mas se restasse apenas a força do seu domínio jamais deixar de ser monarca, isto é, manter o domínio daqueles que estavam sob sua guarda ou mesmo a possibilidade de submeter outros povos, mesmo que sem o consentimento e vontade deles. Os soberanos tinham por missão da realeza a de fazer o seu povo se desenvolver e a de buscar as ações que tornavam o reino mais desenvolvido e altivo. Com efeito, os documentos que diagnosticavam os problemas do reino serviam de balizas para que o Soberano agisse em prol do seu povo.

À época, entendia-se por nação o conjunto de povos, sob o mesmo poder soberano e num determinado território em que este poder soberano era exercido. Embora similar, a palavra povo expressa um sentido completamente diferente do atual. O direito das gentes se tornou tema fundamental do Direito do século XVIII. Em Portugal, esta expressão da soberania como domínio significava também a altivez de se reerguer como nação próxima do que havia sido no século XVI: a potência da Europa. O questionamento que ocupa as mentes dos portugueses era como resgatar tal posição novamente, seja do ponto de vista econômico, seja do ponto de vista cultural. E a resposta passava pela reforma do Direito em geral e do direito das gentes em particular.

Em síntese, pode-se dizer que as contradições do período são claras: as luzes vão irradiando por todo o reino a partir da introdução do iluminismo, mas só enquanto interessava à

Coroa. O projeto centralizador da que se fundava a partir da monarquia era compromissado em manter os acordos da nobreza e do clero que apoiassem as ideias do Rei.

O incômodo com tais paradoxos acaba diminuindo quando se interpreta a experiência lusitana a como um projeto que respondia a interesses específicos da Coroa. Não se trata de um movimento de livre adesão e discussão intelectual, mas uma introdução forçada de determina-dos autores que deveriam ser lidos pela intelectualidade lusitana e deveriam formar o imaginário intelectual. Com isso, busca-se o progresso das ideias iluministas, mas se limita o escopo dessa transformação pelos interesses daqueles que participavam do processo de escolha da literaturaa ser introduzida em Portugal.

A ação de Pombal não era exatamente contra a Igreja, mas buscava limitar seus pode- res.O regalismo é o privilégio que a Santa Sé concedia aos reis e soberanos num ponto relativo à disciplina da Igreja, mas que ficou conhecido pelo enfraquecimento da Igreja em vários países. A reforma do pensamento proposta por Pombal tinha por característica central o regalismo. Tal movimento, após o rompimento incisivo e violento com a tradição jesuíta ultramontana, substituiu a concepção de obediência dos religiosos ao Papa, possibilitando ao Estado a realiza- ção, entre outros atos, de indicações do clero, de mantença e de organização clerical. De certo modo, ps princípios regalistas incentivados pelo Marquês de Pombal buscavam sustentar um movimento de desuniversalização da Igreja, colocando-a sob o julgo do soberano.

O estado de natureza de Pufendorf como uma especulação sobre as origens, mas sim do posicionamento da cultura como elemento central da vida do homem. É a partir de sua condição de miserabilidade acarretada pelo pecado original que o homem busca a vida em sociedade.

É inegável que o conceito do estado de natureza é o ponto de partida do procedimento expositivo de Pufendorf. Entretanto, não é um ponto de início sem influências consideráveis. É justamente o ponto de partida que o diferencia de Hobbes. A partir da queda do homem, forma-se o estado de natureza e, posteriormente, a sociedade é unida pelos laços de cessão da liberdade em prol de um elemento de união. A sociedade renuncia a parcela da liberdade, mas o faz a partir de circunstâncias diversas em cada situação específica. O único elemento que permanece é essa antropologia do homem, intrínseca ao próprio enquanto Ser criado e presente na terra.

Além do estado de miserabilidade, presente na condição de natureza que antecede a sociedade, Pufendorf observa outros dois elementos que movem o homem em direção ao contrato social. A natureza humana, decomposta no total em três elementos, pode ser

analisada quanto ao amor sui (o amor de si ou o impulso de autoconservação) e a pravitas animi, que incita o homem a prejudicar o seu semelhante. Dessa forma, Pufendorf não adota a noção de comu- nidade política natural.. O problema central é a rejeição de Pufendorf de parte da concepção aristotélica do zoon politkon, de que o homem é, por natureza, um ser político.

Com isso, fica claro que Pufendorf não concebe o homem como aquele ser que tende ao ato mau, de modo que o medo seria sua força motriz para formulação social. Ora, isso não quer dizer que Pufendorf não perceba o potencial do ato humano contra um outro semelhante, mas que tais casos são particulares e não necessariamente gerariam uma guerra de todos contra todos. Ora, não se pode considerar que o homem está apenas destinado a seguir as paixões, justamente porque ele está nas plenas posses de suas capacidades racionais que o impedem de seguir desenfreadamente suas pulsões. Uma vez que um homem pode ouvir não apenas o desejo de suas paixões, mas também sua razão (que certamente não se mede apenas por suas próprias vantagens), ele é racionalmente dissuadido das guerras nas quais suas paixões básicas o conduzem.

Outro elemento está *pari passu* ao regalismo: a rejeição ao tiranicídio. Os autores introjetados no Compêndio centralizavam o poder e defendiam maior soberania do Soberano. Assim, o caminho era rejeitar o tiranicídio defendido pro alguns jesuítas, como Francisco Suárez.Há uma justificação de teologia política que liga o ultramontanismo ao tiranicídio: diversos autores que defendiam o tiranicídio entregavam a sua obediência ao papa e podiam desobedecer ao poder do rei, caso existisse um conflito entre ambos. Parece existir, portanto, uma tensão entre os adeptos do tiranicídio e os correligionários do anti-tiranicídio.

Os soberanos devem sempre ter a obediência de seus súditos, diz Vattel. O alto atributo do soberano não impede que a Nação possa reprimir um tirano insuportável. Entretanto, Vattel exige algumas condições para o exercício desse julgamento do soberano. Vattel restringe a morte do soberano apenas aos casos em que o soberano entrou numa guerra interna contra o seu povo e não apenas quando aquele é ímpio e não conduz a comunidade ao bem comum. Em outros casos, o tiranicídio não poderia ser aceito, pois, nas palavras de Vattel, "a própria Nação não pode atentar contra a pessoa do soberano". Para o próprio bem da Nação, a pessoa do soberano deve ser sagrada e inviolável, e que toda a Nação deve ter esse princípio adotado com reverência,quando o cuidado por sua própria preservação o permita.

Assim, o Compêndio diz que os jesuítas haviam aberto as portas com todas as atroci- dades e que não podiam deixar de desafiar a justiça dos soberanos, para debelar os monstros de tantos, e tão ferozes vícios. Os jesuítas teriam, segundo o Compêndio, para completarem a obra das dissoluções da união Cristaˇ , da sociedade civil , e da desolação universal,

chegando ao sacrilégio , e execrando atrevimento ; armando os vassallos contra os seus Soberanos com as permissões , e com os estímulos , com que os concitáram , para se precipitarem nos horrendos crimes de lesa-majestade e de Regicídio por tantos , e tão grudados entre os seus falsos doutores.

Ademais, Grócio discordava de pontos centrais dos jesuítas, principalmente em relação à autoridade. Segundo ele, goza da liberdade dos antigos cristãos que não se haviam comprometido com a escola de nenhum dos filósofos, não porque eles concordassem com aqueles que diziam que nada pode ser.

Já Pufendorf obteve a admiração do Compêndio por divulgar as ideias ilustradas, de modo a compartilhar em um compêndio breve as principais ideias envolvendo o direito das gentes e o direito natural. No fundo, Pufendorf acredita que não existe propriamente um direito das gentes.

O ponto de destaque de Wolf é que existiria um estado supremo da mesma maneira como os indivíduos se uniram em estados particulares. Vattel assim, no §3 do seu livro, define o direito das gentes como a ciência do direito que tem lugar entre nações, assim como das obrigações correspondentes a esse direito. Ademais, considera que o direito das gentes surgiu da aplicação do direito natural, mas não se resume a ele.

