

OBRAS
JURÍDICAS
CEARENSES
Resgate Histórico



Raimundo de Farias Brito

A VERDADE COMO
REGRA DAS ACCÇÕES

Reprodução fac-similar da edição de 1905

OBRAS JURÍDICAS CEARENSES

Resgate Histórico

Vol. 8



Raimundo de Farias Brito

A VERDADE COMO REGRA DAS ACCÇÕES

Reprodução fac-similar da edição de 1905

TJCE

OBRAS JURÍDICAS CEARENSES

Resgate Histórico

Vol. 8



Raimundo de Farias Brito

A VERDADE COMO REGRA DAS ACÇÕES

Reprodução fac-similar da edição de 1905

TJCE

Fortaleza-CE
2021

Copyright © A VERDADE COMO REGRA DAS AÇÕES
Reprodução Fac-similar da edição de 1905

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO CEARÁ
A reprodução, de qualquer parte desta publicação,
será permitida desde que citada a obra.
Reproduções para fins comerciais são proibidas.
Disponível também em: <http://www.tjce.jus.br>

Conselho Editorial (Gestão 2019-2021)

Des. Paulo Francisco Banhos Ponte - Presidente
Des. Durval Aires Filho
Desa. Maria Edna Martins
Dr. Emílio de Medeiros Viana
Dra. Joriza Magalhães Pinheiro

Capa e Projeto Gráfico
Hugo Leonardo Guedes Monteiro

Normalização
Bibliotecária: Ivete Costa de Oliveira CRB - 3/998

Impressão e Acabamento
Assessoria de Comunicação Social
Coordenadoria de Apoio Operacional

B862v Brito, Raimundo de Farias
A verdade como regra das ações / Raimundo de Farias Brito. Ed. Fac
sim. - Fortaleza : Tribunal de Justiça do Estado do Ceará, 2021.
130 p. (Série Obras Jurídicas Cearenses. Resgate Histórico; v. 8)

“Reprodução fac-similar da edição de 1905”
ISBN: 978-85-63490-06-3

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Direito natural. 4. Filosofia do Direito.
I. Título. II. Série.

CDU: 340.12
CDDir: 340.12

Tribunal de Justiça do Estado do Ceará
Centro Administrativo Governador Virgílio Távora
Avenida General Afonso Albuquerque de Lima, s/n
Cambeba - Fortaleza - Ceará - CEP: 60.822-325 | Fone: (85) 3207.7000
www.tjce.jus.br | biblioteca@tjce.jus.br | email: editora@tjce.jus.br

Apresentação

A VERDADE DE FARIAS BRITO

Historiam que o escritor Almeida Guimarães bradou, em artigo publicado nos anos 30, que “é preciso reeditar Farias Brito”. Esse clamor foi atendido muito tempo depois, quando o Instituto Nacional do Livro resolveu publicar esta obra – A Verdade Como Regra de Ação – em 1953, e o Senado Federal fez o mesmo em 2005. E, agora, passados dezena e meia de anos, tenho a grata satisfação de vê-la novamente reeditada, desta feita pelo Tribunal de Justiça do Estado do Ceará, por iniciativa de seu Conselho Editorial, louvada iniciativa de seu presidente, o estimadíssimo desembargador Paulo Francisco Banhos Ponte.

Realmente o tempo passou por mais de um século, contado da edição primeira, data de 1905, levado a lume pelos Editores Tavares Cardoso, em Belém do Pará; passando pelo INL, acatada iniciativa do Senado Federal, e, nesse momento, pelo Tribunal de Justiça, numa edição fac-símile, levando a frente a necessidade de evitar o esquecimento do grande filósofo brasileiro, seguindo o mesmo bordão de que “é preciso reeditar Farias Brito”.

O livro que ora apresentamos, “A Verdade Como Regra de Ação”, constitui um compêndio que reúne ensaios de filosofia moral, como introdução ao estudo do direito, efetivamente, um grande programa acadêmico que o autor propôs o seu desenvolvimento completo destinados aos alunos da Faculdade de Direito da Universidade do Pará, por onde lecionou durante sete anos, o que certamente foi uma grande e exitosa experiência entre o mestre e seus alunos.

O compêndio principia com o Ponto nº 01, espaço que estuda a função teórica da filosofia e sua inserção no mundo prático, tecendo importantes ensinamentos sobre filosofia e ciência, concluindo o programa com a lição nº 40 que, entre outros temas, aborda a lei como organização social, ordenado pela lei moral – a religião – e pela lei jurídica: o estado.

Devemos observar que a sua filosofia, a boa leitura e seu discurso rigoroso, argumentativo, pontuado com as maiores expressões da disciplina filosófica, constitui resultado do pensamento da sua época, viabilizado pelo racionalismo, o que não seria fácil fugir desse padrão de ordenação de ideias, (hoje um padrão clássico), dado que um nome como Nietzsche, combateu essa linha, mas não conseguiu sair dessa direção, libertando-se, mais tarde, com a filosofia de Martin Heidegger.

Nascido na cidade de São Benedito, em 1862, Farias Brito estudou em Fortaleza, no Liceu do Ceará, concluiu o curso de Direito na Faculdade do Recife, (aluno de Tobias Barreto), foi Promotor de Justiça e lecionou na Universidade do Pará, notadamente na época do lançamento dessa obra, até se firmar como professor do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, finalizando sua cátedra em 1917, por ocasião de seu falecimento.

Realço uma de suas aulas: “se todos os homens fossem todos bem intencionados e bons, a lei moral, por si só, seria suficiente para assegurar a ordem social”. E viveríamos uma experiência sem o direito. Todavia assim não acontece. Há certa complexidade no mundo porque, segundo argumenta, não existe harmonização de vontades. E por que esse desencontro? Responde Farias Brito ao avaliar que “cada indivíduo quer dominar sobre todos e sobre tudo”, asseverando que, nesse desiderato de dominação e rebaixamento moral, “a tendência do homem é para o mal”.

Nessa linha de desarmonia, vale dizer, surge a sanção que seria a condenação da própria consciência e na execração da consciência dos outros. Explicou magistralmente: se o homem pratica o mal, ele se rebaixa em face de sua própria consciência e, nesse caso, a sanção moral não é suficiente, no momento em que cede ao significado do direito.

É, aliás, a partir desse significado, que nasce a necessidade do poder político em organizar o estado de segurança pelo emprego da força, assim, tudo realizando para o cumprimento das leis cuja violação põem em perigo a ordem social, posto que o homem deve, por força da consciência, obedecer os preceitos da moral, na acepção básica de que “viver conforme a moral é viver conforme os princípios que a razão estabelece como noção fundamental”.

Noutro capitulo, suscita uma importante discussão sobre a ação prática e o pensamento, a luz de Immanuel Kant, anunciando uma contradição radicalmente insuperável em sua filosofia alemã. Ensina Farias Brito: “sabe-se que Kant tem predileção para as antinomias. Há antinomia da razão pura (crítica da cosmologia); há os paralogismos da razão pura (crítica da teologia racional)”. Conclui: “são exigências abstratas da razão em contradição com as condições intuitivas do pensamento (...) aspirações que não podem ser satisfeitas nos limites da experiência”

Depois de uma leitura geral desta obra, penso que o ponto alto é quando o filosofo admite que a moral é a norma imposta pela própria consciência. A lex interna é a lei moral, é o imperativo categórico de Kant. Assim formulado, “o homem deve obrar de modo que o motivo das suas ações se possam converter em lei universal.” E essa formula é bem conhecida, é base do pensamento cristão: “não faça a outrem aquilo que não queres que se faça a ti mesmo”.

A grande preocupação de Raimundo de Farias Brito em sua filosofia foi o intenso combate ao materialismo e suas vertentes, afirmando uma cosmovisão espiritualista. E, nesta linha, está a perene a preocupação do homem com o seu o seu semelhante como verdade maior, ao lecionar, por fim, que “a lei suprema humana é o bem estar universal”.

Durval Aires Filho

Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado do Ceará

Fac-símile da edição de 1905

A VERDADE COMO REGRA DAS ACÇÕES
de **RAIMUNDO DE FARIAS BRITO**

A VERDADE

Como regra das acções

DE

R. de Tarias Brito

Ensaio de Philosophia moral como introdução ao
estudo do direito



EDITORES
Tavares Cardoso & C.
LIVRARIA UNIVERSAL
PARÁ—1905

PREFACIO

O trabalho que é aqui offerecido ao publico é o complemento pratico da obra em que estou trabalhando, ha ja alguns annos, sob o titulo geral de *Finalidade do Mundo*, e de que foi publicada a primeira parte em 1894, a segunda em 1889, estando ja quasi concluido e prestes a sair do prelo o 1.º volume da 3.ª parte. E' tambem o curso que estou fazendo no 1.º anno da *Faculdade de Direito* do Pará, tractando-se assim de um livro destinado ao ensino. O trabalho é extenso; mas, para servir aos meus alumnos ou companheiros de estudo, irei fazendo a publicação por partes successivas.

Este primeiro fasciculo comprehende o desenvolvimento dos 13 primeiros pontos do programma que organizei e foi approved em congregação. Irei preparando gradativamente o desenvolvimento dos outros pontos.

Tracta-se, no fundo, de deduzir um criterio da conducta, sendo que, a meu ver, é a philosophia moral que deve servir como introdução necessaria ao estudo do direito. Neste sentido pode-se dizer que a jurisprudencia é uma sciencia pratica que está para a sciencia moral, como a engenharia para as mathematicas; como a medicina para as sciencias naturaes. E como é directa e immediatamente da philosophia, como concepção do todo universal, que deriva, em particular, á philosophia moral, por isto é como um complemento pratico ou derivação immediata da theoria da finalidade que proponho este ensaio. As minhas differentes publicações formam assim um todo systematico cujo plano definitivo comprehende as seguintes obras que formarão a synthese completa do meu pensamento:

1.ª *A Philosophia como actividade permanente do espirito humano.*

2.ª *A Philosophia moderna*

3.ª *O Mundo como actividade intellectual*

4.ª *A verdade como regra das acções.*

Do Mundo como actividade intellectual está ja prompto o 1.º volume (esta obra ficará em dois volumes); e da *Verdade como regra das acções* saem aqui os primeiros capitulos. O meu pensamento fundamental é este: que a finalidade do mundo é o conhecimento. E' o que resulta, como uma consequencia immediata, da concepção do mundo como actividade intellectual, porque, se o mundo deve ser comprehendido como uma actividade intellectual, é evidente que como tal, somente pode ter por fim o conhecimento. E' como se a evolução universal fosse um esforço permanente do cosmos para adquirir consciencia de si mesmo. Ora o conhecimento tem por objecto a verdade. Por consequente é a verdade que se apresenta como aspiração suprema de toda a existencia.

— II —

E eu vou neste ensaio explicar que é também a verdade que se impõe como regra ás nossas acções.

Apresento em seguida o programma a cujo desenvolvimento completo me proponho.

1.º

Função theorica e função pratica da philosophia. Função theorica: sciencia. Função pratica: ordem moral. Sciencia e religião; riqueza e moralidade.

2.º

A moral como sciencia da acção. A moral como ideal da conducta. Distincção entre o direito e a moral.

3.º

O criterio supremo da conducta. Forma objectiva e forma subjectiva d'esse criterio.

4.º

O conceito da lei. As leis naturaes e as leis moraes e juridicas. O ponto de vista mecanico transportado da natureza para o mundo moral. Imprudencia radical d'esta tendencia geral do pensamento moderno.

5.º

As leis moraes e juridicas em particular. A lei como convicção commum; a lei como convicção da consciencia collectiva.

6.º

O conceito do direito. Razão da variedade dos systemas. As tres grandes escolas modernas: a escola racionalista dos philosophos; a escola historica dos juriconsultos; e a escola positiva dos naturalistas. Considerações geraes.

7.º

A escola racionalista dos philosophos; theoria do direito natural. A noção do direito natural. Admittida a dualidade da lei moral e juridica, tem ainda a razão de ser a noção de um direito natural como terceira norma de conducta?

— III —

8.º

A noção do direito natural na doutrina dos romanos

9.º

Genese moderna da theoria do direito natural. Interpretação dessa theoria como repercussão, na ordem pratica, do movimento philosophico iniciado, na ordem especulativa, por Bacon e Descartes. O fundador do systema : Hugo Grotius.

10.º

Direcção empirica no systema ds direito natural: Hobbes. Attitude de Spinoza e Rousseau. Locke e Hume.

11.º

Direcção racionalista : Pouffendorf, Thomasius, Leibniz, Wolf.

12.º

A noção do direito natural na philosophia de Kant. Criticismo especulativo e dogmatismo pratico de Kant. Analogia entre o criticismo de Kant e o positivismo de Augusto Comte.

13.º

O systema moral e juridico de Kant em particular. A lei essencial e fundamental: criterio moral e juridico. As leis complementares: o principio da humanidade considerada como fim em si e o principio da autonomia da vontade.

14.º

A noção do direito natural depois de Kant. Apræiação e critica da theoria da direito natural.

15.º

A escola historica dos jurisconsultos: philosophia do direito. Origens do systema. Os pontos capitaes da doutrina. Gustavo Hugo, Savigny, Puchta.

— IV —

16.º

Historicismo e naturalismo. Influencia das idéas de Darwin. Aplicação do principio da luta pela vida ao domínio particular do direito. Theoria de Ihering: a luta pelo direito.

17.º

A escola positiva dos naturalistas: sociologia. Origens do systema sociologico: Augusto Comte e Herbert Spencer.

18.º

Desenvolvimento da doutrina: historia summaria da sociologia.

19.º

Tentativas de classificação dos systemas sociologicos. Classificação de Vaccaro. Classificação de René Worms.

20.º

Valor da sociologia como sciencia. Os problemas da sociologia. Carencia de soluções positivas. Inefficacia das chamadas leis sociologicas.

21.º

A sociologia como interpretação materialista da ordem moral. A sociologia e a theoria da evolução.

22.º

O ponto de vista de Rudolf von Ihering. A mecanica social ou a theoria dos motores do movimento social. Motores egoistas: o salario e o constrangimento. Motores altruistas: o principio do dever e o sentimento do amor.

23.º

Sobre o constrangimento em particular. A noção do direito e a lei de finalidade.

24.º

Anatomia e physiologia do direito.

25.º

Apreciação e critica geral do systema sociologico. Contradições e incoherencias nas noções fundamentaes. Ausencia de um principio geral, capaz de introduzir a unidade no systema e a disciplina no methodo, condição *sine qua non* da organização scientifica.

26.

A questão do direito como um problema de philosophia moral. A philosophia moral como introdução necessaria ao estudo do direito: interpretação definitiva, á luz desse criterio, da verdadeira significação dos tres systemas que deram successivamente em resultado a theoria do direito natural, a philosophia do direito e a sociologia.

27.

O mundo moral contemporaneo. Apreciação e critica das condições actuaes do pensamento moral. A anarchia geral dos espiritos como consequencia da accção dissolvente do scepticismo moderno.

28.

Influencia preponderante das theorias de Darwin. Consequencias extremas do darwinismo na ordem moral. O neodarwinismo: Frederico Nietzsche: a moral tradicional como moral de escravos. Doutrina do super-homem. Apreciação e critica.

29.

A moral utilitaria. Precedentes historicos. A ultima phase do utilitarismo: a moral utilitaria de Stuart Mill e a moral evolucionista de Herbert Spencer.

30.

Outros systemas contemporaneos: Schopenhauer, Renouvier, Secrétan, Fouillée, Guaiu, Levy Bruhl.

31.

O systema socialista. Socialismo romantico e socialismo scientifico. As duas formas extremas do socialismo moderno: anarchismo e collectivismo.

32.

Impossibilidade de uma solução do problema moral sem uma concepção dogmática da natureza. Necessidade de um dogmatismo novo em face da dissolução contemporânea do dogmatismo tradicional.

33.

Improcedência do dogmatismo materialista hoje renovado sob a denominação da theoria da evolução. Renovação do ponto de vista de Sócrates: homem, conhece-te a ti mesmo.

34.

Solução do problema moral pela concepção do mundo como actividade intellectual. O mundo como manifestação exterior do pensamento; o conhecimento como fim da evolução universal: a verdade como ideal da conducta.

35.

Considerações especiaes sobre a questão da liberdade. Importância magna desta questão. A liberdade como condição da ordem moral.

36.

Apparente antinomia entre a liberdade e a lei. Explicação pela insufficiencia das theorias da liberdade. Theorias negativas: negação antiga—fatalismo; negação moderna—determinismo.

37.

Exame especial da theoria determinista: determinismo physico ou scientifico; determinismo psychico.

38.

Apreciação da verdadeira significação do determinismo moderno. O determinismo como negação da liberdade. Improcedência d'esta solução negativa. Possibilidade de uma solução positiva do problema da liberdade.

39.

Conciliação da necessidade mecânica da natureza com o principio da liberdade no mundo moral. A liberdade como consciencia da acção. O direito como organização material da liberdade. Liberdade e propriedade.

40.

A lei como principio de organização social. Organização pela lei moral; religião. Organização pela lei jurídica: estado.

Ao Dr. Augusto Montenegro

GOVERNADOR DO ESTADO

E

A' Faculdade de Direito do Pará

*Homenagem de reconhecimento e res=
peitosa dedicação*

LIVRO I

O ideal da conducta : ponto de vista fundamental



O IDEAL DA CONDUCTA

CAPITULO I

Função theorica e função pratica da philosophia. Sciencia e religião: riqueza e moralidade.

A sciencia é o conhecimento organizado e verificado; a philosophia é o conhecimento em via de formação. Em outros termos: a philosophia é a organização do conhecimento scientifico; é a investigação do desconhecido; é a actividade mesma do espirito, elaborando o conhecimento e produzindo a sciencia. Como tal, é uma actividade permanente, comprehendendo-se assim a expressão de Leibnitz: *perennis philosophia*; o que exactamente quer dizer que se trata ali de uma actividade permanente do espirito humano.

A philosophia vem, pois, em primeiro lugar, como principio de actividade; só depois apparece a sciencia como producto d'essa mesma actividade; podendo-se dizer, para explicar o facto por uma imagem,—que a philosophia é como uma arvore de que resulta como fructo a sciencia.

E' uma idéa que está em antagonismo radical com a opinião commum que dá a philosophia como um producto das sciencias, e só a admitte como uma systematização geral do conhecimento scientifico. E' a intuição positivista, ou a chamada philosophia scientifica.

Mas esta idéa se justifica:

- 1.º Pela significação etymologica da palavra;
- 2.º Pelo exame critico da intelligencia;
- 3.º Pela historia mesma do pensamento.

Examinemos em rapidas linhas esta justificação.

- 1.º *Justificação pela significação da palavra.* A palavra

philosophia vem do grego *philos*. e *sophos* e significa assim originariamente *amor da sciencia*. Ora, si se trata de amor, é evidente que se trata de uma força mesma do espirito. A philosophia não é, pois, um producto, mas uma actividade espiritual. A sciencia sim, é que é um producto d'essa actividade. Depois, o amor é a força geradora, o principio creador, portanto. E n'este caso se a philosophia é o amor da sciencia, logo por ahi se vê que é o principio gerador, a força creadora da sciencia.

2.º *Justificação pelo exame critico da intelligencia*. A philosophia é a investigação do desconhecido. Esta investigação resulta de uma necessidade fundamental de nosso espirito: a necessidade de saber, que se manifesta como uma sede que nunca se exgota. Ora, a necessidade é força que nos leva a agir, é mesmo a causa originaria na determinação das acções. Vê-se, pois, evidentemente que a philosophia se nos apresenta como um principio de actividade: ella é, de facto, a actividade mesma do espirito; é o espirito mesmo elaborando o conhecimento; é o espirito investigando, analysando, estudando, e em consequencia d'esta investigação, d'esta analyse, d'este estudo, produzindo a sciencia.

3.º *Justificação pela historia mesma do pensamento*. Mas o que demonstra a verdade d'esta idéa, por modo mais rigoroso e positivo, é a historia mesma do pensamento. Não é preciso ir muito longe; basta remontar até á historia dos gregos. Ninguém desconhece que o conhecimento scientifico começou por um todo informe; e foi só successivamente que d'este todo informe se fôram, com periodos mais ou menos longos, destacando as differentes disciplinas scientificas. Destacou-se do conjunto philosophico, como sciencia independente, em primeiro lugar, a mathematica; depois a astronomia; depois a physica; a chimica, a biologia, etc.

E' assim que com razão diz Roberto Ardigo: «A philosophia é a concepção do problema scientifico; a sciencia é a sua solução. E' por isto que as sciencias particulares fôram precedidas pela philosophia. Mas comquanto as sciencias succedam á philosophia, não se segue d'ahi que façam com que a philosophia desapareça; ao contrario, desenvolvendo-se, as sciencias ao mesmo tempo se tornam causa que logo suscita novos problemas. A sciencia particular é o conhecimento determinado (*il distinto mentale*), precedido por um conhecimento indeterminado (*um indistinto*) que fórma o objecto da philosophia. Existe, pois, entre a sciencia e a philosophia uma relação de consequente e antecedente.

Ardigo chama ainda a philosophia «a nebulosa primordial das noções problematicas que dá pouco a pouco nascimento a um corpo de conhecimentos; é «a matriz eterna da sciencia, do mesmo modo que a natureza é a matriz eterna das diversas formas que n'ella se encontram... A philosophia, o estado cahotico (*l'indistinto*) do pensamento, é um infinito que produz a série sem fim das disciplinas scientificas determinadas».

Em conclusão: a philosophia é uma actividade que tem por função propria produzir a sciencia. E' o que se póde chamar a função theorica da philosophia.

Mas ao lado d'essa função theorica, acontece que a philosophia tem também uma função pratica. Quer dizer: investigando o desconhecido a philosophia não só vae successivamente constituindo as differentes disciplinas scientificas, como ao mesmo tempo tende necessariamente a abraçar o todo universal, alargando-se cada vez mais na esphera de sua actividade, e lançando as bases para uma concepção do mundo. N'isto a philosophia se transforma em metaphysica e deduz as leis da conducta, explicando ao homem: 1.º qual a significação racional da natureza; 2.º qual o papel que representamos no mundo; 3.º como devemos proceder nas multiplas relações da vida. E' o que se póde chamar a função pratica da philosophia. Por onde se vê que da philosophia resultam duas cousas: theoricamente, o conhecimento scientifico; practicamente, a deducção das leis e a ordem moral da sociedade.

O homem tem sobre todos os outros seres este privilegio excepcional: que é elle proprio quem formúla as leis a que deve obedecer. Ora, é justo dizer: quem formúla as leis a que deve obedecer, tem consciencia de si mesmo. E' a propriedade da natureza humana. N'isto precisamente consiste a liberdade que, na sua significação real e mais profunda, não é senão a consciencia da acção. E' a superioridade do homem. E como esta consciencia da acção é, em cada um, naturalmente tanto maior, quanto maiores são os seus conhecimentos, quanto mais clara se faz a sua percepção das coisas; d'ahi se segue que a liberdade, por sua vez, é uma conquista do espirito, que é um principio, uma força que tanto mais cresce, quanto mais se aprofunda o homem em seus conhecimentos. E não basta que o homem se conheça a si mesmo como principio de actividade; é preciso que conheça também a natureza, theatro em que esta actividade se exerce. De modo que é da noção do conhecimento que resulta o conceito da liberdade, sendo que é

pelo conhecimento que o homem se torna livre. E sendo, como vimos, a philosophia, o principio gerador do conhecimento, logo por ahi se comprehende que é também da philosophia que nasce a liberdade, e com esta o direito que não é senão o organismo objectivo da liberdade, no dizer de Rudolf von Ihering.

A philosophia não é, pois, sómente conhecimento abstracto; é também força social, força viva, capaz de exercer influencia sobre a sociedade; e esta influencia é real e decisiva, pois é da philosophia que nasce o sentimento moral.

Resta accrescentar que, assim comprehendida, a philosophia se confunde com a religião. A religião, de facto, é a philosophia mesma, considerada em sua função pratica. Isto facilmente se comprehende, considerando que toda a religião é uma comunidade de principios, uma communhão de idéas. Diversos individuos que se sentem unificados por uma convicção commum, são naturalmente levados a formar uma aggremação, sentindo-se bem, pela formação d'esse corpo harmonico, na unidade da mesma crença e do mesmo ideal: é o que se chama religião. Quer dizer: a religião é a philosophia mesma passando do mundo das abstracções para o mundo da realidade, do pensamento para a vida; é a philosophia deduzindo as leis da conducta e organizando, espontâneamente e sem coacção a sociedade, só pelo accôrdo das convicções; n'uma palavra: a religião é a moral organizada.

E' o que claramente se vê considerando a philosophia de um só golpe, em sua dupla função theorica e practica. Resultam d'ahi, por um lado, as sciencias; por outro lado a ordem moral. Mas as sciencias por sua vez, podem ser consideradas de dois modos: como sciencias puras e como sciencias applicadas. Quer dizer: as sciencias podem ser consideradas como disciplinas destinadas a organizar, consolidar e systematizar o nosso conhecimento; e podem também ser consideradas como disciplinas tendentes a dirigir a nossa actividade productora, tendentes a impulsionar, organizar o trabalho. E' assim que nascem: das sciencias naturaes, a medicina e a pharmacia; das sciencias juridicas, a jurisprudencia e a practica dos tribunaes; das sciencias sociaes e economicas, a arte dos economistas e financeiros; das sciencias physicas e mathematicas, a arte dos engenheiros e mecanicos.

E' a distincção que vae da anatomia para a physiologia, do orgão para a função. As sciencias se tornam entao

o principio activo das industrias, a força productura da riqueza.

Do mesmo modo, considerando-se a philosophia em sua função pratica, ha também a distinguir duas coisas: 1.º que ella formúla uma concepção do mundo, elevando-se á consideração da ordem da natureza e á contemplação da verdade abstracta; 2.º que deduz d'ahi, pela comprehensão de nosso destino, as leis da conducta. Ora, desde que deduz leis, tende a organizar. E' a genese da religião. E', ainda aqui, a mesma distincção que vae da anatomia para a physiologia, do orgão para a função.

CAPITULO II

A moral como sciencia da acção. A moral como ideal da conducta. O direito como complemento da moral. Distincção entre a moral e o direito.

Dá-se o nome de acção, no sentido ethico, a tudo o que o homem faz no exercicio de sua actividade, a toda a deliberação seguida de execução. Mas sempre que o homem faz qualquer coisa, que delibera e da deliberação passa á execução, acontece que realiza certas operações, que se move e ao mesmo tempo põe em movimento outras coisas de que se serve como instrumentos. Isto quer na esphera da consciencia individual, quer na esphera da consciencia collectiva; quer se considere o individuo, quer se considere a sociedade, isto é, qualquer corporação ou collectividade. Assim é uma acção qualquer movimento do homem em execução de alguma deliberação sobre qualquer negocio ou incidente; é é também uma acção, por exemplo, o movimento de um exército que se põe em marcha para ir ao encontro do inimigo. Por onde se vê que toda a acção é sempre um movimento, ou mais precisamente, um complexo de movimentos. Mas n'este caso, em que se distingue o movimento em que se resolvem as acções dos homens, dos outros movimentos que observamos na natureza? Em outros termos: em que se distinguem as nossas acções do movimento realizado pelos corpos no espaço.

Esta distincção é clarissima e consiste n'isto: que o movimento dos corpos se realiza inconscientemente, ao passo que as nossas acções são feitas com consciencia. Sempre que qualquer corpo se move, soffre a acção de uma força exterior, quer dizer, é determinado por uma causa,—de onde a lei: *não ha effeito sem causa*. Sempre que o homem realiza qual-

quer coisa, pratica um acto de vontade, quer dizer, é determinado por acção de uma idéa, por um pensamento ou um sentimento, e tende a realização de um fim; de onde a lei: *não ha acção sem fim*. E' assim que, passando da esphera da natureza para a esphera da actividade humana, a lei de causalidade se transforma em lei de finalidade. D'este modo podemos dizer, em conclusão: na natureza, isto é, nos factos puramente mecanicos, domina a lei de causalidade; nas acções do homem domina a lei de finalidade

O movimento e a acção são, pois, dois factos essencialmente distinctos: o primeiro, facto puramente mecanico; o segundo, facto ao mesmo tempo mecanico e psychico; um, sómente exterior, objectivo; outro, ao mesmo tempo objectivo e subjectivo, exterior e interno. Ora, ha uma sciencia especial para o movimento; é a mecanica, ou em sentido mais amplo a dynamica, comprehendendo esta: o estudo do movimento em suas manifestações geraes é abstractas, é a mecanica propriamente dita; e o estudo do movimento em suas manifestações especiaes e concretas,—são a physica, a chimica, a astronomia, a geologia etc. E se ha assim uma sciencia ou um conjuncto de sciencias para o movimento, não deverá também existir uma sciencia ou um conjuncto de sciencias para a acção? Esta sciencia ou este conjuncto de sciencias existê de facto: é a moral. Pode-se, pois, dizer, em synthese: a dynamica é a sciencia do movimento: a moral é a sciencia da acção.

Assim considerada, a moral é o que se chama ordinariamente a moral especulativa, ou a moral theorica. Não é isto, porém, o que nos interessa por enquanto. O que particularmente nos interessa, e o que temos em vista aqui, é a moral deduzindo leis e regulando os actos do homem; n'uma palavra, a moral pratica, ou mais precisamente, a moral como ideal da conducta.

