

Recebido: 04/10/2017

Aprovado: 27/12/2017

Uma historiografia crítica do jusnaturalismo no Brasil – Um ensaio preliminar¹

Alberto de Moraes Papaléo Paes*

Resumo: No presente trabalho pretende-se reacender o debate sobre o Direito Natural no Brasil a partir de uma revisão crítica das fontes históricas do Direito. Para tanto retroceder-se-á à análise daquilo que Antônio Paim denomina de segunda escolástica portuguesa e suas influências: a) na cultura filosófica brasileira e; b) na concepção jurídica de Direito. Logo após, contextualizar-se-á a obra de Tomás Antônio Gonzaga intitulada de Tratado de Direito Natural a fim de construir um desenho teórico do naturalismo no Brasil. Assim, buscaremos demonstrar o cenário em que se trará a discussão inicial que pressupõe a afirmação do Direito Natural no Brasil.

Palavras-chave: *Direito Natural; Historiografia; Tomás Antônio Gonzaga.*

Abstract: The present study intends to rekindle the debate on the Natural Law in Brazil from a critical review of historical sources of law. Therefore, one tries to turn back to the analysis of what Antonio Paim calls the second Portuguese scholasticism and its influences in: a) the Brazilian culture and philosophy; b) the legal conception of law. Soon after, contextualize It will be the work of Tomás António Gonzaga entitled Natural Law Treaty in instead of building a theoretical design of naturalism in Brazil. So, we seek to demonstrate the scenario that will catch the initial discussion that assumes the statement of natural law in Brazil.

Keywords: *Natural Law; Historiography; Tomás Antônio Gonzaga.*

Introdução – Situando o Problema de Pesquisa.

¹ Trabalho apresentado no IV Jornada de Teoria do Direito no dia 25 de outubro de 2016. Agradeço, desde já, enormemente à LAJUPA e ao Grupo Pura Teoria do Direito pelo convite para compartilhar tão singela contribuição para Teoria do Direito brasileira. A proposta inicial era de fazer um recorte histórico do debate Tobias Barreto vs Gonçalves de Magalhães, porém, na medida em a pesquisa foi se desenvolvendo tive contato com a obra de Tomás Antônio Gonzaga e senti a necessidade de mudar o caminho da pesquisa. Devo presumir, por tudo o que acabei narrando neste texto que nada é por acaso. E a isto também sou grato, seja lá de onde tenha partido a iluminação para mudança do caminho da pesquisa. Em tempo, gostaria de dedicar este trabalho ao Professor Avertano Rocha e agradecê-lo sempre pelas lições e empréstimos de sua biblioteca.

* Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará (UFPA); Mestre em Direito pela Universidade da Amazônia (UNAMA), professor de Hermenêutica e Argumentação Jurídica, Filosofia Geral e Jurídica e Direito Constitucional da Universidade da Amazônia (UNAMA), professor de Direito Constitucional da Faculdade Estácio de Sá – Unidade Belém (FAP-ESTÁCIO). Pesquisador vinculado ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Hermenêutica Constitucional da Universidade da Amazônia (UNAMA). Revisor de periódicos. Advogado em Belém (PA). Email: betomppaes@msn.com

*Amigo Doroteu, prezado amigo,
Abre os olhos, boceja, estende os braços
E limpa, das pestanas carregadas,
O pegajoso humor, que o sono ajunta.
Critilo, o teu Critilo é quem te chama;
Ergue a cabeça da engomada fronha
Acorda, se ouvir queres coisas raras*

Tomás Antônio Gonzaga

Desde a primeira lição prática a respeito do Direito Processual o discente de direito tem aprendido que o endereçamento da petição inicial é de suma importância para não ocorrência de incompetência por motivo de lugar (dentre outras incompetências). O Código de Processo passado o dizia, o atual continua o mesmo discurso. Grandes professores que se voltaram para o estudo da epistemologia foram capazes de sustentar um argumento que servirá de baliza para o entendimento da premissa que lança-se sobre a presente introdução: todo conhecimento científico pretende se tornar empírico (SANTOS, 2000, pág. 47). A *ratio* do conhecimento empírico está diretamente ligada a sutileza da sua inquestionabilidade. Por que vestimos nossos filhos de vermelho no sétimo dia de vida? Por que os advogados usam paletó no calor de Belém do Pará? Por que o médico e o advogado são doutores sem a necessidade de completar um doutoramento? E, por que endereçamos a petição ao Excelentíssimo Senhor Doutor Juiz de Direito? Não muito raro, desconhecemos completamente a resposta para tais perguntas, apenas repetimos a mesma fórmula e o mesmo agir.

A Ciência, de outra sorte, não está inteiramente revestida de uma inquestionabilidade, vide a ideia de falseabilidade dos paradigmas científicos (KHUN, 2003). Então ela admite uma certa mutação e de tempos em tempos uma revolução na forma do pensar, conseqüentemente, também do agir. Esta linha que se desenha entre teoria e prática pode ser descrita como um limite, pois, atingindo um certo grau de inquestionabilidade determinado assunto deixaria de ser tratado como ciência e passaria a ser puro conhecimento empírico. Este argumento pode ser comprovado facilmente a partir das perguntas que foram feitas no parágrafo anterior. Isto acusa um outro problema de maior escala ainda: a solpsia do presente (OST, 1999). Parece que o presente se autoproduz sem nenhuma necessidade de questionamento do passado. E fórmulas são concebidas sem o devido conhecimento dos seus precedentes históricos. Tudo passa a ser parte de uma contemporaneidade atemporal.

Durante o império, Dom Pedro I outorgara a primeira Constituição Brasileira em 1824 (A Carta Império), nela poderia o Imperador (e somente ele) nomear os Juizes que fariam parte do Poder Judiciário Brasileiro. Como eram poucos os que estavam ao alcance da vista do Imperador, algumas pessoas com notável saber jurídico começavam a ser requisitados por determinados litigantes para que eles pudessem resolver os pontos controvertidos da lide. Estes ficaram conhecidos como Juizes de Fato, enquanto que, aqueles eram denominados de Juizes de Direito. Por óbvio, com a previsão expressa das Constituições seguintes de que o cargo de Juiz somente seria acessível via Concurso Público o Juiz de Fato passou a não ser reconhecido pelo ordenamento jurídico, uma breve menção se fazia ao chamado Juiz de Paz, contudo, hoje essa figura também foi abolida e o civil que media um litígio por ter conhecimento específico da matéria se denomina de árbitro. O único Juiz titular do exercício da jurisdição é, portanto, o Juiz de Direito.