Dentro desse contexto, a tradição lusitana expressa na obra de Luís Antônio Verney segue essa preocupação com o método. As críticas realizadas por Verney, principalmente no terreno da ética, à tradição aristotélico-escolástica referia-se aos debates longos e profundos, classicamente dominados pelos jesuítas e seus argumentos de autoridade, os quais deveriam dar lugar ao experimentalismo. É por isso que Verney passa a indicar autores “heréticos” para compor a lista de melhores livros sobre direito natural, na qual figuram os nomes de Grócio e Pufendorf. Há, portanto, um elo entre o pensamento de Verney, um católico, e a produção teórica desses autores protestantes críticos dos escolásticos.

Segundo Verney, no mesmo caminho dos ilustrados, a questão do jus gentium aparece, portanto, de forma a justificar a aplicação do direito natural, quanto às leis, é que, para Verney, “a lei dIvina, a natural, a das gentes, são a mesma lei: toda a diversidade está, no modo da publicação”.

## CONCLUSÃO

O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra, publicado em 1771, foium dos documentos históricos mais importantes do século XVIII em Portugal. O documento preocupa-se com a harmonia do direito natural e do direito das gentes e estabelece um privilégio à tradição protestante do direito das gentes. Há que se perguntar, contudo, o que motivou um país oficialmente católico a adotar leituras da tradição protestante, pois os motivos de tal escolha não são incontestes.

O Compêndio é um documento político que tem por objetivo um projeto do Rei José I para definir as regras morais, bem zelar pela ligação entre governante e governado, determinar a "glória de Deus na terra"e bem administrar o reino, mantendo as terras dominadas e, sobretudo, bem administrar a justiça. Para isso, era preciso alterar as bases morais e teológicas da soci- edade para a direção que o monarca entender que melhor atende à "glória de Deus na terra"eorganizar o modo como o direito se estrutura para atender os fins sociais e os desígnios divi- nos. O primeiro pretexto que permite a compreensão da tensão existente entre os partidários do Rei José I e os jesuítas é o caso dos Távora. Trata-se de contenda jurídica relevante, em que o Marquês de Pombal demonstrou forte controle da política do reino ao condenar a família Tá- vora, inimiga política pessoal do Marquês, e também o jesuíta Gabriel Malagrida, responsável por um texto que condenava algumas ações do Marquês. As tensões entre jesuítas e os sectários de Pombal são verdadeiros "pretextos"para impedir que os jesuítas atrapalhassem a utilizaçãodo poder por parte de Pombal. O que estava em jogo não era simplesmente uma disputa entreintelectuais, mas sim a necessidade de afirmação política da monarquia absoluta sobre a Igreja, que exigia o desmantelamento da Companhia de Jesus. Assim, é possível dizer que a investida de Pombal contra os jesuítas envolveu diversos aspectos sociais diferentes e é, portanto, uma investida complexa. Assim, a reforma do ensino era também a exclusão do pensamento dos jesuítas e afirmação do poder da Coroa para centralizar cada vez mais o seu próprio poder.

A crítica ao modo como os jesuítas ensinavam o direito também é uma forma de efetivar o projeto centralizador proposto por Pombal. Se a reforma do ensino era a exclusão do pensa- mento dos jesuítas para a afirmação do poder da Coroa e o Compêndio produzido pela Junta de Providência Literária ocupava papel central nesse projeto a partir de forte antijesuitismo, tornava-se necessário tecer uma crítica detida ao domínio da Companhia de Jesus no ensino do direito. O projeto completo de reestruturação bibliográfica da mentalidade portuguesa

que teve início no segundo quadrante do século XVIII e seria integrada ao ambiente institucional do ensino lusitano pressupunha também um novo modo de ensinar o direito a partir das questões mais importantes para os intelectuais da época.

O método se torna a palavra central escolhida pelos ilustrados para demonstrar que os jesuítas deveriam deixar de dominar o ensino de Portugal e, principalmente, da maior Universidade lusitana. Embora a crítica ao método, aqui, tenha sido uma palavra usada como sinônimo de "modernidade" opondo-se aos já "ultrapassados" jesuítas, trata-se de contraposição ao "como" os jesuítas ensinavam, mas não se pode dizer que eles não possuíssem um método. Jamais foi estranho aos escolásticos da Companhia de Jesus um método de ensino bem elaborado. O direito romano também foi alvo de críticas por toda a Europa e não deixaria de ser pelos ilustrados lusitanos. Tal área do direito era compreendida como uma marca do ensino medieval e trazia uma lembrança do modelo clássico de ensino que era o alvo da reforma pensada na Junta de Providência Literária. A visão tradicional de interpretação do direito romano pelos legalistas e canonistas foi chamada de *mos italicus*. Claramente, a fala dos escritores do Compêndio era direcionada contra o modelo tradicional de interpretação do direito romano, isto é, contra os glosadores que se utilizavam do *mos italicus* e que buscavam uma unidade nos documentos romanos existentes. Além disso, a aplicação do direito romano na prática forense a partir do *mos italicus* ocorria no caso concreto, a partir da consciência moral do juiz. Desse modo, a compreensão de como o direito deveria ser aplicado na prática pressupunha a consciência do juiz. Os apoiadores de Pombal discordavam de tal cenário. Segundo o Compêndio acusava, os jesuítas eram casuístas e ensinarem a casuística para os bacharéis que as inseriam na prática forense. O juiz buscaria princípios morais para tomar a sua decisão quando o caso não fosse claro o suficiente.

De outro lado, o direito estudado e ensinado pelos jesuítas no século XVIII era visto como uma confusão completa. Todos os juristas eram obrigados a repetir como exercício sempre a opinião comum. Não obstante tal exercício inútil, pois gravar vários textos de autores diferentes não era a visão ideal que os ilustrados guardavam do ensino da jurisprudência, o pior era que só repetiam as opiniões dos mestres e doutores da jurisprudência.

O Compêndio marca um privilégio à tradição que rompia com as ideias dos jesuítas e instituía um cenário mais permissivo para o controle do poder pelo soberano. A necessidade de reforma exigia do projeto, portanto, uma face prática para alterar o modo de funcionamento do próprio reino. A escolha daqueles que participassem da Junta de Providência Literária precisava considerar o compromisso dos possíveis escolhidos com o interesse do Rei que expressamente declarava a necessidade de reformar aquilo que fora

destruído pelos jesuítas e por fim à deca- dência cultural que assolava o reino. Pombal, assim, influenciou o soberano para que ele, em sua carta régia, indicasse aqueles que tinham grande relação com o Marquês. Assim, os inte- grantes do conselho compartilhavam de forma vívida a concepção iluminista que permeava a Coroa. Participavam ativamente de cargos de poder e, assim, eram concordes com a estrutura centralizadora e monárquica instituída em Portugal, pois por meio dela é que alcançaram tais cargos. A análise também revela uma organização política extremamente clientelista.

O Direito apresentado no Compêndio não são originalmente criados pelos intelectuais que participaram de sua produção. Ele pressupõe ideias que já circulavam em Portugal e que seriam assimiladas num projeto de reforma. Assim, é possível dizer que o projeto pensado e executado por Pombal não foi nem mesmo projetado por ele, mas influenciado por diver- sos intelectuais que desde o início do século XVIII já vinham efusivamente escrevendo sobre a necessidade de reforma cultural de Portugal para resgatar a nação da decadência cultural e econômica em que se encontrava. Pode-se dizer o mesmo do Compêndio. Nesse contexto, o documento cita alguns intelectuais ilustrados que contribuíram para a formação do pensamento iluminista português e foram definidores das reformas de pensamento propostas por Pombal. Alguns desses intelectuais possuem uma característica em comum: eram portugueses que vi- viam fora de Portugal e, por conta disso, tiveram acesso à produção intelectual iluminista que circulava na Europa. Tais intelectuais são comumente chamados estrangeirados, isto é, inte- lectuais que viam Portugal a partir de uma condição de atraso. É principalmente Verney que organizará o Direito, de modo a tornar a literatura estrangeira iluminista aplicável à realidade lusitana. Com efeito, muitas das disposições do Compêndio são verdadeiras cópias do que já es- tava previsto na obra de Verney e o próprio documento oficial da Junta de Providência Literária reconhece a importância do estrangeirado para a cultura lusitana.