Viver conforme a moral é viver conforme a razão, isto é, conforme os principios que a razão estabelece. São precisamente estes principios que constituem o ideal da conducta. Elles se resolvem em regras de acção e são as leis da ordem moral que se objectivam nos costumes e são transmittidas de geração em geração, sob a forma de preceitos e maximas, de prescripções que devem ser observadas em todas as relações da vida. A antiguidade os imaginava revelados pela propria Divindade: A civilização hebraica os consolidou no Decalogo; e os gregos e romanos, approximando-se mais da verdade hoje confirmada pela observação e estudo dos factos,

fizeram dependentes da cogitação dos philosophos, mas, em todo o caso, ainda os faziam derivar da voz dos oráculos; manifestação da vontade dos deuses. Mas é a nossa consciencia mesma que os inspira e deduz, sendo que a moral, como o direito, como a religião, como as indústrias, as artes e todas as outras manifestações da cultura humana, que são o fundamento e base da civilisação, são productos da intelligencia. E se os grandes legisladores acreditam receber a lei, por inspiração da Divindade, como succedeu a Moysés, como succedia ainda a Numa Pompilio, a isto se póde chamar a vertigem da consciencia mesma.

De toda a fórma pode-se definir a moral n'estes termos : é a norma de conducta imposta pela propria consciencia.

E' o que se chama a lei moral, a *lex eterna* : é o imperativo categorico de Kant.

Esta lei nos impõe deveres, e estes podem ser reduzidos a duas fórmulas fundamentaes: 1ª fazer o bem; 2ª não fazer o mal.

Se os homens fôsem todos bem intencionados e bons, a lei moral, por si só, seria sufficiente para assegurar a ordem social. A paz se faria pela concórdia das consciencias, pela harmonia das vontades. Mas assim não succede. Pelo contrario a tendencia natural do homem é para o mal. Cada um quer dominar sobre todos e sobre tudo; cada um quer ter o seu maior quinhão nos bens que a natureza distribue. D'ahi as divergencias, os antagonismos e a lucta continua que se observa entre os homens, reflectindo-se na communhão social o mesmo combate pela vida que constitue o fundo da natureza animal. Ora, para ter valor, para ser verdadeiramente efficaz, a lei precisa de uma sancção. A sancção consiste unicamente na condemnação da propria consciencia e na execração da consciencia dos outros. Se o homem pratica o mal, em face da propria consciencia se rebaixa, ao mesmo tempo que o condemna a consciencia publica. E' a sancção moral. Esta, porém, não basta, porque a maior parte dos homens nems e aterrorizam com o rebaixamento em face da propria consciencia, nem deixarão de praticar o mal por saber que hão de ser condemnados e execrados pelos outros homens. E' preciso, pois, que venha em auxilio da lei uma sancção material : é a significação do direito.

Nasce d'esta necessidade o poder publico que organiza o estado e assegura, pelo emprego da força, o cumprimento das leis cuja violação põe em perigo a ordem social.

Pode-se, pois, definir o direito n'estes termos: é a norma de conducta estabelecida pelo poder publico e assegurada coactivamente por uma sanção material.

Ha, pois, uma norma de conducta consagrada pela propria consciencia: é a moral. E ha uma norma de conducta estabelecida pelo poder publico: é o direito. São dois systemas diferentes de leis? Não, por que a lei que o direito estabelece é a mesma lei moral. Mas então em que se distingue a lei moral da lei juridica? Em outros termos: qual é a distincção essencial entre o direito e a moral?

Esta distincção é dupla. Em primeiro logar o direito acrescenta á lei moral um elemento externo: a força. No direito a lei moral é assegurada coactivamente pelo emprego da força. E' n'este sentido que se póde dizer: o direito é força. Ha então da moral para o direito a mesma distincção que vae da idéa para o corpo. A moral é a idéa; o direito é esta mesma idéa, manifestando-se exteriormente e reagindo como força, contra a violação da lei. Depois nem toda a lei moral precisa de ser reduzida a direito; mas sómente aquellas cuja violação põe em perigo a ordem social. E', pois, somente uma parte das leis moraes que devem constiuir o direito; por onde se vê que o direito, sob este aspecto, está para a moral como a parte para o todo.

A moral, como vimos, impõe duas ordens de deveres: fazer o bem—é a formula acceita por Schopenhauer e reproduzida por Ernst Marcus: *omnes, quantum potes, adjuva*; e não fazer o mal—é a formula attribuida por Giuseppe Carle aos epicuristas e também acceita igualmente por Schopenhauer e Ernst Marcus: *neminem ledere*. São sómente os deveres referentes a esta ultima fórmula que devem ser reduzidos a direito, isto é, que devem ser assegurados coactivamente. Se o homem, podendo, deixa de fazer o bem, a si mesmo se rebaixa, nega a ordem moral e a si mesmo se nega; mas não põe em perigo a ordem social. Por isto não póde, ou não deve o direito, ahí intervir. Mas se elle faz o mal, se elle offende a seus semelhantes, já na vida, já na honra, já na propriedade, seguramente perturba a ordem social, e portanto tem o poder publico a obrigação de intervir, confendó-o nos limites da lei. De maneira que o Estado ou o poder publico que o representa, não tem o direito de obrigar o homem a fazer o bem, mas tem o dever de impedil-o de fazer o mal.

O direito é, pois, a propria lei moral, com esta differen-

ça : que no direito a lei moral é assegurada coactivamente pelo poder publico. Assim a moral é o todo de que o direito é apenas uma parte, nem outra coisa se poderia imaginar, sendo que o direito nascido da politica, que é uma concepção da sociedade, não poderia deixar de estar subordinado á moral, nascida da philosophia, que é um concepção do mundo. O direito é apenas aquella parte das leis moraes de que o poder publico constitue a ordem juridica, reduzindo-as a leis positivas. Em outros termos : é a lei moral que constitue a atmospherá em que gira o direito; do mesmo modo que é a religião que constitue a atmospherá em que gira a moral.

Ha de um lado o poder publico, o parlamento, os tribunaes, o governo, n'uma palavra, as corporações politicas, e n'isto consiste a ordem juridica. Ha, de outro lado, o livro, a propaganda, o ensino, além das corporações philanthropicas e d'aquellas que fazem da educação e do ensino o principio e essencia da virtude, e n'isto consiste a ordem moral. De uma e outra coisa nasce a lei : da ordem politica, a lei juridica, da ordem philosophica, ou mais precisamente, da ordem religiosa, a lei moral. E digo ordem religiosa, porque, em verdade, philosophia, educação e ensino, como philanthropia e caridade; tudo isto é religião.

Uma lei está subordinada a outra, bém se vê, porque a lei suprema é a lei moral. Vem primeiro como necessidade fundamental a lei moral; vem depois como complemento o direito. São duas leis da mesma essencia e que exercem a sua acção conjunctamente: todavia não se confundem; e ha entre ellas uma distincção claramente accentuada.

Eis aqui em synthese esta distincção :

O homem, como parte da humanidade, deve, só por força das imposições da consciencia, obedecer aos preceitos da moral, creados pela philosophia e julgados pela historia que é o tribunal universal. Eis o dominio da moral.

O homem, ainda por força d'aquelle mesmo principio, e como membro da nação, deve obediencia ao governo e ás leis, procedendo sempre de conformidade com a ordem politica creada pela nação e sancionada pelo Estado que, se elle por ventura se torna rebelde, o contém por meio da força. Eis o dominio do direito.

CAPITULO III

Deducção do critério supremo da conducta. Forma objectiva e forma subjectiva d'esse critério.

Viver conforme a moral é viver conforme os principios que a razão estabelece:—é a noção fundamental. Mas fraca é a nossa razão. Os principios por ella formados são duvidosos e incertos, e só pouco a pouco, e sempre a lutar com grandes difficuldades, vamos fazendo a conquista da verdade. Principios falsos muitas vezes dominam; e principios verdadeiros, não raro, sofrem, de todos os lados, tremendos combates. E quantos, de facto, não têm sido victimas de suas convicções, reagindo contra os preconceitos, reagindo contra a multidão, pela victoria de uma idéa? Não basta citar o exemplo dos Gracchos? E Socrates morrendo pelos seus principios, e o Christo sendo crucificado por annunciar o que elle chamava o reino de Deus e pregar uma doutrina de amor em epocha de tyrannia!... Póde, haver nada mais decisivo? Mas n'este caso como resolver, como deliberar? Ha epochas em que domina uma crença; realiza-se então a paz pela concordia dos espiritos. Mas isto dura apenas um momento. Começa por todos os lados a reacção. Uns por calculo, outros por ambição, outros por interesse, outros porque uma nova convicção os impulsiona, renovam a luta de todos os tempos: a luta pela verdade, a luta pela moral. Dissolve-se então a crença estabelecida e entram as sociedades em crise, dominando o espirito critico, e esforçando-se a humanidade pela conquista de uma nova crença, o que quer dizer: pela conquista de um novo ideal.

No momento actual do mundo atravessamos exactamente uma d'estas epochas de transformação e mais do que nunca se faz necessario o estabelecimento de um critério seguro para julgar do valor moral das acções.

Vejamos se no chaos que se estabelece pela dissolução das crenças tradicionaes, será possível firmar um principio seguro, inaccessible aos golpes da critica, superior á incerteza das opiniões e á divergencia dos systemas.

Para fazer um estudo completo, seria preciso submeter a exame todos os principios até agora propostos; o que importa dizer: seria preciso estudar todos os systemas de moral. Mas isto ser-nos-ia aqui impossivel; e demais não poderia caber

nos limites de um ligeiro apanhado, de um simples programma, pois tal é a natureza d'este trabalho.

Todavia é preciso indicar algumas das idéas mais importantes. Têm sido propostos como criterio das acções: o goso, o prazer, o interesse, a utilidade, a força. São variações de um só e mesmo systema, o systema materialista, cuja ultima modalidade, no que tem relação com as leis da conducta, é a moral evolucionista. Outros propuzeram a liberdade. Socrates indicou como criterio das acções a sabedoria. Sua moral se pôderia synthetizar n'esta formula: vive conforme as tuas idéas, vive conforme a tua razão. E' a significação do *nosce te ipsum*, que foi o *primum mobile* de todas as suas cogitações. Spinoza fez também do conhecimento a condição da liberdade. Sua *Ethica* poderia reduzir-se a este grito: Homem, procura a perfeição; mas se queres alcançar a perfeição, sê livre; e se queres ser livre, eleva-te ao conhecimento da verdade. Jesus propoz como ideal da conducta o amor.—Ama o teu proximo como a ti mesmo — eis o ponto de partida da moral evangelica. Fei o principio adoptado por Hæckel como base de sua moral monista, sob a denominação de lei de ouro da moral.

Todas estas soluções foram repetidas posteriormente com pequenas variações, mas sem nenhuma alteração essencial quanto ao fundo das idéas. Distincções que têm o seu fundamento não propriamente nas idéas, mas apenas nas palavras, dão, não obstante, logar a divergencias extremadas e apparentemente radicaes.

E ainda presentemente a situação é a mesma, não se tendo conseguido formular um principio que seja acceito sem discrepancia, um principio que esteja em condições de se impôr, por sua evidencia irresistivel, á consciencia universal: o que prova que a luz ainda não se fez sobre o assumpto, porque a verdade só pôde ser uma só e a mesma para todos.

Só na escola dicta anarchista, apregoadá pelos seus representantes, em suas visões de renovação, como estando destinada a regenerar a humanidade e o mundo; só nesta escola, Eltzbacher, em um livro recente e preciosissimo sobre o *Anarchismo*, distingue sete opiniões differentes :

Taes são :

Godwin : A lei suprema para o homem é o bem-estar universal.

Proudhon : A lei suprema para nós é a justiça.

Stirnér : A lei suprema para cada um de nós é o bem estar individual.

Bakounine: A lei suprema para o homem é a lei da evolução da humanidade, isto é, a lei do progresso no sentido de um estado menos perfeito para o estado o mais perfeito possível.

Kropotkine: A lei suprema para o homem é a lei de evolução da humanidade, isto é, do progresso no sentido de uma existência menos feliz para a existência a mais feliz possível.

Toucker: A lei suprema para cada um de nós é o interesse pessoal.

Tolstoi: A nossa lei suprema é o amor.

Como se vê, Tolstoi repetê a lei do Christo, apregôa o principio do amor. Este principio acceito por Hœckel, renovado em sua primitiva pureza pelo grande sonhador russo, acceito em todos os tempos pelas doutrinas mais puras, este principio precisa, por sua importancia particular, de uma analyse especial. O Christo o formulou em termos mui precisos:—O meu preceito é este: amae-vos uns aos outros.—E' realmente o mais bello dos principios. Cumpra-se esta lei e dê facto se terá realizado o reino de Deus sonhado pelo Messias. Já não haverá motivo de perturbação. A paz reinará entre os homens e a ordem social, por assim dizer, reflectirá «a harmonia das espheras». Mas terá esta lei o valor de um criterio decisivo para apreciação de todas as acções? E' evidente que não. A lei tem o valor de um preceito moral incomparavel, e n'este sentido pôde ser rigorosamente considerada como uma lei eterna, *lex eterna*; mas não pôde, só por isso, ser elevada á categoria de criterio scientifico capaz de resolver todos os casos imaginaveis. Pôde-se desde logo apresentar um exemplo que, por si só, resolve a questão. E' um dever moral punir os culpados. Como se poderá exercer esta função, fazendo applicação da lei do amor? Poder-se-á dizer: mas o culpado perturba a harmonia social, é um elemento de desordem; deve, pois, ser punido; deve talvez ser mesmo eliminado. Aqui entra na decisão um elemento novo, a harmonia: o fim já não é o amor, mas a ordem. Outro exemplo: é uma coisa immoral a usura. Mas como poderemos condemnar, por effeito da lei do amor, as manobras do usurario? Deverá ser condemnado por falta de amor a si mesmo, quando deixa por vezes de satisfazer as suas proprias necessidades, para o fim de amontoar dinheiro? Ainda outro exemplo: é um dever do homem trabalhar. Como se poderá explicar também isto por effeito do amor? Vê-se perfeitamente que a lei do amor não se applica a todas

as modalidades da acção. Trata-se de uma lei fecunda, trata-se do que rigorosamente se póde chamar uma lei sagrada; mas não está ahí o criterio supremo da conducta.

Denmais, o amor é um sentimento; é, pois um facto de natureza passiva. A regra das acções deve ser, pelo contrario, um principio de actividade. O homem não ama porque quer: sofre a influencia do amor. E ninguem é responsavel pelo que sente, mas sómente pelo que faz. No amor não ha liberdade, e fóra da liberdade não ha moral.

Poder-se-á dizer: mas não é n'este sentido que se deve entender o principio. Quando se faz do amor o criterio das acções, não se deve entender por isto simplesmente que é boa a acção que é conforme, que é má a acção que é contraria ao amor. Deve-se entender assim: que é boa toda a acção que é determinada pelo amor; que é má toda a acção que é determinada pelo odio. Formulado n'estes termos, o principio se explica e com certeza adquire mais força; porém ainda assim, não satisfaz, porque ha acções que são determinadas por sentimentos de outra natureza e estas como deverão ser julgadas? E' evidente que se faz necessario um criterio que tenha maior amplitude.

Ha ainda os chamados preceitos do direito adoptados pelos jurisconsultos romanos: *honeste vivere; neminem ledere suum cuique tribuere*; cada um dos quaes póde ser indicado como criterio da moral. O primeiro é realmente um alto principio e Giuseppe Carie, em seu livro—*La vita del Diritto*, é de opinião que deve ser considerado como a synthese da philosophia moral dos stoicos. Mas também não tem a necessaria amplitude, nem podeservir como criterio ultimo. A honestidade abrange uma certa e determinada ordem de relações sociaes, e dentro deste circulo tem as sua leis e preceitos que são em verdade altamente significativas; mas não abrange tudo o que tem relação com a conducta. Como se pódem ahí comprehender os deveres de valor puramente individual, os deveres do homem para consigo mesmo; e mais ainda, os deveres que pódem ser considerados como de ordem cosmica: o dever, por exemplo, que tem o homem de se esforçar pelo conhecimento da verdade; o dever que tem cada um de cooperar, pela obediencia á lei, para que não seja perturbada a harmonia universal?

O *mementum ledere* que resume talvez a moral temperada dos epicuristas, comprehende sómente os deveres de ordem prohibitiva. Mas a moral impõe também deveres de or-

dem imperativa: não manda sómente que se não faça o mal; manda também que se faça o bem.

O *suum cuique tribuere* é precisamente uma fórmula jurídica. As Institutas de Justiniano definiram mesmo, como se sabe, o direito, nestes termos: *constans est perpetua voluntas suum cuique tribuendi*; e Pythagoras, Aristoteles, Platon, que também envolveram esse principio em suas cogitações, só o ligavam ao que tem relação com a noção da *justiça*.

Entre os pensadores modernos, aquelle que teve melhor comprehensão da necessidade de um criterio moral foi Kant. Estê começa, como se sabe, pela critica da razão. A razão é uma só; mas se manifesta por dois modos; como razão pura e como razão pratica. A primeira tem por objecto o conhecimento; a segunda tem por objecto a moral; isto é, o bem. D'ahi uma dupla critica: a critica da razão pura que tem por fim disciplinar as nossas faculdades cognitivas; e a critica da razão pratica que tem por fim dirigir a vontade racional e livre.

Na critica da razão pratica, Kant adopta um ponto de vista inteiramente opposto ao da razão pura. N'esta domina o principio da relatividade, porquanto fica estabelecido que só podemos ter o conhecimento dos phenomenos, jámais o conhecimento das coisas; o que quer dizer: só podemos conhecer as coisas através das formas idéaes da razão, de onde resulta que só podemos ter uma certeza relativa, isto é, subjectiva, e jámais a certeza objectiva ou absoluta. As questões tradicionaes de Deus, da alma e da immortalidade são, pois, em absoluto excluidas, não se podendo pela critica da razão pura, n'esta ordem de idéas, chegar a nenhum resultado seguro. Mas a critica da razão pratica, tendo por fim dirigir a vontade, estabelece que o homem em todas as relações da vida deve sempre obrar, tendo em vista «o bem pelo bem»; quer dizer: devêmos obrar tendo em vista o bem absoluto. Ora, o bem absoluto suppõe o conhecimento absoluto. E' assim que não podemos conhecer pela razão pura, mas devêmos restabelecer, por imposição da razão pratica, as mesmas noções de Deus, da alma e da immortalidade.

Nossa vontade é racional e livre: é racional, isto é, a si mesma se impõe uma lei; é livre. isto é, por determinação propria se dispõe a obedecer a esta lei. Isto constitue o que se chama o imperativo categorico: é uma imposição absoluta da propria razão.

O imperativo categorico se resolve em normas de conducta, e é ao conjuncto d'estas normas de conducta, que se dá o nome de moral.

A moral tem por fim, como se sabe, o bem; mas este póde ser considerado já em si mesmo—é o bem absoluto; já nas relações exteriores dos homens entre si—é o bem relativo. N'isto está a distincção entre a moral e o direito. A primeira tem por fim o bem absoluto, isto é, o bem pelo bem, independente de quaesquer circumstancias; o segundo tem por fim o bem relativo e consiste no respeito reciproco da liberdade de todos os homens que convivem na sociedade civil. Trata-se ali do bem relativo, exterior, e, portanto, dependente das circumstancias do espaço e do tempo, sendo consideradas as acções dos homens em relação uns com os outros.

Tanto para a moral como para o direito deve haver um criterio supremo. O criterio supremo da moral é formulado por Kant n'estes termos : «Obra de modo que o motivo das tuas acções se possa converter em lei universal». O criterio supremo do direito é este : «Obra exteriormente por maneira que o exercicio da tua liberdade possa coexistir com a liberdade todos, segundo uma lei universal». Como se vê, o criterio do direito não é senão o mesmo criterio da moral em termos relativos. O direito vem a ser a moral mesma, sendo, porém, subordinada ás condições da organização social; é a moral assegurada pelo estado e garantida pela força; é o conjuncto de regras, o systema de leis e prescripções, numa palavra, o processo adoptado pelo poder publico para tornar possível a coexistencia da liberdade de cada um com a liberdade de todos os outros na commuñão social, justificando-se assim perfeitamente, segundo os principios de Kant, o conceito de Ihering quando considera o direito como um «organismo objectivo da liberdade».

Consideremos em particular o criterio moral. O criterio juridico é apenas uma dependencia. A critica de um envolve necessariamente a critica do outro.

Tenha-se bem presente o principio : «Obra de modo que o motivo de tuas acções se possa sempre converter em lei universal». *Handle so, dass die Maxime deines Verhaltens jeder zeit zugleich als allgemeinen Gesetz gelten konnte.*

Este principio é apenas uma fórmula mais complicada da regra tradicional mui conhecida:—não faças a outrém aquillo que não queres que se faça a ti mesmo. Christo o formulou de modo preciso : «Aquillo que vós quereis que vos façam oh

homens, fazei-o também vós a elles. Por que esta é a lei». *Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facile illis. Hæc est enim lex.* (São Matheus—VII, 12). A fórmula de Kant é quasi uma traducção da fórmula evangelica. Hœckel descobre já este principio, muito antes de Christo, em Pittakos de Mytilene :—«não faças a teu proximo aquillo que não quererias que elle te fizesse»—; em Confucio, o fundador da religião da China :—«A cada um faze o que quererias que elle te fizesse, e não, faças a ninguém o que não quererias que te fizessem»—; em Aristoteles : «nós nos devemos comportar para com os outros da mesma maneira porque desejamos que elles se comportem para conosco».—O mesmo preceito é formulado ainda por Thales, Isocrates, Aristipo, Sextus e outros philosophos da antiguidade. Mas quem lhe deu a sua fórma mais perfeita e d'elle fez applicação mais completa, foi exactamente o Christo; por onde se vê que Kant, do mesmo modo que Hœckel, quanto ao preceito fundamental da moral, em ultima analyse, se liga ao Evangelho. Isto nada tem de extranho. Pelo contrario é uma razão em favor da verdade do principio, pois a verdade deve ser uma só e a mesma para todos. Mas estará realmente este preceito nas condições de satisfazer a todas as exigencias da razão como criterio supremo da conducta?

Vejamos. Em primeiro logar este preceito é apenas uma fórmula pratica da mesma lei do amor. Não ha distincção entre um e outro principio. Hœckel apresenta as differentes fórmulas acima indicadas, inclusive o que elle chama a lei de ouro da moral amae-vos uns aos outros—, como simples variações de um só e mesmo thema, sendo que se eu não devo fazer a meu proximo aquillo que não quereria que elle me fizesse, é porque devo amal-o como a mim mesmo. E d'este modo todas as razões que fôram levantadas contra o principio do amor que poderemos chamar a *lei de harmonia*, prevalecem tambem contra este outro principio que chamaremos a *lei de reciprocidade*. Depois, considerando o principio em sua fórma propria, é certo que se trata de um alto preceito moral, e que sempre o devemos ter em vista em nossas multiplas relações com os outros homens; mas é evidente que elle não se estende a todas as modalidades da acção e por consequinte não póde servir como criterio supremo da conducta. Basta considerar a situação do infractor da lei. E um dever moral punil-o. Mas colloque-se qualquer um na posição do culpado. Um homem de cultura moral superior

poderá querer para si o que quer para os outros: a applicação da pena. Mas considerando-se o *commum* dos homens, quem ignora que todos querem a pena para os outros, mas que ninguém a quer para si, quando mesmo se reconheça culpado? Além d'isto este preceito só comprehende as acções do homem, quando considerado em relação com seus semelhantes. Mas ha acções de valor cosmico, universal. Estas escapam, em absoluto, á acção do criterio proposto.

Examinemos, pois, a coisa um pouco mais a fundo. Todas as nossas acções são determinadas por causas, e para apreciar o seu valor moral, é necessario examinar a significação d'estas causas. Sem isto é impossivel chegar a qualquer resultado na apreciação. Ora, o *primum mobile* que nos leva a agir é a necessidade. Somos seres vivos, o que quer dizer, seres organicos; como taes temos funcções a exercer, e estas, em grande parte, para serem exercidas, precisam da coparticipação de nossa actividade. E' assim que, para exercer a funcção nutritiva, precisamos de obter o necessario alimento; é a sim que precisamos também de agir para exercer a funcção de reprodução. A primeira tem por fim a conservação do individuo; a segunda tem por fim a conservação da especie. De ambas nascem necessidades e estas é que nos levam a agir. Innumeras complicações pódem sobrevir nas multipas relações da vida social, por maneira que acções se pódem dar tão complexas, que difficil, senão impossivel, será precisar com segurança o motivo de sua determinação, mas no fundo ha sempre a necessidade como força primordial.

A necessidade produz a inclinação, a inclinação gera o desejo, o desejo gera a paixão; e é n'este conjuncto de factos que está o que se póde chamar a causa originaria das acções. Mas, além d'esta causa originaria, fornecida pela natureza, ha também na determinação das acções uma causa directora, fornecida pela razão: os principios que a razão estabelece, a norma de conduta, a lei. Em quanto se move somente por determinação de suas inclinações, de seus desejos, de suas paixões; em uma palavra, em quanto se move por força de suas necessidades organicas, o homem se move como animal. Não é livre, e portanto está fora da esphera da moral. Começa a liberdade e por conseguinte a moral, sómente quando começa o dominio dos principios, isto é, quando o homem se move por determinação da propria consciencia. E' por isto que se póde dizer de conformidade, mais ou menos, com o espirito da doutrina de Spinoza: o homem dominado pelas paixões, é escravo.

vo; o homem dominando as paixões, é livre. E' pela razão que o homem dirige as suas inclinações, os seus desejos, as suas paixões; o que equivale a dizer : é pela razão que o homem é livre, isto é, que o homem se governa. Por onde se vê que a condição da liberdade, e portanto o principio da moral, é a subordinação de nossas inclinações, de nossos desejos, paixões e instinctos; em uma palavra, a subordinação de nossas necessidades organicas, ou mais precisamente, do elemento natural da vida ao elemento racional da consciencia.

E' a razão porque digo : viver conforme a moral é viver conforme a razão, isto é, conforme os principios que a razão estabelece, conforme as nossas concepções. Ora, as nossas concepções podem ser verdadeiras ou falsas. E' evidente que não vae bem aquelle que procede conforme uma falsa concepção. O bem só póde vir da verdade. E sendo assim, é manifesto que já não póde haver duvida sobre o criterio da conducta. Este se impõe de modo irresistivel e não póde deixar de ser o seguinte : O homem deve proceder sempre de conformidade com a verdade. Ser verdadeiro —eis, pois, a regra suprema das acções.

E este principio que claramente se deduz pela simples comprehensão do mecanismo mesmo da acção, também se poderá prevar; não só pelo exame critico da intelligencia, pela analyse mesma do espirito, como ao mesmo tempo pela observação empirica da natureza. Esta, effectivamente, é, em suas manifestações interiores, puro mecanismo, materia inconsciente. Vem depois a vegetação; depois a animalidade; e por fim o homem. E no homem vem primeiro a necessidade organica; depois a inclinação, o appetite, o desejo, a paixão; e por fim a idéa, a representação abstracta da ordem das coisas, ou mais precisamente, o conhecimento. O conhecimento é, pois, a manifestação superior, a ultima phase, o fim da evolução universal. A evolução universal é como uma escala ascendente, e n'esta escala ascendente é o conhecimento que constitúe o ponto terminal, o alvo, o destino, podendo-se assim dizer que todo o movimento da materia não é senão um esforço permanente do cosmos para adquirir consciencia de si mesmo. Além d'isto, o mundo considerado em si mesmo é uma actividade intellectual (1). Ora, toda a actividade intellectual tem

(1) *Finalidade* 3ª parte : O mundo com actividade intellectual

por fim o conhecimento. De maneira que, ainda sob este aspecto, claramente se vê que o conhecimento é o fim da evolução universal.

Temos, pois: o conhecimento é o fim da evolução universal. Ora, todo o conhecimento tem por objecto a verdade. Portanto: a verdade—eis a nossa suprema aspiração; e por consequente; ser verdadeiro—eis o critério supremo da conducta.

Este principio tem, aliás o valor de um axioma, pois não se comprehende que possa alguém imaginar que o homem deva proceder contra a verdade. E' assim da noção do conhecimento que resulta, como já vimos, o conceito da liberdade; e é também da mesma noção que resulta o principio da moral. Devemos, pois, sempre e em todas as relações da vida, proceder de conformidade com a verdade. Ora, a verdade na ordem moral é o bem. E' d'este modo que o principio supremo se resolve nas duas fórmulas fundamentaes da moral:—1.^a fazer o bem; 2.^a não fazer o mal.

Mas aqui uma difficuldade invencivel se apresenta e vem a ser: o que é o bem, o que é o mal? Não haveria, sobre este ponto, nenhuma duvida se possuissemos a verdade inteira e completa. Mas infelizmente não a possuímos. E' a razão porque vivemos entregues ao tumulto das paixões, ao chaos das inclinações naturaes. Nosso conhecimento é apenas um ponto luminoso no meio de uma noite infinita que nos cerca por todos os lados. D'este modo ignoramos tudo, sendo a verdade, por assim dizer, um ideal inattingivel.

N'este caso como resolver, como deliberar?

Se não possuímos a verdade, devemos proceder de accordo com o que a natureza nos deu em logar d'ella: devemos, pois, proceder de conformidade com o que se nos apresenta como verdade no fôro da consciencia. Ora, o que se nos apresenta como verdade é o que se chama nossa convicção. Devemos, pois, proceder sempre e em todas as relações da vida, de conformidade com as nossas convicções. E' a transição do criterio objectivo para o criterio subjectivo da verdade.

O criterio da verdade tem, pois, uma forma objectiva e uma forma subjectiva e póde ser formulado n'estes termos:

Fôrma objectiva: Procede sempre e em todas as relações da vida de conformidade com a verdade.