Com essa breve digressão histórica fica perceptível a importância da historiografia para compreensão não só do agir (para uma reconstituição da linha entre ciência e empirismo), mas, essencialmente, para compreensão do próprio homem. Ainda assim, a história precisou de muitas idas e vindas para poder ser reconhecida como uma ciência. Neste momento, pretende-se expor, a título de introdução o método historiográfico adotado como um método hermenêutico filosófico. Ao tentar explicar o conceito de algo o homem já insere (pelo menos) alguma experiência de mundo ao interpretar. Esse problema pode ser descrito a partir da tentativa de Schleiermacher (2000) ao pretender construir um projeto para destruição da Hermenêutica Tradicional buscando um método próprio para o que ficou conhecido como uma Hermenêutica Geral. A ideia de circularidade hermenêutica (da parte para o todo), a de interpretação gramatical e psicológica inserem-se na base do projeto das *geisteswissenschaften*² de Dilthey (1996) e a compreensão histórica depreende três momentos distintos para hermenêutica: a) *Erlebnis* (experiência); *Ausdruck* (expressão) e; *Verstehen* (compreensão)³.

2 O termo é traduzido para o português como Ciências Humanas pois entende-se que a humanização das ciências é o objetivo principal da doutrina Diltheyana (1996), entretanto é mister anotar que o termo alemão *geisteswissenschaften* é a conjugação de duas palavras: *geist* (espírito), e *wissenschaften* (ciência); sendo, dessa forma, muito comum o emprego da ideia de ciências do espírito (*geist*) para a menção à obra de Dilthey (2003), nesse sentido Gadamer (1996) assevera que “As ciências históricas modernas ou *Geisteswissenschaften* – traduzamos por 'ciências humanas', ainda que para nós tal tradução constitua a expressão de uma mera convenção – (...)” (pág. 18).

3 De modo bem objetivo, a obra de Schleiermacher (2000) foi toda condensada por Dilthey (1996) chegando hoje ao nosso conhecimento. Sobre o primeiro é possível encontrar a construção de seu pensamento quando responde às críticas de Wolf e Ast (pág. 25 – 64), mas, especificamente na segunda parte da obra é que se encontra a formalização da descrição do fundamento de sua hermenêutica, veja-se: “A [opinião] habitual une o que não está

Há aqui uma notória indicação para o caminho da Hermenêutica da Faticidade que se transmuta na expressão Heideggeriana (2005a;2005b) de mundanidade. O que é indissociável da compreensão é o fato de que o *sein* (ser) ocorre no tempo. Ele é a expressão de um fenômeno experimentável pelo homem e uma expressão de uma parte do próprio homem no ato de compreender. A ideia de que o homem é produto de sua história gera um paradoxo, pois se o sujeito é produto de seu objeto então desprende-se que o objeto não possa ser produzido pelo sujeito. Desta averiguação segue-se o argumento Heideggeriano de necessidade de uma “desconstrução da história da ontologia” (HEIDEGGER, 2005a, pág. 47).

A tradição (artística, filosófica, científica, etc.), forma-se a partir de uma revisão (e muitas vezes se segue de uma ou outra tradução) de clássicos provenientes da Grécia e de Roma. Durante a Idade Média com grande contribuição dos Glosadores, o conhecimento antigo conseguiu se manter preservado e com a Revolução Iluminista esse conhecimento começa a ser resgatado sob uma perspectiva humanística. Nesse contexto, a justificativa de um poder divino é rebatida através de uma perspectiva racional antropocêntrica e grande parte dos estudos vai sendo construída com o que ficou conhecido como o espírito da modernidade. Tendo sido grande parte dos estudos filosóficos construídos a partir destas revisões, ou traduções, da tradição antiga, a constatação de Heidegger (2005a;2005b) é simplesmente de que em algum momento o fio da tradição fora rompido sendo necessário um resgate do sentido original das coisas “elas mesmas” (NUNES, 2001, pág. 29)⁴. A concepção de *sein* é imanente à recolocação do sentido de “ser”, fazendo isto é que se consegue assimilar a parte inicial de *Sein und Zeit* e destrinchar o significado do famoso neologismo heideggeriano: *Dasein*. O “ser-com”, ou, “estar-aí” (ou, em algumas traduções também entendido como “pré-sença”).

Essa mundanidade, expressa na doutrina heideggeriana acusa, justamente a necessidade de desconstrução da história da ontologia na medida em que argumenta que “toda investigação

relacionado e por isso abrange muito. A exposição da compreensão para outro é novamente uma apresentação, portanto discurso, portanto, não hermenêutica, mas objeto da hermenêutica. Este mal entendido decorre do nome” (SCHLEIERMACHER, 1996, pág. 68). É somente em Dilthey (1996) que se torna possível entender com refinamento as proposições schleiermacherianas, quando este dissecou a relação entre o início da hermenêutica protestante e o sistema de interpretação daquele (pág. 33) no seu *Hermeneutics and the Study of History*; sem se esquecer (é claro) da sua célebre Introdução às Ciências Humanas (2000) e a necessidade desta tríade para a compreensão da inserção da humanidade no processo de compreensão sobre a verdade e a própria ciência.

⁴ Nesse sentido: “A pré-sença 'é' o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre 'acontece' a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, a pré-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição” (HEIDEGGER, 2005a, pág. 47). Isto, por si só, já confirma a necessidade de destruição da história da ontologia para reconstrução do sentido das coisas “elas mesmas”.

é sempre uma possibilidade ôntica do *Dasein*. O ser do *Dasein* tem o seu sentido na temporalidade. Esta por sua vez é também condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo temporal próprio da pre-sença [*Dasein*]" (HEIDEGGER, 2005a, pág. 47). A historicidade (*Geschichtlichkeit*) não pode ser confundida com o conceito de história (*Historisch*) porque: a) a primeira antecede a segunda; b) historicidade tem um sentido de “constituição ontológica do 'acontecer' próprio da pre-sença [*Dasein*] como tal”; e c) somente com base na historicidade é que a chamada história universal se torna possível (HEIDEGGER, 2005a, pág. 48). Trocando por miúdos, a tradição é construída a partir de Juízos “equivocados” a respeito da natureza das cogitações filosóficas sobre elas mesmas. E para que o sentido mais original das coisas apareça é necessário destruir a história (geral) da ontologia. Esse “destruir” não pode (e nem deve) ser tomado como uma desconstrução do passado, mas simplesmente como uma crítica ao presente; uma reconstrução do presente através do conhecimento adequado do passado.