De modo geral, as leis foram julgadas "embaraçadas" e pouco claras, justamente pela imensidão de preceitos necessários. Trata-se de uma crítica direta à multiplicidade de fontes e ao pluralismo, elemento tradicional do direito medieval. Quanto mais numerosa é a imensa cópia de leis", menos se conhece a verdadeira inteligência dessas. Além disso, o método era pressuposto para os autores ditos modernos. Hobbes talvez tenha se destacado dos outros jus- tamente pelo método matemático.

Outra ausência no ensino dos jesuítas era o direito pátrio. O tipo de ensino praticado pelos jesuítas deixava os estudantes sem conhecer a prática jurídica. Além da distância que o ensino promovia das Ordenações. Ademais, em substituição ao *mos italicus*, os humanistas

defenderam um novo modelo para encarar o direito romano. O ensino humanista ou também o *mos gallicus iura docendi* . A reforma tinha por objetivo privilegiar o direito pátrio. O direito pátrio constitui lei, obriga sempre, já o direito romano era subsidiário. A mudança de tom para os Estatutos reformados de 1772 é nítida. A introdução da história como elemento central do modo como o jurista lidava com o direito romano foi a forma que a chamada escola do *mos gallicus* encontrou para lidar a necessidade de readequar o direito romano ao direito pátrio foi justamente, relegando-o ao aspecto subsidiário e de acordo com o direito pátrio. A cultura clássica também é valorizada e os poetas e filósofos tornaram-se fundamentais para entendero direito. A crítica de uma erudição afetada e utilizada sem limites e de forma desordenada cada vez se espraia mais. Ademais, o *mos gallicus* trouxe consigo uma tensão entre escolástica medieval e o neoplatonismo renascentista, presente especialmente em Verney. Se antes o direito romano significava um direito comum em todas as áreas, agora o direito pátrio era o novo direito comum. Dessa forma, a orientação humanista foi facilitada pela relevância que o direito pátrio foi assumindo no reino. É preciso dizer, contudo, que nem mesmo o sentido do direito discutido era o mesmo.

O iluminismo do século XVIII faz uma adesão específica à tradição protestante do di- reito natural e do direito das gentes. Entretanto, seria inocente pensar que o direito natural introduzido e discutido em Portugal era qualquer direito natural e qualquer direito das gentes.

Além disso, não basta ter a boa disposição de criar boas leis a partir do direito natural. O reino precisava de uma disposição para corrigir as leis anteriores da nação que não possuem acordocom o direito natural. Embora os princípios do direito natural sejam conforme a razão, sendo esta universal, as leis positivas criadas pelos humanos em acordo com o direito natural possuem mudanças pelo aperfeiçoamento e percepção do bom uso da Razão. O direito natural não é compreendido como separado da religião, entendida aqui como a parte oficial de Portugal que continuaria sendo o Catolicismo. A tradição protestante de direito natural e das gentes citada é expressamente construída a partir da influência de Grócio, Pufendorf e o aperfeiçoamento de Thomasius, Wolff e a influência de Verney. É esta tradição que a organização do direito natural no documento oficial e, consequentemente, inspirou o conceito de direito das gentes no séculoXVIII.

Pufendorf, além disso, alicerça sua concepção dos deveres. O Direito obriga, pois se trata de um dever. O dever é justamente a ação do homem organizada de acordo com alguma lei prescrita, a qual ele deve submissão.

Já em Verney, o direito natural se tornaria um elemento da razão universal que existe em

todos os homens, mas mediado em sua concepção histórica de que o Direito não poderia ser compreendido sem a história. É possível dizer que a estratificação do direito comum a todos os povos e a todos os momentos têm relação com um impulso racionalista do direito natural, ligado ao iluminismo, mas com ressalvas. Há uma tensão entre duas ideias: o direito natural alberga a imutabilidade, mas a estratificação dos deveres da lei natural deve ser pensado a partir da histó- ria. Embora o autor tenha escrito ainda no início da produção ilustrada, fica claro que, para ele, a lei que advém da boa razão, isto é, dos princípios que embasam a jurisprudência Universal trata-se duma limitação ao agir, amplamente atingível pela boa razão. Há um descolamento das virtudes e uma crítica central aos jesuítas. Foi isto que caracterizou a leitura lusitana da tradição protestante de direito das gentes. O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra aponta que os jesuítas eram organizados a partir de uma estrutura hierárquica em que se devia obediência ao superior e que tal monarca tinha a pretensão de exercitar o poder monárquico sobre toda a sociedade e sobre toda a Universidade, dos seus membros e das pessoas que vivem debaixo da sua obediência em todos os Reinos e Estados do Mundo, pois uma característica essencial do cristianismo, a apologética cristã tem por pressuposto a conversão de novos fiéis, principalmente num cenário de disputa com diversas cepas cristãs. O cristianismo possui, portanto, uma característica particular. Trata-se do chamado "'fideísmo cristão'. Mas tal unidade afetava o projeto de Pombal para centralização do poder. Assim, a tensão entre Pombal e os jesuítas ia além das críticas que ele recebia por sua condução política, mas atacava diretamente a soberania do poder organizado e administrado por Pombal.

A contraposição maior se dava em relação à defesa de Francisco Suárez do tiranicídio. Segundo ele, uma das maneiras de reagir se tal dinâmica de poder fosse sendo centralizada até que cada vez mais o soberano tivesse domínio de tudo o que se pensava e como se agia em comunidade e, em sendo um tirano, tornar-se-ia um risco para todos da cidade. Assim, a tradição dos jesuítas se permitia pensar numa situação de extrema necessidade, o poder de resistir aparecesse para salvar vidas na cidade. Do ponto de vista teológico e jurídico, defende Suárez, o Papa poderia depor o rei. Além disso, Suárez analisa os casos em que um tirano pode ser efetivamente morto e, dentre os casos possíveis, permite que um tirano seja morto após decisão do Papa que o condena.

Frontalmente contrapostos aos interesses da Coroa, o Rei culpa diretamente os jesuítas na Carta régia de instituição da Junta de Providência Literária, dizendo que os jesuítas arruinaram os estudos de Portugal. Ora, a raiva que tais palavras expressam é mais ampla que apenas uma discordância de ideias. Os jesuítas ameaçavam diretamente a soberania do Rei e

possuíam resistência formada ao projeto de Pombal em relação aos índios. Tal iniciativa tinha por objetivo a transformação da Universidade de Coimbra como princípio para uma mudança radical nas ideias que circulavam pelos meios intelectuais. A premissa adotada pelos governantes da época era bem simples: Coimbra é o epicentro da educação e do prestígio que todos os súditos buscavam. Transformá-la, portanto, significava iniciar uma transformação de toda a mentalidade do reino, o que acarretaria uma mudança geral naqueles que participavam ativamente dos cargos de poder e também das futuras gerações de súditos.

O Soberano dependia de poder e consentimento para efetuar a manutenção do seu reino, mas se restasse apenas a força do seu domínio jamais deixar de ser monarca, isto é, manter o domínio daqueles que estavam sob sua guarda ou mesmo a possibilidade de submeter outros povos, mesmo que sem o consentimento e vontade deles. Os soberanos tinham por missão da realeza a de fazer o seu povo se desenvolver e a de buscar as ações que tornavam o reino mais desenvolvido e altivo. Com efeito, os documentos que diagnosticavam os problemas do reino serviam de balizas para que o Soberano agisse em prol do seu povo.

À época, entendia-se por nação o conjunto de povos, sob o mesmo poder soberano e num determinado território em que este poder soberano era exercido. Embora similar, a palavra povo expressa um sentido completamente diferente do atual. O direito das gentes se tornou tema fundamental do Direito do século XVIII. Em Portugal, esta expressão da soberania como domínio significava também a altivez de se reerguer como nação próxima do que havia sido no século XVI: a potência da Europa. O questionamento que ocupa as mentes dos portugueses era como resgatar tal posição novamente, seja do ponto de vista econômico, seja do ponto de vista cultural. E a resposta passava pela reforma do Direito em geral e do direito das gentes em particular. Em síntese, pode-se dizer que as contradições do período são claras: as luzes vão irradiando por todo o reino a partir da introdução do iluminismo, mas só enquanto interessava à Coroa. O projeto centralizador da que se fundava a partir da monarquia era compromissado em manter os acordos da nobreza e do clero que apoiassem as ideias do Rei.