Fôrma subjectiva: Procede sempre e em todas as relações da vida de conformidade com o que pensas que é a verdade, isto é, de conformidade com as tuas convicções.

CAPITULO IV

O conceito da lei. As leis naturaes e as leis-moraes e juridicas. O ponto de vista mecanico transportado da natureza para o mundo social e moral: improcedencia radical d'esta tendencia do pensamento moderno.

Montesquieu, o profundo auctor do *Espirito das leis*, definiu a lei n'estes termos:—«é a relação necessaria derivada da natureza das coisas.»—E' uma definição classica; e os auctores, dos differentes systemas, costumam ordinariamente apresentar esta definição como um modelo de definição perfeita. Entretanto por isto se póde comprehender quando muito, a lei natural que é simplesmente a representação abstracta da ordem dos phenomenos. Mas não é assim que se deve entender a lei em seu sentido proprio. Pelo contrario, a lei em seu sentido proprio, em sua significação natural, primitiva, é sempre uma regra de acção imposta pela auctoridade: ou simplesmente pela auctoridade da razão, e n'este caso é a lei moral; ou' pela auctoridade do poder publico, e n'este caso é a lei juridica. E mais commumente d'este ultimo, sendo que quando alguém nos fala em nome da lei, sempre se entende que representa a auctoridade, que nós fala em nome do poder. A lei vem a ser, pois, a expressão official do direito, o direito decretado e reconhecido. São os *mandamentos* na linguagem dos hebreus, o *nomos* na linguagem dos gregos, a *lex* na expressão energica dos romanos. E a lei assim considerada, póde ser decretada, já em forma fragmentada—são as leis propriamente dictas, já em forma systematica—são os codigos, a consolidação das leis e regulamentos, n'uma palavra, o direito codificado que representa uma phase superior da cultura juridica.

Assim fôí, assim será sempre, sendo que até a epocha dos gregos a palavra lei não teve outra significação. Mas resulta da lei, como se sabe, a ordem social. E' uma norma commum de conducta; e desde que todos com ella se conformem, resulta d'ahi que todos procedem da mesma forma, que todos obedecem aos mesmos preceitos; o que produz esta consequência—que a sociedade segue um curso regular e harmonico. Isto sem duvida está sujeito a perturbações, devido á resistencia das paixões e do interesse, como a outras causas que levam o homeni a violar a lei. Mas contra todas estas perturbações estão sempre de guarda, não sómente a sanção moral dos factores ethicos, como igualmente a sanção mate-

rial dos factores juridicos, principalmente d'estes ultimos com o complemento externo da força e com o complicadoapparelho da organização social. De maneira que a lei realiza sempre o seu fim—a ordem, a despeito das perturbações que continuamente se reproduzem; e assim invariavelmente se observa que os phenomenos sociaes se desenvolvem, por effeito da lei, n'uma successão regular e uniforme.

Tudo isto se explica, está bem entendido, por effeito da lei. E como acontece que também na natureza se verifica que os phenomenos seguem uma ordem regular e uniforme; era natural imaginar que isto egualmente se devia explicar pelo mesmo principio, isto é, por effeito de leis. Foi assim que a palavra lei, empregada, de começo, sómente com relação a ordem social, passou a ser egualmente empregada com relação aos phenomenos naturaes.

Originou-se assim a idéa de lei natural. Isto se deu, porém, sómente na epocha dos romanos, e foi Lucrecio, cremos, o primeiro que empregou a expressão *leges naturæ*. E' a lei de que trata Montesquieu quando considera—«a relação necessaria que deriva da natureza das coisas.—» E' uma metaphora no verdadeiro sentido da palavra. E' uma applicação illegitima da palavra *lei*, pois leva a supôr que ha um legislador da natureza, nas mesmas condições que ha um legislador humano; e como as leis do homem são revogaveis e a todo o tempo modificaveis, dever-se-ia admittir, se a analogia é completa, que assim também são, a todo o tempo, revogaveis as leis da natureza, quando é sabido, pelo contrario, que a ordem dos phenomenos naturaes é necessaria e immutavel.

Seja, porém, como fôr, é certo que a idéa foi consagrada pelos doutos, por maneira que a lei natural é hoje um conceito de reconhecimento e acceitação universal. Chama-se assim a lei no sentido scientifico, e a sciencia mesma pôde ser considerada como a coordenação systematica das leis naturaes.

Ha, porém, das leis naturaes para as leis propriamente dictas, isto é, para as leis moraes e juridicas, uma differença radical, sendo absolutamente improcedente toda e qualquer tentativa de identificação. As primeiras são apenas uma representação abstracta da ordem dos phenomenos. São, pois, uma abstracção em nós, e d'este modo são absolutamente inertes, e nenhuma influencia poderão exercer sobre as coisas, a menos que sejam consideradas como conhecimento; porque então habilitam o homem a dominar as forças da natureza :

só n'este caso pódem ser consideradas como forças, não na natureza de onde são abstrahidas, mas no homem uqe fica, por sua comprehensão, dotado de um novo poder. E' d'este modo que nascem das sciencias puras as sciencias applicadas, e com estas o movimento da industria e a organização do trabalho; o que tudo constitue o que se póde chamar a força productora da riqueza.

Mas ahi, note-se bem, as leis naturaes são consideradas não na natureza, mas no homem; obram não como factos, mas como idéas, sendo que, consideradas em si mesmas, são absolutamente inertes, não podendo o homem legislar para a natureza; como o faz para a sociedade.

Não acontece assim com as leis moraes e juridicas. Estas são regras de acção, principios de actividade. E d'este modo, em si mesmas, são forças; e como taes produzem effeitos, determinam acontecimentos. Não é, possivel identifica-las com as leis naturaes. Entretanto, empregada a palavra lei com relação á ordem da natureza, por derivação da ordem social, tal foi a acceitação da ideia e tal foi a extensão com que veio a ser applicada, que por fim já se pretende subordinar a seu dominio também a ordem social, interpretando-se as leis moraes e juridicas no sentido das leis naturaes. E' certo que ha leis que dizem respeito ao nosso desenvolvimento natural e organico, referentes ás circumstancias extêrnas da vida social;— leis que se exercem sem qualquer cooperação da intelligencia, por parte do homem; leis que se exercem inconscientemente e devem ser consideradas como sendo da mesma natureza que as leis physiologicas, que as leis astronómicas etc. Estas são, de facto, leis naturaes; mas não é a ellas que nos referimos e sim ás leis moraes propriamente dictas e nas mesmas condições ás leis de character juridico; leis que são obra do homem e que se exercem conscientemente e por acção do homem. E' a estas que também se pretende dar o character de leis naturaes, entendendo-se que devem ser explicadas nō mesmo sentido das leis naturaes, como uma combinação particular de elementos puramente mecanicos, como um dado momento do desenvolvimento natural das forças cosmicas, (*theoria evolucionista*); e se na formação d'estas leis não se póde negar a intervenção da intelligência, o que seria ir de encontro á experiência e negar a verdade dos factos, isto, todavia, não exclue o seu character de leis naturaes, porque a intelligencia mesma deve ser considerada como um producto da natureza. E' a invasão do materialismo na ordem moral e social.

E' uma generalização illegítima, porque não é permittido confundir coisas que de natureza são distinctas. Considerada em termos geraes, a coisa tem uma certa apparencia de verdade, porque, de facto tudo o que existe e é objecto de nossa percepção, existe na natureza mesma; mas é que na natureza nem tudo se explica debaixo do mesmo ponto de vista, nem tudo se explica mecanicamente. Ha a materia, a forma exterior dos phenomenos, os corpos em movimento no espaço; mas ha também um elemento interno, substancial, a força que move. Ha um elemento que apparece, que se mostra fóra, no espaço e no tempo; que é visto e conhecido; e ha um elemento de natureza diversa, que existe em si mesmo, que têm consciencia de si mesmo, que vê e conhece: é d'este ultimo elemento que nascem as leis moraes e juridicas.

Identificar estas duas ordens de factos é desconhecer a natureza das coisas: é negar a mais commum experiencia e confundir a substancia com a forma, a materia com a força, o movimento com o pensamento. E', entretanto, a tendência dominadora no momento actual do espirito humano. Nega-se a acção da intelligencia na ordem social; nega-se a existencia do elemento psychico na natureza; altera-se radicalmente a verdadeira significação do pensamento e tudo se explica na vida da sociedade, como na vida da natureza, só por acção da força inconsciente, só por acção das chamadas forças naturaes. Estas estão sujeitas a leis. São as leis naturaes, as leis no sentido scientifico. Mas as leis assim comprehendidas não foram estabelecidas por nenhum legislador; existem por si mesmas. E mais ainda: os naturalistas mostram-se, de certo modo, inclinados a personifical-as como forças. As leis naturaes se nos affiguram como columnas sustentando o cosmos. Hæckel as chama «as grandes leis eternas, leis de brônze». São como forças, como enormes correntes prendendo o mundo, nas mesmas condições que as leis moraes e juridicas são laços prendendo o homem. E estes laços, se bem que mais fracos, são também da mesma natureza; nada os distingue particularmente: são apenas uma modalidade especial das mesmas leis naturaes. Ora as leis naturaes são immutaveis, necessarias, fataes. As forças se desenvolvem necessariamente, e uma vez postas em acção, os effeitos se farão sentir inevitavelmente. Responsabilizal-as, porque algumas vezes nos contrariam e transformam a obra do homem, seria absurdo; ellas não têm consciencia e fazem o que devem fazer necessariamente. Mas se devem ser comprehendidas do mesmo modo as forças humanas e não têm

outra significação as leis moraes e juridicas, é evidente que também estas devem ser immutaveis, necessarias, fataes. Esta concepção é a negação da liberdade. E, negado este conceito, não têm significação a ordem moral e o principios da responsabilidade. No que chamamos ordem social e moral, como na ordem da natureza, tudo é legitimo, porque tudo é inevitavel. Não podemos condemnar, nem responsabilizar o incendio que devora, a inundaçào que destróe, o raio que fulmina; mas também não podemos condemnar, nem responsabilisar o odio que quer sangue.

Esta doutrina é falsa. E' a concepção materialista do mundo hoje renovada sob a denominação de theoria da evolução ou concepção evolucionista da natureza. Ahí se considera sómente a fórma exterior dos phenomenos, a manifestação objectiva da força, isto é, o movimento. Mas além do movimento, além d'esta apparencia (1) corporea, d'esta fórma que se agita e se move no cosmos, que é vista e conhecida, ha também o principio que vê e conhece, ha também o pensamento. São as duas manifestações fórma e substancial da força; é a força considerada como phenomeno, e é a força considerada como *coisa em si*. O primeiro é a força objectiva, a força propriamente dita; a segunda é o pensamento ou a manifestação subjectiva da força. A força produz o movimento e com este a necessidade mecanica; o pensamento produz o conhecimento e com este a liberdade, e é só com a liberdade que começa a ordem moral. Alli tudo se move por determinação de uma causa exterior, objectiva; aqui ha o ser que se move por determinação propria, por determinação da propria consciencia, ha o ser intelligente, o homem. Este estabelece, elle proprio, a lei a que tem de obedecer, governa-se a si mesmo. E' a esta lei que o homem mesmo estabelece que precisamente se dá o nome de lei moral e juridica, elaboração do pensamento, obra da intelligencia. sendo de notar que quando estabelece esta lei, pode-se dizer que a intelligencia é principio creador, porque a lei moral não é uma simples abstracção, mas uma realidade. Ella é, de facto, uma das forças vivas da historia: produz factos, determina acontecimentos; e como tal não se pôde confundir com a lei natural, simples representação abstracta da ordem dos phenomenos, imagem da realidade.

(1) A palavra apparencia é aqui empregada em sua significação technica. Não quer dizer illusão: é o que apparece, o que se mostra exteriormente no espaço e no tempo.

CAPITULO V

As leis moraes e jurídicas. Sua significação propria: a lei como convicção com
mum, a lei como convicção da consciencia collectiva.

Definem ordinariamente a lei nestes termos: é uma regra de acção imposta pela auctoridade. Outros affirmam: é a noção segundo a qual um ser livre se dirige em seus actos. Zaleski diz: é uma regra estabelecida pela auctoridade superior. São noções que exprimem, no fundo, a mesma idéa. Mas ahí temos apenas o que se pode chamar uma definição formal da lei. Para examinar, porém, a coisa em sua significação propria, para estudal-a em sua significação precisa e mais profunda, é necessario entrar na essencia mesma dos factos.

Vejamos. Foi estabelecido um criterio supremo da conducta. E' partindo dahi que poderemos determinar com toda a segurança o verdadeiro conceito da lei; que poderemos apresentar da lei uma definição, não formal, porem substancial.

Ficou estabelecido que devemos proceder sempre e em todas as relações da vida de conformidade com a verdade. E' a forma objectiva do criterio da verdade. Mas a verdade, sabem todos; é, até certo ponto, um ideal inatingivel; erramos a todo o instante, sobre as cousas mas simples; não conhecemos a natureza; não conhecemos a sociedade de que fazemos parte; não conhecemos a nós mesmos. Como applicar, pois, o principio? Torna-se necessario modifical-o, adoptando uma fórmula mais accessivel ás nossas forças, mais pratica, mais efficaz e, sobretudo, applicavel a todas as modalidades da acção. Eis aqui: é nosso dever proceder sempre e em todas as relações da vida de conformidade com o que pensamos ser a verdade, isto é, de conformidade com as nossas convicções. E' o criterio subjectivo da verdade. O primeiro, sendo observado rigorosamente, daria em resultado uma moralidade absoluta; mas esta existe apenas como ideal; deve ser a nossa aspiração suprema; mas não pode ser attingida. O segundo dará em resultado uma moralidade relativa. E' ainda defficiente, incompleta; mas é a unica compativel com as condições da nossa existencia social. A perfeição existe, sómente quando as nossas convicções são verdadeiras, isto é, quando o criterio subjectivo coincide com o criterio objectivo. E' o ideal a que todos devemos aspirar, de onde resulta que a busca da verdade é o primeiro dos nossos deveres.

E' a doutrina de que já dei uma idéa em outra parte quando disse: de dois modos póde o homem proceder na sociedade: de conformidade com as suas convicções ou de conformidade com os seus interesses, paixões, etc. Nem se comprehende que possa proceder de outro modo, a menos que não se ache em seu estado normal, que obedeça a uma necessidade organica irresistivel, que obre como louco, sem conscienciado resultado de suas acções, ou que seja impellido por uma força exterior superior á sua vontade. Pode-se assim estabelecer que o gráo de moralidade está na razão inversa do sacrificio das convicções a conveniencias; e, adoptada esta regra, pode-se affirmar que aquelle que nunca sacrifica as suas convicções a conveniencias é um homem perfeito. E para conseguir esta perfeição, cumpre notar, é necessario que o homem se esforce. A's vezes acontece que as nossas convicções coincidem com as nossas conveniencias. N'este caso o homem é feliz, mas não tem grande merito; falta aquillo que constitue o verdadeiro merecimento; o sacrificio, a luta, o esforço individual.

Póde acontecer que uma acção seja subjectivamente boa e objectivamente má. Isto se dá quando o homem procede em obediencia a uma falsa convicção: a acção deve então ser condemnada, mas o agente não merece censura, uma vez que foi sincero. E podê succeder o contrario, isto é, que o homem seja levado a agir por determinação de uma intenção má, estando convencido de que a verdade e o dever são exactamente o contrario, e, entretanto, acerte por erro. N'este caso a acção deve ser approvada, mas o agente praticou um acto immoral: o bem não é então obra sua, mas do acaso.

A sinceridade vem a ser, pois, uma grande virtude, de onde resulta ao mesmo tempo que a hypocrisia é o mais hediondo dos vicios. A hypocrisia é, de facto, a personificação consciente da mentira, a negação absoluta da moral. E' a significação profunda da criação genial de Mollière. Tartuffe é uma grande figura moral, é o ideal negativo da moralidade.

Temos, pois, um principio: deve o homem obedecer sempre á inspiração de sua consciencia, deve o homem proceder sempre de conformidade com as suas convicções. O contrario disto seria negar o que a consciencia affirma, seria negar-se a si mesmo. Mas resulta dahi uma grave difficuldade: é que as nossas convicções são variaveis e incertas, sendo certo que não só variam de individuo a individuo, como no mesmo individuo, a todo o instante podem mudar. Quantas vezes

não acontece que num grupo de individuos, sobre o mesmo assumpto, cada um pensa de modo differente, isto não somente se tratando de questões de alta complicação, porem mesmo se tratando de questões da mais facil comprehensão? E' muito commun. E, considerando se o mesmo individuo, quantas vezes não nos succede verificar que o que imaginavamos hontem ser a verdade, hoje reconhecemos ser um erro grosseiro, evidente; e *vice-versa*? Ora, sendo assim, como obter a regularidade, como obter a uniformidade e a fixidez nas acções? Vê-se que se as nossas convicções são a unica regra de conducta, o resultado não pode ser senão a anarchia. E' aqui que se apresenta a necessidade imperiosa da lei.

Mas o que é a lei? E' o que passamos a examinar. O homem não é um ser isolado. E' ao mesmo tempo um todo é uma parte: um todo como individuo completo que é; e uma parte como membro da communhão social. D'este modo não é somente ás suas convicções pessoaes que deve obedecer, mas tambem ás convicções da collectividade; e caso esteja a sua convicção individual em contradição com a convicção commun, è esta ultima que deve prevalecer: esta é que é a lei.

Eis aqui pois segundo o meu ponto de vista a verdadeira significação da lei: é a convicção commun, é a convicção da consciencia collectiva; já, tendo por si somente a auctoridade da razão, e n'este caso é a lei moral; já, tendo por si também a auctoridade do poder publico, e n'este caso é a lei juridica.

E porque devemos ceder em face da convicção commun, por maneira que esta se nos imponha como lei? Por tres razões: 1º porque a parte necessariamente deve ceder em face do todo; 2º por que isto é uma das condições da ordem social; 3º por que ha em favor da consciencia commun a presumpção de verdade. E' assim que ao criterio objectivo da verdade, succede o criterio subjectivo da convicção, e a este, o criterio da lei que é, por assim dizer, uma transacção, entre os dois.

Obediencia á lei—eis, pois a primeira condição, a condição suprema da ordem moral. E devemos a ella obediencia, quando mesmo seja contraria ás nossas convicções. De sorte que não devemos ceder nas nossas convicções, em face de qualquer interesse, em face de qualquer conveniencia, em face mesmo de qualquer perigo; mas devemos ceder em face da lei. Foi facto de que nos deixou um exemplo grandioso, sublime, o memoravel Socrates, morrendo por obediencia á lei, estando, entretanto, convencido, certo de que a lei pela qual morria, n'aquelle momento, não representava a verdade.

Fica, pois, positivamente accentuada a nossa definição. A lei é a convicção commum, a convicção da consciencia collectiva traduzida em regras de conducta. Mas aqui uma grave objecção nos poderá ser, porventura, levantada. Elvem a ser esta: A definição de um facto deve comprehender esse facto em todas as suas modalidades. E' o preceito logico: a definição deve comprehender todo o definido. Assim a definição da lei deve se estender a esta em todas as suas manifestações; deve ser verdadeira para todos os tempos, e para todos os povos; deve comprehender a lei dos povos cultos e a lei dos povos incultos; a lei dos povos regularmente organizados, e a lei dos povos de organização menos regular, e mesmo a lei dos povos rudimentares.

Ora, quando a lei é feita pelo povo, directamente, como acontece nos commicios populares, ou indirectamente, como succede nas assembléas constituídas por livre escolha das massas, comprehende-se que se possa definir a lei—a convicção commum, a convicção da consciencia collectiva. Mas como se poderá justificar este principio em outros casos? Por exemplo: como se poderá justificar o quando a lei é decretada por uma oligarchia, ou mais precisamente, quando um despota impõe á collectividade a sua vontade como lei?

Edmundo Picard, em seu livro—*O direito puro*, nos descreve o poder legislativo, sob differentes aspectos. «O poder legislativo, diz elle, é um organismo variavel. Suas transformações podem ser estabelecidas em series historica e chronologica. E' a principio a Divindade considerada como fonte universal, dictando o direito aos homons pela revelação. Mas tarde é o soberano absoluto, como representante de Deus sobre a terra, edificando o direito á sua vontade. São em seguida as oligarchias religiosas ou leigas, *menue monnaie* dos grandes despotas, primeiro rudimento de uma approximação para a collectividade. Depois grupos mais extensos: a humanidade superior, suposta mais-capaz de descobrir e exprimir o direito, a Elite (ou o que se julga como tal) aquelles que, nos governos parlamentares modernos, se chamam as classes, dirigentes ou «o Paiz legal». Emfim, por uma evolução nova, onde o suffragio universal foi conquistado, chega-se a attingir a collectividade inteira, a massa». (1)

(1) Edmundo Picard.—Le Droit pur. V. parte, XCV.

Poder-se-á então perguntar : como é possível em todos estes casos considerar a lei como a convicção commum, como a convicção da consciencia collectiva ?

Consideremos particularmente a lei como revelação da propria Divindade, e a lei como manifestação da vontade do despota, isto é, consideremos o caso do direito divino e o caso do direito autocratico que são exactamente os que podem parecer mais rebeldes a uma interpretação no sentido de nossa definição. Quanto ao direito divino a coisa é clarissima. Se um governo impõe como lei o que elle diz ser a revelação divina é porque sabe que o povo tem fé na Divindade. Por conseguinte o que elle impõe como lei, é exactamente a convicção do povo. E, no caso do despota o caso é o mesmo. Aqui já não é na Divindade, mas no homem mesmo que a multidão acredita. De maneira que, de toda a fórma, a lei é sempre a convicção commum, a convicção da consciencia collectiva.

Se trata de um povo sem crenças, de um povo sem idéas, de um povo sem convicções, rebanho de escravos que se deixa dominar por um despota, n'este caso a convicção que apparece, a convicção que se impõe e domina, e que por isto mesmo deve ser considerada como convicção commum, é em verdade a convicção do despota. Depois o despota nem sempre se impõe pela força. E' ordinariamente um homem de valor, que dispõe de poderosos elementos na collectividade, que se impõe por suas idéas e por sua energia, cujas opiniões são acatadas, em cuja palavra se tem fé; que domina, portanto, nas consciencias. E' a sua vontade que, de facto, se traduz em lei; mas a sua vontade representa, em todo o caso, uma convicção commum. E' só assim que o despotismo se estabelece naturalmente, e é só assim que pôde ser duravel.

E de outra fórma não se comprehende que um só homem chegue a impôr a sua vontade como lei a todos os outros em qualquer collectividade. E o mesmo se deve estabelecer-se a lei em de uma olygarchia, sendo que se o despota ou a olygarchia, chegam a alienar de si todas as affeições, e perdem toda a fé na consciencia publica, necessariamente hão de ser apeitados do poder, pois de todo lhes falta com o desaparecimento da fé na consciencia do povo, a força que os mantinha. Por onde se vê que a lei é sempre e de toda a fórma a manifestação da consciencia publica.

Esta consciencia publica, esta convicção commum pode ser traduzida com maior ou menor fidelidade, e é exactamente

pela maior ou menor fidelidade com que se faz esta traducção que se póde medir o gráu de perfeição das leis. N'isto uma grande variação se observa, variação que vem desde a vontade arbitraria, violenta, brutal que se impõe pela força, até o livre assentimento de todas as vontades unificadas pela posse de uma só e mesma convicção. Esta ultima situação seria a perfeição; mas isto nem sempre é possível. Por isto o mais que se póde exigir é que a lei seja a convicção da maioria. E' o que é compatível com as condições da existencia collectiva.

E seja como fôr, a obediencia á lei é a primeira condição da vida moral. Mas é preciso nunca perder de vista o seguinte: que para ser verdadeiramente respeitavel, para que deva ser por todos acatada como coisa que nem de leve póde ser ferida, como coisa sagrada, é preciso que a lei represente, de facto, a convicção commum, a convicção da consciencia collectiva sendo que toda a vez que o poder publico n'os impõe uma lei contraria ás nossas convicções, isto é, contraria ao pensamento geral, exerce uma oppressão. Já não é a lei, mas a força, que governa. E n'este caso é legitima a revolução, sendo necessario accentuar que se a oppressão chega a tomar proporções exaggeradas e não é possível vencel-a pela discussão, pela propaganda, pela persuasão, em uma palavra, pela luta das idéas; n'este caso, já não é sómente um direito, mas um dever moral reagir, empregando a força contra a força. E' a força da razão que degenera em inconsciencia da força: é uma auctoridade que cae por perder a consciencia de sua missão, e é uma consciencia nova que se forma: é um poder que extravasa e se abate, degenerando na inconsciencia feroz da brutalidade; e é um poder novo que nasce, fundado na inspiração de um novo ideal.

A historia está cheia de exemplos d'estas luctas grandiosas que são o processo mesmo de seu desenvolvimento, e ao mesmo tempo a comprovação d'esse facto que é também a affirmacção de uma verdade suprema: é a consciencia quemove o mundo.



LIVRO II

O problema do direito em particular : exposição e
crítica dos systemas

INTRODUÇÃO

O conceito do direito varia entre os differentes systemas, varia, quasi que se pode dizer, de individuo a individuo.

—Que é direito?—pergunta Gumersindo Bessa, em seu interessante trabalho que vem como appendice aos *Ensaio de Philosophia do direito* de Silvio Romero. E entrando na cogitação do problema proposto, começa observando que «através dos sessenta seculos da historia, esta questão tem recebido as respostas mais contradictorias». Depois reproduz e critica diversas definições.

Eu vou repetil-as aqui, sem nenhum commentario, e unicamente para dar uma idéa da divergencia que se nota entre os auctores quanto á intuição do direito.

Eis aqui:

Heraclito: O direito é a necessidade physica que mantem todas as coisas na sua ordem propria e no seu curso normal.

Parmenides: E' a ordem abso'luta, a necessidade meta-physica que torna impossiveis as coisas absurdas.

Pythagoras: E' o egual multiplicado pelo egual.

Hyppias: E' a convenção dos cidadãos sobre o que se deve fazer ou não.

Socrates: E' o conhecimento e a observancia das leis verdadeiras que governam as relações de homens com homens.

Platão: E' a virtude que mantem a unidade, o accordo, a harmonia.

Aristoteles: E' a proporção e a medida nas relações sociaes.

Zenon: E' uma manifestação da razão universal que nos manda viver honestamente.

O jurisconsulto Paulo: *Quod semper bonum et æquum est.* (1)

(1) E' curioso observar que os jurisconsultos romanos, tão profundos na sciencia do direito, poucas vezes definiram o direito. E' muito conhecida a definição das Institutas de Justiniano: *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi.*

Celso: *Ars boni et æqui.*

S. Thomaz de Aquino: O direito é um aspecto da ordem segundo a qual a sabedoria divina põe em movimento as forças da criação.

Grotius: E' o que convem á conservação da convivência social.

Hobbes: E' a utilidade *commum*.

Leibniz: E' uma mathematica de relações immutaveis.

Kant: E' a coacção universal que protege a liberdade de todos.

Helvetius: E' a utilidade do maior numero.

Hegel: E' o supremo principio pelo qual, reconhecendo-nos como pessoas, devemos egualmente respeitar os outros como pessoas.

Schelling: E' um producto da vontade universal que se exforça por attingir a constituição ideal concebida pela razão.

Mamitani: E' a participação do bem absoluto.

Bentham: E' a maior felicidade do maior numero possível.

Thibaut: E' a possibilidade de coagir garantida pela lei.

Kierulf: E' a unidade concreta da vontade do Estado e dos particulares.

Stuart Mill: E' o interesse geral e bem entendido da humanidade.

Ihering: E' o conjuncto das condições existenciaes da sociedade coactivamente asseguradas pelo poder publico.

O mesmo auctor:

O direito é a segurança juridica do gozo.

E' a ordem legal da vida.

E' o equilibrio da espontaneidade humana.

E' a poesia do character.

E' a religião do egoismo.

Giuseppe Carle: E' a idéa architectonica da sociedade humana.

Tobias Barreto: E' a disciplina das forças sociaes ou o principio da selecção legal na lucta pela vida.

Gumersindo Bessa não acceita nenhuma destas definições e por sua vez define: — O direito é o total das medidas, suggeridas pelo espirito de uma epocha, adoptadas pelo character de um povo, e formuladas pelo Estado em regras coactivas, facil é inevitavelmente exequiveis, para impedir ou para reparar os effeitos de toda a affirmacção da vontade humana, a que corresponda ou uma negação da personalidade do agente, ou um soffrimento immerecido de outrem.

Poderíamos, alem destas apresentar, muitas outras definições.

Exemplifiquemos :

Lerminier : O direito é a harmonia e a sciencia das relações obrigatorias dos homens entre si.

Gumplovicz : E' uma fórma de vida em *commum* produzida pelo encontro de grupos sociaes heterogeneos e deseguaes em poder.

Nova : E' o organismo e a ordem externa das sociedades humanas.

Cavagnari : E' uma norma suprema para direcção do livre poder humano.

Korkounov : E' a delimitação dos interesses.

Rousset : E' o que é imposto pela auctoridade como a regra das nossas acções.

Ilcilio Vanni : E' o complexo das normas geraes impostas á acção nas relações externas e asseguradas pela auctoridade do Estado, para garantir os individuos e a communhão na consecução de seus fins.