A Hermenêutica da Faticidade (*Faktizität*) é o que delimita a compreensão sobre a compreensão histórica do homem. A partir da ideia de Fenomenologia⁵ é que se consegue refinar o sentido, por exemplo, do significado do “ser” para o homem enquanto produto de seu tempo. Se este objeto acontece no tempo o homem possui um contato com um dos diversos modos de ser do *Dasein*, disto segue-se a alegação de que o conhecimento da história do positivismo (por exemplo) é um conhecimento acerca dos modos como esta coisa se expressa no tempo. Da mesma forma, essa temporalidade (compreendendo-a como relacionada às concepções de supra-temporalidade e atemporalidade), marca a concepção humana de historicidade, de história (universal) e a busca por uma transcendência de significado do *Sein*. O emprego do termo “sentido em si”, comumente acusando a utilização de uma fenomenologia Heideggeriana (ou, até Husserliana), demonstra que uma manifestação de apenas um modo de ser do *Dasein* é completamente diferente do pretendido como ponto de preocupação da fenomenologia. Toma-se como pressuposto necessário que o fenômeno (sendo meramente um modo de ser do *Dasein*) é, por si só, insuficiente, vazio e, portanto, ordinário (porque

5 Acerca do conceito de fenomenologia Heidegger (2005a) expressa que “a palavra 'fenomenologia' exprime uma máxima que se pode formular na expressão: 'as coisas em si mesmas!' - por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como 'problemas', ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo conhecimento científico. (...) O termo tem dois componentes: fenômeno e logos; ambos remontam a étimos gregos: *φαινόμενον* e *λόγος*. (...) Fenomenologia seria, portanto, a *ciência dos fenômenos*” (Pág. 57).

mundano)⁶. Basta a observação feita em *Sein und Zeit* II,

“De fato, a história não é nem o contexto dos movimentos de alteração do objeto nem a sequência de vivências do 'sujeito'. Será que o acontecer da história diz respeito ao 'encadeamento' de sujeito e objeto? Se o acontecer já remete à relação sujeito-objeto então ainda é preciso questionar o modo de ser deste encadeamento como tal, caso este encadeamento seja o que, no fundo, 'acontece'. A tese da historicidade da pre-sença não afirma que é histórico o sujeito sem mundo mas sim que existe como ser-no-mundo. *O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo*. Em sua essência, historicidade da presença é historicidade de mundo que, baseada na temporalidade ekstática e horizontal, pertence à sua temporização” (HEIDEGGER, 2005b, pág. 194).

Esta visão sobre a historicidade da compreensão (como historicidade do *Dasein*), pode parecer somente uma desconstrução epistêmica, ou melhor, como tem sustentado alguns pesquisadores, um verdadeiro canteiro de obras. Daí a necessidade de complementação dos argumentos aqui expostos com a doutrina Gadameriana (1999, 2003). O primeiro deles é uma crítica à tradição humanística que vai sendo incorporada pela modernidade a partir da fixação das *geisteswissenschaften* (tratadas por ele como Ciências do Espírito, muito por conta da tradução da obra de Stuart Mill e seu conceito de *Moral Sciences*, logo após, pela crítica à obra de Dilthey⁷). Não se pode olvidar que os juízos estético e artístico fazem parte do espírito humano, mas, não se pode excluir do ato hermenêutico, inteiramente, a concepção artística ou estética da interpretação. Porém, ao se retirar certo subjetivismo do ato interpretativo uma dogmatização da hermenêutica demonstra-se necessária para a modernidade. Nesse ponto é que Gadamer (1999) acusa o chamado “problema do método” hermenêutico da modernidade (pág. 157) e ao mesmo tempo aponta para o papel da hermenêutica como sendo o elo capaz de

6 Ainda em Heidegger (2005a) cabe a necessária explicação: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto *analítica da existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*” (pág. 69). E mais afrente afirma: “Descrever o 'mundo' fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas 'dotadas de valor'. O seu caráter de coisa das coisas dotadas de valor se edifica sobre o caráter de coisa natural, o tema primário é o ser das coisas naturais, a natureza como tal. A substancialidade é o caráter ontológico das coisas naturais, das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo” (HEIDEGGER, 2005a, pág. 103-4).

7 Já foi expresso em outro momento deste trabalho a posição de Gadamer (2003) que, em uma série de conferências proferidas em 1957 na Universidade de Louvain, discorda de Dilthey (2010) a respeito da tradição legada às *geisteswissenschaften* submersa num romantismo hermenêutico, sendo necessário, antes de mais nada, apontar os percalços epistemológicos de tão imperiosa ciência (pág. 17 – 25). Num capítulo posterior, Gadamer (2003) perfaz efusiva análise da “extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey” (pág. 27), e é esta segunda conferência (especificamente esta) que se torna de salutar importância para o projeto desta pesquisa.

reconstruir e integrar o sentido do *sein*, argumenta ele que

No século XIX a hermenêutica experimentou, como disciplina auxiliar da teologia e da filologia um desenvolvimento sistemático que a transformou em fundamento para o conjunto das atividades das ciências do espírito. Ela elevou-se fundamentalmente acima de seu objetivo pragmático original, ou seja, de tornar possível ou facilitar a compreensão de textos literários. Não é somente a tradição literária que representa um espírito novo, necessitado de uma apropriação mais correta., mas, antes, tudo que já não está de maneira imediata no seu mundo e não se expressa nele, e para ele, junto com toda a tradição, a arte, bem como todas as demais criações espirituais do passado, o direito, a religião, a filosofia, etc., encontram-se despojadas de seu sentido original e dependentes de um espírito que lhes faça aflorar e intermedeie, o espírito que, de acordo com os gregos, chamamos Hermes, o mensageiro dos deuses” (GADAMER, 1999: 263).

O conceito de reconstrução e integração passam a fazer parte da tarefa hermenêutica, seja como sentido de “compreensão da determinação original de uma obra” (GADAMER, 1999, pag. 265), ou para “compensar entre si o ganho e a perda da empresa hermenêutica” (GADAMER, 1999: 267), a fim de anotar, de modo bastante conclusivo que “a questão da verdade da arte obrigou a uma crítica da consciência tanto estética como histórica, ao mesmo tempo em que indagamos pela *verdade que se manifesta na arte da história*” (GADAMER, 1999: 269). Estes objetos se fazem presentes, dessa forma, na construção da história universal como verdadeiros paradigmas hermenêuticos na medida em que o objeto de análise do historiador é a própria história do homem. A verdade por detrás da cortina da incompreensão permanece bem escondida se se considerar: a) o método da história como um método puramente científico; b) a necessidade de reconstrução e integração do sentido original dos fatos e obras para fins de construção e compreensão da tradição; c) a constatação de que o fundamento da historiografia é a própria hermenêutica; e d) a compreensão de que os pré-conceitos do historiador fazem parte da própria doutrina histórica.

A tradição histórica deve se desvencilhar, a todo custo, da ocorrência de “felizes ideias”, ela deve se proteger de interferências negativas para que o produto de sua investigação seja descrito no seu estado mais refinado de pureza (em relação ao sentido). Com isto, a alocação desse homem histórico deve legar à tradição os problemas da consciência histórica, sem, contudo, deixar de lado o singular fato de que o abandono das questões metafísicas (e o seu eventual desvirtuamento por um método científico), configura uma descrição fracionada da experiência do espírito humano (apenas um modo de ser do *Dasein*). Isto contamina a

compreensão sobre a própria tradição. É justamente nesse sentido a proposta do método historiográfico como análise da historicidade do objeto e não meramente como narrativa descritiva do seu acontecer. A Historiografia Crítica do Jusnaturalismo que se pretende desenvolver é considerada aqui como um a compreensão da Tradição sobre um determinado objeto que se produziu via duas possibilidades: a) a tentativa de transporte acrítico de um modelo histórico europeu, ou; b) a versão revestida de “brasilidade” deste modelo.