O incômodo com tais paradoxos acaba diminuindo quando se interpreta a experiência lusitana a como um projeto que respondia a interesses específicos da Coroa. Não se trata de um movimento de livre adesão e discussão intelectual, mas uma introdução forçada de determina- dos autores que deveriam ser lidos pela intelectualidade lusitana e deveriam formar o imaginário intelectual. Com isso, busca-se o progresso das ideias iluministas, mas se limita o escopo dessa transformação pelos interesses daqueles que participavam do processo de escolha da literatura a ser introduzida em Portugal. A ação de Pombal não era exatamente contra a Igreja, mas buscava limitar seus poderes.O regalismo é o privilégio que a Santa Sé

concedia aos reis e soberanos num ponto relativo à disciplina da Igreja, mas que ficou conhecido pelo enfraquecimento da Igreja em vários países. A reforma do pensamento proposta por Pombal tinha por característica central o regalismo. Tal movimento, após o rompimento incisivo e violento com a tradição jesuíta ultramontana, substituiu a concepção de obediência dos religiosos ao Papa, possibilitando ao Estado a realização, entre outros atos, de indicações do clero, de mantença e de organização clerical. De certo modo, os princípios regalistas incentivados pelo Marquês de Pombal bus- cavam sustentar um movimento de desuniversalização da Igreja, colocando-a sob o julgo do soberano.

Os soberanos devem sempre ter a obediência de seus súditos, diz Vattel. O alto atributo do soberano não impede que a Nação possa reprimir um tirano insuportável. Entretanto, Vattel exige algumas condições para o exercício desse julgamento do soberano. Vattel restringe a morte do soberano apenas aos casos em que o soberano entrou numa guerra interna contra o seu povo e não apenas quando aquele é ímpio e não conduz a comunidade ao bem comum. Em outros casos, o tiranicídio não poderia ser aceito, pois, nas palavras de Vattel, "a própria Nação não pode atentar contra a pessoa do soberano". Para o próprio bem da Nação, a pessoa do soberano deve ser sagrada e inviolável, e que toda a Nação deve ter esse princípio adotado com reverência, quando o cuidado por sua própria preservação o permita.

Assim, o Compêndio diz que os jesuítas não podiam deixar de desafiar a justiça dos soberanos. Os jesuítas teriam, segundo o Compêndio, armado os vassalos contra os seus Soberanos para se precipitarem nos horrendos crimes de lesa-majestade e de regicídio em virtude de seus falsos doutores.

Segundo Verney, no mesmo caminho dos ilustrados, a questão do *jus gentium* aparece, portanto, de forma a justificar a aplicação do direito natural, quanto às leis, é que, para Verney, “a lei divina, a natural, a das gentes, são a mesma lei: toda a diversidade está, no modo da publicação”. Entretanto, o Compêndio estabelece que o verdadeiro dever é obedecer ao direito local. Assim, mesmo que uma lei se contraponha ao direito natural, isto é, aos princípios da razão, deve-se aplicar o direito pátrio. Ora, se uma lei viola o direito das gentes que pode ir além do direito natural, também deverá ceder para que o direito régio seja aplicada.

Assim, se o direito das gentes não fosse distinto da lei natural, mas uma mera forma de encarar o direito natural, não há esforço argumentativo que evite a conclusão óbvia: o poder do soberano estava seguro em relação ao poder do papa e de outros soberanos.

## REFERÊNCIAS

AGNOLIN, A. Reduções jesuíticas: um projeto político e evangelizador. *Revista do instituto Humanitas da Unisinos.*, 2010. Disponível em<: http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3605- adone-agnolin-1>.Acesso em:22/03/2021.

AHNERT, T. *Introduction by Thomas Ahnert. The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*. [S.l.]: Indianápolis: Liberty Fund, 2017.

ALVES, C. F. T. D. francisco de lemos de faria pereira coutinho, uma biografia (1735-1822).*Revista de História (São Paulo)*, SciELO Brasil, 2019.

ANDRADE, L. F. N. D.; SAHD, S. O contrato social em samuel pufendorf. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 21, n. 28, p. 143–163, 2009.

ANDRADE, L. F. N. D.; SAHD, S. Samuel pufendorf e o discurso dos direitos. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 37, n. 118, p. 243–266, 2010.

AQUINO, T. d. *Suma teológica. Traduzido por Alexandre Corrêa. Reedição feita por Rovilho Costa e Luís A. De Boni*. [S.l.]: Vide, 1980.

AREDES, A. E. Aldeamento jesuíticos na américa portuguesa: controle espiritual e temporal (1650-1700). *Modos de Fazer/Ways of Making. Porto.*, 2020.

ARISTÓTELES. *Política. Notas de Antonio Gómez Robledo*. [S.l.]: México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

ARRUDA, J. J. d. A. Decadência ou crise do império luso-brasileiro: o novo padrão de coloni- zação do século xviii. *Revista Usp*, n. 46, p. 66–78, 2000.

ASCHERI, M. Cino da pistoia giurista: le ragioni del successo. *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli xiii-xiv). Pistoia: Società Pistoiese di Storia Patria*, p. 211–222, 2008.

ASSY, B.; LOUREIRO, S. M. d. S. Do jusnaturalismo pluralista ao universalismo situado na escola ibérica da paz. *Revista Portuguesa de Filosofia*, JSTOR, v. 75, n. Fasc. 2, p. 1047–1066,

2019.

AUBREY, J. *Brief lives: a modern English version*. [S.l.]: Boydell Press. Woodbridge, Suffolk, 1982.

AZEVEDO, F. *A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil império*. [S.l.]: Belo Horizonte: Perspectiva Teológica, Faculdade da Companhia de Jesus, 1988.

AZEVEDO, G. X. de; ARAUJO, C. S. Direito natural, lei e justiça em tomás de aquino. *RECI-FAQUI*, p. 53, 2019.

BACON, F. *Novum organum*. [S.l.]: Oxford: Clarendon press, 1878.

BACON, F.; JARDINE, L.; SILVERTHORNE, M. The new organon (cambridge texts in the history of philosophy). *Francis Bacon*, 2000.

BARNI, G. Bellum justum e bellum injustum nel pensiero del giureconsulto andrea alciato. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Librairie Droz, v. 14, n. 1, p. 219–234, 1952. ISSN 00061999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41429971>.

BARRETO, R. Z. Natural, positivo, romano e universal? investigação sobre o direito das gen- tes em tomás de aquino. *Revista de Direito Internacional*, Centro Universitario de Brasilia- UniCEUB, v. 15, n. 3, p. 68–96, 2018.

BARROS, A. R. G. D. Humanismo jurídico. *O que nos faz pensar*, v. 19, n. 27, p. 9–26, 2010.
BELLINI, L. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século xvi. *Tempo*, UFF Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 143–167, 1999.

BENITEZ, F. C. *"Mos italicus","mos gallicus"y el Humanismo racionalista: Una contribución a la historia de la metodología jurídica*. [S.l.]: Sonderdruck: Vittorio Klosterman, 1977.

BEZERRA, J. S. *A fraude da tez branca: a integração de indivíduos e famílias pardas na elite colonial pernambucana (XVIII). 2016*. Tese (Doutorado) — Tese (Doutorado em História)– Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

BIAZI, C. A. S. M. A importância de hugo grócio para o direito. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito–PPGDir./UFRGS*, v. 11, n. 2, 2016.

BLAKE, A. V. A. S. *Diccionario bibliographico brazileiro*. [S.l.]: Typographia nacional, 1883. v. 1.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728. v. 6.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728. v. 3.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728. v. 5.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728. v. 5.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712–1728. v. 8.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1716. v. 7.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez E Latino: L-N*. [S.l.]: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1716. v. 1.

BOEIRA, M. *Suárez e os problemas políticos da modernidade*. [S.l.]: SUÁREZ, F. Defesa da fé católica. Tradução Luiz Artoga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

BOTO, C. A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade. *Revista Brasileira de Educação*, SciELO Brasil, v. 15, p. 282–299, 2010.

BRAGA, T. *Dom Francisco de Lemos e a reforma da Universidade de Coimbra*. [S.l.]: Lisboa:Academia Real das Sciencias, 1894.