Basta. Seria inutil querer insistir. Como se vê, não é exageração afirmar: cada auctor, cada definição do direito. Como se comprehende isto? Uma definição é a determinação de um conceito; «é uma individuação logica perfeita, diz Felippo Masci, uma determinação no campo logico, analogo á determinação de um ponto no espaço pelas suas coordenadas.» (1) Ora, esse ponto no espaço é fixo, e uma vez determinado, permanece sempre no mesmo lugar. E se ha analogia entre esse ponto fixo no espaço e a determinação de um conceito no pensamento, é bem de ver que não se podem apresentar do mesmo facto dois conceitos differentes, porque para isto seria necessario que o conceito mudasse e o que corresponde no conceito á immobillidade do ponto fixo mathematico é a immutabilidade.

Expliquemo-nos. O ponto fixo mathematico é um ponto que se suppõe immovel no espaço. Pois bem : o conceito é um ponto fixo no espaço do pensamento. Ora, o espaço do pensamento é o tempo, e o que corresponde no tempo ao que se chama movimento no espaço é a mudança. Um exemplo dará o necessario esclarecimento. Supponhamos que um corpo qualquer se decompõe, natural ou artificialmente.

Sendo considerado em relação ao espaço, esse facto é

(1) *Elementi de Filosofia*—vol. I,—parte 2^a—secção 1^a.

movimento, porque, para que haja decomposição, é necessário que as partes componentes daquelle corpo sejam retiradas do logar em que se achavam. Agora, sendo considerado em relação ao tempo, o que vem a ser esse mesmo facto? Simplesmente mudança. Nós não diremos: aquelle corpo ou as partes componentes daquelle corpo estão sendo postas em movimento. Diremos ao contrario: aquelle corpo está mudando de fórma.

Por onde se vê que o que corréponde no tempo ao que se chama immobibilidade no espaço é precisamente a immutabilidade. De maneira que quando se diz que os conceitos são os pontos fixos do pensamento, significa isto exactamente que os conceitos são immutaveis.

Isto parece difficil de justificar, quando é sabido que a definição é a determinação de um conceito e o mesmo facto que é definido por um em certo sentido, logo em seguida é definido por outro em sentido inteiramente diverso; e o mesmo individuo, não raro, a uma definição que acceitara, prefere depois outra em termos differentes e mesmo oppostos, tractando-se do mesmo assumpto ou da mesma idéa. O caso do direito é precisamente neste sentido altamente significativo, pois vimos por quantos modos tem elle sido comprehendido, parecendo mesmo que não ha dois auctores que o concebam do mesmo modo. Ora, não basta isto para demonstrar que os conceitos, em vez de serem immutaveis, ao contrario podem variar de individuo a individuo e até no mesmo individuo? Nesta interpretação ha um engano. De facto, os conceitos são immutaveis e quando dois individuos definem a mesma coisa por modos differentes, ou a differença está somente nas palavras e não nas idéas e neste caso, apesar da differença apparente, elles em realidade possuem o mesmo conceito; ou ha realmente differença nas idéas e neste caso acontece que representam pela mesma palavra conceitos differentes. Esta ultima hypothese é a mais commum, quando não acontece que o individuo faz jogo de palavras a que nada corresponde no espirito, ou a que correspondem idéas confusas e mal definidas, representações obscuras que são exactamente o signal da ausencia de conceitos, o que equivale a dizer, a expressão do vacuo do pensamento.

Os conceitos que parecem variar não são conceitòs; são idéas obscuras e incertas; falsas representações, representações duvidosas e mal definidas, as mais communs aliás na vida do espirito. Mas desde que os conceitos se definem com a necessaria clareza, desde que se apresentam com evidencia

irresistível no campo da consciencia, são de facto immutaveis, são realmente os pontos fixos do pensamento.

Hamilton empregou esta formula memoravel: «As palavras são as fortalezas do pensamento.» E com isto quer dizer que é por meio das palavras que estabelecemos nosso dominio sobre o territorio do pensamento, fazendo de cada uma de nossas conquistas intellectuaes uma base de operações para effectuar novas conquistas. E' como se o pensamento fosse um vasto campo a explorar. Para ahi definitivamente se estabelecer é necessario que o espirito domine sobre certos e determinados pontos, e é fixando-se sobre estes pontos determinados que elle pode extender o seu dominio. Pois bem: estes pontos fixos no territorio do pensamento são exactamente os conceitos. Mas Hamilton colloca os conceitos sob a dependencia da linguagem. «Uma vez formado por abstracção das qualidades semelhantes e das qualidades não semelhantes dos objectos, o conceito voltaria á confusão e ao infinito de onde o espirito o evocou, se um signal vocal que o fixa e ratifica não o tornasse permanente para a consciencia.» Na linguagem de Hamilton a palavra é, pois, o signal do conceito.

E' o que equivale á dizer: a palavra é o conceito objectivado; formula que corresponde a esta outra: a palavra é o corpo da idéa.

Comprehende-se assim porque Hamilton dá tanta importancia ás palavras, a ponto de qualificar-as como as fortalezas do pensamento.

E' que as palavras são o corpo da idéa; é que as palavras são a expressão dos conceitos. De maneira que o que vale na palavra é a idéa que ella exprime ou o conceito que nella se objectiva, sendo que palavras sem idéas ou phrases sem conceitos são simples combinações de sons que nada evocam no espirito. Tal é o caso de uma palavra ou de uma phrase pronunciada em lingua estrangeira cujo sentido não percebemos. E', pois, o conceito que dá vida e uma significação positiva á linguagem; é o conceito que constitue o que rigorosamente se pode chamar a alma da palavra. Por onde se vê que a formula de Hamilton poderia sem o menor inconveniente ser substituida por esta outra:—os conceitos são as fortalezas do pensamento—; pois as palavras não são senão expressões dos conceitos, ou mais precisamente conceitos objectivados. Os conceitos são effectivamente o que se pode chamar as posições definidas do espi-

rito, os pontos fixos do pensamento, e é sobre elles que se apoia todo o edificio do conhecimento. Mas para isto, bem se vê, é necessário que os conceitos sejam verdadeiramente conceitos, que sejam de facto posições definidas do espirito, idéas perfeitamente claras e positivas, noções devidamente definidas e delimitadas.

Todo o conceito assim devidamente determinado, como posição definida, como ponto fixo do pensamento, é necessário e imutavel. A necessidade e a imutabilidade são, pois, dois predicados essenciaes do conceito, e todo o conceito que não satisfaz a estas duas condições é falso; não é um conceito, mas uma representação obscura,—destinada a desaparecer, logo que sobre os factos se tenha de fazer sentir, naquella determinada região do espirito, a luz da verdade. Ora, sendo assim, pergunta-se: como se comprehende que o conceito do direito seja tão variavel e incerto entre os differentes auctores, a ponto de quasi se poder dizer: cada pensador, cada definição do direito; cada cabeça pensante, cada conceito proprio?

O facto é extranho. Poder-se-á explical-o dizendo que o homem ainda não conseguiu determinar com a necessaria segurança a verdadeira significação do direito; que se tracta ali de uma idéa extremamente complexa; que esta idéa, alem disto, se nos apresenta sob aspectos multiplos e variaveis, de maneira que a maior parte dos auctores, tractando de definil-a, consideram não a idéa em sua totalidade, mas apenas um de seus aspectos particulares; de onde resulta a variedade de definições e por consequente a apparencia de mutabilidade do conceito. Esta circumstancia pode influir, e muitos auctores, tractando de definir o direito, de facto definem não o direito propriamente dicto, mas apenas algum ou alguns dos seus aspectos. Mas não é permitido generalizar este facto, de modo a affirmar que o homem ainda não conseguiu elevar-se á verdadeira concepção do direito. O direito é uma idéa tão velha como o mundo e desta idéa se têm occupado em todas as epochas os espiritos mais eminentes. E', alem disto, uma idéa que entra como elemento essencial em todas as relações da sociedade; idéa que influe sobre todas as coisas da vida, que interessa a todos os homens, que é uma das forças vivas da historia. Não se comprehende que esta idéa ja não tenha sido claramente percebida pelos que com a necessaria attenção observam os factos. Não é, pois, porque não tenham a verdadeira comprehensão do direito que os homens o definem de differentes modos.

Pode-se explicar por outro modo. O direito é um facto relativo. E' um producto do desenvolvimento historico dos povos, dizem os representantes da escola historica dos juriconsultos, um producto da consciencia publica nacional, variavel no tempo e no espaço. De maneira que cada povo tem o seu direito proprio e em cada povo a cada epocha corresponde uma intuição particular do direito. Deste modo, cada um que define o direito define-o segundo as condições do povo a que pertence e na conformidade da intuição particular da sua epocha. Ora, estas condições mudam. Eis ahi a razão por que o conceito varia.

Esta explicação é erronea, por que se o direito é relativo e variavel, quem o definir, deve defini-lo tendo em vista esta circumstancia. Deve assim definir, não o direito segundo as condições particulares de um povo, ou na conformidade da intuição particular de uma epocha, mas o direito em geral, comprehendendo todas as suas manifestações relativas; comprehendendo todas as suas variações e mutações imaginaveis. E' a significação do preceito logico: a definição deve comprehender todo o definido. Se eu defino o direito considerando-o apenas segundo as condições de um povo ou de uma epocha, não defino o direito propriamente dicto, mas apenas uma das suas modalidades: não apresento um conceito, mas unicamente o fragmento de uma idéa. O conceito é a idéa geral, é a representação universal e necessaria de um facto: deve, pois, comprehender esse facto em todas as suas modalidades possíveis, em todas as suas formas imaginaveis; e uma definição desse facto, sendo, como se sabe, a determinação ou a individuação do conceito a elle correspondente, deve satisfazer a essas condições. Assim o conceito do direito é a idéa geral do direito; deve, pois, comprehender o direito em todas as suas formas possíveis; o direito de qualquer povo e o direito de todas as epochas; o direito dos povos que tenham obtido ou possam por ventura obter o mais alto gráo de cultura, e o direito dos povos de organização mais grosseira, onde a lei se resolva nos costumes mais ferozes e a vontade brutal dos dominadores seja a unica lei respeitavel, tractando-se de homens cuja consciencia endurecida ainda não se fez accessivel á comprehensão da alta significação e valor moral da existencia. Só assim teremos o que se pode chamar um *conceito adequado* do direito, isto é, um conceito em cuja determinação ou definição se tenha com o necessario rigor observado o preceito logico; a definição deve correspon-

der a todo o definido: *omni et soli definito*. De maneira que se todas as definições que têm sido apresentadas do direito são sempre relativas, isto é, nos limites da vida de um povo determinado ou na conformidade das circunstâncias de uma epocha, o resultado é que todas ellas são falsas.

Não se pode admittir que essa circumstancia tenha passado despercebida aos olhos dos juristas e dos philosophos; todos conhecem as condições de uma boa e perfeita definição. Por consequente, não é ahi que está a razão da variedade de systemas que se nota no que tem relação com a determinação do conceito do direito. Os auctores definem realmente o direito, cada um a seu modo. E' um facto de *summa gravidade*, porque ou todas estas definições são parciaes, referentes somente a uma ou algumas das modalidades ou aspectos particulares do direito, e neste caso são todas falsas, por que não comprehendem o direito em sua totalidade; ou, a não ser assim, forçoso é reconhecer que cada um tem a sua intuição particular do direito, havendo assim tantos conceitos do direito quantas cabeças pensantes. Neste ultimo caso, o conceito do direito é sempre subjectivo, isto é, sempre relativo á constituição particular de cada individuo; o que equivale a dizer que não ha conceito do direito, porque o conceito só é verdadeiramente um conceito, idéa devidamente definida, delimitada, posição definida do espirito— quando adquire, precisamente o que se chama *valor objectivo*, isto é, quando se torna um só e o mesmo para todos.

Para maior clareza consideremos um exemplo. Eis aqui: *o triangulo é um polygono de tres lados*. Ainda bem que este exemplo é tirado da mathematica, de entre as sciencias a mais precisa. Tracta-se effectivamente de um conceito que é logo com a maxima clareza percebido e comprehendido. São elementos da definição: polygono (*genero*); de tres lados (*differença especifica*). A idéa, uma vez definida, não pode ser confundida com outra; é uma idéa devidamente delimitada, é uma posição definida do espirito. A idéa de triangulo (polygono de tres lados) é de facto uma só e a mesma para todos.

Pode-se determinar o conceito por outras palavras, mas a idéa é sempre a mesma no fundo. Trata-se, pois, de uma idéa que se tornou necessaria e immutavel, de um facto mental que adquiriu, por assim dizer, valor objectivo (um só e o mesmo para todos); o que equivale a dizer: tracta-se de um conceito na verdadeira significação da palavra.

Consideremos agora o conceito do direito. Sabe-se que

da noção do direito têm sido apresentadas innumeras definições. Estas definições não são diferentes somente na contextura da phrase, mas precisamente no seu conteúdo logico; não são expressões apenas diferentes na forma para um só e mesmo pensamento identico no fundo, mas concepções distinctas quanto á sua substancia mental, juizos logicos essencialmente diferentes e, ás vezes até oppostos quanto á significação real das idéas. Como se explica isto? Será que não se possa conseguir do direito um conceito na verdadeira significação da palavra, de valor objectivo? Será que os factos de ordem moral e juridica sejam sempre variaveis e incertos, não se podendo ahi obter idéas devidamente delimitadas, posições definidas no campo do pensamento? O facto é que as definições do direito variam entre os diferentes auctores, variam de systema a systema e quasi que se pode dizer, de individuo a individuo, e se o facto é geral e constante, deve ter uma causa natural e permanente. Eu penso que esse facto realmente tem uma causa natural e permanente, e essa causa consiste no seguinte: é que a noção que se tem do dever, o que équivalé a dizer, da norma de nossa conducta, ou mais precisamente, da regra de nossas acções, e por conseguinte, da moral e do direito, nos vem antes de tudo, da intuição que temos das coisas; e principalmente da intuição que temos de nós mesmos. Quer dizer: cada um deduz as normas de sua conducta, e por conseguinte, a sua comprehensão do direito, conforme a idéa que tem de si mesmo e da natureza. E' desnecessario observar que se trata aqui do direito considerado em seu sentido objectivo; isto é, do direito como norma da acção (*norma agendi*).

Effectivamente me parecé de evidencia irresistível que é sómente pela comprehensão que eu tenho de mim mesmo como principio de actividade, e pela comprehensão que tenho do mundo; como theatro em que essa actividade se exerce, que eu poderei fazer a deducção do meu dever. Por outra forma a coisa não se explica, porque se eu não sei o que sou, nem para que fim vim ao mundo, também não posso comprehender como deva ser a minha conducta. E' uma observação que já no meu livro *Finalidade do Mundo*, tive de fazer, sustentando que a noção do dever e por conseguinte a idéa do direito sómente pode ser deduzido por uma concepção do todo universal, isto é, por uma philosophia. Eis aqui:—Para deduzir as leis da moral, é preciso: 1º que o homem conheça a natureza; 2º que se conheça a si mesmo. E isto é evidente,

porquanto ninguém se poderá elevar á comprehensão da verdadeira noção do dever sem perceber claramente: 1º qual a significação racional da natureza; 2º qual o papel que representa no mundo. Em uma palavra: a moral sómente pode ser deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma philosophia. Si eu não sei para que fim vim ao mundo, se eu não sei qual o destino das coisas, também não sei como deya proceder. Isto é decisivo. Quando muito poderei imaginar que tudo isto que me cerca foi feito para o meu gozo; é a moral utilitária, é a moral do appetite e do instincto; n'uma palavra, é a vida conforme a natureza, quando a moral propriamente dicta deve ser a vida conforme a razão. E' o conhecimento proprio que sobretudo importa para a deducção das leis da conducta, verificando-se assim, mais uma vez, a importancia e alta significação do conselho de Socrates: conhece-te a ti mesmo. Também por isto forçoso é reconhecer uma certa verdade no principio de Prótágoras: o homem é a medida de todas as coisas: *Panthon krematon metron anthropos*. E' que nada se pode fazer sem a coparticipação da consciencia. E' a consciencia que verdadeiramente constitue a fonte unica do conhecimento. O homem deve primeiramente interrogar-se a si proprio: é a condição para a interpretação da natureza. Mas isto é apenas o ponto de partida. Começa com esta interrogação uma elaboração permanente, e para essa elaboração não ha limites nem no espaço, nem no tempo. Em verdade o homem é apenas um ponto isolado no cosmos. Assim somos todos. Mas partindo de nós e em torno de nós, para todos os lados se estende o infinito; e esse infinito que se manifesta fóra de nós nas multiplas modalidades da força, através do espaço e do tempo, ao mesmó tempo se manifesta dentro de nós, sob outra forma, nas multiplas variações da actividade e do saber. E' preciso de tudo isto adquirir uma concepção racional e precisa, para que se possa chegar á verdadeira comprehensão do dever—(*Finalidade do mundo*, 3ª parte: O mundo como actividade intellectual, cap. II)

Um exemplo servir nos-á para esclarecer a questão. Imaginemos um selvagem, um homem que nunca tenha visto uma cidade, que não tenha noção de coisa alguma em tudo o que tem relação com vida civilisada, transportado para um grande estabelecimento industrial, sem que se lhe tenha dado a menor explicação sobre o que deya fazer. Esse homem vê ali um grande movimento; vê a materia prima sendo transformada pelo trabalho; vê os productos sendo retirados para os seus

differentes destinos; vê homens em actividade etc. A principio nada comprehendendo d'aquillo, é evidente que, sem que lhe seja indicado, não pode ter idéa do que lhe cumpre fazer. Só pouco a pouco, á proporção que vae observando em que se occupam aquelles homens, que vae comprehendendo a applicação que dão ás coisas ali existentes e o fim a que são destinados os productos daquella industria, isto é, sómente á proporção que vae adquirindo uma certa noção das coisas e dos factos, é que se vae successivamente formando em seu espirito uma vaga intuição de que cada coisa tem ali o seu destino proprio; de que cada um entra como elemento naquelle todo que é por isto mesmo um conjuncto harmonico, havendo assim para todos uma certa norma de conducta, sendo que toda a vez que essa norma deixa de ser por qualquer um observada, ha perturbação e desordem que interrompe a marcha regular da obra commum. Si observa, por exemplo, que, um operario precisa de remover um corpo superior ás suas forças e, tentando o que não lhe é facultado pelas condições naturaes, procura a todo transe remover o corpo de que se tracta, empregando um esforço excessivo, esforçando-se em vão; neste caso o nosso selvagem, se já está em condições de comprehender o facto e o não domina a timidez de que sem duvida se hade mostrar possuido nesse meio extranho, de certo correrá em auxilio do mesmo operario, movido como que por um instincto superior, impellido por disposição organica. E' naquelle consciencia obscura, pela noção que vae adquirindo das coisas, o primeiro lampejo da comprehensão do dever. Partindo d'ahi o selvagem vae pouco a pouco se modificando, vae pouco a pouco se adaptando ao meio, e com o tempo adquire uma noção mais clara das coisas, uma comprehensão mais precisa daquelle todo de que elle proprio faz parte. Por fim termina familiarisando-se com os homens e as coisas, adquirindo uma noção clara e precisa daquelle conjuncto de factos, sabendo que tudo ali tem o seu destino proprio, e por conseguinte, comprehendendo que todos devem proceder segundo certas e determinadas regras. Então é um operario entre os demais operarios, perfeitamente consciente do papel que ali representa, certo positivamente do que lhe compete fazer.

A situação do homem em face da natureza é rigorosamente a mesma. A natureza é como um grande estabelecimento; estabelecimento, bem se vê, de proporções infinitas; officina onde se trabalha numa obra perpetua; obra que se

estende de uma a outra extremidade do mundo; obra para a qual não ha limites nem no espaço, nem no tempo. Ahi cada coisa tem o seu destino proprio; cada conjuncto de factos exerce uma função determinada. Nada é inutil e se algumas coisas nos parecem inuteis ou mesmo perniciosas, é porque não sabemos qual o papel que representam; nem temos idéa da sua verdadeira e legitima significação. Si se chegasse, porem, a comprehender devidamente a sua verdadeira significação no conjuncto das coisas, ver-se-ia que representam um momento preciso na gradação da existencia e entram como elemento na harmonia do todo. Infinita na sua extensão, infinita na sua duração, infinita na sua multiplicidade de aspectos, a natureza segue, entretanto, em todas as direcções e em todos os sentidos, uma ordem regular e constante de successão, por tal modo que no conjuncto da universal existencia cada serie de phenomenos segue uma ordem determinada, como se obedecesse a leis invariantes e eternas, e consideradas conjuntamente, todas as series se prendem na unidade do todo, sem que nada se possa deslocar, nem desviar do seu caminho, como se o todo universal fosse um poema infinito, poema vivo e da mais perfeita harmonia; como se o mundo fosse o desenvolvimento necessario, fatal, de um pensamento perpetuo.

Nada disto, porem, é perceptivel á consciencia commum. Collocado em face desse poema infinito da existencia, o homem vê a desordem, onde reina a harmonia; vê o mal, na relatividade das suas concepções obscuras, na imperfeição das suas idéas sempre parciaes, sempre incompletas, sempre relativas, onde a natureza se desenvolve na conformidade das suas leis necessarias; vê a ruina e a morte, onde a natureza emprega os meios necessarios e proprios para a reconstrucção e renóvamento da vida.

Particula minima no todo, atomo no seio do infinito, o homem, não obstante, se distingue de todos os phenomenos que são objecto de sua percepção por esta particularidade: porque é capaz de sentir e conhecer, porque é um ser dotado de consciencia. Esta consciencia de que é dotado, é de proporções limitadas, extremamente restrictas, mas tem ao mesmo tempo como organismo apropriado á percepção dos phenomenos, uma capacidade illimitada. Por maneira que pouco sabemos e pouco poderemos talvez saber ou conhecer, pelas condições mesmas da nossa organização psychica; mas não obstante, tudo o que existe interessa á nossa curiosidade cognitiva, e nada ha que não se deva comprehender como es-

tando destinado a ser objecto do nosso conhecimento. E' a razão porque todos sentimos a necessidade do conhecimento como uma sêde que não se exgota; e o conhecimento é, de facto, a necessidade fundamental do espirito: preocupação que nada interrompe, aspiração que não tem limites assignálaveis. Por onde se vê que a consciencia, se bem que de proporções limitadas quanto ás suas condições organicas, é não obstante, um receptaculo infinito: *espelho através do qual se reflecte a imagem do mundo.*

Pode-se assim dizer que pelas condições mesmas de nossa organização o infinito do mundo se reflecte no infinito da consciencia; de maneira que, ao lado da existencia exterior que se desenvolve numa infinidade de modos, cada um dos quaes, por sua vez, se reveste de uma infinidade de aspectos; decompondo-se o todo em series successivas, em quantidade innumeravel; recompondo-se estas series em combinações egualmente successivas, tambem em quantidade innumeravel; ao lado dessa realidade viva e visivel que enche o espaço e o tempo, gradativamente se váe formando o nosso conhecimento, a noção que se adquire das coisas; imagem, na consciencia, da ordem dos phenomenos em que se decompõe a realidade; representação abstracta das condições da existencia. E' precisamente no conhecimento e somente pelo conhecimento que a existencia adquire valor, sendo que se nós mesmos não fossemos dotados de aptidão para o conhecimento, nem existisse nenhum ser capaz de sentir e conhecer, nenhum ser dotado de consciencia, neste caso o mundo tal como existe, seria como se não existisse. Tudo seria morto e insensivel. Nada se poderia perceber do que existe, e por conseguinte nada se poderia admirar do que é bello e grandioso. Não haveria a luz, não haveria o som, nem seria por qualquer modo concebivel o que se chama idéa. Não se poderia mesmo falar em concepção; nem em realidade, sendo coisa de que não se poderia cogitar, a linguagem, uma vez que não se poderia pensar. De nada se teria noticia, e deste modo a natureza inteira, com a sua variedade infinita de aspectos, na sua successão indefinida de formas, ficaria eternamente sepultada no vacuo: noite silenciosa e eterna, na qual jamais, um momento, poderia brilhar um raio de luz, de modo a tornar perceptíveis as maravilhas do cosmos: o que tudo demonstra, de modo irresistivel, a verdade do principio: que é precisamente no conhecimento e somente pelo conhecimento que a existencia adquire valor.

Pode-se assim chamar o conhecimento o principio que

anima a realidade, a força que dá vida a tudo o que existe; pode-se chamar o conhecimento, alma da existência. Entretanto esse principio, ou mais precisamente, esse facto que tem assim tão alta significação no que tem relação com o mecanismo mesmo do mundo, é um facto que se forma por gradações imperceptíveis. Começa como uma luz que vem do ignoto. Mas essa luz vai successivamente extendendo os seus raios, e por ultimo attinge, ou pelo menos, aspira attingir mesmo o illimitado, o infinito.

E' aqui inopportuno o momento para fazer a explicação do processo de formação do conhecimento: Basta consignar que é somente na consciencia e somente pela consciencia que elle se forma. Mas para adquirir o conhecimento, a consciencia precisa de órgãos apropriados, precisa de um organismo. Pois bem: o organismo da consciencia é a sensibilidade.

Esse organismo funciona e a sua função se resolve em sensação ou impressões sensíveis.

A sensação ou as impressões sensíveis têm dois aspectos: um aspecto tonico que se resolve no affecto interno (prazer ou dor), comprehendendo o sentimento e todas as suas operações ou modalidades (affeição, emoção, paixão, etc.); e um aspecto representativo que se resolve na percepção dos phenomenos e é o ponto de partida para o processo da ideação: Vem assim a imagem, depois a idéa e por ultimo o conceito que é já uma operação do juizo. E ao juizo se segue o raciocinio que é já a investigação do desconhecido e por consequente, o exercício mesmo da actividade philosophica que dá em resultado a sciencia.

Sobre este assumpto já me expliquei devidamente no livro acima citado (1.^a Parte: A *Philosophia* como actividade permanente do espirito humano, cap. V), e julgo a proposito repetir aqui:—A natureza é o grande e interminavel problema do espirito humano. Nossa ignorancia é como um longo véo que a envolve; e como é quasi nada o que sabemos das coisas, d'ahi resulta que tudo se apresenta com o caracter de mysterio, succedendo ainda que, levantada a ponta do véo com as primeiras noções que conseguimos adquirir, tão grande e tão maravilhosamente imponente se mostra a natureza, que parece que o mysterio cresce. São bem conhecidas as palavras de Socrates: *só sei que nada sei*. E isto não significa senão que é á proporção que vamos aprendendo alguma coisa, que chegamos a adquirir consciencia da extensão infinita da natureza. Entretanto, com o tempo e através das gerações

que se succedem, alarga-se a esphera da consciencia. A's primeiras noções adquiridas na observação dos phenomenos innumeraveis do coŝmos reúnem-se outras, organisando-se todas em diversas ordens de conhecimento correspondentes ás diversas ordens de manifestações naturaes. Os factos são explicados e classificados; são descobertas e definidas as leis que presidem a sua apparição e desenvolvimento; é determinada e comprehendida a ordem de sua successão e coexistencia. De modo que ao lado do mundo que passa, que ninguém sabe de onde vem, nem para onde vae, mas que nunca termina, gradativamente, indefinidamente se vae formando no espirito do homem uma consciencia que o representa. Mas esta representação também obedece a leis, desenvolve-se e cresce; e do mesmo modo que a natureza não tem limites, também ella nunca se poderá tornar definitiva e completa. Depois está sujeita a erros, pode reflectir falsamente a realidade: d'ahi a necessidade da verificação e da prova, e é só depois de haver sido submettido a essa prova e verificação, que qualquer ordem de conhecimento pode ser apresentada como expressão da verdade. Os conhecimentos que vão sendo verificados, conforme a analogia dos phenomenos a que se referem, vão sendo ao mesmo tempo coordenados e classificados, organisando-se em corpo de doutrina; e é assim que se origina a sciência, a qual se organisando e desenvolvendo, divide-se em diversos ramos, conforme as diversas ordens de phenomenos observados. Deste modo as noções mais geraes sobre os corpos, as propriedades do numero e da extensão formam o objecto da mathematica. O movimento, essa actividade permanente que se desenvolve indefinidamente no espaço e no tempo, constitue o principio de outra sciencia, a mecanica. Da observação e verificação do movimento dos astros, do estudo dos corpos celestes, nasceu mais outra, a astronomia. E assim por diante, decompondo-se a sciencia, em seu desenvolvimento, nestas diferentes ordens de conhecimento: mathematica, astronomia, mecanica, e mais particularmente, considerando-se as modalidades especiaes da materia, physica, chimica, biologia etc. Mas até ahi tracta-se somente dos phenomenos quanto ao seu aspecto exterior, tracta-se somente dos phenomenos objectivos. Não satisfeito, porem, com isto, o espirito, depois de observar o que se passa fóra de si no espaço e no tempo, volta-se para o interior de si mesmo e tracta de indagar de que natureza é o principio mesmo gerador do conhecimento: d'ahi a psycho-

lógica e a metaphysica. E sempre que qualquer conhecimento chega a ser verificado e fica por isto mesmo devidamente organizado, é sciencia. Mas o espirito nunca se dá por satisfeito: não se contenta com o conhecimento adquirido, quer continuar na sua exploração da natureza que aliás não fica diminuida em sua parte desconhecida, por que em alguns caracteres insignificantes chegou a se revelar á consciencia humana. Nesta exploração do desconhecido é que está propriamente a função da philosophia, de modo que a philosophia não é propriamente uma sciencia, nem sequer um dos ramos do conhecimento; é a intelligencia mesma em acção explorando a natureza e produzindo a sciencia; em uma palavra: é o proprio espirito humano em sua actividade permanente, indefinida.