Uma análise não inviabiliza a outra. Contudo, é preciso reduzir um pouco o objeto de pesquisa por razão do tempo e do modelo de apresentação que se está a fazer. Bem, a história do jusnaturalismo no Brasil, antecede o processo de colonização, desse modo, no primeiro tópico do trabalho pretende-se abordar o movimento que ficou conhecido como segunda Escolástica Portuguesa (PAIM, 1999: 39). Com isto pretende-se buscar a compreensão de como este movimento escolástico influencia a cultura e a concepção jurídica de Direito nestes primeiros momentos. Logo após, passaremos à análise da fixação do pensamento naturalista a partir da experiência brasileira e como se deu sua recepção pela tradição brasileira. Para tanto analisaremos: a) o ecletismo espiritualista; b) a crítica da Escola do Recife (positivismo jurídico) e; c) a relevância da obra de Tomás Antônio Gonzaga para a compreensão de Direito Natural. Ao fim, buscaremos, a partir de provocações práticas, refletir a respeito dos diversos mitos e equívocos que são tomados como parâmetros para discussão acerca do Direito Natural. Este é o percurso metodológico da presente pesquisa.

A Segunda Escolástica Portuguesa – Reflexos da cultura brasileira e na concepção do Ecletismo Espiritualista.

McInerny (2006) define Direito Natural como “*the first inescapable judgements human person makes as to what is good or evil in their actions*” (p. XI). Tal definição necessita de uma alocação temporal sobre o que foi o Direito Natural desde seu nascedouro, inclusive quando o assunto é a delimitação do positivismo jurídico alguns autores reconhecem a interdependência do conceito de Direito Natural e Direito Positivo (BOBBIO, 1995: 15). Reputa-se a Aristóteles a fundação de um Direito baseado na natureza das coisas. Para Bobbio (1995) em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já começa a discriminar algumas características do Direito Natural a partir da aceitação da sua validade universal e sobre o conteúdo das ações que são disciplinadas (p. 16-7). O enfrentamento da questão sobre as origens e a validade do Direito Natural somente

consegue ser discutido com clareza e precisão durante a Idade Média, quando se começa a divulgar a ideia de que “o direito natural não é posto por esses [homens], mas por algo (ou alguém) que está além desses, como a natureza (ou o próprio Deus)” (BOBBIO, 1995: 19).

Coube, porém, a São Tomás de Aquino a missão de capitanear uma escola inteira de seguidores sob a bandeira do Direito Natural. Na *Summa Theologica* (I, a II. ae, q. 90), o angélico doutor se reporta a categorias de leis, exprimindo que a razão e a sabedoria divina seriam o fundamento de validade da lei natural como uma parte (partícula) da *Lex Aeternae*, legando, desse modo à lei humana o reconhecimento de sua validade somente quando comparada metricamente à conduta (ou juízo moral) exigido pela lei divina (BOBBIO, 1995: 20). Não muito obstante, percebe-se que Aquino não se reporta a um Direito Divino, pois Deus é a fonte de toda sabedoria entretanto não poderia ser equiparado a um homem e, não muito raro, apesar de ficar perceptível a diferença entre lei natural e direito natural, Aquino por vezes as utiliza como sinônimos (MOURA, 2004: 35). Em resumo, a diferença estaria alocada na concepção de lei enquanto instrumento ordenador da conduta humana e direito enquanto uma faculdade no ato da tomada de uma ação (ou inação) (MOURA, 2004: 32). Neste sentido, a filosofia naturalista é revestida de uma capacidade de discussão e resolução de problemas éticos/morais, portanto presumindo a existência de uma filosofia moral como seu fundamento (que em essência provem de um “ser” supra-humano).

Este tipo de pensamento dominou todo o período da Idade Média. Os modelos políticos (centralizadores) utilizaram a ideia de um Direito Natural como argumento de autoridade para justificar a existência de governos Absolutistas (BOBBIO, 1995: 35). Isto levou a uma necessidade de desconstrução de tal argumento, o que culminou, em última *ratio* na revolução burguesa, no Iluminismo e no renascentismo (inclua-se aqui também a figura do humanismo). O Mito do Direito Natural é criado como uma forma de redução epistêmica do jusnaturalismo e neste cenário decaem os adeptos do Direito Natural. Neste diapasão argumenta Paim (1999) que os Jesuítas lograram êxito em isolar os portugueses do resto da Europa quando instituíram a Contra-Reforma⁸ (p. 39) e o fizeram através de uma completa alienação do método dos

⁸ Denomina-se de movimento de Contra-Reforma a ação dos Jesuítas que tentaram reconstruir a escolástica medieval a partir do resgate do tomismo. A Reforma a que se colocam contrários diz respeito a chamada “reforma pombalina”, quando o Marquês de Pombal, visando modernizar a Academia modifica o método de ensino regular, introduzindo diversos ramos das ciências que haviam sido proibidos pela Igreja (PAIM, 1999, pág. 44). As implicações disto na pedagogia são claras, dentre as mais evidentes: a abertura cognitiva. No plano político, entretanto, persiste um paradoxo. Tais ideias iam de encontro com a prática política da época pois se tentava estudar ciência a partir da realidade imperialista e fundada num direito divino de governar (PAIM, 1999, pág. 45). Isto reflete sobremaneira nas modificações que são propostas por Heinácio (1681-1741), Grócio (1583-

“saberes da natureza” (método científico). Este movimento ficou conhecido como “Segunda Escolástica Portuguesa” (PAIM, 1999: 39).

Este período da história das ideias no Brasil será estudado por nós da seguinte maneira: a) primeiro tentaremos descrever os reflexos práticos da filosofia tomista na cultura brasileira a partir da Segunda Escolástica; logo após b) os reflexos práticos da opção do Primeiro Reinado pela utilização da filosofia Eclética Espiritualista de Biran e Cousin como filosofia oficial do Império Brasileiro. O Objetivo do primeiro tópico é o fornecimento de um retrato da realidade da filosofia naturalista no Brasil, enquanto que o do segundo é, simplesmente, o de contextualizar os debates que se seguiram entre os adeptos da versão eclética de naturalismo e os positivistas que surgem em meados do século XIX no Brasil.

Reconstruindo uma biobibliografia do período em questão (séc. XVII até meados do séc. XVIII), no Brasil os centros urbanos que se encarregaram de comportar certa vida intelectual ajudaram a produzir uma imensa e vasta bibliografia, que de acordo com Paim (1999)

“até os começos da segunda metade do século XVIII, a produção de autores brasileiros equivale a cerca de duzentos títulos. As obras literárias, de cunho histórico ou descritivas, bem como as de índole didática, técnica ou filosófica, oscilam em torno de trinta. Toda a parcela restante poderia ser agrupada como apologético-religiosa, em sua maioria na forma de sermões” (PAIM, 1999: 40).