BRITANNICA, T. Severus Alexander. In: ENCYCLOPAEDIA ditors of (Ed.). *Encyclopedia Britannica*. Britannica 2021. [S.l.]: Encyclopedia Britannica, 2021.

BRITANNICA, T. E. o. E. Michel de l'hospital. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, 2021.

BULFINCH, T. *Historia de dioses y héroes*. [S.l.]: Editorial Montesinos, 2002.

BUTLER, J. The birthplace of johannes de sacrobosco. *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, JSTOR, p. 77–86, 2014.

CABRAL, D. Mesa da consciência e ordens. *Mapa Gov*, Agosto de 2011. Disponível em: http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-periodo-colonial/195-mesa-da-

consciencia-e- ordens.

CABRAL, G. C. M. Thomasius e o direito natural. *Sequência (Florianópolis)*, SciELO Brasil, p. 145–168, 2016.

CALAFATE, P. O laicismo político na monarquia de dante. *Philosophica-Anselmo Sola Rati-one. 900 anos depois*, v. 34, p. 405–412, 2009.

CALAFATE, P. A ética em luís antônio verney. *Revista Estudos Filosóficos, Lisboa*, n. 7, 2011.

CALAFATE, P. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas*. [S.l.]: Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu6.html, SD.

CARDOSO, J. L. El terremoto de lisboa de 1755 y la política de regulación económica del marqués de pombal. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y . . . , n. 16, p. 209–236, 2006.

CARNEIRO, H. Guerra dos trinta anos. *História das guerras*, v. 3, p. 163–187, 2006.

CARVALHO, F. R. d. *Um Iluminismo português?: a reforma da Universidade de Coimbra de 1772*. Dissertação (Mestrado), 2007.

CARVALHO, J. *António de Gouveia e Pedro Ramo*. [S.l.]: Coimbra: F. Amado – Editor., 1916.

CASTRO, A. D. Muratori e os defeitos da jurisprudência: Considerações sobre os fundamentos teóricos das reformas jurídicas setecentistas. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v. 14, n. 2, p. 31837, 2019.

CENÁCULO, F. M. *Diário de Frei Manuel do Cenáculo*. [S.l.]: Biblioteca Pública de Évora, Códice CXXIX/1-17, fls. 231-237v, publicado em Manuel Filipe Cruz M. Canaveira, disserta- ção de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UniversidadeNova de Lisboa, 1996. 595-599 p.

CIDADE, H. Modernidade pedagógica da congregação do oratório. *Biblos (Coimbra)*, Univer-sidade de Coimbra, v. 16, p. 1–35, 1940.

COIMBRA, U. *Estatutos Da Universidade De Coimbra: Compilados Debaixo Da Immediata E Suprema Inspecção De El Rei D. José I. Nosso Senhor Pela Junta De Providencia Literaria... Deste Presente Anno de 1772. Compendio Historico Do Estado Da Universidade De Coimbra No Tempo Da Invasão Dos Denominados Jesuitas E Dos Estragos Feitos Nas Sciencias E Nos Professores, E Directores Que A Regiam Pelas Maquinações E Publicações Dos NovosEstatutos Por Elles Fabricados*. [S.l.]: Lisboa: Regia Officina Typografica, 1772. v. 4.

COSTA, A. C. M. As ordens militares em combate nos finais da idade média: o caso da guerra da sucessão de castela (1475-1479). *Medievalista. Online*, Instituto de Estudos Medievais- FCSH-UNL, n. 19, 2016.

CRESSONI, F. E. *A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz*. Tese (Doutorado) — Tese. Doutorado em História na Universidade Estadual Paulista (UNESP),2013.

CRUZ, R. C. d. S. Inquisição e status social: processos de habilitação de familiares do santo ofício que não se enquadravam às normas (rio de janeiro, segunda metade do século xviii). *Revista Crítica Histórica*, v. 7, n. 14, 2016.

DALLARI, D. A. *Elementos de teoria geral do Estado*. [S.l.]: São Paulo: Saraiva, 1985. v. 28.

DESCARTES, R. *Meditations and other metaphysical writings*. [S.l.]: London:Penguin, 1999.

DESCARTES, R. *Discurso do método-Quarta parte*. [S.l.]: São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIAS, N.; AMARAL, E.; BUENO, J. M. C. Influência dos jesuítas no ensino em portugal. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, SEHCYT, v. 35, n. 75, p. 111–128, 2012.

DIEZ, J. R. La aforística jurídica romano-canónica, puente para un nuevo derecho común eu- ropeo. *Anuario jurídico y económico escurialense*, Real Centro Universitario Escorial-MaríaCristina, n. 37, p. 231–261, 2004.

DOMINGUES, B. H. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da ilustração. *História (São Paulo)*, SciELO Brasil, v. 25, p. 44–69, 2006.

DUFOUR, A.; GOLDIE, M. Pufendorf. In:_. *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1991. (The Cambridge History of Political Thought), p. 559–588.

DYCK, C.; SASSEN, B. 18th Century German Philosophy Prior to Kant. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. *Tradução Rogério Fernandes*. [S.l.]: São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTEVES, J. M. N. *Do morgadio à divisão igualitária dos bens: extinção do morgadio e estratégias de perpetuação do poder familiar (entre o fim do século XIX e o século XX)*. Tese (Doutorado), 2008.

FALCON, F. J. C. *Despotismo esclarecido*. [S.l.]: São Paulo: Ática, 1986.

FANTICELLI, L. O direito das gentes em francisco suárez. *Filosofazer (impressa)*, v. 39, n. 2, 2016.

FERNÁNDEZ-LARGO, A. O. Introducción a las cuestiones 90 a 97: Tratado de la ley en general. *Em: AQUINO*, *Santo Tomas de Aquino*. *Suma de teología (parte i-ii)*. *Biblioteca de autores cristianos madrid*. *Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos*, v. 24.

FERREIRA, M. C. Os demarcadores do tratado de madrid (1750) e as reformas pombalinasde ensino. *IV SIMPÓSIO LUSOBRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA*, Faculdade de
Letras da Universidade do Porto Porto, p. 1–11, 2011.

FERREIRA, P. T. O humanismo jurídico em portugal. *Data Venia*. *Revista Jurídica Digital*, *Lisboa*, n. 5, p. 136–48, 2016.

FONSECA, T. *António Henriques da Silveira e as Memórias analíticas da vila de Estremoz*. [S.l.]: Évora: Publicações do Cidehus, 2019.

FRANCA, L. O ratio studiorum dos jesuítas. *Ratio Studiorum*, 1986. FRANCISCO, J. *Direito internacional público: curso elementar*. [S.l.: s.n.], 2011.

FRANCO, J. E.; MARQUES, S. *Compêndio histórico da Universidade de Coimbra: Marquês de Pombal & Junta de Providência Literária*. [S.l.]: Porto:Theya, 2017.

FRANCO, S. A. P. Reformas pombalinas e o iluminismo em portugal. *Fênix-Revista De Histó-ria E Estudos Culturais*, v. 4, n. 4, p. 1–14, 2007.

FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. [S.l.]: São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GALINDO, G. R. B. Para que serve a história do direito internacional? *Journal*, *New Haven*, v. 121, n. 2, p. 252–349, 2011.

GANHO, M. d. L. S. O pedagogismo reformista de frei manuel do cenáculo. *Revista Portuguesade Filosofia*, JSTOR, v. 40, n. Fasc. 4, p. 419–440, 1984.

GARCIA, A. G. Y. Derecho comun en castilla durante el siglo xiii, el. *-6 GLOSSAE: Eur. J. Legal Hist.*, HeinOnline, v. 5, p. 45, 1993.

GARCIA, Á. M. *Diego de Avendaño (1594-1698): filosofía, moralidad, derecho y política enel Perú colonial*. [S.l.]: Lima: UNMSM, 2003.

GARCIA, E. F. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na américa meridional. *Tempo*, SciELO Brasil, v. 12, p. 23–38, 2007.

GEOGE, W. P. Grotius, theology, and international law: overcoming textbook bias. *Journal ofLaw and Religion*, Cambridge University Press, v. 14, n. 2, p. 605–631, 2000.

GINZBURG, C. Medo, reverência, terror: Reler hobbes hoje. *Carlo Ginzburg, Medo, reverência, terror. Quatro ensaios de inocografia política*, p. 13–33, 2008.