Temos até aqui considerado o homem, debaixo do ponto de vista intellectual, isto é, como actividade pensante. Neste sentido o conhecimento é a necessidade fundamental do espirito. Ora a necessidade é a força originaria na determinação das acções. E a necessidade do conhecimento em particular, agindo como força, dá em resultado a investigação do desconhecido. E' o que chamo philosophia, que é assim o conhecimento em via de formação, facto que se manifesta como uma actividade permanente do espirito; e ao resultado da philosophia, isto é, ao resultado dessa actividade permanente que é o exercicio mesmo da nossa energia pensante em sua função natural, chamo sciencia, conhecimento organizado e verificado. E' o que eu chamo função theorica da philosophia. Mas não é isto o que nos importa aqui. O que é mister considerar para o fim que temos em vista, é o homem debaixo do ponto de vista moral, isto é, o homem como vontade racional e livre.

Neste sentido a questão que se nos apresenta é esta: Como se forma no espirito do homem a noção da obrigação? Como chegamos a comprehender que é preciso conformar nossa conducta com certas e determinadas regras e como podemos fazer a deducção destas regras? Em uma palavra: Como se forma no espirito do homem a intuição do dever? Esta questão já está resolvida, e o exemplo acima figurado de um selvagem que é transportado para um grande estabelecimento industrial cuja significação elle ignora, por si só é bastante para nos dar uma idéa precisa do que se pode chamar a genese do sentimento moral. E' pelo conhecimento gradual que vae adquirindo dos homens e das coisas, é pela

compreensão total a que finalmente se eleva d'aquelle conjuncto de factos, que elle chega a perceber que todos ali cooperam para um trabalho que se destina a certos e determinados fins e que cada um se deve esforçar para a obra commum, na medida de suas forças e na conformidade do papel que lhe é distribuido. Temos ahi a genese do dever, tal como se poderia observar, mesmo artificialmente, em proporções restrictas, na relatividade de um meio determinado. Pois bem: considerando-se a noção do dever em geral, considerando-se as leis da conducta em seu sentido universal, necessario, o processo é o mesmo, com esta unica differença: que aqui o meio que se faz necessario interpretar e conhecer é a existencia mesma, o conjuncto das coisas. Antes de ter qualquer noção sobre as coisas, o homem poderá viver conforme os seus instinctos, conforme as suas necessidades organicas, conforme as suas inclinações naturaes; mas isto é uma vida puramente animal, a vida inconsciente e mecanica das bestas. Para realisar o que se chama vida moral, é necessario que elle se torne racional e livre, isto é, que adquira consciencia de si mesmo e do mundo, sem o que não poderá comprehendêr, em primeiro logar, qual o papel que representa na universal existencia, e, em segundo logar, qual o fim a que é destinado. E sem isto, é evidente que não poderá saber qual a direcção que deve dar á energia de que é dotado; o que equivale a dizer: será impotente para fazer a deducção das leis da conducta. Em uma palavra: a noção do dever sómente pode ser legitimamente deduzida por uma concepção do todo universal, isto é, por uma philosophia.

E', pois, da philosophia que deriva immediatamente a intuição do dever. E' o que eu chamo a funcção pratica da philosophia.

Mas a philosophia é uma coisa a se fazer sempre, nunca definitivamente feita. E', como já tive occasião de dizer, um monumento que a cada instante se renova, uma esphera que indefinidamente se alarga. E cada esforço individual, cada construcção particular, por mais que se affigure a seus auctores como obra completa e definitiva, não é senão material, apenas uma pedra para a obra commum da humanidade. E se esta pedra é de forte consistencia, resiste, entra como elemento para a obra commum, augmenta o thesouro dos conhecimentos humanos, e perdura; mas se é uma fraca pedra, uma construcção arbitraria e phantastica, tem de ser destruida, é pedra que se desfaz, e volta fatalmente ao pó de onde sahí.

Isto se explica: é que a philosophia é o espirito mesmo investigando o desconhecido, elaborando o conhecimento. Ora, tudo o que existe, interessa ao conhecimento e se deve explicar como devendo ser objecto do conhecimento; e como a existencia é infinita, nem tem limites assignalaveis no espaço e no tempo, d'ahi resulta que tambem não ha limites assignalaveis para a investigação do desconhecido, sendo certo que a elaboração do conhecimento jámais poderá exgottar a existencia. Todo o conhecimento elaborado é sciencia. Ahi descansa o espirito na posse da verdade. Mas toda a sciencia é apenas um ponto determinado no seio do desconhecido, o que equivale a dizer, no seio do infinito; e partindo d'esse ponto e em torno desse ponto para todos os lados se estende o desconhecido em proporções infinitas. De maneira que jámais poderá o conhecimento elaborado ou a sciencia exgottar a esphera do desconhecido; e pelo contrario com o desenvolvimento das sciencias parece que o desconhecido cresce; circumstancia que tem a sua explicação neste facto: que o espirito galgando uma posição mais eminente descortina horisontes mais largos e deste modo descobre novas e extranhas perspectivas. E' por isto que toda a vez, que o espirito descança na posse de uma verdade, chega ao ponto terminal numa serie de investigações; mas este ponto terminal é apenas o ponto de partida para uma nova serie.

O trabalho do espirito é, pois, permanente, continuo. Mas o que é mais importante é que a philosophia, elaborando o conhecimento, não sómente vaê fundando as sciencias, o que quer dizer, alargando e consolidando o conhecimento scientifico (função theorica), como ao mesmo tempo abrange, por posição natural, o conjuncto da universal existencia, e deste modo vaê sempre fornecendo os elementos necessários para uma concepção do mundo. Deste modo não sómente continuamente se esforça por dar uma explicação da verdadeira significação racional da existencia, como ao mesmo tempo procura definir a posição do homem no seio do Universo.

E' debaixo deste ultimo ponto de visto que a philosophia nos habilita a fazer a deducção das normas da nossa conducta, pela comprehensão que fornece ao mesmo tempo do nosso destino e do destino universal. E' assim precisamente da philosophia que se origina a lei, base da ordem moral e principio organico das sociedades. Mas tambem é exactamente, sendo considerada sobre este aspecto, que a philosophia é uma obra a se fazer sempre, jámais definitivamente feita, como

affirmei em começo. E' que a philosophia, sendo uma concepção do mundo, está sempre sujeita a ser renovada, modificada em seus fundamentos, á proporção que se forem desenvolvendo os conhecimentos humanos. E', pois, uma coisa que está sob a dependencia do grão de desenvolvimento do espirito; e como o espirito se desenvolve sempre, d'ahi resulta que a philosophia é como uma esphera que indefinidamente se alarga, sendo certo, por exemplo, que um selvagem não póde ter a mesma comprehensão da natureza que um homem de alta culturã mental. Neste sentido póde-se dizer que a philosophia é uma obra d'arte, na qual a imaginação entra em contribuição com a experiencia e a sciencia para a construcção do monumento. Não se tracta, pois, de uma obra fixa e imutavel; mas de uma construcção que vae crescendo sempre, especie de poema no qual a magestade do cõsmos se reflecte, poema vivo e real que por si mesmo se desenvolve e ao mesmo tempo continuamente se renova, como se fosse uma luz que vae sempre subindo e que, á proporção que sóbe, vê mais ao longe os confins da existencia.

Pois bem: é exactamente nesse facto que está a razão da incerteza e variação que se nota entre os diferentes auctores e, mesmo se poderá dizer, entre os diferentes individuos quanto á intuição do direito. Effectivamente: é da philosophia que nos vem a noção do dever e por conseguinte, a intuição do direito como regra das acções. Ora, a philosophia varia, é uma força em desenvolvimento continuo; é uma actividade que continuamente se modifica e renova. Pôr conseguinte o direito como um producto dessa força, como uma repercussão, na ordem pratica, d'essa mesma actividade, está tambem necessariamente sujeito a variar, pois tem que acompanhar inevitavelmente as evoluções do pensamento philosophico, e deste modo é egualmente uma força em desenvolvimento continuo, um principio que continuamente se modifica e renova.

Que a philosophia influe sobre o direito e que a noção do direito resulta como uma consequencia necessaria da intuição philosophica, é uma verdade que se impõe de modo irresistivel. Neste sentido póde-se dizer: dize-me como comprehendes a natureza e eu te direi qual a noção que tens do teu dever.

Supponhamos um sectario da theoria da creação, um homem que explique o mundo como obra de um poder creador infinito. Para esse homem o mundo foi creado por Deus. Ora

se Deus creou tudo o que existe, deve ter, desde o começo, estabelecido para cada coisa a lei de sua existencia: deve ter assim estabelecido *ab initio* a lei da existencia do homem, a lei da vida em commum, a lei da sociedade, e por conseguinte o direito. Deste modo é evidente que esse homem, coherentemente só poderá comprehender o direito como a expressão da vontade divina (concepção theocratica do direito). Se elle, dando um certo desenvolvimento á sua doutrina, explica o monarcha como um representante de Deus sobre a terra, fará tambem modificação na sua concepção do direito e dirá: o direito é a expressão da vontade do soberano (concepção autocratica).

Supponhamos agora que se explica o mundo como o resultado de uma simples combinação de forças cegas inconscientes, como um producto puramente mecanico da massa que enche o espaço; resultado exclusivo do movimento dos atomos, principio essencial e fundamental da constituição da materia. Neste caso é evidente que a lei só se póde comprehender como um producto mecanico, como um dado momento no desenvolvimento das forças. Será, quando muito, a expressão da ordem exterior; e o direito em particular poderá ser definido, por exemplo, nestes termos: é o equilibrio das forças sociaes. Ou então, uma vez que a força é o principio supremo, poder-se-á dizer: tracte cada um de trabalhar pela maior expansão da força; ser forte—eis a lei; portanto o que é preciso é dominar; dominar sobre todos e sobre tudo—eis o ideal da conducta (1).

Cada um deduz, pois, o direito conforme a intuição que tem de si mesmo e do mundo; e esse direito assim deduzido não é propriamente um conceito, na verdadeira significação da palavra, mas um facto de ordem psychica que exerce acção real sobre a vida, que se objectiva no costume e na lei e vae agir como força na communhão social. Deste modo as definições do direito não são propriamente determinações de um conceito, mas apenas descrições de um facto. São definições systematicas que cada um apresenta conforme o prisma de suas idéas. E como na ordem moral é difficil, senão impossivel, distinguir a idéa do facto, exactamente por isto, porque as idéas

(1) *Finalidade do mundo*, 3ª parte: o mundo como actividade intellectual, cap. I.

na ordem moral são factos, sendo que são as idéas que ali dominam como forças, disto resulta que, o mais das vezes, quando se pretende determinar um conceito, apenas se dá expressão a uma intuição particular, variavel e relativa, limitada ás condições de uma epocha e dentro do circulo estreito do desenvolvimento mental de um individuo ou de um povo.

Para determinar o conceito do direito, é necessario apressentar d'elle não uma definição systematica, mas uma definição geral que deva ser acceita por todos: só assim a idéa adquire o que se chama *valor objectivo*, isto é, se torna uma só e a mesma para todos; condição sem a qual o conceito jamais ficará devidamente determinado. Isto é difficil porque o homem não se póde libertar do jugo das suas idéas, especialmente na ordem moral. E' a razão (por exemplo) porque o remorso tortura o criminoso que tem consciencia de haver praticado um acto mau que o degrada. Elle violou a lei, desobedecendo á inspiração da sua consciencia, mas a auctoridade da razão, que é em que se resolve o que chamamos dominio das idéas, continúa a dominal-o, condemnando a sua conducta como um tribunal inflexivel. Assim se eu comprehendo o mundo de um certo modo, necessariamente comprehendo tambem o meu dever de certo modo, em correspondencia com a minha intuição da existencia. O mesmo se dá com o direito que é apenas a lei a que devo obedecer, para proceder de conformidade com o meu dever. E neste caso, tractando de fazer a determinação do conceito do direito, não posso fazer abstracção da minha propria intuição, de maneira a conceber não o direito tal como penso que elle é, mas o direito em geral, de modo a ficar comprehendido no conceito todas as manifestações e todas as modalidades da idéa.

Eu defino, por exemplo, o direito nestes termos: é a norma de conducta imposta por auctoridade do poder publico. E' a minha definição propria. Mas quem nos garantirá que o poder publico não venha a desaparecer um dia, sendo possivel imaginar que a harmonia social se estabeleça por livre accordo das vontades? Quem nos póde garantir de que um dia não virá a se realisar o ideal anarchista; e neste caso, desaparecerá o estado, eliminado o poder publico, como se poderá comprehender o direito como norma de convivencia social, como a regra de acção imposta por auctoridade do poder publico?

Ninguém se póde libertar do jugo de suas idéas. Por

consequente ninguém poderá definir o direito senão na conformidade do prisma da sua concepção do Universo.

Eu me proponho, não obstante, neste livro a fazer o estudo da idéa do direito. Mas com isto, é preciso accentuar, não quero dizer que pretenda fixar definitiva e positivamente o conceito do direito. Neste caso ficaria encerrado o cyclo do desenvolvimento do direito; mas o direito como a philosophia, de que é um producto necessario, é tambem uma obra a se fazer sempre, nunca definitivamente feita; e por consequente, não é propriamente um conceito, idéa fixa e immovel; mas uma das forças vivas da historia. Assim o que eu pretendo é não determinar o conceito do direito, mas precisamente estudar as principaes manifestações da consciencia juridica contemporanea.

A consciencia juridica contemporanea se resolve em tres grandes systemas, comprehendendo:

- 1.º A escola racionalista dos philosophos;
- 2.º A escola historica dos jurisconsultos;
- 3.º A escola positiva dos naturalistas.

E' ao estudo destes tres systemas ou destas tres manifestações da consciencia juridica hodierna que se dedica este 2º livro.

O primeiro systema produziu a theoria do direito natural.

O segundo produziu a philosophia do direito.

O terceiro produziu a sociologia.

A theoria do direito natural, a philosophia do direito e a sociologia — taes são as tres grandes manifestações da consciencia juridica contemporanea. A cada uma destas grandes doutrinas será dedicada uma secção especial neste livro.



PRIMEIRA SECÇÃO

A escola racionalista dos philosophos: theoria do direito natural

I

Noção do direito natural. Admittida a dualidade da lei moral e jurídica, ainda tem cabimento a idéa de um direito natural como terceira norma de conducta?

A sciencia da acção em sua significação mais geral é o que se chama ethica, e como fazendo parte da ethica se deve entender qualquer investigação sobre a natureza e significação das acções; isto quer se trate da sciencia propriamente dita, o que succede quando se considera a acção como objecto do conhecimento e não se tem outro intuito, além da comprehensão da verdade (moral especulativa ou theorica); quer se trate apenas da deducção das leis da conducta (moral pratica). Agora a ethica é que comprehende duas partes: a moral propriamente dita e o direito; a moral, que considera a acção na esphera da consciencia individual e estuda as leis da conducta quando deduzidas sómente por auctoridade da razão (moral sem sanção exterior); e o direito, que considera a acção na esphera da consciencia collectiva e estuda as leis da conducta quando estabelecidas por auctoridade do poder publico (moral com sanção exterior).

Em qualquer das hypotheses é preciso não esquecer que o que se tem em vista é sempre a lei moral. A lei moral é que verdadeiramente constitue a lei suprema, sendo que o fim de toda a organização, quer de ordem moral, quer de ordem juridica, não é outro se não a realisação d'este facto:—a vida conforme a razão—; facto que é a condição da liberdade e o principio mesmo da ordem moral. Esta ordem só se poderia estabelecer de modo absoluto, quando se conformando todos com a

razão, ao mesmo tempo viesse a succeder que se conformasse cada um com todos os outros. Compreende-se que isto só seria possível, havendo identidade absoluta de pensamento, o que só se poderia realizar com a posse commum da verdade, pois só esta é uma só e a mesma para todos. Mas sendo a verdade, de certo modo, um idéal inatingível, resulta d'ahi que a identidade de pensamento só se pode conseguir relativamente, isto é, não pode ir além da uniformidade accidental das convicções; o que traz como consequencia que a ordem moral também só se pôde estabelecer relativamente.

E' o que se poderia exprimir por outra fórmula, dizendo que a justiça é sempre relativa, uma vez que se funda, não na verdade, immutavel e eterna, mas nas convicções, variaveis e passageiras. Mas seja como fôr, a justiça absoluta é que deve ser a nossa aspiração suprema, e quando não exista como facto, deve sempre existir como ideal.

A justiça absoluta, a perfeita conformidade da acção com o pensamento, e a perfeita conformidade do pensamento com a realidade, isto é, a acção conforme a convicção e a convicção em todos conforme a verdade: tal seria a perfeição moral, a moral, objectiva, completa, absoluta. Nesta hypothese tudo se faria natural e espontaneamente: não se poderia comprehender a violação da lei, nem tão pouco se poderia comprehender e explicar a necessidade de um constrangimento exterior. Quer dizer: o direito seria desnecessario. Mas como a moral só é possível relativamente e o homem é dominado pelas paixões e pelo erro, d'ahi resulta que a lei moral por si só não basta para assegurar a conformidade da acção com o pensamento (harmonia ethica), fazendo-se necessario accrescentar á sancção moral propriamente dita, uma sancção material, exterior, estabelecendo-se um poder como órgão da consciencia publica, e sendo impedido o homem de fazer o mal, pelo emprego da força.

O direito vem, pois, simplesmente como complemento da lei moral. Quer dizer: sendo defficiente a sancção moral, fundada exclusivamente em factos de ordem moral (condenação da propria consciencia, execração pela consciencia publica etc), não bastando estes factos para conter o homem nos limites da lei, por isto se faz necessaria uma sancção material, exterior; mais precisamente: se faz necessario o emprego da força para assegurar o cumprimento das leis moraes cuja violação põe em perigo a ordem social.

Se bem que a lei que o direito realiza ou pretende rea-

lizar seja a mesma lei morale o fim seja para ambas, um só e o mesmo, que é a ordem moral ou harmonia ethica, todavia claramente se distingue a lei moral da lei-juridica, porque, como sabemos, em primeiro logar a lei juridica não comprehende todas as leis moraes, mas sómente aquellas de que depende immediatamente a segurança social; em regra, as leis de character prohibitivo; e depois, porque na lei juridica accresce, como já vimos, o complemento exterior da força.

Ha, pois, evidentemente duas leis, ou duas ordens de leis como fundamento da sociedade: em primeiro lugar a lei moral, como lei essencial; depois a lei juridica, como lei complementar.

Fóra disto não se comprehende outro systema de normas reguladoras da conducta. Todavia ha uma escola de pensadores eminentes; escola que dominou mais de um seculo e tem ainda hoje representantes nas mais altas espheras do pensamento, que admite, além da lei morale juridica, ainda outro principio regulador da conducta: o direito natural. Tem razão de ser esta terceira norma de conducta? E' o que importa verificar.

Antes de qualquer outra coisa, cumpre determinar com a necessaria precisão a significação dos termos.

Ficou devidamente explicado que a lei moral é a norma de conducta estabelecida por auctoridade da razão, e que a lei juridica é a norma de conducta estabelecida por auctoridade do poder publico.

N'este caso, interpretando a coisa segundo a significação natural da palavra, o direito natural deve ser a norma de conducta estabelecida pela propria natureza. E como a natureza não estabelece leis, poder-se-á exprimir por outra fórma a mesma idéa, dizendo: é a norma de conducta derivada das proprias condições da existencia. Ora, leis conforme as condições da existencia, são leis deduzidas da observação dos factos, são as leis no sentido de Montesquieu, abstracções em nós, da ordem dos phenomenos, relações necessarias derivadas da natureza das coisas.

Ora, estas leis como simples abstracções que são, não poderão servir como principios determinantes da acção, nem exercer influencia sobre a ordem moral. E' o que já tivemos de verificar quando tratámos de discutir esse facto: que não é permittido transportar o ponto de vista mecanico, da natureza para o mundo moral.

Mas a coisa ainda se póde entender por outra fórma e vem a ser: o direito natural é o direito tal como existe em si

mesmo independentemente da vontade dos homens, é o direito como producto da natureza.

A idéa se concebe; mas não é n'este sentido que se explicam os representantes do systema do direito natural, a partir de Grotius, até Kant e Fichte, nem é d'este modo que comprehendem e deduzem o conceito do direito natural.

Ao contrario o direito é para elles não um producto da natureza, mas precisamente um producto da razão: é a norma racional da conducta, a lei immutavel e eterna que a razão deduz e deve servir como modelo invariavel para o legislador; «o conjuncto das regras que aos olhos da razão devem ser sancionadas por um constrangimento exterior», no dizer de Boistel; «o conjuncto organico de todas as condições exteriores da vida conforme a razão, no dizer de Krause.

Examinemos esta concepção. Mas para isto cumpre, antes de qualquer outra coisa, considerar em relação a este assumpto os principios dos jurisconsultos romanos, os grandes mestres da sciencia juridica.

II

A noção do direito natural na doutrina dos romanos.

O direito natural, na intuição moderna, é como vimos—a norma racional da conducta,—o direito como lei immutavel, universal e eterna, imposta pela razão. Esta concepção se distingue essencialmente da noção que do direito natural tinham os jurisconsultos romanos. Estes identificam o direito natural com a ordem que se estabelece pelas condições mesmas da natureza. E' assim que vem nas Institutas; *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*. (liv. I tit. II principium). Trata-se de um direito que não pertence exclusivamente ao genero humano, mas a todos os animaes (*jus omnium animalium quæ in cælo quæ in terra quæ in mari nascuntur*). E' sobre este direito que se funda a instituição que chamamos casamento (*maris atque femine conjunctio*), a procreação e criação dos filhos; porque vemos que os outros animaes parecem reconhecer este direito (*videmus etenim cætera quoque animalia istius juris peritia censerì*).

Approxima-se mais da noção moderna do direito natural

a concepção dos romanos, quando se mostram inclinados a confundir esse direito com o direito das gentes, como o direito *commum* a todos os povos em opposição ao direito particular de cada povo. «O direito civil, dizem também as Institutas, se distingue do direito das gentes, porque todos os povos que se governam por leis e costumes, servem-se em parte do direito que lhes é particular, e em parte d'aquelle que lhes é *commum* com todos os homens (*partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur*)» (tit. II § 1). Este ultimo é estabelecido pela razão natural; é o direito que a razão natural constitue entre todos os homens e que por isto mesmo deve ser observado por todos (*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur*), (loc. cit.). E' a lei que é estabelecida sómente por auctoridade da razão; é precisamente a lei moral, distincta da lei juridica unicamente por lhe faltar a sanção exterior, e não comprehender, como sabemos, todas as normas de conducta, mas sómente aquellas de que depende immediatamente a ordem social.

Esta identificação feita pelos juristas romanos entre o direito natural e o direito das gentes não é para exaurir; e os modernos não se afastam d'este ponto de vista, seão pelo grande desenvolvimento a que foi submettida a doutrina. E assim não foi sem razão, nem por mera coincidência que Hugo Grotius, o fundador de direito natural moderno, lançou as bases do seu systema exactamente em um tratado de direito internacional. (*De jure pacis et belli*).

O professor Korkounov, da Universidade de São Petersburgo, em seu *Curso de Theoria Geral do Direito*, traducção de Tchernoff (1903), attribue aos romanos ainda outra concepção do direito natural que não me parece justificada nem pelos factos; nem pelos textos em que elle proprio se funda.

Eis em proprios termos como elle se explica:

«Segundo a doutrina dos juristas romanos, o direito natural é uma parte do direito positivo. Quer dizer; o direito positivo de cada povo se compõe de dois elementos essencialmente distinctos. Algumas normas são estabelecidas pela vontade dos homens e podem ser a todo o tempo mudadas; outras são immutaveis, existem necessariamente por toda a parte e sempre, porque dependem da natureza mesma. O direito natural se distingue do direito positivo por este facto, porque é necessario, immutavel, independente da vontade hu-

mana. Porem mesmo assim, obra ao mesmo tempo que o direito positivo e da mesma maneira que este ultimo» (1) E' o que, no entender de Korkounov, reconhecem os juristas romanos, sendo que é n'este sentido que se deve interpretar esse facto: que elles faziam entrar o direito natural na esphera dos phenomenos concretos, attribuindo á sua acção um valor real como á do direito positivo.

«Sob esta fórma, accrescenta o professor russo, a hypothese do direito natural é mais susceptivel de uma verificação critica; basta verificar se é exacto que as normas juridicas consideradas como naturaes são sempre e por toda a parte elementos necessarios do direito». Mas observando em seguida que é sempre possivel verificar que todas as normas juridicas, em apparencia naturaes, dependem de condições de tempo e logar, e não são elementos necessarios de todo o direito positivo, termina pela improcedencia e falsidade da doutrina que no seu entender, deve ser rejeitada.

Que a doutrina seja falsa, não vem ao caso contestar; mas que os romanos tenham sustentado estes principios, é o que não me parece razoavel. Ha pelo menos uma interpretação da doutrina em termos que não são facilmente conciliaveis com o espirito de seu systema. Isto é pouco proprio para levar ao conhecimento da verdade. Todavia Korkounov insiste em fazer sentir que os juristas romanos dão em suas obras muitas razões tendentes a provar que as normas juridicas não dependem da vontade do homem, e são ao contrario creadas pela natureza mesma. E não se limita a esta determinação geral, precisa o modo por que a natureza produz estas normas, dá como fundamento para as mesmas, na doutrina dos romanos, uma triplíce fonte: a natureza do homem, a natureza das coisas que são objecto de seus direitos e as relações juridicas mesmas.

Consideremos esta triplíce fonte.

NATUREZA DO HOMEM — Basta citar alguns exemplos. E partindo da natureza do homem que se chega a verificar que os menores não se podem empenhar por obrigações validas, de onde resulta a necessidade da organização da tutella.

Como segundo a sua natureza o homem fica sempre homem, quer seja livre, quer seja escravo, por isso a lei de

(1) Curso de Théoria Geral do Direito, § 15.

Pompeu que pune o assassino dos paes e dos patrões e que, no seu sentido estricto, só se refere aos homens livres, deve ser tambem applicada no caso dos escravos. O homem, por sua natureza, não póde ser assimilado a um fructo; d'ahi resulta esta consequencia, que o filho d'uma escrava, nascido no momento em que sua mãe estava temporariamente em poder de um usufructuário, não pertence a este, mas ao senhor da escrava. (Ulpianus: *Vetus fuit quæstio an partus ad fructuarium pertinet, sed Bruti sententia obtinuit, fructuarium in eo loco non habere; ne quæ enim in fructu hominis homo esse potest, hoc ratione nec usufructum in eo fructuarius habebit*) (1). No mesmo sentido se poderiam citar muitos outros exemplos.

NATUREZA DAS COISAS—A este proposito Korkounov começa reproduzindo a seguinte pergunta de Paulo: «Perguntará alguém porque razão se entendem por prata tambem as coisas que são feitas de prata, emquanto se se diz marmore, não se comprehende outra coisa senão a substancia bruta». Depois explica que esta regra repousa sobre a seguinte proposição: tudo o que, segundo sua natureza, póde ser muitas vezes transformado em sua massa primitiva, vencido por este poder da materia, jámais se subtráe á sua acção (*Illud fortasse queritur sit alquis, cur argenti appellatione etiam factum, argentum comprehendatur, quum si marmor legatum esset, nihil præter rudem materiam demonstratum videri posset. Cujus hæc ratio traditur, quippe ea, quæ talis nature sint, ut sæpius in sua redigi possint initia, ea materie potentia victa, nunquam vires ejus effugiant*). Outro exemplo: todo o mundo, segundo o direito natural, se póde servir do mar, da agua que corre, do ar (Martianus: *Et quidem naturali jure communia sunt illa: aer, aqua profluens et mare*). Do mesmo modo: quando certas coisas, segundo sua natureza, se consomem por seu proprio uso, não se deve fazer d'ellas objecto de uso, de usufructo (*Rebus exceptis his qui ipso uso consumuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usumfructum*).

RELAÇÕES JURIDICAS—A natureza destas relações mesmas póde ser considerada como uma fonte de normas juridicas, diz Korkounov. E' assim que a escola sabiniana, partindo d'esta

(1) Karkounov—Obr. cit. § 13 cit.

noção—que o direito de propriedade é o direito mais absoluto—não podendo por isso soffrer nenhuma excepção, chegava á conclusão de que, segundo a razão natural, no caso da especificação, esse direito devia ficar sempre exclusivo. Quer dizer: o direito de propriedade pertencerá sempre exclusivamente ao proprietario da coisa a que se refere. E' contrario á natureza que um homem possa possuir o mesmo objecto que outro (Paulo: *Contra naturam est, ut, cum ego aliquid teneam tu quoque id tenere videaris... non magis enim eadem possessio apud duos esse potest, quam ut stare videaris in loco eo, in quo ego sto vel in quo ego sedeo tu sedere videaris*). Ao contrario conforme a natureza das coisas, as relações cessam da mesma maneira que são creadas (Ulpiano: *Nihit tam naturale est quam eo genere quidquam dissolvere quo colligatum est*). Se a convenção estipulada por um contracto é impossivel, a convenção mesma se torna impossivel. E' uma solução imposta pelo direito natural, diz Korkounov: (*Si id quo dari stipulemur tale sit, ut dari non possit, palam est naturali ratione, inutilem esse stipulationem*).

O proprio professor Korkounov, depois de haver, por conta dos romanos, architectado esta doutrina, trata de impugnal-a, fazendo sentir que é impossivel explicar a existencia de qualquer systema de direito como producto da natureza. Sua critica, a este proposito, se concentra n'ostros pontos seguintes:

1.º Entre os exemplos acima citados alguns nenhuma relação têm com a «natureza», e não são senão simples consequencias de dados e noções estabelecidas historicamente. Assim a explicação que dá Paulo da differença entre as expressões «prata» e «marmore»; repouza inteiramente sobre a maneira por que os romanos comprehendiam estas palavras; mas' presentemente o sentido que elles lhes davam seria de todo sem valor, pois é sabido que os esculptores chamam marmore não sómente qualquer pedaço bruto de marmore, mas' tambem os objectos esculpidos n'esta materia. O mesmo acontece com o bronze ou outra qualquer materia bruta que a industria transforma em objectos de utilidade. Do mesmo modo a regra segundo a qual as coisas que se consomem pelo uso não podem ser objecto de usufructo, é uma consequencia logica, necessaria, de certas noções juridicas exclusivamente romanas, noções absolutamente convencionaes.