Dessa cultura emerge uma proposta feita por Vita (1968) de que durante este período o Brasil estava imerso no que Max Scheler denominará de “saber da salvação” (PAIM, 1999, pág. 40). De acordo com o mesmo, existiam uma categoria de saberes técnicos e operativos denominados de saberes científicos, e ao lado deste haveria um segundo tipo de saber que não se refere à este mundo, mas sim ao outro (PAIM, 1999: 40). Eles constituiriam a razão por detrás de toda a necessidade de compreensão e descrição do mundo, e, de acordo com Vita (1968) seriam a característica mais aparente da segunda escolástica portuguesa na cultura brasileira. De acordo com Paim (1999) “o mundo não estaria aí para que os homens nele erigissem algo digno da glória de Deus (...), mas para tentá-lo. Desse modo, a resistência à tentação equivale ao comportamento ético por excelência. A transitoriedade da tentação opõe-

1645), Pufendorf (1632-1694) e, no Brasil, Tomás Antônio Gonzaga (1772); operando-se, então, uma cisão na história do Direito Natural, pois agora fala-se de um Clássico e um Moderno.

se a eternidade da salvação”. (p. 41). Ainda, mais a frente conclui

“no que respeita ao *saber da salvação* e em geral à bibliografia do período, conviria fazer uma distinção entre obras apologéticas dirigidas aos ateus, cujo paradigma nos poderia ser dado pelos *Pensamentos*, de Pascal; obras de espiritualidade, predominantemente místicas e de intenção edificante (sermões, etc.); obras de cunho moralizador, casuístico e intenção pedagógica, tendo em vista a formação das almas e a direção das consciências; e, finalmente, as obras teológicas propriamente ditas”. (PAIM, 1999: 42).

Este é o retrato da influência da Segunda Escolástica portuguesa na cultura brasileira. Cite-se, questão importante a se tratar, que não haveriam faculdades no Brasil até 1826, então, de fato, o monopólio do pensamento (e da pedagogia) era exclusivo dos centros eclesiásticos. Aqueles que procuravam fazer ciência e reformar o pensamento teriam que se deslocar para Portugal, Coimbra ou Lisboa. Não se pode esquecer, também, que apesar de ser este o pensamento dominante durante grande parte da história inicial do pensamento no Brasil, já havia notícia do estudo de Kant entre 1804 e 1810 (através do magistério de Martim Francisco) a tradução da obra de Charles Villers de 1801 (PAIM, 1999: 55). Infelizmente, estes estudos permaneceram escondidos e afastados do público por uma clara intenção centralizadora da coroa portuguesa nas terras brasileiras.

O povo brasileiro incapacitado de produzir uma revolução epistêmica, científica, política ou social se volta para a cultura como modo de crítica da realidade religiosa. Era, como diz Rainer Sousa em pequena crônica publicada em página da internet: a europeização da literatura, música, pintura, etc. que tomava conta do cenário artístico no Brasil como forma de contraposição ao ideário do saber da salvação. A realidade jurídica não era tão distante disto. Como os magistrados que exerciam o mister de Juizes não poderiam estudar no Brasil, todos estudaram em Portugal e ficaram no meio do fogo cruzado entre a Reforma Pombalina e a Contra-Reforma Jesuíta. De fato, o Direito Natural era o paradigma a ser visitado, e um dos motivos que nos leva a crer que não há um abandono disto pela tradição brasileira é o estudo do “saber da salvação”.

A partir da criação das Faculdades de Direito (e especificamente delas), a filosofia começa a ser discutida dentro de uma Academia. Porém, um grave fator acomete as considerações deste ciclo de investigação científica. Por meio de Decreto, durante as décadas de 1850 à 1880, Dom Pedro II torna obrigatória e elege como filosofia oficial do Império Brasileiro o Eclétismo Espiritualista. Este tipo de posição filosófica buscava agregar teses

aparentemente antagônicas buscando pontos de conciliação, daí porque eclética. E o adjetivo espiritualista estaria sendo utilizado a fim de estabelecer os pontos de diálogo entre as diversas filosofias do espírito (mas, de cunho eminentemente tomistas por conta da tradição do pensamento), com as novas filosofias mais cartesianas e mecanicistas (a exemplo a física, a química, etc.). O Direito Natural neste sentido ganha uma nova perspectiva, novas possibilidades. Nesse sentido,

“Os pensadores ecléticos passam a colocar em primeiro plano o problema da moral, que Biran não resolvera de forma satisfatória e permanecia um desafio para o espiritualismo em seu conjunto, inclusive os intentos de restauração da escolástica. Precisamente essa circunstância faz sobressair a importância do livro *Fatos do Espírito Humano* (1885), de Gonçalves de Magalhães, logo traduzido ao francês e recebido em Paris como contribuição relevante à solução do problema que a todos preocupava”. (PAIM, 1999: 58).

Desde seu nascedouro, o ecletismo espiritualista está ligado ao pensamento escolástico no Brasil. Reputa-se à Frei José do Espírito Santo a realização dos primeiros estudos ligados ao pensamento eclético no Brasil, padre franciscano lecionou as ideias ecléticas nos Seminários da Bahia por volta do ano de 1842 (PAIM, 1999: 60). Tal doutrina, que a época vivia seu apogeu na França, tinha como expoentes Maine de Biran, Victor Cousin e Theodore Jouffroy. Dois brasileiros se destacaram na compreensão destas teses, viajando para França a fim de aprender com os expoentes desse pensamento, são eles: Salustiano Pedrosa e Gonçalves de Magalhães. Magalhães, inclusive, escreve carta cujo teor acusa a relação dos ecletistas com o Direito Natural, quando argumenta que

“Passando agora à Filosofia, lhe direi que M. Jouffroy está publicando suas lições de Direito Natural; eu tenho assistido a elas e posso assegurar-lhe que são muito filosóficas; ele desenvolveu da maneira mais clara e precisa o sistema de Spinoza, assim como o ceticismo e o misticismo; ele se mostra digno sucessor de Royer-Collard e ótimo discípulo de Cousin” (MAGALHÃES *apud* PAIM, 1999, pág. 60-1).