GOMES, C. L. *O Padre Bartolomeu do Quental: fundador da Congregação do Oratório em Portugal: vivência e uma aproximação às origens da Congregação do Oratório em Portugal*. Tese (Doutorado), 2016.

GONÇALVES, A. Grócio e a ética da lei natural. *SSRN: https://ssrn.com/abstract=1423733 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1423733*, June, 22 2009.

GROSSI, P. *A ordem jurídica medieval; tradução de Denise Rossato Agostinetti; revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca*. [S.l.]: São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. [S.l.]: Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

GUARALDO, L. d. A. N.; COSTA, C. J. Universidade de coimbra instituição educativa do império lusitano: análise da reforma joanina no século xvi. *Revista Educação: Teoria e Prática*,v. 26, n. 52, 2016.

GUSMÃO, A. d. *Apontamentos políticos*, *históricos e cronológicos in: Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. [S.l.]: Ministério das relações exteriores, Instituto Rio-Branco, 1735.v. 1.

GÉRSON, B. *O Regalismo brasileiro*. [S.l.]: Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1978.

HAGGENMACHER, P. Guerre juste et guerre réguličre dans la doctrine espagnole du xvie siĉcle. *International Review of the Red Cross*, Cambridge University Press, v. 74, n. 797, p. 450–462, 1992.

HANSEN, J. A. *Prefácio em : Teatro do sacramento - a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. [S.l.]: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2016.

HESPANHA, A. M. As estruturas políticas em portugal na época moderna. *S.P.*, v. 15, 2001.

HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milénio*, *Coimbra*, *Almedina*, *2012*. [S.l.]: Coimbra: Almedina„ 2012.

HETTCHE, M.; DYCK, C. Christian Wolff. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2019. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.

HOBBES, T. *Leviathan. Traduzido por: UCK*, *R.*, *GEUSS*, *R.*, *SKINNER*, *Q.* [S.l.]: Cambridge:Cambridge University Press, 1996.

HOBBES, T. *Leviathan. Editor:J. C. A. Gaskin*. [S.l.]: Oxford: Oxford University Press, 2008.

HÖFFNER, J. *La ética colonial española del Siglo de Oro*. [S.l.]: Madrid: Cultura Hispánica, 1957.

HOLANDA, S. *Buarque de*. *Raízes do Brasil*. [S.l.]: Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 3. 2 p.

JR., E. T. d. C. O método em verney e o iluminismo em portugal. 2015.

JR., R. P. V. Além do retrato. imagem e poder em torno do príncipe felipe de habsburgo (1548-1556). In: . [S.l.: s.n.], 2011. v. 1, n. XVI.

JÚNIOR, L. Pombal e o negócio do vinho do porto. *Leituras de Economia Política*.*Campinas*,. 9, p. 149–174, 2001.

JUNTA, U. d. C. *Compendio histórico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados Jesuítas e dos Estragos nas sciencias e nos professores e directores que a regiam pelas maquinações e publicações dos novos estatutos por eles fabricados.* [S.l.]: Lisboa: Na Regia officina typografica., 1771.

JUNTA, U. d. C. *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra: 1771*. [S.l.], 1972.

KAPOSSY, B.; WHATMORE, R. Introduction in the law of nations by vattel. *Indianapolis: Liberty Fund Inc*, 1757.

KILCULLEN, J.; ROBINSON, J. Medieval Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2019. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Revista Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 134–146, 1992.

KRISTELLER, P. O. The european diffusion of italian humanism. *Italica*, JSTOR, v. 39, n. 1, p. 1–20, 1962.

LACOUTURE, J. *Os jesuítas*. [S.l.]: Porto Alegre: LPM Editores, 1994.

LEITÃO, A. R. Língua, companheira do império: sentidos da educação ameríndia em língua portuguesa. *Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial*, Editora da Universidade Estadualde Maringá, v. 4, p. 57–90, 2015.

LEITÃO, H.; ROMEIRAS, F. M. The role of science in the history of portuguese anti-jesuitism.
*journal of jesuit studies*, Brill, v. 2, n. 1, p. 77–99, 2015.

LEITE, S. *Estatutos da Universidade De Coimbra, 1559*. [S.l.]: Coimbra: Universidade de Coimbra, 1963.

LENHART, J. M. *Science in the Franciscan Order: a historical sketch*. [S.l.]: JF Wagner, 1924.

LIRA, E. M. d. *Entre o Amor e a Razão: Soberania, Direito Natural e Estado na segunda metade do século XVIII português*. Tese (Doutorado) — Tese (Doutorado)—Universidade Novade Lisboa, Lisboa, 2019.

LLAMOSAS, E. F. Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la córdoba tardocolonial. *CIAN-Revista de His- toria de las Universidades*, v. 14, n. 2, p. 281–294, 2011.

LOPES, F. F. As doutrinas escotistas na cultura e escolas de portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia*, JSTOR, p. 235–249, 1967.

LOUREIRO, M. J. G. "se armam os direitos contra aquele que desarma as leis": formulação dis- cursiva do direito de resistência e circulação de saberes político-jurídicos na conjuntura crítica do pós-restauração (1640-1668). *Revista de História (São Paulo)*, SciELO Brasil, 2020.

LOYOLA, I. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. [S.l.]: São Paulo: Loyola, 1997.

MACEDO, P. E. d. V. B. A liberdade antes do liberalismo: o caso de francisco suárez. *Revista Quaestio Iuris*, v. 9, n. 3, p. 1495–1517, 2016.

MACEDO, P. E. V. B. d. *Uma comparação entre os conceitos de jus gentium em Francisco Suárez e Hugo Grócio. 2007.? f.* Tese (Doutorado) — Tese (Doutorado)—Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MACEDO, P. E. V. B. de. A liberdade antes do liberalismo: o caso de francisco suárez. *Revista Quaestio Iuris*, v. 9, n. 3, p. 1495–1517, 2016.

MALAGRIDA, G. *Juizo da verdadeira causa do terremoto, que padeceo a Corte de Lisboa, no primeiro de Novembro de 1755*. [S.l.]: Lisboa: na officina de Manoel Soares, 1756.

MARCOS, R. d. F.; MATHIAS, C. F.; NORONHA, I. *História do direito brasileiro*. [S.l.]: Riode Janeiro: Forense, 2014.

MARCOS, R. d. F.; MATHIAS, C. F.; NORONHA, I. *História do direito brasileiro*. [S.l.]: Riode Janeiro: Forense, 2014.

MARQUES, J. F. Palomo, federico–fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de évora e as missões do interior em portugal (1551-1630). lisboa: Fundação calouste gulbenkian; funda-ção para a ciência e a tecnologia, 2003. 494 p. *Lusitania Sacra*, n. 17, p. 578–580, 2005.

MARTINEZ-BARRERA, J. La política en aristóteles y tomás de aquino. *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 2001.

MASSAÚ, G. C. A reforma dos estatutos da universidade de coimbra: as alterações no ensinojurídico. *Prisma Jurídico*, v. 9, n. 1, p. 169–188, 2010.

MAXWELL, K. *paradoxo do Iluminismo*. [S.l.]: Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

MEDEIROS, A.; MEDEIROS, C. F. d. As origens do ensino da física em portugal no século xviii. *Acta Scientiarum. Technology*, v. 24, p. 1697–1706, 2002.

MELLO, C. D. d. A. *Curso de direito internacional público*. [S.l.]: Rio de Janeiro: Renovar, 2004. v. 1.

MELO, S. J. d. C. *Relaçaõ abbreviada da republica, que os religiosos Jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabeleceraõ...: Relation abregée, concernant la république que les Religieux, nommés Jésuites, des Provences de Portugal & d'Espagne, ont établie...* 1758.

MELO, S. J. d. C. E. *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios, ultramarinos das duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portuguezes*. [S.l.]: Lisboa, 1757.

MENDES, A. C. et al. O verdadeiro método de estudar: o impasse entre o antigo e o

moderno.
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, 2006.

MENEZES, S. L.; COSTA, C. J. Considerações em torno da origem de uma verdade historiográfica: o tratado de methuen (1703), a destruição da produção manufatureira em portugal, e o ouro do brasil. *Acta Scientiarum. Education*, v. 34, n. 2, p. 199–209, 2012.