2.º Outro grupo de exemplos é constituido por casos em que o termo natural é tomado no sentido de moral. Tal é, por exemplo, aquelle em que se reconhece que é contrario á

natureza do homem assimilal-o a um fructo. Mas se é contrario á natureza do homem, observa Korkounov, consideral-o como o fructo de uma coisa, é tambem, da mesma fórma; contrario á sua natureza consideral-o como uma coisa. Entretanto é certo que por direito romano os escravos eram considerados como coisas.

3.º Alguns dos exemplos citados tem, de certo modo, relação com as condições objectivas da natureza; mas isto não quer dizer que contenham normas juridicas estabelecidas pela natureza. A esta ordem de idéas se ligam segundo Korkounov, todos os casos em que se considera como uma norma juridica um limite posto pelas condições da possibilidade physica. Exemplo: é impossivel adquirir a posse exclusiva do ar. D'isto resulta que o ar não póde ser objecto de propriedade. Nas mesmas condições estão a luz, o mar, a agua que corre. Trata-se de um limite que é imposto pelas leis da natureza ao exercicio de nossa actividade, não sendo permitido cogitar de fazer aquillo que é materialmente impossivel. Ora esse limite não póde ser identificão com uma norma juridica; não podem resultar d'ahi obrigações; nem ha merito ou demerito pela direcção que tomam ou devem tomar, sob este ponto de vista, as nossas acções. Trata-se, pois, evidentemente, de uma região que escapa em absoluto á acção do direito.

A' mesma ordem de idéas se ligam ainda, segundo Korkounov, egualmente os numerosos exemplos em que se consideram como normas juridicas naturaes aquellas que são estabelecidas pela vontade dos homens, mas sómente: «a propósito» ou «em vista» de tal ou tal distincção natural entre os homens e as coisas. São precisamente estas normas juridicas que são o mais das vezes consideradas como normas de direito natural. «Em realidade, accentúa Korkounov, o que ha de natural ahi, são as distincções entre as qualidades dos homens e as das coisas, distincções que produzem a variedade dos interesses humanos e de que decorre a necessidade de empregar meios particulares para sua delimitação. Estas normas são estabelecidas não pela natureza, mas pelos homens; e por conseguinte não existem por toda a parte o sempre.» (loc. cit.)

Esta critica é rigorosamente verdadeira; mas ao que penso, não se applica aos romanos, pois não me parece justificado que elles tenham tido a pretensão de fundar um systema de instituições juridicas fundadas sobre distincções existentes na natureza mesma do homem ou das coisas

Nem os textos invocados por Korhounov se prestam para semelhante justificação. Trata-se de citações vagas, accidentaes, sem alcance philosophico, e que absolutamente não podem constituir um todo coherente de principios. E' pois, absurdo indical-as como base de um systema de philosophia juridica. Tambem os romanos eram pouco dados a especulações philosophicas na ordem juridica. E' certo que o direito era por elles deduzido e praticado como um resultado da sua intuição do mundo. Nem a coisa se poedria comprehender por outra fôrma. Mas eminentemente praticos e soberanamente humanos, era da comprehensão mesma da vida que faziam a deducção das leis da conducta. Foi assim que Ihéring descobriu na observação do desenvolvimento historico do povo romano, atravez de suas multiplas phases, a lucta como o principio creador do direito. O direito se foi gradativamente constituindo para os habitantes de Roma, como uma successiva conquista; mas o que sobretudo os caracterizava e distinguia entre todos os povos era o elemento pratico. O direito era assim para elles, na verdadeira significação da palavra, a lei. E não raro se tem dito que o direito romano é a razão escripta. Isto pode, de certo modo, constituir uma objecção formidavel contra a idéa de que, segundo os romanos, o direito é a lei, por que no conceito de *razão escripta* entra um elemento racional que escapa á acção do direito positivo: mas esta objecção não procede, porque a razão escripta é exactamente o que se chama lei, não se podendo excluir do conceito da lei um elemento racional que é mesmo o seu elemento essencial. E' a razão que dá estabilidade e valor ás instituições sociaes; é a razão que precisamente constitue o elemento de vida do principio legal.

III

A noção do direito natural na doutrina moderna.

Deixando, porém, de parte a doutrina dos romanos, passemos a considerar a theoria do direito natural segundo os pensadores modernos.

Para melhor comprehender a verdadeira significação d'esta theoria, é necessario examinal-a em sua genese e em seu desenvolvimento successivo.

A noção de um direito natural, superior ao direito positivo, por não estar como este subordinado a condições de tempo e lugar, idéal perfeito de justiça, imutável e eterno, symbolo vivo da lei, coincidiu com essa apregoada época de emancipação em que o homem se libertou das tradições do passado e começou a pensar por si mesmo. Sabe-se que no fim da idade média todo o saber philosophico consistia: na ordem scientifica em commentar Aristoteles; na ordem moral, em interpretar a lei revelada na Biblia. Mas veio a Renascença e com esta o espirito critico. Uma profunda e radical transformação logo começou a operar-se na vida intellectual, social e moral. Tudo foi devido aos grandes descobrimentos que distinguem o começo da historia moderna entre todas as épocas da historia: foi devido á descoberta da bussola, da pólvora e sobretudo da imprensa, sem falar nos descobrimentos maritimos e sobretudo na descoberta da America, factos de que resultou uma orientação inteiramente nova na marcha do espirito humano. Alargaram-se os horizontes do mundo e ao mesmo tempo os horizontes da razão. Com isto coincidiu o estabelecimento de um novo methodo, o methodo experimental; fundado, como se sabe, debaixo do ponto de vista empirico, por Bacon, e debaixo do ponto vista racionalista, por Descartes. Um partia dos sentidos, outro partia da razão; mas o resultado a que chegaram foi o mesmo, porquanto o que foi por ambos estabelecido, foi isto:—que o homem deve se esforçar por obter a verdade por si mesmo, que não se deve limitar a repetir e commentar a sciencia do passado, mas partir d'ahi para alargar a esphera dos nossos conhecimentos; investigando por suas proprias forças o desconhecido, elaborando por esforço proprio o conhecimento, sendo que o verdadeiro livro a estudar e commentar, não são as obras dos antigos, mas a natureza.

A estes dois grandes homens, já o disse e agora repito, muito deve a humanidade, sobretudo a Descartes cuja obra foi mais vasta e profunda e que, foi quem mais accentuadamente concorreu para destruir as superstições e fanatismo que caracterizavam a tradição medieval. E' por isto que em geral e com razão o consideram como o verdadeiro pae do pensamento moderno. O merito particular de sua obra consiste, segundo Schopenhauer, nos dois resultados seguintes: 1º em ter levado o homem a pensar por si mesmo, a se servir da propria cabeça (*ihren eigenen Kopf zugebrauchen*), em lugar da Biblia, por um lado, e de Aristoteles, por outro, como se

fazia anteriormente; 2º em ter sido o primeiro que concebeu o problema de que tratam desde então os estudos dos philosophos, o problema do ideal e do real, isto é, a questão de distinguir o que ha de objectivo e o que ha de subjectivo no nosso conhecimento, a parte que é preciso attribuir a alguma coisa que é diferente de nós e a parte que cabe a nós mesmos (1).

Não vem aqui a proposito fazer o paralelo entre Bacon e Descartes para ver de que lado está a superioridade, nem tão pouco examinar a questão da relação entre o ideal e o real, questão a que Schopenhauer liga tanta importancia. O que importa considerar é que Bacon e Descartes inauguraram uma nova phase na evolução do pensamento e devem de facto ser considerados como os iniciadores de uma das maiores revoluções por que tem passado o espirito humão, que adoptou um novo ponto de vista na elaboração do conhecimento e entrou em opposição radical com as tradições do passado. A isto se seguiram duas poderosas correntes de investigação: uma na direcção empirica com Locke, Berkeley, Hume; outra na direcção racionalista com Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolf. Veiu depois a philosophia do sensocommum com os pensadores da Escossia. Veiu ainda a theoria da relatividade com as suas duas fórmãs, uma subjectiva com a philosophia critica de Kant, e outra objectiva com a philosophia positiva de Augusto Comte, sendo organizada a critica demolidora. Era uma renovação do scepticismo, sendo destruidas em seus fundamentos as idéas capitaes da philosophia dogmatica. E veio por fim a theoria da evolução, lançando as bases de um novo dogmatismo, mas isto debaixo do ponto de vista puramente mecanico, com a renovação da concepção materialista do mundo, sendo identificada a ordem moral com a ordem da natureza.

A este poderoso movimento na ordem especulativa, exactamente pelo mesmo tempo em que começava se fazer sentir a acção de Bacon e Descartes, correspondeu um movimento analogo na ordem pratica. Aqui o iniciador foi Hugo Grótius. Prevalencia então a concepção theocratica do direito, oriunda da tradição medieval. A lei era a expressão da vontade divina. Era a intuição de São Thomaz que constituia o ponto de partida para todas as investigações. O sabio doutor havia

(1) Veja-se *Finalidade do Mundo* — 2.ª parte, liv. I cap. I:

dito: *lex eterna est summa ratio in deo existens*. Era d'ahi que se devia partir e como essa lei havia sido revelada e estava escripta na Biblia, nada mais cumpria á sciencia do que intrepetal-a e cõmmenal-a. A isto se limitava todo o saber no que tinha relação com a sciencia das leis.

Veiu Grotius e considerando que essa lei revelada, em ultima analyse, se confunde com a lei positiva, fez sentir que ha também uma lei que se funda, não em qualquer lei positiva, divina ou humana, mas precisamente na natureza mesma do homem. Ora, o homem é por natureza inclinado a viver em sociedade (*socialis natura, appetitus socialis*). E' esta natureza sociavel do homem que dá a verdadeira significação do direito e é o direito deduzido assim da natureza mesma do homem que se chama direito natural, *jus naturæ*. E o que é cõnforme a esse direito é justo e por consequente deve ser ordenado; e o que é a elle contrario é injusto e deve ser prohibido; direito invariavel, lei suprema, applicavel a todos os tempos e a todos os povos (1).

O ponto de vista de Grotius, considerado em relação com o de Bacon e Descartes, pôde ser determinado n'estes termos: do mesmo modo que para Bacon e Descartes, na ordem especulativa, o verdadeiro livro a estudar e commentar, são, não as obras dos antigos, mas a natureza: assim também para Grotius, na ordem pratica, a verdadeira lei a interpretar é, não a lei revelada da Biblia, mas a lei mesma da razão quando considera a natureza sociavel do homem.

Grotius parte, pois d'este facto—que o homem é por natureza destinado a viver em sociedade. E' um facto que fôra reconhecido e proclamado já por Aristoteles. O grande mestre stagirita effectivamente accentua que o homem é naturalmente sociavel, sendo necessario acrescentar que aquelle que fica selvagem por organização, e não por effeito do acaso, é certamente ou um ser degradado ou um ser superior á especie humana. «O homem é um animal politico», diz elle. O individuo é parte necessaria na familia; a familia é parte necessaria nas associações mais complexas; é vem por ultimo o Estado como associação das associações. E' assim que o Estado se afigura a Aristoteles como a ultima das associações e a que se deve impor como fim para todas as outras. O Estado

(1) Stahl—Historia da Philosophia do Direito.

deve, pois, ser comprehendido como um facto natural; e para este facto cooperam todos os elementos da collectividade. E no ponto de vista contemporaneo ha ainda uma manifestação mais alta do instincto da sociabilidade, porque depois do Estado, que é a associação de todas as associações, ainda vem a humanidade, que é a associação de todos os Estados.

E' o que se poderia dizer em linguagem moderna, adoptando esta fórmula; o individuo é o atomo, a familia é a cellula, as associações são os órgãos do corpo social. Accrescente-se a isto o dado propriamente material, um territorio e as demais condições naturaes e temos o conceito da nação. E a nação organizada é precisamente o que se chama Estado. Mas não fica n'isto, porque além da noção do Estado, vem mais o conceito da humanidade. «E' o espirito que anima» —diz Bluntschli. Quer dizer: assim como as diferentes associações devem ser comprehendidas como órgãos do Estado, do mesmo modo todos os Estados devem ser considerados como órgãos de um principio unais alto—a humanidade. Todos os povos se devem sentir unificados na communhão dos mesmos interesses, na communidade dos mesmos sentimentos e idéas. E' a significação da formula altamente preclamada por Bluntschli:—«O homem como individuo, a humanidade como conjuncto, taes os são dois pólos originaes e perpetuos da criação.»—(1)

Tudo isto resulta das condições mesmas da natureza humana; e assim é tambem ahi que tem sua origem a lei que rege toda essa ordem de factos, isto é, o direito. Por consequente é na natureza mesma que o direito encontra o seu fundamento, e foi sem duvida d'ahi que veio a expressão de direito natural; mas se bem que tenha o seu fundamento na natureza, todavia é a razão que o estabelece. Por isto não se pôde dizer que seja um producto da natureza, e ao contrario se deve affirmar que é um producto da razão.

Mas como n'esta producção o que se procura é exactamente descobrir a lei a que o homem está sujeito por força de sua natureza, d'ahi resulta que essa lei, em ultima analyse, não vem a ser senão a relação necessaria derivada da natureza das coisas.

D'este facto resultam consequencias importantes. Entre outras podemos destacar as seguintes:

(1) *Theoria Geral do Estado*—Liv. I. cap. II.

Primeira consequência:—Tendo o direito o seu fundamento na natureza, é da natureza mesma que deve tirar a sua auctoridade (*jus naturale*) e por conseguinte deve ser considerado, abstracção feita de toda a legislação positiva. O direito natural gira, pois, com relação a esta, em esphera superior, e deve ser considerado como tendo uma fonte independente, nem está subordinado ás conveniências e moveis interessados do homem; não deve, pois, ser subordinado a estes moveis, tendo o seu fundamento na ethica, unica que tem a virtude de ligar (1), «Refutar esta doutrina da utilidade e do interesse bem entendido, diz Stahl, representada na antiguidade, especialmente por Carneades, e estabelecer um principio ethico do direito—tal foi precisamente o objecto dos prolegómenos da obra de Grotius que inaugurou a nova era da philosophia do direito.» (Ob. cit., loc. cit.)

Segunda consequência:—Reflectindo o direito natural as relações necessarias derivadas da natureza mesma do homem, d'ahi resulta que esse direito existe em si mesmo e como tal é necessario e immutavel. Não depende, pois, da vontade dos homens, nem pôde ser alterado em seus principios. Deus mesmo não o pôde mudar, do mesmo modo que não pôde fazer com que dois e dois deixem de ser quatro; com que duas rectas se possam encontrar em mais de um ponto. E' uma idéa que já os stoicos e Cicero haviam proclamado, observa Janet. Grotius a renovou nos tempos modernos, separando definitivamente, em reacção com a tradição medieval, o direito da theologia. De maneira que, tratando-se de deduzir as regras da conducta, não ha que appellar para a lei revelada, sendo que as distincções entre o justo e o injusto são necessarias, e seriam sempre as mesmas, quer Deus existisse, quer não. Foi uma idéa acceita e proclamada também por Leibniz. «Se as leis da geometria devem ser comprehendidas como necessarias, mesmo sendo negada a existencia de Deus, assim também se deve reconhecer tratando-se das leis da justiça». Não é, pois, pela razão divina, mas pela razão mesma do homem que o direito se estabelece. Comprehende-se que esta idéa devia causar uma sensação estranha ao tempo em que appareceu

(1) Stahl—*Historia da Philosophia do Direito*—Livr. III—secção III cap. I.

Grotius: Era ainda muito profunda a influencia das idéas theocraticas e uma idéa nova se apresentava em opposição radical ás crencas communs. O abalo devia ser profundo. E' certo que Grotius se conformava com a tradição e mesmo justificava a seu modo a lei revelada, mantendo-se dentro da fé, permanecendo mesmo como um crente, rigorosamente observador da lei. Sabe-se que elle era mesmo um espirito eminentemente religioso; mas nem por isto o pensamento fundamental de sua obra deixa de ter sido profundamente revolucionario.

Terceira consequencia:—Se bem que o direito derive da natureza mesma do homem, é todavia a razão que o estabelece e para isto é preciso partir de princípios certos e determinados; isto é, de verdades geraes de que todos os casos particulares devem ser tirados por deducção. E' o methodo de Descartes applicado á ordem moral e juridica. Estas verdades geraes a razão conhece *a priori*; são como que elementos da propria organização espiritual do homem. E' uma concepção que veio encontrar a sua expressão mais completa na doutrina de Kant que faz, como se sabe, das leis da conducta um imperativo categorico. Foi tambem quem elevou a theoria do direito natural a seu mais alto grau de desenvolvimento. Para Grotius o principio geral e fundamental é o instincto mesmo da sociabilidade. Uma vez firmado este principio, tudo o mais vem comò deducção e consequencia. Póde-se formular o principio n'estes termos: deve ser assegurado tudo o que é necessario á conservação e desenvolvimento da sociedade. Partindo d'ahi Grotius deduz a legitimidade de todos os institutos juridicos. E no seu systema a deducção é feita com a maxima facilidade e clareza. Em primeiro logar o dominio do direito fica limitado ao que é estrictamente necessario á manutenção da ordem social. Uma grande esphera das nossas acções escapa, pois, á acção do direito que em regra se limita ao que tem relação com os nossos interesses reciprocos em suas multiplas opposições e conflictos; mais precisamente, *ao respeito do meu e do teu*, sendo sufficiente, para que não haja perturbação do equilibrio social, que a propriedade de cada um seja devidamente respeitada, que os contractos sejam cumpridos, que os prejuizos sejam indemnizados, que as infracções da lei sejam punidas etc. Tudo isto é rigorosamente legitimo por direito natural, porque tudo isto é condição necessaria para a existencia social.

Outra condição necessaria para a existencia da socie-

dade é que seja organizado um poder que torne effectivo o cumprimento da lei. Isto explica a genese do Estado que é por Grotius identificado com a nação mesma. E o Estado se póde explicar até certo ponto como o resultado de um contracto; mas este contracto é necessario e tem o seu fundamento na natureza mesma do homem. Trata-se, pois, de uma instituição que pertence ainda ao direito natural e tem no direito natural a sua justificação.

E' inutil entrar em outros detalhes. Para o que diz respeito aos principios de Grotius isto basta.

Esta theoria teve, a partir de Grotius, um desenvolvimento espantoso. Extraordinaria foi a influencia que chegou a exercer sobre a cultura moral e juridica, sobre a vida publica dos povos, e mesmo sobre o systema das legislações. Não foi menor, sob a influencia d'estas idéas, a expansão do pensamento na ordem pratica, do que na ordem especulativa, sob a influencia das idéas de Bacon e Descartes.

E aqui, cumpre notar, como na ordem especulativa, ha também a distinguir duas direcções differentes: uma direcção empirica com Hobbes, Locke, Hume; e uma direcção racionalista com Grotius, Puffendorfio, Thomasius, Leibniz, Wolf. Vê-se, pois, evidentemente que os dois movimentos, especulativo e pratico, se prendem por multiplos laços, resultam de uma só e mesma corrente de idéas, e mesmo se devem comprehender e explicar, um como repercursão do outro.

Uma observação vem a proposito fazer: é que os representantes da direcção empirica se destacam no systema do direito natural por esta particularidade, porque não admittem idéas *a priori*. Para elles a razão não estabelece *a priori* principios geraes, para d'ahi fazer a deducção das leis particulares: parte, pelo contrario, dos factos particulares, para d'ahi se elevar por inducção á concepção dos principios geraes. Por ahi se ligam a este pensamento: que todas as nossas idéas derivam da experiencia: isto na ordem moral, como na ordem do conhecimento. N'isto precisamente consiste o character empirico de seu systema. E d'este modo continham já em germen a tendencia que havia de terminar um dia pelo desmoronamento da doutrina commum; ou, se é possivel imaginar que a theoria do direito natural ainda poderá renascer sob outro ponto de vista, continha já em germen o principio da impugnação que havia de terminar pela lucta colossal que esta doutrina teve de sustentar contra os novos systema de philosophia juridica.

IV

Direcção empirica

Aqui o pensamento director pertence a Hobbes. Este admitte, como Grotius, que o principio do direito tem a sua base na natureza mesma do homem; mas o fundo da natureza humana é para elle, não o instincto da sociabilidade, não a necessidade da vida em commum, mas o egoismo, E' um facto de observação, é uma verdade que se deduz não da razão, mas da experiencia. E ainda por aqui se faz patente o caracter empirico das investigações de Hobbes.

Sabe-se que Hobbes pertence á concepção materialista do mundo. Lange observa que elle excede, no fundo, a este systema, nas mesmas condições que Protagoras excedia a Democrito. E' uma observação que encontra a sua justificação n'este facto: que as idéas de Hobbes se acham contaminadas de sensualismo. Mas apesar d'isto é forçoso reconhecer que a sua concepção fica essencialmente materialista. E' o que o proprio Lange reconhece.

Effectivamente para Hobbes o objecto da philosophia é o corpo, e o espirito ou o que como tal se considera, não é senão um corpo mais subtil. E' pela sensação que chegamos ao conhecimento, e a sensação por sua vez não é senão, um certo movimento dos órgãos. A sensação produz duas coisas: por um lado o conhecimento, e por outro lado, o sentimento; e este ultimo se resolve em prazer ou dôr, e considerado em relação com o objecto da sensação, dá origem ao amor e ao odio:

D'esta psychologia é facil imaginar qual vem a ser a moral que deve ser deduzida. Busca o prazer, evita a dôr — eis o criterio supremo da conducta. E' a doutrina de Epicuro.

Mas Hobbes, considerando a genese da sociedade, desenvolve idéas particulares.

E' evidente que o homem tem necessidade de evitar a dôr, ao mesmo tempo que é naturalmente inclinado a procurar o prazer. N'isto precisamente consiste o nosso instincto fundamental; e como o que nos causa prazer ou serve para alliviar nossas dôres é exactamente o que dizemos que nos é util, d'ahi resulta que a fórmula acima póde ser simplificada n'estes termos: Procura o que é util. E', pois, o prim-

cipio da utilidade que dá a medida do direito no estado natural.

D'este criterio resulta immediatamente que cada um tem direito absoluto sobre todas as coisas. Isto se explica facilmente. Já se sabe que a unica medida do justo é o util. Quer dizer : eu devo considerar como justo tudo o que é util. Ora é util para cada um tudo o que favorece ao seu bem-estar, isto é, tudo o que lhe dá prazer e tudo o que lhe allivia as dôres. O bem-estar é o fim da existencia e tudo o mais deve ser considerado como meio para este fim. Nós temos, por disposição natural, inclinação para o que favorece, aversão pelo que contraria ao nosso bem-estar : resultam d'ahi os sentimentos do amor e do odío. O que nos faz bem, produz como consequencia natural o sentimento do amor; o que nos faz mal produz, pelo contrario, o sentimento do odio. E estes sentimentos são tão naturaes e necessários quanto a quêda dos corpos; e é d'ahi que parte a força motora das nossas acções. Ora tudo o que é natural e necessario, é legitimo, é justo. O homem tem, pois, o direito de obedecer ao sentimento do amor, isto é, de procurar o que lhe faz bem; e tem nas mesmas condições o direito de obedecer ao sentimento do odio, isto é, de evitar ou repellir o que lhe faz mal.

Para todos o maior bem é a conservação da existencia : o maior mal é a morte. D'ahi resulta que o direito mais alto, o direito supremo, é o da conservação da própria pessoa e vida. E como para alcançar um fim, é sempre necessario empregar os meios, uma vez que o homem tem direito a conservar a existencia, tem também direito ao emprego dos meios para isto necessários; e assim tem direito ao uso de todas as coisas de que precisar ou que porventura lhe pareçam uteis sob qualquer fundamento. E a significação do principio: o homem tem direito absoluto sobre todas as coisas.

Mas acontece que o homem não é um ser unico. Não ha um só, mas uma multiplicidade indefinida de homens, e se todos são eguaes, cada um tem direito absoluto sobre todas as coisas. Cada um vê, pois, no direito dos outros a negação do proprio direito. D'este facto resulta a guerra de todos contra todos, sendo que o homem é, por natureza, inimigo do homem (*homo hominis lupus*).

Isto constitue o que se chama o estado de natureza. E' uma situação em que se imagina o homem anteriormente ao estabelecimento da ordem civil. N'esta situação não ha justiça, nem injustiça; não ha o meu, nem o teu, não ha proprieda-

de, nem direito: a lei é a força. Quem dispuzer de mais força é que tem o direito; ou antes não se pôde comprehender o direito, porque o direito não pertence ao homem como homem, mas unicamente como cidadão.

Comprehende-se que o estado de natureza, como assim se imagina, é de todos o mais deploravel, porque sendo a vida um combate perpetuo e se vendo o homem por toda a parte cercado de inimigos, está sujeito a toda a sorte de perigos, nem pôde defender o maior dos bens; a conservação propria, nem tão pouco evitar o maior dos males, a morte. E' preciso, pois, sahir do estado de natureza e entrar na ordem civil; o que equivale a dizer; é preciso sahir do estado de guerra perpetua e obter a paz.

E' o que se consegue estabelecendo um poder que a todos dirija e organize o regimem legal. Nisto consiste o que Hobbes chama a *lei natural*.

Esta doutrina é apresentada com amplo desenvolvimeto por Paulo Janet em seu valioso livro, publicado sob o titulo de *Histoire de la Politique dans ses rapports avec la Morale*. Janet observa que a lei natural, como Hobbes a comprehende, é essencialmente distincta do direito natural (livr. IV, cap. I). Effectivamente o direito natural é a liberdade, o direito absoluto que tem cada um sobre todas as coisas. A lei natural é uma lei de razão, uma lei que nos impõe exactamente a renuncia a esse direito, como meio para obter a paz. N'este sentido pôde-se dizer que a lei é uma limitação do direito: «a lei está para o direito como a obrigação para a liberdade».

Como se deve explicar a origem desta lei? Pôde-se sustentar que ella se estabelece por consentimento do genero humano. Hobbes contesta esta idéa. Pôde-se sustentar que ella se explica pelo consentimento dos povos mais cultos. Hobbes também não o acceita. Uma coisa se resolve na outra. E quer n'um, quer n'outro caso, como explicar a origem da lei pelo consentimento d'aquelles que o mais das vezes a violam? (1). N'este caso como resolver a questão? Hobbes explica: a lei natural é a ordem da recta razão sobre as coisas que nos é preciso fazer ou evitar para nossa conservação.

(1) Janet—ob. cit. loc. cit.

Vê-se por esta solução que a doutrina de Hobbes tem uma alta significação moral, se bem que encerre preceitos que á primeira vista parecem ir de encontro ao senso commum, revestindo uma certa apparencia paradoxal. A verdade é que os principios do grande pensador ainda não foram devidamente interpretados; mas ha seguramente um certo elemento de verdade e por conseguinte um certo elemento de vida, no fundo de seu pensamento, que, em verdade, se desenvolve com uma logica surprehendente e dominadora.

—Viver conforme a moral—é viver conforme a razão. Este preceito é já consagrado por Hobbès. A lei da natureza effectivamente é a força; mas acima da força da natureza ha a força da razão que impõe o respeito á lei, como a condição suprema da ordem moral.

Apreciemos em rapidas linhas a lei natural. Sabe-se que o fim da existencia é o bem estar. Ora, a primeira condição do bem-estar é a paz. Por isto o primeiro preceito da lei natural é o seguinte: *E' preciso buscar a paz*. Este preceito se impõe pela fraqueza mesma do homem, porque se o homem fosse forte e tivesse a certeza de vencer na lucta contra todos, devia acceitar a guerra. Mas esta certeza elle não tem; pelo contrario o que é certo é o contrario. Elle sabe que não pôde vencer, luctando contra todos e sabe tambem que não lhe é dado satisfazer a todas as suas paixões e desejos. Se o pudesse, devia fazer, porque todas as suas paixões e desejos são legitimos, uma vez que emanam da natureza. N'este caso a lei natural se confundiria com o direito natural e a guerra seria para o homem o maior dos bens, porque só por meio della conseguiria realisar a satisfação completa de todas as suas paixões e desejos, dominando sobre todos e sobre tudo. E' um ponto em que as idéas de Hobbes coincidem com as de Nietzsche. Mas isto é impossivel porque todos os homens são eguaes e consequentemente cada um encontra em todos os outros uma resistência egual para a satisfação das suas inclinações. E d'este modo a guerra é o maior dos males; de onde resulta immediatamente que a paz é o maior dos bens.

Para conseguir a paz é preciso que cada um renuncie ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. E' o segundo preceito da lei natural. E este preceito se impõe precisamente como condição para a paz, pois é exactamente d'esse direito que se tem sobre todas as coisas que resulta a guerra. Mas é preciso que a renuncia seja feita por todos, porque a não sêr assim, o que fizesse por si só a renuncia,

seria uma victima immolada ao direito dos outros. Este sacrificio não se comprehende. Aqui Hobbes appella para a moral evangelica e lembra a maxima de Christo, a que demos o nome de *lei da reciprocidade*, em sua forma positiva: «Aquillo que queras que se fizesse a ti, faze tu tambem aos outros»; e em sua fórma negativa: «Não faças a outrem aquillo que não queras que a ti proprio fosse feito».