Magalhães foi alvo de duras críticas pela Escola do Recife. Em dois textos, Tobias Barreto de Menezes sustenta posições que afastam a incidência da filosofia moral espiritualista na compreensão do fenômeno jurídico. Para Tobias, o ecletismo espiritualista (e o naturalismo que se esconde por detrás desse manto) não é ciência pois subjetiviza o objeto ao arbítrio do cientista. A concepção de amor não pode ser medida, ou, sequer explicada no ato da descrição

do objeto científico. Ele cita o sentimento do cientista em relação a uma rosa e do mesmo modo o de uma bela moça ao receber a mesma rosa. Este debate entre os dois configura-se numa das contendas mais importantes para a filosofia brasileira na medida em que Tobias insere no pensamento acadêmico brasileiro uma crítica ao espiritualismo e ao Direito Natural através de um método reducionista acusando uma parcial adesão ao positivismo (muito embora algum tempo depois critique a apropriação brasileira ao positivismo por acreditar existir uma incompreensão de Kant – dentre outros – no Brasil) (PAPALÉO PAES, 2016: 13).

Estes anseios de modernização intelectual fizeram com que o Direito Natural perdesse força no Brasil tendo o mesmo sido paulatinamente substituído pelas contemplações científicas do Direito Positivo. Movimento similar ao que se deu em âmbito macro após a publicação do trabalho de Svigny e Gustavo Hugo. A questão, que também pode ser acometida do ponto de vista do humanismo, conforme leciona Bárbara Lessa (2016), “em relação ao direito natural e aos direitos naturais, os humanistas consideravam difícil e até mesmo inútil sustentar a existência de um direito natural” (p. 12). O que importava eram as leis e as consequências das práticas humanas que estavam em jogo.

Neste diapasão cabe ainda salientar e traçar uma linha temporal para a compreensão desses momentos sob os quais o Direito Natural perpassa no Brasil, como forma de conclusão preliminar deste tópico: a) do descobrimento até a reforma pombalina o Direito Natural passou por um amplo resgate da tradição tomista, fixando suas bases na cultura brasileira; b) a partir da reforma pombalina o Direito Natural passou por uma modernização de seus dogmas e paradigmas para que pudesse transparecer no Brasil na forma de ecletismo espiritualista; c) a partir da crítica da Escola do Recife o Direito Natural começa a perder a significância por conta da instituição de um paradigma positivo; d) apesar de seu aparente esvaziamento durante o século XX alguns trabalhos começam a ser resgatados e o Direito Natural ganha um novo fôlego.

Dentro desta tradição diversas obras e diversos estudos começam a ser resgatados. O projeto inicial deste trabalho era acometer o debate entre Tobias Barreto de Menezes e Gonçalves de Magalhães. Contudo, ao realizar a pesquisa documental nas fontes e referências bibliográficas, deparamo-nos com obra curiosa escrita por volta do ano de 1772 intitulada de “Tratado de Direito Natural” de autoria de Tomás Antônio Gonzaga. Esta obra e seu conteúdo se tornaram muito mais relevantes para o projeto deste ensaio preliminar da historiografia crítica que se pretende realizar. Conforme sustenta Keila Grinberg (2016)

“O Tratado de Direito Natural foi publicado pela primeira vez em 1942, numa edição organizada e prefaciada por Rodrigues Lapa. O texto figurava, até então, na Seção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa. O manuscrito foi copiado pelo pai de Tomás Antônio, o desembargador da Casa de Suplicação de Lisboa João Bernardo Gonzaga, e assinado pelo próprio autor. Consta que o historiador Luiz Camelo de Oliveira tirou uma cópia fotográfica completa do texto, e a editou em apenso aos Autos da Devassa da Inconfidência. O texto é considerado obra inacabada por alguns, já que principia com o título Livro Primeiro, mas não há continuções” (GRINBERG, 2016, pág. 44).

Passemos, portanto, para a análise desta obra.

Uma breve análise da obra de Tomás Antônio Gonzaga – Tratado de Direito Natural.

Preliminarmente, pergunta-se: por que o estudo relativo a tal obra? Para Grinberg (2016), não se pode remontar à Gonzaga a influência das posições naturalistas de juízes e suas decisões proferidas até meados do século XIX, contudo, é bem pertinente observar que este livro é o retrato da tradição jurídica da academia portuguesa do século XVIII (p. 44). Pode-se argumentar: ele corporifica a mentalidade histórica do que era o Direito Natural para aquela época. Apesar de ela não ter sido publicada até 1942, ela acusa como os juristas portugueses foram capazes de modernizar o entendimento acerca do Direito Natural a partir do primeiro livro em português sobre tão nobre temática. Em rápida biografia Lessa (2016) informa que Gonzaga era filho de um magistrado carioca e de uma portuguesa, nascido na cidade do Porto, veio para o Brasil estudar no Colégio Companhia de Jesus em Salvador; em sua maturidade torna à Portugal para o exercício da advocacia e se candidata ao magistério com a Tese “Tratado de Direito Natural”; em 1782 fixa-se definitivamente no Brasil participando intensamente da Inconfidência Mineira tornando-se figura de extrema importância na história e na literatura brasileira (pág. 04). Sua obra Tratado de Direito Natural é encontrada nos Autos da Inconfidência Mineira, a respeito do conteúdo dela, novamente Grinberg (2016);

“O objetivo principal de Tomás Antonio Gonzaga é escrever o primeiro livro em português sobre as disposições então recentes do direito natural. Mas ele não pretendeu apenas fazer uma compilação das doutrinas da época; quis corrigi-las, na parte que julgava terem afastado-se dos princípios religiosos católicos. É partindo de um princípio teológico (daí a argumentação começar com o parágrafo “Da existência de Deus”) que ele começa a construir seu próprio conceito de direito natural, dialogando com Grotius, Pufendorf,

Thomasius, Heineccius, entre outros formuladores e comentadores da chamada moderna teoria do direito natural” (GRINBERG, 2016, pág. 46).

Esta chamada teoria moderna do direito natural pode ser descrita como uma crítica ao conservadorismo Tomista e a argumentação acostada na divindade como fundamento da racionalidade humana, o oferecimento de uma concepção na qual o justo não está na natureza das coisas, mas sim na razão do homem (LESSA, 2016). Neste sentido, existe uma grande contenda entre os estudiosos de Tomás Antônio Gonzaga a respeito de sua adesão ao naturalismo clássico (apoiado em São Tomás de Aquino), ou o ao naturalismo moderno (apoiado no humanismo iluminista), esta divagação, contudo, não é contemplada por esta pesquisa. A obra Tratado de Direito Natural é dividida em três partes: a) Dos princípios necessários para o direito natural e civil; b) Dos princípios para os direitos que provém da sociedade cristã e civil; c) Do direito, da justiça e das leis.