MILLER, J. Hugo Grotius. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2021. [S.l.]: Palo Alto: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

MIRANDA, T. C. d. R. Três ou quatro livros dos távoras. In: UNIVERSIDADE DE EVORA. *Libros Relege*, *Volve*, *Lege*. *O livro antigo na Biblioteca do Exército*. [S.l.], 2018. p. 215–244.

MOITA, G. Apologia da doutrina social e política de francisco suárez. *GEPOLIS: revista de filosofia e cidadania*, Gabinete de Estudos de Filosofia Ética, Política e Religiosa-Departamentode …, v. 5, p. 25–42, 1998.

MONTAIGNE, M. E. *Essais de Michel de Montaigne*. [S.l.]: Paris: Lefevre, 1834.

MORIN, E. Para além do iluminismo. *Revista FAMECOS: mídia*, *cultura e tecnologia*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, n. 26, p. 24–28, 2005.

MOURA, D. O. Doutrina do direito natural em tomás de aquino. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 40, n. 159, p. 481–491, 1995.

MURATORI, L. A. *Della pubblica Felicità*… [S.l.]: Lucca: Duca di Modena, 1749.

NETO, V. B. A filosofia da educação de luís antônio verney: entre o iluminismo e uma nova escolástica. Universidade Federal de São Carlos, 2013.

NOBRE, F. *Imprensa e liberdade: os princípios constitucionais e a nova legislação*. [S.l.]: São Paulo: Grupo Editorial Summus, 1987. v. 26.

NOVINSKY, A. O tribunal da inquisição em portugal. *Revista da Universidade de São Paulo*, n. 5, p. 91–98, 1987.

NUNES, R. A. d. C. As artes liberais na idade média. *Revista de História*, v. 51, n. 101, p. 3–23, 1975.

OFM. *Espiritualidade e identidade franciscana*. [S.l.]: OFM, s.d. v. 1.OFM. *La Regla Bulada de San Francisco*. [S.l.]: OFM, s.d. v. 1.

OFM. *Testamento de San Francisco*. [S.l.]: OFM, s.d. v. 1.

OLIVAL, F. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em portugal. 2004.

OLIVEIRA, M. F. *O medo e seus paradoxos: o regalismo no movimento pré-constituinte da Inconfidência Carioca (1794-1795)*. Tese (Doutorado), 2016.

OLIVEIRA, M. F. d. *O medo e seus paradoxos: o regalismo no movimento pré-constituinte da incofidência carioca (1794-1795)*. Dissertação (Mestrado), 2016.

OLIVEIRA, R. d. As metamorfoses do império e os problemas da monarquia portuguesa na primeira metade do século xviii. *Varia Historia*, SciELO Brasil, v. 26, p. 109–129, 2010.

OLIVEIRA, R. P. A inquisição portuguesa durante o governo de d. joão cosme da cunha (1770- 1783). *Librosdelacorte*. *es*, n. 6, p. 110–123, 2003.

OLIVEIRA, R. P. d. A inquisiçâo portuguesa durante o governo de d. joâo cosme da cunha (1770-1783). *Libros de la Corte*. *es*, Universidad Autónoma de Madrid. Instituto Universitario La Corte en Europa . . . , 2017.

PAGÁN, L. N. R. Descubrimiento y conquista de américa: mito y realidad. *Boletín de Antropo- logía Americana*, JSTOR, n. 20, p. 83–97, 1989.

PAIVA, J. M. d. *Catequese e colonização*. [S.l.]: São Paulo: Cortez, 1982.

PARDO, J. M. R. La disputa académica entre oratorianos y jesuitas en el portugal del siglo xviii. su relación con el despotismo ilustrado del marqués de pombal. *Historia y grafía*, UniversidadIberoamericana, Departamento de Historia, n. 51, p. 241–263, 2018.

PAULA, G. de S. África do sudeste nos relatos de naufrágios do século xvi–para uma compre- ensão genealógica das categorias de representação geográfica e antropológica. *Africana Studia*,n. 27, 2020.

PAULINO, M. F. Os reformismos ilustrados português e espanhol: propostas para a

compreen-são de transformações comuns sob o prisma discursivo do "tempo"(c. 1750–c. 1807). *Revista Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP*, v. 2, n. 4, p. X, 2018.

PEREIRA, C. R. D. *O projeto educativo de dom frei Manuel do Cenáculo no contexto das reformas modernizadoras do ensino em Portugal*. *2015*. *176 f*. Tese (Doutorado) — Tese (Doutorado em Educação)–Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

PEREIRA, E.; MARQUES, S. *Compêndio histórico da Universidade de Coimbra*. [S.l.]: Porto: Campo das Letras, 2009.

PEREIRA, F. J. e. a. *"O Filho do Terremoto"*, *Leituras de Oliveira Martins na Novela das Erdbeben*, *de Reinhold Schneider*. [S.l.]: Coimbra: UC Biblioteca Geral 1., 1932.

PETRIS, L. Guerre et paix dans les carmina de michel de l'hospital. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, JSTOR, v. 61, n. 1, p. 95–108, 1999.

PILLET, A. *Les fondateurs du droit international...: leurs œuvres, leurs doctrines...* [S.l.]: V. Giard & E. Brière, 1904.

POCOCK, J. G. A. Law, sovereignty and history in a divided culture: the case of new zealand and the treaty of waitangi. *McGill*, *LJ*, HeinOnline, v. 43, p. 481, 1997.

POUSADA, E. L. R. A recepção do direito romano nas universidades: glosadores e comenta- dores. *Revista da Faculdade de Direito*, *Universidade de São Paulo*, p. 109–117, 2012.

PREVATTO, A. J. *Conversão à comunicação: a trajetória do missionário que foi São Francisco Xavier (1542-1552)*. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, 2010.

PUFENDORF, S. *Le droit de la nature et des gens*. [S.l.]: Kuyper, 1706. v. 1.

PUFENDORF, S. *Pufendorf: On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1991.

PUFENDORF, S. *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*. [S.l.]: Indianápolis: Liberty Fund, 2012.

PUJOL, X. G. Integrar un mundo. dinámicas de agregación y de cohesión en la monarquía

de españa. *Las indias occidentales. Procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas*. *México*, *Colegio de México*, p. 69–108, 2012.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z.; FREIRE, J.-J. O dualismo de descartes como princípio de suafilosofia natural. *estudos avançados*, SciELO Brasil, v. 27, p. 157–170, 2013.

RIBEIRO, N. P. A entrada real enquanto festa barroca e a lisboa pombalina. *ANPUH–XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA–João Pessoa*, 2003.

RODRIGUES, M. A. A biblioteca de António nunes ribeiro sanches. *A biblioteca de António Nunes Ribeiro Sanches*, 1986.

RODRIGUEZ, M. T. N. *La educación en la Europa moderna*. [S.l.]: Síntesis, 1992.

ROSOLEN, S. M. *A reforma pombalina e as mudanças no ensino jurídico na Universidade de Coimbra*. Dissertação (Mestrado), 2013.

RUIZ, R. Hermenêutica e justiça na américa do século xvii. *Anais do XXVI Simpósio Nacionalde História*, p. 281–294, 2011.

RÊGO, J. F. d.; OLIVAL, F. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos xvi a xviii). *Tempo*, SciELO Brasil, v. 16, p. 115–145, 2011.

S.A. *Os Guarda-Mores da Torre do Tombo*. [S.l.]: Disponível em:https://antt.dglab.gov.pt/exposicoes-virtuais-2/os-guardas-mores-da-torre-do-tombo/, s.d.

SALLES, J. G. *DA CALÚNIA À SUPRESSÃO: Discursos sobre educação e antijesuitismo no período pombalino*. Tese (Doutorado), 2016.

SANCHES, A. N. R.; FERREIRA, J. *Cartas sobre a educação da mocidade*. [S.l.]: Domingos Barreira, 2007.

SANTIN, R. H.; OLIVEIRA, T. O método escolástico em tomás de aquino: um estudo no campo da história da educação. *VII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. Paraná: Maringá*, p. 1–8, 2009.

SANTIROCCHI, Í. D. Reformas da igreja em contraposição: o pombalismo luso e o

ultramon- tanismo brasileiro (séculos xviii e xix). *Itinerantes: Revista de História y Religión*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, n. 5, p. 65–90, 2015.