Esta renuncia se faz por meio de um contrato, transferindo cada um seu direito a um ou alguns que ficarão encarregados de exercer a auctoridade e tornar effectivo o cumprimento da lei. E é por esta fórma que Hobbes explica a formação da sociedade civil e do estado.

Ha ainda outros preceitos que são impostos pela lei natural. Hobbes os desenvolve successivamente, e é assim que se occupa de diversos dos nossos deveres moraes, aconselhando a benevolencia, a misericordia, a equidade, e condemnando o orgulho, o desprezo, a arrogancia, a crueldade e mesmo a intemperança. Entre todos estes preceitos em que se resolve a lei natural destaca se o seguinte: *que é preciso observar as convenções*. Isto realmente é condição necessaria da paz, e se a paz é um bem tão precioso, que para obtel-a, o homem renuncia ao seu direito sobre todas as coisas, como se poderá comprehender que se recuse ao cumprimento da palavra dada? E a renuncia a todos os direitos seria n'este caso totalmente inefficaz para o fim a que se destina tão alto sacrificio, porque sem a fé nos contractos não ha segurança possivel na ordem civil. A sociedade não se manterá e por conseguinte a paz não poderá ser obtida.

E' d'este dever imposto pela lei natural, de cumprir cada um com o maximo rigor as obrigações resultantes de todas as suas convenções, que resulta particularmente a noção da justiça. Uma coisa se resolve na outra. Também a justiça não consiste precisamente na observação dos contractos? Já os juriconsultos romanos faziam consistir o direito em dar a cada um o que é seu. *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. Ora, no estado de natureza cada um tinha direito sobre todas as coisas. Mas o direito de cada um excluia o direito de todos os outros; por conseguinte ninguem tinha direito sobre coisa alguma: o que equivale a dizer que não havia nem o meu, nem o teu, e portanto que não tinha significação a idéa de justiça. Mas a lei natural, isto é, a razão impôz ao homem a necessidade de sahir do estado de natureza e entrar na ordem

civil. Isto resultou de uma primeira convenção; e desta primeira convenção resultou a legitimidade de todas as convenções. Nasceu também d'ahi a distincção entre o meu e o teu, e é ao respeito mutuo das relações resultantes desta ordem de coisas que se dá o nome de justiça. Isto leva á comprehensão utilitaria do direito que limita a acção da justiça unicamente ao que tem relação com o direito de propriedade, entrando também n'esta categoria os chamados direitos pessoaes. Também ahi o que é garantido não é senão a nossa propriedade, com esta differença: que no caso dos direitos pessoaes ou obrigacionaes, o objecto do direito, em vez de ser uma coisa material, corporea, como na propriedade propriamente dita, é, ao contrario, uma obrigação, isto é, uma coisa incorporea. E' talvez esta a inspiração a que obdece nos nossos dias o professor Korkounov, de São Petersburgo, quando define n'estes termos: «o direito é a delimitação dos interesses». Hobbes, entretanto, está de accôrdo com os seus principios, porque, como ja vimos, o principio da utilidade é que, segundo elle, dá a medida de todo o direito.

Voltando, porém, ao ponto essencial da questão, o que importa considerar é o seguinte: que para Hobbes o direito natural é a força. E' a situação do homem no estado de natureza. Então a lei é a guerra. A esta lei se oppõe a razão que dá como fim da existencia o *bem-estar* e impõe como condição do bem-estar a paz. Mas como conseguir a paz? Submettendo-se o homem ao regimen civil. Para isto a primeira condição é a organização de um poder irresistivel que assegure o cumprimento da lei. Esse poder póde ser exercido por um só homem ou por uma assembléa. O mais natural é que seja exercido por um só homem. Mas seja como fôr, é sempre um poder absoluto, e o homem que é d'elle investido póde dizer como Luiz XIV: «O estado sou eu». E' d'este modo que Hobbes deduz da theoria do contracto social o absolutismo monarchico. Rousseau deduz dos mesmos principios a democracia. Mas uma coisa não differe essencialmente da outra, porque o governo que elle estabelece é tambem absoluto. Trata-se aqui do principio da soberania do povo. Hobbes adoptara, pelo contrario, a soberania em sua significação natural, isto é, a soberania do rei. Sabe-se que a palavra soberania vem de soberano, isto é, da idéa mesma de chefe da nação. Transportado para o povo, este principio não é menos funesto, porque em qualquer hypothese trata-se sempre de um poder absoluto, quer dizer, do despotismo, e

o despotismo de um só, não é mais funesto, nem mais sanguinario e cruel do que o despotismo das massas. «Apesar da fórma pomposa que se compraz em revestir, diz Ihering, apesar d'estas grandes palavras de *bem do povo*, de *busca dos principios objectivos*, de *lei moral*, etc., a noção da omnipotencia do Estado, absorvendo tudo e creando tudo de si mesmo, não é e não fica senão o verdadeiro producto do arbitrario, a theoria do despotismo; pouco importa que seja applicada por uma assembléa popular ou por um monarcha absoluto. Admittir tal theoria é para o individuo uma traição para consigo mesmo e para com seu destino, um suicidio moral» (1).

Hobbes, entretanto, interpreta o direito como a expressão da vontade do soberano. E' a concepção autocratica do direito. Isto veremos depois.

Extraordinaria semelhança com os principios de Hobbes, tem, no que diz respeito á intuição do direito, o systema de Spinoza, com esta differença: que Spinoza não é empiricò, mas racionalista. O autor da *Ethica* effectivamente foi quem talvez com mais rigor fez a applicação do methodo deductivo e racionalista. Basta considerar que adoptou o methodo geometrico na sua obra fundamental, a *Ethica*, partindo de definições, estabelecendo axiomas e desenvolvendo em seguida a sua doutrina em theoremas, scholios, corollarios, etc. Mas, pondo de parte esta distincção quanto ao methodo, os seus principios, quanto á noção do direito e da ordem civil, são, no fundo, os mesmos de Hobbes. Também Spinoza admitté, anteriormente á ordem civil, o estado de natureza, e n'este a lei é a força. «A guerra, diz elle, é o estado normal da natureza». E' uma affirmacção que de Maistre cita com particular interesse. Mas, além da lei da natureza, ha a lei da razão, e é por effeito d'esta que se estabelece a ordem civil que Spinoza explica nas mesmas condições que Hobbes, como o resultado de um contracto.

Mas o mais notavel representante da theoria do contracto social foi sem duvida Rousseau, que veio um seculo depois de Hobbes e Spinoza. Estes são pensadores do seculo XVII. Rousseau veio no seculo XVIII e foi um dos mais notaveis representantes d'essa litteratura de livres pensadores

(1) *Espirito do Direito romano*—livr. II—1.^a parte, tit. II.

a que pertencem Voltaire, Montesquieu, d'Holbach e tantos outros; que teve a sua organização definitiva na philosophia materialista da Encyclopedia, e foi, como se sabe, a causa primordial da revolução que explodiu em 89 na França, convulsionando o mundo. Rousseau pertence a esta cohorte de pensadores revolucionarios e foi talvez, entre todos, o que exerceu maior influencia sobre a revolução. «Nem ha que cõgitar de escola a proposito de Rousseau. Esta escola, diz Janet, é a revolução toda inteira».

A doutrina politica de Rousseau é exposta em duas obras principaes: *Discours sur l'inegalité des conditions*, obra corôada pela Academia de Dijon (1753), e o *Contrat social* (1762). Na primeira Rousseau faz a critica da sociedade e procura mostrar que tudo se mostrava, no seu tempo, mau e imprestavel, na ordem social e politica, como na ordem moral, de onde resulta como consequencia necessaria que tudo deve ser reformado. Na segunda propôz um novo plano de organização social que devia ser mais tarde o plano mesmo da revolução.

Ha, pois, na obra de Rousseau, por assim dizer, uma parte critica e uma parte dogmatica. Na parte critica se faz a analyse da obra tradicional, o estudo das condições sociais do momento; na parte dogmatica é apresentado o plano de reforma. Rousseau admitte com Hobbès o estado de natureza; mas o estado de natureza é para elle inteiramente diverso: é um estado de innocencia e liberdade. O homem vivia então feliz e sem laços. Mas isto não bastava; era preciso que se approximasse dos outros homens. D'esta aproximação nasceu a ordem civil, isto é, a organização social e com esta o regimen legal. E' o que se explica como resultado de um contracto. E' a mesma idéa de Hobbès; é a mesma idéa de Spinoza. Mas sendo os homens livres, esse contracto só se podia firmar por livre consentimento; e assim a lei que se devia estabelecer só pôde ser comprehendida como expressão da vontade de todos. E' o principio da soberania do povo: é a concepção democratica do direito.

Procurando descrever a sociedade de seu tempo, Rousseau observa que com o estabelecimento da ordem civil o homem veio a perder, em vez de lucrar. E' o que não se poderia deixar de reconhecer, vendo a desordem geral. Parecia ao philosopho que o mundo fôra organizado por maneira que reinava a maior desigualdade entre os homens, dominando acima de tudo a hypocrisia e a injustiça. A ver-

dade é que o homem já não tinha nem liberdade, nem innocencia. A' espontaneidade e sinceridade do estado de natureza succedera um regimen de conveniencias e usurpações, crescendo em proporções assombrosas a lucta dos interesses, lucta que desenvolve o egoismo e mata os sentimentos mais nobres do homem. E' o que tudo se deve explicar como effeito da imperfeição das leis que nem haviam sido instituidas de conformidade com as condições da natureza, nem representavam a vontade geral. Rousseau explica assim que a civilização corrompera o homem, que tendo, por livre deliberação, constituido um poder para defender seus direitos, terminara por se tornar escravo d'este poder. O homem decahira na sua dignidade, perdera no seu primitivo valor, a tal ponto que o encarregado da direcção do poder, devendo ser apenas um delegado do povo, em verdade se tornara o unico senhor, podendo impôr como lei a todos a sua vontade, podendo dispôr da vida e propriedade de todos. Mas era preciso oppôr ao poder absoluto do soberano que diz:—«o Estado sou eu», a soberania da multidão que brada em revolta:—«Ó Estado somos nós».

E' d'este modo que a doutrina de Rousseau se afigura a muitos como o grito de dôr de um povo escravizado; como um protesto enérgico contra o despotismo decrepito; contra todos os privilegios que saem do direito commum; contra a ordem social que, destacada de suas raizes naturaes no povo, havia cahido em podridão; contra toda uma sociedade depravada que ella quer ligar ás leis simples da natureza: (1)

Era preciso, pois, reagir contra este estado de coisas e fazer voltar o homem e a sociedade á ordem natural, restabelecendo o direito sobre a sua unica fonte creadora, que é a vontade livre do homem. Quer dizer: era preciso refórmar, em seus fundamentos o systema de organização social. Foi d'ahi que nasceu o pensamento da revolução.

As consequências d'essa doutrina na ordem pratica todo o mundo conhece. O contracto social de Rousseau tornou-se, por assim dizer, o Evangelho da revolução. Todo o mal estava em dar como fundamento do direito a vontade, quando a verdade é que o direito só pôde ter o seu fundamento na razão, o que equivale a dizer: na ethica.

(1) Ahrens—*Direito Natural*—tomo I, cap. III, § 6.º

Occupei-me aqui de Spinoza e Rousseau, unicamente pela analogia que têm os seus principios com a doutrina de Hobbes; não porque pertençam á direcção empirica da theoria do direito natural. Pertencem, porém, rigorosamente a esta direcção Locke e Hume. Sobre estes, porém, poucas palavras bastam, não só porque já vem longo este estudo, como porque não há aqui nenhuma divergencia grave a accentuar, sendo mantidas as idéas capitaes do systema.

Locke. Este pertence como philosopho ao systema de Bacon. Bacon fundara o empirismo; Locke tirou do empirismo o sensualismo. Sua preocupação principal fôram não as sciencias moraes e politicas, mas propriamente a metaphysica.

Não obstante, escreveu um ensaio especial sobre o governo civil, e a sua influencia foi extraordinaria sobre os pensadores revolucionarios do seculo XVIII, «Ninguém teve maior influencia sobre o seculo XVIII, diz Janet. Em metaphysica, Locke inspirou pelo *Ensaio sobre o entendimento humano* o *Tratado das sensações* e toda a philosophia empirica do seculo. Em religião, seu *Tratado do christianismo racional* foi o Evangelho de todos os livres pensadores do tempo. Em pedagogia, seu livro d'*A Educação das creanças* é o original do *Emilio*. Em politica, enfim, seu *Ensaio sobre o governo civil* muito serviu a Montesquieu e a Jean-Jacques Rousseau» (1).

Quanto ao modo de comprehender o direito, Locke se prende também á theoria do contracto social. Ha tambem, segundo elle, um estado de natureza; mas no seu systema, o estado de natureza é comprehendido por modo essencialmente diverso do de Hobbes. Não significa que o homem tenha primeiramente existido no estado de natureza e que d'elle tenha sahido, depois de haver estabelecido a ordem civil: quer dizer que, mesmo fazendo abstracção da sociedade civil, ha sempre uma certa ordem de relações sociaes que existe por força da natureza mesma e espontaneamente. O estado de natureza não é, pois, a selvageria; não é um estado absolutamente sem leis, ou mais precisamente, um estado em que a força seja a unica lei. E' a sociedade considerada independentemente das leis civis e politicas, mantendo-se só pela

(1) *Historie de la science politique*, livr. IV. cap. II.

sinceridade e pela fidelidade, pela disposição natural para a vida em commum. Faz-se abstracções do governo; faz-se abstracção do poder. Não ha então na sociedade obrigações civis, mas nem por isto deixa de haver obrigações naturaes. «Ha uma lei de natureza anterior e superior a todas as leis sociaes, lei que governa as paixões individuaes, lei que é obrigatória para todos os homens. N'este estado primitivo, é verdade, todos são livres e eguaes; mas a liberdade para o homem não consiste em poder fazer tudo o que lhe convém, nem em satisfazer por todos os meios os seus desejos. Porque, sendo livres e eguaes, os homens, em todo o caso não se devem destruir nem escravizar uns aos outros. Isto lhes é prohibido pela lei natural. Assim ha uma sociedade natural entre os homens, mesmo antes da instituição da sociedade civil; e nada é mais differente do estado de natureza segundo Hobbes do que o estado de natureza segundo Locke. Segundo o primeiro, o homem é livre de toda a obrigação e investido de um direito universal que, armando-o contra todos, igualmente arma a todos contra si proprio. Todos os principios da sociedade são, pois, o effeito da convenção. Segundo Locke, ao contrario, estes principios se ligam á natureza mesma, e não haveria sociedade civil, se não houvesse ao mesmo tempo uma sociedade natural» (1).

Em politica, Locke, partindo aliás de idéas analogas, não obstante, se colloca em posição diametralmente opposta á de Hobbes. Estê se apresenta como defensor e theorico da monarchia absoluta. Sua politica é, na mais rigorosa accepção da palavra, o que se poderia chamar a philosophia do despotismo.

Locke, pelo contrario, faz a apologia da revolução de 1688, atacando os despotas e defendendo os direitos do povo. Se o homem entra para a communhão social, não perde por isto a liberdade. O seu fim é viver livremente e o fim do governo é garantir isso mesmo. A soberania pertence ao povo, não ao principe. Este é apenas um mandatario da nação e é da nação que deriva todo o seu poder; e assim se abusá da auctoridade para exercer oppressão, quando a missão que lhe foi confiada era tratar do bem de todos, então já não representa a lei, mas a força, e neste caso é evidente que o povo tem direito de apael-o do poder. Locke concede ao povo o direito de

(1) Janet—obr. cit., livr. IV, cap. II.

insurreição. Estão já ahí as idéas essenciaes do *Contracto social*. Vê-se que Locke marca precisamente a transição que vae de Hobbes para Rousseau.

Hume. Hume é sceptico. Pertence, como Locke, á tradição empírica dos pensadores inglezes que se inspiram no ensino de Bacon. Mas Locke deduzio do empirismo de Bacon o sensualismo, dando como unica fonte ao conhecimento a sensação; Berkeleý deduzio o idealismo, negando a existencia da materia; Hume deduzio o scepticismo, negando ao mesmo tempo a materia e o espirito. Ora, de taes negações não poderiam resultar affirmacões positivas na ordem moral. Tambem Hume tratando de deduzir a moral, se prende não á metaphysica que elle proprio arruina, mas a uma tradição differente. E' a tradição dos representantes inglezes da moral do sentimento que elle directamente se prende. São Shaftesbury e Hutcheson que o inspiram, vindo depois como principal representante do systema o grande economista Adam Smith, que fez da sympathia o principio de explicação para a vida moral.

Eis aqui, no essencial, á que se reduz a philosophia moral de Hume: E' por instincto que nos elevamos á concepção do bem, e por consequente á comprehensão do nosso dever, isto é, á comprehensão d'aquillo que devemos fazer ou deixar de fazer. Este instincto nos impõe como fim proprio, não exclusivamente o nosso proprio bem, mas o bem de todos. A lei não é, pois o amor de si, mas o amor da humanidade sendo assim do conceito da humanidade (*humanity*), já accessível ao espirito de Hume, que depende a ordem moral. O amor, isto é, o sentimento que nos leva a querer o bem dos outros—tal é, pois, a fonte da vida moral. Este sentimento se revela pelo interesse que nos desperta a sorte de nossos semelhantes. Bem se comprehende que o espetaculo da dôr nos contrista E' tambem um facto de observação ordinaria que gosamos muitas vezes com a alegria dos outros. E' a esta ordem de facto que se liga a noção do dever. Tudo isto, porém, se deve explicar como obra, não da razão, mas do instincto. «A razão fria e desinteressada, diz Hume, não pode ser um motivo de acção; ella não faz senão dirigir a impulsão recebida do appetite ou da inclinação».

Considerado debaixo d'este ponto de vista, isto é, ligando a moral aos nossos appetites e instinctos, ás nossas necessidades organicas, Hume se inclina para a corrente materialista. E' d'este modo que elle estabelece como lei o sentimento do amor, mas desenvolvendo as suas idéas, termina por identificar

este sentimento com o principio da utilidade. E' certo que a lei não deve estar na utilidade pessoal do agente, mas na utilidade geral. Isto torna mais sympathica a sua doutrina, mais humana, podemos dizer; mas a tendencia natural do methodo empirico para o materialismo, não deixa de se fazer sentir. E' assim que partindo do sentimento, partindo da lei do amor, não deixa de obedecer á influencia decisiva do methodo que o domina, e termina por se deixar levar pelo principio da utilidade principio que é a negação da lei do amor.

V

Direcção racionalista

O primeiro representante da direcção racionalista, na theoria do direito natural foi o proprio Hugo Grotius, o fundador do systema. A Hugo Grotius succedeu Puffendorff. A Puffendorff se seguiram Thomasius, Leibnitz, Wolf.

Puffendorff foi apenas um commentador e um interprete. D'elle diz, com exagerado rigor, o auctor de uma *Philosophia do direito*, que teve a sua epocha de predomínio, o seguinte: «Puffendorff, que recebeu a herança de Grotius, sem fazer a menor alteração no fundo da doutrina, não é, apesar de sua celebridade, senão um pesado e indigesto compilador. Nenhuma idéa de conjuncção; um genio divagador, que se exagera em diluir as pequenas qnestões em um inexgotável palavrório: nenhuma intelligencia dos antigos e excesso de citações pelo simples prazer de citar: taes são os defeitos de seu livro (*De jure naturæ*), symbolo do pedantismo e da amofinação (*ennui*). Barbeyrac, seu traductor, o enriquece de notas inteiramente á maneira do mestre». (1)

Stahl, em sua *Historia da Philosophia do Direito*, julga com menos rigor um pensador que sem duvida merece, por seu esforço, alguma consideração; e mais profundo e sincero, reconhece algum merito no autor do *De jure naturæ* (1672) e do *De officio hominis et civis* (1673) «Puffendorff, diz elle, passa por ter levado mais longe os principios postos por Grotius, completando assim o systema fundado sobre a sociabilidade. Se se entende por isto que elle conheceu melhor estes principios e os pôde por isto applicar com mais rigor de logica, nada é mais falso. O rigorismo de methodo e a força

(1) Belime—*Philosophie du Droit* —Pretace.

de dialectica não attingem n'elle o mesmo gráo de perfeição que no proprio Grotius. Mas o merito de Puffendorff é ter sabido por em obra os materiaes da ethica e da philosophia do direito, dispondo-os segundo sua ordem natural e coordenando-os de uma maneira mais completa do que havia sido anteriormente, imprimindo assim á doutrina de Grotius um cunho mais pronunciado de methodo e de exactidão. Acrescentemos a isto que elle comprehende collocar o ramo da philosophia do direito em harmonia com a philosophia geral do seu tempo, tal como a tinha fundado Descartes... Eguamente se lhe deve reconhecer um merito em ter examinado a fundo o que constitue a base anthropologica do direito... Tudo isto reunido lhe assegura um logar na historia da philosophia do direito (*ou pelo menos na historia da theoria do direito natural*). Não seria permittido reconhecer, quanto ao fundo, que tenha contribuido para o progresso d'essa theoria; Elle restringe, em vez de enlarguecer, as vistas de Grotius... Sacrifica resolutamente o laço com Deus e com a revelação christã, laço que Grotius, talvez por inconsequencia, deixava subsistir; e, apesar da opposição dos theologos, proclama a razão natural do homem como sendo a fonte completa da verdade moral, uma necessidade moral que prende Deus mesmo; mas fundando-se sobre o facto de que Deus não poderia conservar os homens no mundo physico de outro modo a não ser pelo instincto de sociabilidade, volta a misturar completamente as espheras do direito e da moral, separadas por Grotius. Ainda mais: Puffendorff transforma o ramo do puro direito, fundado por Grotius, em um ramo da philosophia moral, da sciencia dos deveres. Elle não forneceu aliás nenhum elemento novo para a construção regular do systema do direito natural. Na ultima fórma que o direito natural veio a revestir sob Kant; reportam-se todos a Grotius, Hobbes e Thomasius, mas não a Puffendorff. O merito principal d'este ultimo consiste antes em ter concorrido, por seu methodo claro e facil de exposição, para a propaganda da doutrina». (1)

Thomasius foi, ao contrario, no dizer de Stahl, um poderoso promotor da ordem moral. «Elle realisou no ramo do direito natural um progresso importante, accrescenta o mesmo auctor, pela distincção que propõe entre o direito e a

(1) Stal—*Historia do Philosophia do Direito*—liv. III.—secção III.—cap. II,

moral, a qual consiste no seguinte: que as prescripções que têm por objecto assegurar a paz do ser espiritual ou da consciência, excluem o constrangimento, em quanto as que se referem á manutenção da ordem exterior têm um caracter juridico forçosamente obrigatorio». (1) E' certo que não nos achamos aqui em face de um facto inteiramente novo, porque esta distincção já existia em Grotius mesmo: mas Thomasius a tornou mais clara e precisa. Póde-se dizer que Grotius havia separado o direito da theologia; Thomasius o separou da moral. «Esta distincção, diz Boistel, se bem que percebida por alguns philosophos, mesmo na antiguidade, não foi seriamente desenvolvida, de maneira a se tornar fecunda e ser utilizada pela sciencia, senão na obra de Thomasius (*Fundamenta juris naturæ et gentium* (1705). Elle chama as obrigações de justiça, *obrigações perfectas*, por serem armadas de uma poderosa sanção que, o mais das vezes, é efficaz neste mundo; e os deveres de caridade são chamados *obrigações imperfeitas*, exactamente por lhes faltar esta sanção.» (2)

Leibniz liga a noção do direito á harmonia universal que se deve explicar como um resultado da acção divina sobre o mundo. O direito não é uma lei que Deus houvesse estabelecido, mas apenas a harmonia mesma do mundo, considerada na esphera particular da ordem social e moral. O principio do direito já não se funda simplesmente no instincto da sociabilidade, mas na idéa do aperfeiçoamento. N'este systema poder-se-ia estabelecer como criterio de conducta; é justo e deve ser assegurado pela lei tudo o que concorre para o aperfeiçoamento do homem; é injusto e deve ser prohibido tudo o que prejudica a esse aperfeiçoamento.

A essa doutrina deu maior desenvolvimento Wolf que a a systematisou e vulgarizou, fazendo a applicação d'estes principios ao conjunto das instituições. «Em Wolf, diz Stahl, apparece uma maneira differente de tratar o direito natural. Elle transporta para este dominio simplesmente o principio da philosophia moral. Este principio que Wolf de novo formou, o *aperfeiçoamento do homem*, é para elle, em summa, a lei ou direito da natureza e o philosopho faz a sua applicação através de todos os graus da sociabilidade». (3)

(1) Obr. cit. loc. cit.

(2) Boistel—*Philosophie du Droit*—vol. I tit. II.

(3) Obr. cit. loc. cit.

O principio do aperfeiçoamento, tal como é desenvolvido por Wolf, não fornece um criterio seguro para a distincção precedentemente estabelecida por Thomasius entre o direito e a moral; de maneira que n'este sentido se póde dizer que Wolf retrograda. E' certo que elle não confunde o direito com a moral. Ao contrario claramente se percebe por sua exposição que ha distincção entre os deveres perfectos, sujeitos ao constrangimento, isto é, que devem ser cumpridos forçosamente, e os deveres imperfeitos cujo cumprimento não póde ser imposto pela força. Mas esta distincção não tem na sua doutrina a mesma importancia que na de Thomasius. N'este é o facto decisivo. o facto que dá a seu systema um cunho particular. Em Wolf é um facto secundario e sem alcance, accrescendo que Wolf não possui, como Thomasius, a clara comprehensão dos casos em que o cumprimento do dever deve ser imposto pela força, nem nos fornece um meio seguro para distinguir os deveres perfectos ou deveres de justiça dos *deveres imperfeitos* ou deveres de caridade.

Não se póde em rigor dizer que elle tenha trazido para a sciencia lo direito, quanto aos principios, algum contingente novo. Todavia é preciso reconhecer que concorreu para o desenvolvimento do methodo. Tambem no seu systema é a demonstração que constitue o fundo e a essência de tudo. Isto tem os seus inconvenientes, porque, adoptando o methodo dos axiomas e das consequencias, expondo as suas doutrinas, por assim dizer, em forma mathematica, está continuamente a repetir as mesmas formulas e a prolongar deducções successivas, sempre na mesma ordem, sempre nos mesmos termos; por maneira que a sua exposição é de uma monotonia desesperadora. E' o que faz que os seus tratados sejam hoje considerados como illegiveis. Não obstante, é certo que ninguem, antes de Kant, deu maior desenvolvimento ao principio racionalista, isto na ordem juridica, devendo-se reconhecer em Wolf, no dizer de Stahl, o merito de haver levado Kant a fazer d'este principio um principio verdadeiramente scientifico.

Temos até aqui exgottado a lista dos chamados doutores do direito natural. Poderíamos mencionar muitos outros, porque cada um dos auctores até aqui estudados teve os seus discipulos e continuadores, bem como os seus adversarios. Thomasius, por exemplo, fez escola, e aos seus principios se ligam Gunding, Gerhard, Fleischer, etc. A Wolf ligam-se Daries, Hopfner. Tanto Daries, como Hopfner, em especial este ultimo, insistem sobre a distincção entre o direito e a moral; e

sob este pónto de vista reformaram o systema de Wolf, fazendo-o voltar ao ponto de vista de Thomasius. Seria, porém, inútil examinar os principios de cada um d'estes auctores. Teríamos de entrar n'um dedaló infinito de pequenas variações e nuances interminaveis. Seria fatigante o trabalho, mas sem resultado o esforço, porque nenhuma idéa nova apparece capaz de fazer progredir a sciencia. Para conhecer, entretanto, em seus fundamentos, ou pelo menos, em suas idéas capitaes, a theoria do direito natural, basta indicar os auctores que representam as posições decisivas. Resta agora considerar essa theoria na philosophia de Kant.

VI

A noção do direito natural na doutrina de Kant

Kant representa na theoria do direito natural o ponto culminante do systema. E' uma situação comparavel á de Spinoza com relação á philosophia dogmatica. Spinoza tirou do dogmatismo o monismo, consolidando as idéas geraes da philosophia anterior, cujas bases haviam sido lançadas por Bacon e Descartés, reduzindo a um conjuncto systematico a obra do pensamento na ordem especulativa. Pois bem: a mesma coisa fez Kant, com relação á theoria do direito natural, na ordem pratica: completou e desenvolveu a obra de Grotius; deu uma base philosophica, mais do que isto, transcendental, ás inducções do jurista, collocando no mecanismo mesmo da razão o fundamento da lei que se impõe como necessidade da natureza; numa palavra: explicou como um *imperativo categorico* o principio de que são deduzidas as leis da conducta; *imperativo* que é o fundamento do mundo moral, nas mesmas condições que o espaço e o tempo são o fundamento do mundo da intuição.

Isto não deixa de ter certa estranheza, bem comprehendida á posição de Kant na marcha do pensamento. Sabê-se que Kant se apresenta na historia do pensamento moderno como o demolidor do dogmatismo: é a significação da philosophia critica. Ora, como se explica que, sendo o demolidor da philosophia dogmatica, isto é, da philosophia fundada por Bacon e Descartes e levada ás suas ultimas consequências por Spinoza, Leibnitz, Wolf, possá, não obstante, o auctor da *Critica da razão pura* ser considerado como aquelle que ele-

vou a seu mais alto grau de perfeição uma theoria que é comprehendida e justamente deve ser explicada como a repercussão, na ordem pratica, d'aquella mesma philosophia dogmatica? Mais claramente: Como se explica que Kant seja ao mesmo tempo o critico e demolidor do dogmatismo e o philosopho e consolidador da theoria do direito natural, quando esta é a consequencia pratica e a obra mais decisiva d'aquelle? Pois então póde ser estabelecido na ordem pratica aquillo mesmo que é desmoronado na ordem especulativa? N'uma palavra: deve estar a acção em contradicção com o pensamento?