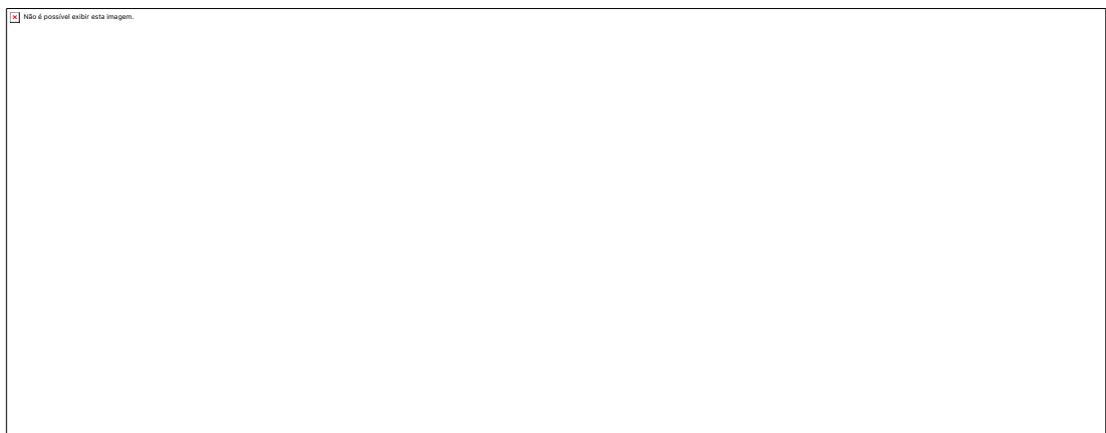
De acordo com Gonzaga o princípio divino é latente na justificação da racionalidade das leis, desse modo, a filosofia moral cristã é o âmbito de validade das normas jurídicas. Para Lessa (2016), “Deus criou o homem dotado de um princípio de inteligência, direcionado a este fim [glória eterna]. Assim, para conduzir o homem a este fim, infundiu no seu coração as leis pelas quais se devia guiar” (LESSA, 2016). Neste diapasão, torna-se indissociável a leitura de Gonzaga com a do angélico doutor, vindo a definir ulteriormente o Direito Natural como o conjunto dessas leis que Deus infundiu no coração do homem com a finalidade de lhe oportunizar a graça da glória eterna, elas nos são naturalmente intimadas por meio do discurso e da razão (LESSA, 2016).

Admitindo que apenas as leis divinas não são suficientes para a organização da sociedade civil, Gonzaga reputa que, não havendo diferença natural entre os homens (a natureza não diferencia governantes de governados) Deus autoriza a criação das Instituições através do Direito Civil (LESSA, 2016). Desse modo pode-se concluir que o Direito Civil se origina da necessidade de institucionalização da Razão Divina. Em última *ratio*, a argumentação leva à compreensão de que duvidar deste sistema é duvidar da existência de Deus, portanto, ele busca a comprovação da existência Dele a fim de demonstrar a validade de seus argumentos, desse modo sustenta a impossibilidade de sermos, ou darmos causa à nossa própria existência (LESSA, 2016). Neste outro momento, nota-se, novamente, a aproximação da argumentação de Gonzaga com Aquino. Especificamente no que tange à possibilidade de um princípio universal como causa de todos os entes espirituais voluntários.

Sem fugir do conceito apresentado alhures de Direito Natural apresentado por Macinerny (2006) os juízos inescapáveis sobre bem e mal aparecem na obra de Gonzaga na medida em que a razão de Deus pressupõe uma filosofia moral. A ideia de Livre Arbítrio é trabalhada como “uma faculdade da nossa alma, que é superior a todas as coisas, de escolher, depois de postas as circunstâncias a partir dos objetos propostos, aquele que considerar melhor” (LESSA, 2016). E o conceito de bondade e maldade fica vinculado à ação livre do homem (aquela sem comando obrigatório anterior). Fato este que coloca como fundamento da ação livre do homem a vontade (*voluntas*) e o discurso (*logos*).

Confrontando os pensadores da doutrina moderna do Direito Natural Gonzaga institui dois princípios para sua ciência: a) “ser”; e b) “conhecer”. Diferentemente de Grócio e Pufendorf, Gonzaga sustenta a ideia de que o direito natural não se fundamenta a partir da sociedade e da natureza humana, mas sim da vontade de Deus como o princípio do “ser”. De outra sorte, o princípio do “conhecer” pode ser resumido como a justificativa da ação boa ou má a partir do conhecimento das leis divinas, essa lei pode ser expressa como a lei do amor “isso porque a felicidade consiste na posse do bem e na privação do mal (...) não podemos ser felizes se não por meio do amor” (LESSA, 2016). Neste diapasão, sociedade civil significaria a existência de uma pessoa moral composta que se une por um laço racional, não de afetividade, mas por um impulso que vise a conquista da paz e da segurança comum, em conclusão “a sociedade civil constitui-se pelo consentimento dos homens e pela concretização da vontade de Deus” (LESSA, 2016). Este argumento solidifica a necessidade de os Governos serem Monarquias (e não Repúblicas, ou Democracias).

Acerca do conceito e da estrutura de Direito em Gonzaga, achamos prudente a utilização do fluxograma abaixo:



Ainda, no que tange à Justiça, Gonzaga defende a ideia de que ela se trata de uma virtude (portanto, se filiando à São Tomás de Aquino) e acredita existirem dois tipos (espécies) de Justiça: a) *Expletrice*; e b) *Atributice*. Na primeira trata-se da regra de reparação pelo dano causado como retribuição do que se deve de direito perfeito (LESSA, 2016). Enquanto que na segunda, trata-se de um necessário reconhecimento de desigualdades e o papel moral do direito em responder a tal cenário, como no caso do tratamento desigual para proteção da vulnerabilidade da pessoa com deficiência (LESSA, 2016). No que tange à Interpretação, Gonzaga defende a ideia de que a lei pode ser interpretada por três modalidades hermenêuticas: a) Autêntica; b) Usual; e c) Virtual. Para primeira defende-se a tese de que é a interpretação feita pelo legislador. Na segunda a tese de que é a interpretação costumeira, proveniente dos costumes de uma sociedade. Na última, por fim, “a inteligência que lhe dão os sábios, a qual nenhuma forma tem vigor de lei (LESSA, 2016).

Para Grinberg (2016), existem vários conceitos de Direito Natural que influenciam (positiva ou negativamente) a obra de Tomás Antônio Gonzaga (pág. 66). O fato é que o século XIX, no Brasil, acusa-se justamente a necessidade de superação dos dogmas e paradigmas estabelecidos por meio das leituras destes naturalistas. O movimento de crítica literária, a crítica ao naturalismo feita pela Escola do Recife, o Positivismo, todos estes movimentos e teorias que se sucederam têm como base de sua epistemologia e filosofia a crítica fundamentos dessa escola secular que foi sendo paulatinamente transportada para dentro da teoria do direito brasileira.