SANTOS, C. A. D. D. *Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. [S.l.]: Edições Afrontamento, 2011.

SANTOS, D. M. G. D. Francisco titelmans ofm e as origens do curso conimbricence. *Revista portuguesa de filosofia*, JSTOR, p. 468–478, 1955.

SANTOS, Z. Entre malagrida e pombal: as memórias da última condessa de atouguia. *Penín- sula: revista de estudos ibéricos*, *2005*, *p. 401-416*, Porto: Universidade do Porto. Faculdadede Letras, 2005.

SEABRA, M. d. C. A mulher e o dote na segunda metade do século xviii. *Antropologia portuguesa*, v. 1, p. 43–80, 1983.

SEIDLER, M. Pufendorf's Moral and Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2021. [S.l.]: Palo Alto : Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

SERRA, A. T. Y.; KOLB, R. *Doctrines sur le fondement du droit des gens*. [S.l.]: Pedone, 2007.

SHIELDS, C.; SCHWARTZ, D. Francisco Suárez. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2019. [S.l.]: Palo Alto :Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.

SILVA, A. C. D. Pufendorf e o estado como resultado de dois contratos. Disponível em: https://1library.org/document/q29o0p6z-pufendorf-e-estado-como-resultado-de-dois- contratos.html.

SILVA, A. D. D. luís da cunha e o tratado de methuen. *Revista da Faculdade de Letras*, *História*, *Porto*, *III Série*, v. 4, p. 0559–084, 2003.

SILVA, A. D. D. *Collecção da legislação Portugueza desde a ultima compilação das ordenações: Legislação de 1763 a 1774.* [S.l.]: Typ. Maigrense, 1829. v. 2.

SILVA, A. d. M.; BLUTEAU, R. et al. Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre

d. rafael bluteau, reformado, e accrescentado por antonio de moraes silva natural do rio de janeiro (volume 2: L-z). Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SILVA, J. d. S. D. *Deducção chronologica, e analytica. Pt. 1, na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos reynados da monarquia portugueza, que decorrêrão 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 seus dominios por hum plano, e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, fabia, e providente ley de 3 de setembro de 1759.[With] Provas. Pt. 2, na qual se manifesta o que successivamente passou nas differentes epocas da Igreja sobre a censura, prohibicão, e impressão dos livros.[With] Provas.* [S.l.: s.n.], 1767. v. 2.

SILVA, J. S. D. Portugal: Dicionário histórico. disponível em: http://www. arqnet. pt/dicionario/seabrasilvaj. html. *Acessado em jul*, 2018.

SILVA, L. D. A lei natural em tomás de aquino: princípio moral para a ação. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 6, n. 11, 2014.

SILVESTRE, J. P. O vocabulario portuguez, e latino: principais características da obra lexico- gráfica de rafael bluteau. *Encontro dicionários da Língua Portuguesa - patrimônio e renovação*, v. 1, p. 20–22, 2001.

SIMEÃO, A. O. d. V. Soberania, constitucionalismo e mundialização do direito. *Revista Jus Navigandi*, *ISSN 1518-4862*, v. 2, 2016.

SJ, L. F. O método pedagógico dos jesuítas: o"ratio studiorum": Introdução e tradução. *Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora*, 1952.

SKINNER, Q. The limits of historical explanations. *Philosophy*, Cambridge University Press,v. 41, n. 157, p. 199–215, 1966.

SORIANO, S. J. d. L. et al. História do reinado de el-rei d. josé e da administração do marquez de pombal. *Lisboa: Typographia Universal de Thomaz Quintino Antunes*, 1867.

SOUZA, E. S. Igreja e estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, p. 207–230, 2011.

SUÁREZ, F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. [S.l.]: Instituto de Estudios Politicos, 1967. v. 1-4.

SUÁREZ, F. *Defesa da fé católica*. [S.l.]: Tradução Luiz Artoga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

SUÁREZ, F. Los tratados de las leyes y de dios legislador (6 volúmenes). *Sección Teólogos y Juristas. Madrid*, *Instituto de Estudios Políticos*, 1967.

SUÁREZ, F. Francisco suárez–se a lei natural é verdadeiramente lei divina preceptiva. *Veritas(Porto Alegre)*, v. 54, n. 3, 2009.

TAVARES, A. B. O direito natural eo direito das gentes em francisco suárez. *Revista Portuguesade Filosofia*, JSTOR, p. 490–499, 1955.

TAVARES, C. C. d. S. O martírio dos jesuítas: Malagrida e a"idade da razão". *Revista de Estudos de Cultura*, p. 89–102, 2016.

TEIXEIRA, I. Ressonâncias de john locke na ilustração portuguesa. *Revista USP*, n. 34, p. 108–124, 1997.

THOMASIUS, C. *Essays on church*, *state*, *and politics*. [S.l.]: Indianápolis: Liberty Fund, 2012.

TOLEDO, C. d. A. A. D.; HERRADON, F. V.; SANTOS, M. R. R. dos. Francisco suárez e o nascimento do direito internacional. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 21, p. 147–151, 1999.

TOLEDO, C. d. A. A. D.; RUCKSTADTER, F. M. M. Estrutura e organização das constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 24, p. 103–113, 2002.

TOLEDO, C. d. A. A. D.; RUCKSTADTER, F. M. M. Estrutura e organização das constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 24, p. 103–113, 2002.

TOMBO, A. N. D. T. D. *Auto do levantamento e juramento que os grandes títulos seculares*,

*eclesiásticos e mais pessoas que se acharam presentes fizeram à muito alta, muito poderosa rainha fidelíssima a senhora D. Maria I [...]*. [S.l.]: TORRE DO TOMBO. Disponível em: http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4617845, 1777.

TOMBO, A. N. T. D. *Real Mesa Censória*. [S.l.], 1687–1831. v. 1.

TRINDADE, A. A. C. *International law for humankind: towards a new jus gentium*. [S.l.]: Leiden: Brill Nijhoff, 2010.

TRUYOL, A. Noções fundamentais de direito internacional público. *Trad. Ehrhardt Soares. Coimbra: Armênio Amado*, 1952.

VATTEL, E. d. O direito das gentes. *Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais Editora Universidade de Brasília*, 2004.

VAZ, F. A. L. O ensino dos jesuítas na universidade de évora-o uso didático de azulejos no colégio do espírito santo. *História da Educação*, SciELO Brasil, v. 24, 2020.

VECCHIO, G. D. *História da filosofia do direito*. [S.l.]: Belo Horizonte:Líder, 2004. VECCHIO, G. D. História da filosofia do direito. *São Paulo: Líder*, *s/d*, 2004.

VELASCO, I. M. P. Ordenações do reino de portugal. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, v. 89, p. 11–67, 1994.

VERNEY, L. A. *Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à Republica e à Igreja: proporcio-nado ao estilo e necesidade de Portugal: exposto em varias cartas. Tomo I.* [S.l.]: Valença: naoficina de Antonio Balle, 1746.

VERNEY, L. A. *Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à Republica e à Igreja: proporcio-nado ao estilo e necesidade de Portugal: exposto em varias cartas. Tomo II.* [S.l.]: Valença: naoficina de Antonio Balle, 1746.

VERNEY, L. A. *Metafísica*. [S.l.]: Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2008. v. 6.

VICENTE, A. P. Marquês de pombal. um governante controverso. *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, v. 8, p. 21–24, 2000.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. [S.l.]: São Paulo: Martins fontes, 2005.

WADSWORTH, J. E. Children of the inquisition: Minors as familiares of the inquisition in pernambuco, brazil, 1613–1821. *Luso-Brazilian Review*, University of Wisconsin Press, v. 42,n. 1, p. 21–43, 2005.

WEIMBERGER, J. Hobbes's doctrine of method. *American Political Science Review*, Cambridge University Press, v. 69, n. 4, p. 1336–1353, 1975.

WOLFF, C. *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*. [S.l.]: Editado por Thomas Ahnert. Indianápolis: Liberty Fund, 2017.

WOLFF, C. *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method*. [S.l.]: Indianápolis:Liberty Fund, 2017.

YASUAKI, O. The birth of international law as the law of international society. In: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. *Proceedings of the ASIL Annual Meeting*. [S.l.], 2000. v. 94, p. 44–44.