Conclusões Preliminares

Em conclusão, como o de costume, tentar-se-á elencar de modo didático e pontual tudo foi possível coletar, analisar e discutir a respeito da temática proposta, uma historiografia do jusnaturalismo no Brasil. Faremos a análise a partir de tópicos:

a) A Necessidade de resgate dos fundamentos históricos para compreensão da Tradição Jurídica: Aqui tentou-se demonstrar como que o conhecimento jurídico caiu em um abismo quando não conseguiu mais reconstruir a essência e a razão dos procedimentos, formas, e conteúdo de suas discussões. A partir deste excesso, construímos a nossa posição da necessidade de revisão crítica da historiografia para fins de identificação da Tradição Jurídica.

b) A Hermenêutica Filosófica como método Historiográfico: Por grande parte do introito dedicamos proficua análise do papel da hermenêutica

filosófica como método historiográfico, considerando, dentre outras coisas, que o método da escola atual é puramente descritivo e não visa a identificação da identidade cultural presente nos movimentos conhecidos como históricos; de outra sorte, a identificação da diferença entre história e historicidade é de extrema importância para compreensão do método, assim como a destruição e reconstrução da história da ontologia.

c) O Ensino no Brasil e em Portugal: O Ensino no Brasil e em Portugal, muito por conta da Reforma e da Contra-Reforma Portuguesa, será determinantemente influenciado pelos Jesuítas, num primeiro momento, e pela Reforma Pombalina, pregando a cientificação e a modernização da Coroa Portuguesa. Com destaque à Pedagogia da Salvação e seu papel na formação de base no ensino brasileiro.

d) O Direito no Brasil e em Portugal: O Direito sofre influência colorarias, ao passo que do descobrimento até a Criação das Faculdades de Direito no Brasil (1828) todos os Juizes e Magistrados eram formados pelos rigores da Universidade de Coimbra, portanto influenciados pelo movimento da Reforma e da Contra-Reforma do ensino. Viviam no liame do Estudo do Direito Natural Moderno e do Direito Natural Clássico.

e) Os reflexos do pensamento Religioso: Diversas foram as influências do pensamento religioso na Cultura, Política, Filosofia e no Direito Brasileiro. Na Cultura, a sociedade utilizou a arte como forma de expressão contra determinados dogmas da Igreja. Na política o empirismo mitigado se tornou a tese filosófica que influenciou e determinou os rumos da inconfidência mineira. Na Filosofia o Ecletismo Espiritualista de Biran, Cousin e Jouffroy se tornou filosofia oficial do império dialogando referências aparentemente conflitantes para assegurar um argumento forte em defesa do Naturalismo. Já no Direito, a concepção Naturalista consegue encontrar abrigo dentro das obras de Gonçalves de Magalhães e encontra extensa crítica pela Escola do Recife na obra de Tobias Barreto de Menezes.

f) A Obra de Tomás Antônio Gonzaga: A obra de Gonzaga aparece como um enorme “achado” pois identifica e corrobora com grande parte do que foi exposto durante todo o trabalho. Praticamente desconhecido pela academia brasileira a obra de Gonzaga possui uma forte influência da Reforma Pombalina e acusa todas as idiosincrasias do pensamento jurídico de sua época.

Não podemos afirmar qual foi o índice de impacto da obra de Gonzaga na Jurisprudência brasileira. Fato inconteste é que ele próprio, ao se tornar Juiz, chegou a utilizar a justificativa do Direito Natural em suas decisões. Tendo participado ativamente da Inconfidência Mineira,

percebe-se certa superação da obra em determinados pontos, porém, não temos dados o suficiente para poder afirmar com certeza se ele efetuou ou não revisão de sua obra naqueles pontos que mais nos interessariam. Notadamente, ao conduzir este trabalho nos vimos diante de diversas dúvidas e diversas divagações. Algumas delas foram respondidas, outras daí se formaram e nos levaram a novas indagações provenientes da coleta de dados e do material analisado. Pretendemos dar continuidade à pesquisa trazendo uma nova problemática. Nunca foi nosso escopo esgotar a temática, quando não muito raro, reconhecemos insistentemente nossa limitação de tempo e espaço. Contudo, a proposta de revisão crítica da história foi lançada. Agora, somente nos resta esperar.

Reflexões Práticas

- A pressuposição de uma Filosofia Moral para o jusnaturalismo moderno apoiada em causas “não humanas” pode conviver harmonicamente com as filosofias morais liberais?
- Considerando a justificativa da decisão judicial, esta filosofia moral tem sido utilizada por Juízes para resolução de casos concretos?
- O Jusnaturalismo, no Brasil, encontra espaço na construção e no desenho da Tradição Jurídica?
- Devemos negar a existência e a validade de um Direito Natural?
- Quais os riscos de sustentar a validade do Direito Natural na modernidade?
- Por que não discuti-lo?

Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: lições de Filosofia do Direito*. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas por Marcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo, Ícone. 1995.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução ao Estudo das Ciências Humanas – Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. 2ª Ed. Tradução e prefácio Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.

_____. *Hermeneutics and the Study of History*. Selected Works. Volume IV. Edited with an introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton University Press. Princeton – New Jersey. 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meuer. 3ª Edição. Editora Vozes. Petrópolis – RJ. 1999.

_____. *O Problema da Consciência Histórica*. 2ª Ed. Tradução Paulo César Duque Estrada. Editora FGV. Rio de Janeiro – RJ. 2003.

GRINBERG, Keila. *Interpretação e Direito Natural – Análise do Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga*. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2025>> Acesso em: 10 out. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo – Parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15º Ed. Editora Vozes. Universidade de São Francisco. 2005.

_____. *Ser e Tempo – Parte II*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13º Ed. Editora Vozes. Universidade de São Francisco. 2005.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo-Finitude-Solidão*. 2ª Ed. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2015.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 7ª Ed. São Paulo – Perspectiva. 2003.

LESSA, Bárbara Alencar Ferreira. *O Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga: Uma Análise Histórica do Conceito de Direito Natural*. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=297fa7777981f402>> Acesso em: 10 out. 2016.

MCINERNEY, Ralf. Foreword to the English Version. In: DI BLASI, Fulvio. *God and the Natural Law; a rereading of Thomas Aquinas*. South Bend: St. Augustine Press, 2006.

MOURA, Odilão. A Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. *Revista Jurisp. Mineira*. Belo Horizonte, ^a 55, n. 169, p. 21-41, abril/junho. 2004. Disponível em: <<http://bd.tjmg.jus.br/jspui/bitstream/tjmg/644/1/D2v1682004.pdf>> Acesso em: 10 out. 2016.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo. Edições Loyola. 2011.

OST, François. *O Tempo do Direito*. Lisboa: Piaget. 1999.

PAIM, Antônio. *Os Intérpretes da Filosofia Brasileira – Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Volume I. 3ª Ed. Editora UEL. Londrina. 1999.

PAPALÉO PAES, Alberto de Moraes. *Uma Historiografia Crítica do Positivismo Jurídico a Partir de Tobias Barreto de Menezes – Um Ensaio Preliminar*. Artigo submetido ao periódico Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica. Editora Forum. 2016. Aguardando parecer.

SANTOS, Boaventura Souza. *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento, 2000 (2ª edição). Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2000 (7ª edição).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica – Arte e técnica da Interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Editora Vozes. Petrópolis – RJ. 2000.