Tudo facilmente se explica reconhecendo-se que a philosophia de Kant se acha viciada por uma contradicção radical, por uma antinomia insanavel. Sabe-se que: Kant tem especial predilecção pelas antinomias. E' uma particularidade da dialectica dos scepticòs. Ha as *antinomias* da razão pura (critica da cosmologia); ha os *paralogismos* da razão pura (critica da psychologia); e ha o ideal da razão pura (critica da theologia racional). São exigencias abstractas da razão em contradicção com as condições intuitivas do pensamento; necessidades que não podem ser justificadas em face da organização; aspirações que não podem ser satisfeitas nos limites da experiencia.

O resultado d'esse plano systematico da critica, bem se sabe, foi o desmoramento da metaphysica dogmatica, devendo limitar-se todas as nossas aspirações cognitivas unicamente a isto: 1º, ao estudo das condições mathematicas; 2º, ao estudo das condições dynamicas da natureza. O que quer dizer que só ha duas ordens legitimas de conhecimento: a mathematica e as sciencias da natureza.

Verifica-se assim que o criticismo se resolve em scepticismo. As soluções da critica de Kant são de facto negativas, senão em absoluto, pelo menos, relativamente. E' o ponto de contacto entre o criticismo e o positivismo, um, limitando as forças da razão, sob o ponto de vista subjectivo, outro sob o ponto de vista objectivo, ambos negando em parte o conhecimento, e por consequente renovando o scepticismo, como tudo já foi devidamente explicado em outro ponto. (*Finalidade* do mundo, 3.^a parte: O mundo como actividade intellectual liv. I, caps. VIII, IX, e X). Vimos que o criticismo é a forma objectiva d'essa tão apregoada theoria da relatividade do conhecimento que não é senão uma reproducção da critica radical que já em outra phase da historia foi um tão poderoso ins-

trumento de demolição na mão dos scepticos gregos. E' o mesmo espirito de duvida, é o mesmo systema de negações. Trata-se, pois, evidentemente do scepticismo. Nem pôde ser por outra forma comprehendida e interpretada a philosophia positiva de Augusto Comte e, de modo mais decisivo ainda, a philosophia critica de Kant. Mas, o scepticismo, theoria que se funda na duvida; o scepticismo, systema que se resolve em soluções negativas, é impotente para fazer a dedução das leis da conducta, e por conseguinte incapaz de explicar a ordem moral e jurídica e fornecer o principio da organização social. E isto porque as leis da conducta só podem ser deduzidas por uma concepção racional da natureza, coisa que o scepticismo considera impossível. Demais, a ordem moral e jurídica se deve fundar sobre affirmações e não sobre negações; e o scepticismo não consegue elevar-se a affirmações positivas e mesmo em sua forma mais radical e systematica (sophistica) confunde a affirmação com a negação. Sabe-se que os sophistas consideram como igualmente legitimas, acêrca de qualquer problema, ao mesmo tempo a solução positiva e a solução negativa, o sim e o não. (1) Entretanto é certo que Kant e nas mesmas condições Augusto Comte tinham principalmente por fim a ordem moral. E' uma particularidade commum a todos os grandes philosophos. Foi a preocupação de Spinoza, a tal ponto que deu á sua obra fundamental, aquella em que expoz as linhas geraes do seu systema philosophico, o titulo de *Ethica*; o que quer dizer o seguinte: que se cogitava de uma solução para o problema do mundo, era unicamente como meio para fazer a dedução das leis da conducta. Mas no caso de Kant e Augusto Comte dá-se uma grave complicação: é que ambos eram scepticos quanto á solução do problema do mundo; e n'este caso como podiam tirar de seus principios uma solução para o problema moral? O caso é serio e as diffi-

(1) A sophistica é essencialmente distincta do scepticismo. A primeira nega por systema; o segundo duvida por imposição da consciencia. Mas ambos se prendem por multiplos laços e devem ser considerados como dois momentos necessarios e inevitaveis de uma só e mesma disposição do espirito. Isto, pondo de parte a má fé que caracteriza a sophistica; mas entre os sophistas, alguns negam não de má fé e por systema, mas, em verdade, porque não comprehendem ou não acreditam; e estes não são propriamente sophistas, mas scepticos. E', pois, difficil dizer onde termina a sophistica e onde começa o scepticismo; podendo-se admitir que são duas modalidades diferentes de uma só e mesma disposição do espirito. Uma forma commum poderia ser adoptada: o espirito critico. Este então teria dois momentos: a negação (sophistica) e a duvida (scepticismo).

culdades são realmente consideráveis. A solução dos problemas da ordem pratica só se póde comprehender em analogia com a solução dos problemas correspondentes na ordem especulativa. Uma coisa se deve explicar como repercussão ou correspondencia immediata da outra. E' o que se poderia exprimir de modo mais claro, reduzindo tudo á esta simples fórmula:—dize-me como comprehendes a natureza e eu te direi qual a noção que tens do teu dever. Mas Kant e Augusto Comte apresentam quanto ao problema do mundo soluções negativas: são, pois, scepticos na ordem especulativa; consideram impossivel o conhecimento das coisas como ellas são em si; e d'este modo, segundo o espirito de seus princípios, o homem não conhece a natureza, nem tão pouco se conhece á si mesmo. Mas n'este caso como poderá elevar-se á comprehensão do seu dever; como poderá fazer a deducção das leis da conducta? E' o que parecia impossivel. Entretanto os dois grandes representantes da theoria da relatividade não se julgam embaraçados, e se bem que se liguem ao scepticismo na ordem especulativa, apregoando-se como demolidores da philosophia dogmatica, todavia não se julgam incompatibilizados para fazer a deducção das leis da conduta, e pretendem ambos apresentar uma solução positiva sobre o problema moral. Mas para isto, por inconsequencia natural e inevitavel, são forçados a se ligar de novo ao dogmatismo; com esta differença: que Kant se liga ao dogmatismo theologico, e Augusto Comte, ao dogmatismo materialista. E' assim que Kant recusa, pela critica da razão pura, a theologia racional, mas é forçado á adoptar, pela critica da razão pratica, a theologia moral. De maneira que é sob o ponto vista theologico que devem ser, no seu systema, interpretadas as leis do mundo moral! E' assim que Augusto Comte, tendo sustentado no systema scientifico o principio da relatividade do conhecimento, se põe, entretanto, em contradicção com este principio no systema sociologico, restabelecendo ahi a idéa do absoluto. Isto, de facto, é incontestavel, como já fiz sentir em outra parte (*Finalidade*, parté cit. liv. cit. I cap. VIII), uma vez que Comte tudo explica na ordem moral, como na ordem da natureza, por acção das leis naturaes. Ora, estas são immutaveis e eternas. Isto quer dizer: são absolutas. Logo desaparece ahi por completo o character relativo da doutrina. O positivismo deixa de ser simplesmente relativismo e se transforma em naturalismo; identificando a ordem moral com a ordem da natureza: é uma solução materialista do problema moral.

Deixemos, porém, de parte por enquanto o systema de Augusto Comte, e consideremos em especial a philosophia moral de Kant.

D'este ponto já me occupei tractando da philosophia como actividade permanente do espirito humano. (*Finalidade*, 1ª parte, cap. XII) e aqui me limito a reproduzir as idéas já alli desenvolvidas.

Pela critica da razão pura, Kant considera impossivel toda e qualquer noção sobre Deus, sendo vãos e absolutamente improcedentes todos os argumentos com que se tem procurado provar sua existencia. Mas para Kant, além da razão pura, ha na vida do espirito outra coisa a que elle dá o nome de razão pratica, que também concorre ou pelo menos deve concorrer para o nosso conhecimento. Nisto está, como é facil de ver, a transição da theoria para a pratica, ou mais precisamente, da especulação para a vida real. Pois bem: o que foi destruido pela critica da razão pura, de novo é restabelecido pela critica da razão pratica, deduzindo-se da primeira a impossibilidade, e da segunda a necessidade da existencia de Deus. De maneira que Deus não existe; mas a crença em sua existencia se impõe como uma necessidade da ordem moral, pelo que não ha, nem pôde haver uma theologia racional, mas ha, nem pôde deixar de haver uma theologia moral.

Eis aqui, em rapida synthese, como Kant chegou a semelhante deducção: Em primeiro logar é pratico o que é possivel por liberdade (1), sendo que é pelo principio da liberdade que se torna possivel a existencia do mundo moral. Ora, liberdade supõe poder ou acção, e poder ou acção deve estar subordinado o principios: d'ahi a lei moral, ou mais precisamente, o imperativo categorico que não é uma lei da natureza (lei mecanica), mas uma lei subjectiva ou *a priori*. Eis aqui em proprios termos como Kant faz a deducção do principio da liberdade: «Um arbitrio é simplesmente animal (*arbitrium brutum*), quando não pôde ser determinado senão por fontes sensiveis, isto é, *pathologicamente*. Mas o arbitrio que pôde ser determinado independentemente de moveis sensiveis, por consequente, por causas motoras que não podem ser representadas senão pela razão, chama-se *livre arbitrio*»

(1) Kant—Methodologia —cap. II, secção I

(*liberum arbitrium*), e tudo o que a elle se liga como principio ou consequencia chama-se pratico. A liberdade practica pôde ser provada pela experiencia; porque o que attrae, isto é, o que affecta immediatamente os sentidos, não encerra tudo o que determina o arbitrio humano; porque nós temos, demais, o poder de vencer as impressões feitas sobre nossa faculdade appetitiva sensível, representando-nos o que nos é util ou offensivo, mesmo de uma maneira remota. Ora, estas reflexões sobre o que é desejavel em relação a todo o nosso estado, isto é, sobre o que é bom e util, repoisam sobre a razão. A razão prescreve, pois, também leis que são imperativas, isto é, as leis objectivas da liberdade, que proclamam o que *deve ser feito*, comquanto talvez não o seja sempre, e se distinguem assim das *leis da natureza* ou leis physicas que tratam sómente do *que acontece*; o que faz que sejam chamadas leis practicas». (1) Kant insinúa em seguida que estas leis e a propria razão que as prescreve, por sua vez, podem ser determinadas por outras influências remotas, ligando-se ao encadeamento universal, por maneira que o que se chama liberdade em relação ás impulsões sensíveis, poderia também chamar-se natureza em relação a causas efficientes mais elevadas e mais remotas. Mas isto, no seu entender, não tem nenhum interesse para o ponto de vista pratico, sendo que aqui o que importa é unicamente a *regra de conducta*. Debaixo d'aquelle ponto de vista teriamos a negação da liberdade transcendental, isto é, da liberdade como principio de causação. Estê principio poderia, de certo modo, conciliar-se com o determinismo, limitando-se o determinismo ao mundo dos phenomenos e transportando-se a liberdade para o mundo da coisa em si. Foi a solução de Schopenhauer. Mas, sendo a *coisa em si* um conceito puramente negativo, pelo menos no systema de Kant, é bem de ver que a liberdade se resolve em mera phantasia. Mas o que se considera aqui é, não a liberdade transcendental, mas apenas a liberdade practica. Por isto não resultam d'ahi difficuldades para o ponto de vista de Kant, porque a razão fornece, de facto, meios ao homem para apreciar o que lhe é util ou offensivo, de modo a poder comprehender o que deve fazer. E' precisamente n'este poder de apreciação sobre o

(1) *Methologia*—loc. cit.

valor das acções, ou sobre o valor dos motivos determinantes da nossa vontade, que consiste a liberdade; e sem este principio seria inexplicavel a ordem moral, pois não se comprehende por outra fórma como a razão nos podesse impôr leis imperativas.

A liberdade é, pois, o primêiro postulado da moral. O segundo é a immortalidade, porque se é nossa obrigação trabalhar pela lei moral, assim procedendo, necessariamente devemos ter a persuasão de que promovemos o nosso proprio melhoramento, de que trabalhamos pelo nosso proprio bem; e devendo ser este illimitado, por certo não deverá terminar n'este mundo.

D'isto, resulta que a lei moral pôde ser formulada n'estes termos:—Cumpro o teu dever para seres feliz. Mas se depende de nós o cumprimento de nosso dever, o mesmo não se pôde dizer da felicidade que depende das circumstancias exteriores e da vontade dos outros homens. N'estas condições, para que não seja uma chimera a lei moral, é necessario que exista um soberano bem pelo qual se realize a harmonia da virtude e da felicidade. D'ahi, uma vontade superior á natureza e aos outros homens, isto é, Deus, terceiro postulado da moral.

Kant explica-se assim: «Todo o homem deve esperar a felicidade na mesma proporção que se torna digno d'ella por sua conducta, de onde se segue que o systema da moralidade está estreitamente ligado, mas sómente na idéa da razão pura, com o systema da felicidade. Ora, em um mundo intelligivel, isto é, no mundo moral em cujo conceito fazemos abstracção de todos os obstaculos á moralidade, tal systema de felicidade, proporcionalmente ligado com a moralidade, pôde ser concebido, mesmo como necessario, porque a liberdade, em parte excitada, em parte retida por leis moraes, seria ella propria a causa da felicidade geral. Por conseguinte, os seres racionais seriam, elles proprios, auctores de seu bem-estar constante e, ao mesmo tempo, do bem-estar dos outros. Mas este systema de uma virtude que é em si mesma, sua recompensa, não é senão uma idéa cuja execução repousa sobre a condição de que cada um cumpra o seu dever, isto é, que todas as acções dos seres racinaes se operem como se resultassem de uma vontade suprema que encerrase em si todos os arbitres privados. Mas a obrigação da lei moral, sendo válida para todo o uso da liberdade, comquanto outros não se guiem conforme esta lei, então nem a natureza das coisas do mundo, nem a

causalidade das acções mesmas e de sua relação com a moralidade, determinam a maneira porque suas consequências se relacionam com a felicidade; e a união necessaria de que se tratou, a da esperança de ser feliz com a tendencia infatigavel a se tornar digno da felicidade, não pôde ser conhecida, pondo-se em principio sómente a natureza: não se pôde, ao contrario, esperal-a, senão admittindo uma *razão suprema*, que ordena segundo as leis moraes, ao mesmo tempo que é reconhecida como causa da natureza.» (1)

A essa *razão suprema* chama Kant o *idéal do soberano bem*; por onde se vê, não é ainda aqui senão um idéal da razão, isto é, a concepção de um ser perfeito que possa servir como modelo para as nossas acções, mas a que não corresponde nenhuma existencia objectiva; a categoria do idéal, no dizer de Renan; o idéal de perfeição que se tornaria imperfecto se adquirisse realidade, no dizer de Vacherot. E tanto assim é, que as leis moraes não devem ser cumpridas porque se deva suppor que emanam da vontade de Deus; ao contrario é partindo de sua necessidade pratica interna, que se concebe Deus, que se chega á supposição de uma causa subsistente por si mesma ou de um sabio regulador do mundo. Mas não podemos consideral-as como fortuitas e emanadas de uma vontade qualquer, sobretudo de uma vontade de que não se pôde formar nenhum conceito. Em uma palavra: não devemos cumprir as leis moraes, porque emanem da vontade de Deus; mas, ao contrario, devemos consideral-as como emanadas da vontade de Deus, por isto mesmo que somos a ellas obrigados por exigencia ou imposição interna.

Determinado por esta fórma o ponto de vista de Kant, cumpre agora verificar qual o destino que veio a ter, segundo os seus principios, a theoria do direito natural. Já ficou accentuado que Kant elevou essa theoria a seu mais alto grau de perfeição. O facto é de reconhecimento geral, nem ha divergencia entre os historiadores e criticos. E' o que não nos será difficil documentar. «Emquanto os philosophos francezes se serviam da razão para criticar a sociedade, a religião e a politica diz Janet, Kant, mais atrevido que todos, se propôz a criticar a razão mesma: empresa admiravel que elle levou a seu fim, não sem erros e desfallecimentos, é certo, mas em todo o caso

(1) Kant—Obr. cit. cap. II, secção II.

com uma firmeza de pensamento e uma elevação d'alma que raramente se encontram no mesmo pensador.» (1) «O que caracteriza a obra de Kant, acrescenta Janet, é ter ligado a politica ao direito e o direito á moral... De Socrates a Kant quantas revoluções philosophicas, religiosas, politicas! E', entretanto, a idéa deposta em germen na vida e na morte de Socrates que, de mais a mais aprofundada pela sciencia, pela religião e pela experiencia, se traduz por fim na philosophia do ultimo seculo (seculo XVIII) e na revolução que o termina.» (obr. cit. loc. cit.). Ora, na ordem juridica a mais elevada producção d'essa philosophia foi precisamente a theoria do direito natural, E' como a sua mais nobre corôa e a sua mais brilhante conquista; mas quem a completou e definitivamente constituiu foi Kant. E' a razão por que Janet, começando por Socrates, termina precisamente por Kant, accentuando que este colloca a justiça acima do Estado e funda o direito da cidade sobre o direito humano Não é, pois, de extranhar que Boistel, por exemplo, entre os contemporaneos, renovando ainda em 1899 (2), as tradições da velha escola, não cesse de apregoar o alto merecimento de Kant, accrescendendo que tratando de fazer a deducção do principio do direito, é directamente ao seu systema que se ligã. «O systema desenvolvido por Kant em 1796, em seus, *Elementos metaphysicos da Doutrina do direito*, diz elle, é a meus olhos, o verdadeiro ponto de vista da escola a que me liguei para a philosophia do direito.» Sobre a philosophia juridica de Kant é n'estes termos que se exprime, por seu lado, Ahrens: «A doutrina de Kant pôde ser considerada como a expressão mais elevada e como o ultimo termo d'este grande movimento que se realizou pelo reconhecimento de mais a mais completo do principio da personalidade subjectiva em seus caracteres constitutivos, a razão e a liberdade.» (3) Mais positiva ainda é a affirmacão de Stahl: «Com Kant o direito natural, tal como fôra fundado por Grotius, chegou á sua perfeição scientifica.» (8) E desenvolvendo este pensamento, Stahl explica em seguida que a elaboracão ulterior da mesma doutrina por Fichte de nenhum modo alterou o estado das coisas. «Fichte, diz elle,

(1) Histoire de la science politique—liv. IV, cap. VIII.

(2) Cours de Philosophie du Droit.

(3) Historia da Philosophia do Direito—trad. Schaufard—liv. III, secção III, cap. VII.

não pôde fazer prevalecer o seu principio sobre o de Kant, que ficou em toda a sua força; e a critica a que elle submette o systema d'este ultimo, recae sobre o seu proprio systema. Elles guardam, um e outro, sua posição respectiva. Dos dois pontos de apoio, entre os quaes o direito natural não pôde achar seu equilibrio, pela razão de que não lhe é possível apoiar-se ao mesmo tempo sobre os dois, o livre *eu* e a necessidade logica da lei, Fichte adopta puramente o primeiro, e Kant se liga de preferencia ao segundo. A doutrina de Fichte, quanto ao iundó, não é senão um exaggerado esforço por levar as coisas ao extremo, em comparação com a moderação dentro de cujos limites Kant sabe manter os seus principios. A forma em que o direito natural tomou posse da sciencia allemã é, pois, antes de tudo a fórma inherente ao systema de Kant. O edificio todo inteiro d'este direito repousa sobre os fundamentos d'este systema.» (Obr. cit. loc. cit.)

Como se vê, todas as opiniões são concordes em apreçoar o philosopho critico como o mais alto representante e definitivo organisador da theoria do direito natural. E' certo, entretanto, que Kant se destaca tão radicalmente dos representantes anteriores dessa theoria, que em rigor é para duvidar se elle ainda pertence ao systema, ou antes se deve ser considerado como representante, ou ao menos, como precursor da moderna concepção naturalista do direito. Eu chamo concepção naturalista do direito a intuição do direito oriunda da inspiração das sciencias naturaes. Ora, é sabido que para Kant, segundo os principios radicaes da *Crítica da razão pura*, somente duas ordens de sciencias são possíveis e rigorosamente legítimas: a mathematica e as sciencias da natureza. A legitimidade da mathematica é fundada, como se sabe, sobre os principios da *Esthetica*; e a legitimidade das sciencias da natureza, sobre os principios da *Analytica transcendental*. Quanto ás demais sciencias, isto é, quanto ás sciencias metaphysicas, no velho sentido da palavra, são excluidas pela critica demolidora da *Dialectica*. Deste modo, se o direito subsiste e constitue o objecto de uma sciencia, deve esta sciencia necessariamente ficar comprehendida n'um daquelles dois grupos fundamentaes; e como não pode ficar na mathematica, sciencia que tem por objecto as relações de extensão e quantidade entre os corpos, deve necessariamente ser incluída no grupo das sciencias da natureza. Pode-se assim firmar o principio: o direito é uma sciencia natural; ou em outros termos: o direito deve ser comprehendido de baixo do ponto de vista

das sciencias naturaes. E' exactamente o ponto de vista dos naturalistas. Ora, este ponto de vista existia já em Kant; por conseguinte é na escola contemporanea dos naturalistas, dos positivistas e sociologos, que elle deve ser classificado como philosopho do direito.

Assim seria, se Kant tivesse feito a deducção do direito de conformidade com os principios da *Crítica da razão pura*.

Não é isto, entretanto, o que succede. Ao contrario, em sua passagem da *Crítica da razão pura*, para a *Crítica da razão pratica*, Kant, como já tivemos de ver, abandona o ponto de vista critico e volta ao ponto de vista dogmatico, restabelecendo a theologia. Deste modo forçoso é reconhecer que a sua philosophia juridica pertence ainda á velha escola; a menos que se pretenda construí-la com os elementos mesmos da *Crítica da razão pura*; o que é permittido imaginar como possível, mas não poderia deixar de levar a difficuldades insuperaveis pela contradicção radical que envenena o fundo mesmo do systema. Tal é, entretanto, a direcção que nos é indicada pelo ensino de Lange. Este effectivamente sustenta que a philosophia pratica é a parte variavel e ephemera da philosophia de Kant. Isto, por mais poderosa que tenha sido a influencia que conseguiu essa philosophia exercer sobre os contemporaneos. E' assim condemnada em absoluto a *Crítica da razão pratica*. «Devemos antes», diz Lange, procurar na *Crítica da razão theorica* mesma toda a importância da grande reforma devida á iniciativa de Kant; mesmo para a moral: é ahi que se deve buscar o valor duravel do criticismo que não somente contribuiu para o triumpho de um systema preciso de idéas moraes, mas ainda, convenientemente desenvolvido, pode corresponder ás exigencias variaveis dos diversos períodos de cultura.» (1)

Entre os continuadores ou successores de Kant alguns poderão ter seguido esta direcção, fundando um novo systema de moral sob a inspiração dos principios da *Crítica da razão pura*. Ter-se-á então uma moral critica, no sentido preciso da palavra, uma moral positiva, ou mais precisamente, uma moral naturalista.

E' talvez neste sentido que se deve interpretar a doutrina proposta por muitos auctores contemporaneos. Exemplo:

(1) Lange—*Historia do Materialismo* Vol. II—1a parte, cap. I.

Wundt, Paulsen, Simmel, Levy Bruhl e mesmo Renouvier. Uma moral naturalista, sobretudo, se justificaria como consequencia necessaria do desenvolvimento logico do pensamento, quando é sabido que as sciencias naturaes rompendo, aliás, de começo, com a philosophia, tiveram, não obstante, na ultima phase de seu desenvolvimento, de voltar ao ponto de vista philosophico, fundando uma nova philosophia. Sabe-se que a philosophia de Kant foi precisamente o ponto de vista adoptado: movimento de regressão que começou com o conhecido grito de Otto Liebmann:—*E' preciso voltar para Kant*—; e terminou com a fundação ou estabelecimento da philosophia monistica, renovada de Spinoza; systema cuja mais alta expressão é, presentemente, talvez o monismo naturalista de Hœckel.

Em todas estas tentativas de construcção moral, o que prevalece é sempre o espirito critico, sendo assim pouco consideravel a parte constructiva propriamente dicta, concentrando-se todo o esforço dos pensadores principalmente na obra de dissolução das crencas tradicionaes. Seja, porem, como for, temos ahi um novo systema de moral: Será uma moral nova, mais ou menos duvidosa, mais ou menos arbitraria; mas seguramente não é mais a moral de Kant. Este se contentou com o seu *imperativo categorico* e delle não sahio.

Esse *imperativo* se resolve em um systema inflexivel de leis impostas pela razão; de leis que são as mesmas para todos os povos; de leis que permanecem sempre as mesmas através da successão das edades. O legislador, adaptando-as ás condições especiaes de cada povo, successivamente as vae transformando em instituições que são a base da organização social; comprehendendo leis e regulamentos, estatutos e codigos, tudo com tanto mais perfeição quanto mais alto é o grão de civilisação e cultura. E' o que se chama o direito positivo, direito que é variavel e incerto; relativo, portanto, uma vez que está subordinado a condições de tempo e de logar e acompanha a evolução da vida collectiva: principio de adaptação e governo subordinado ás mutações da sociedade; simples elemento progressivo da vida social.

Assim é na vida real, assim é no direito positivo; mas permanece sempre na razão o direito ideal como modelo perfeito e immutavel; e todo o esforço do legislador deve consistir em se approximar, quanto possivel, deste modelo inatingivel, mas permanente. E' a este direito da razão, independente das legislações positivas, independente das condições

locaes de cada povo, que se dá o nome de direito natural ou direito racional (*rationale* ou *natürlich Recht*).

Aqui cumpre insistir um pouco mais detalhadamente sobre os princípios fundamentaes. Já vimos como foi por Kant deduzido o criterio supremo da conductâ. Este pode ser considerado de dois modos: em sentido absoluto:—*obra de tal modo que o motivo de tuas acções se possa converter em lei universal*—é o criterio moral, ou em sentido relativo:—*obra exteriormente por maneira que a tua liberdade se possa conciliar com a liberdade de todos os outros na convivencia social*—é o criterio juridico. Logo por ahi se faz patente a distincção entre o direito o a moral. Esta distincção está, não na natureza ou qualidade dos preceitos que são, tanto na ordem moral como na ordem juridica, categoricos e univ ersaes; mas unicamente na diversidade dos motivos determinantes da acção, sendo que debaixo do ponto de vista moral o que leva o agente a obrar é a idéa mesma do dever, ao passo que debaixo do ponto de vista juridico o que se deve ter em consideração é o facto da *coexistencia da liberdade de cada um com a liberdade de todos os outros na convivencia social*. Disto resulta que a moral estende o seu dominio sobre todas as acções do homem, tanto interiores como exteriores; enquanto o direito só se refere ás acções exteriores, porque só estas têm relação com a convivencia social. Alem disto, importando a violação das leis que regem a estas ultimas acções uma perturbação da ordem social, d'ahi resulta que devem ser asseguradas por uma coacção material. Ao direito accresce, pois, mais este elemento externo: a força. E' deste modo que Kant pòde fazer consistir o direito, segundo uma expressão justamente considerada como vigorosa por Guiseppe Carle, «*em uma coacção universal que protege a liberdade de todos.*»

O direito se pòde, pois, definir, no systema de Kant, nestes termos: o *conjuncto das condições pelas quaes se torna possível o accordo da vontade de cada um com a vontade de todos segundo uma lei geral de liberdade*. E' uma definição em que, de certo modo, ainda se faz perceber um echo das theorias de Rousseau, porque este accordo, uma vez que se trata de seres livres, só se pòde estabelecer por livre consentimento. Accordo é contracto. Tracta-se, pois, no fundo, da idéa do contracto social. Mas em Kant esta idéa se transforma, porque o accordo não é estabelecido propriamente por livre consentimento, não resulta de um contracto, mas ao contrariò tem o seu fundamento na organização mesma do espi-

rito. Quer dizer: ha uma lei que impõe o accordo das vontades na communhão social. Esta lei é um principio *a priori* nas mesmas condições que o espaço e o tempo, nas mesmas condições que a lei de causalidade: é uma lei transcendental, um *imperativo categorico*; e como tal não é accedido de convenção, mais imposto de necessidade.

Nisto está o pensamento fundamental da philosophia juridica de Kant, mas para determinar com a necessaria segurança a verdadeira significação d'essa doutrina, é indispensavel analysar ainda duas outras idéas que são a sua condição primordial e o seu fundamento necessario. Estas duas idéas são: 1.º o principio da *humanidade considerada como fim em si*; 2.º o principio da autonomia da vontade.

A *humanidade considerada como fim em si*. E' facil explicar a alta significação deste principio. Sabe-se que o direito tem por fim assegurar o accordo das vontades na convivência social.

Isto equivale a dizer: o direito tem por fim proteger a liberdade de cada um. Em virtude de que principio se faz necessaria esta protecção á liberdade? Em virtude do principio da inviolabilidade da pessoa humana.

A pessoa é inviolavel, por isto tem direitos; e entre estes o direito por excellencia, o direito supremo é a liberdade. Foi o que levou Boistel a dizer que *a pessoa é o direito vivo*, sendo que é do principio da personabilidade que derivam todos os caracteres e todos os effeitos de um direito qualquer. Mas porque a pessoa é inviolavel? Porque o homem não é um meio, mas um fim. E' a significação do principio da humanidade considerada como fim em si. Kant se explica assim: «O homem e em geral toda a creatura racional, existe como *fim em si*, e não como meio para o uso arbitrario de tal vontade». Ha, pois, de um lado, aquillo que se nos apresenta como meio para as nossas acções ou condição para a satisfação das nossas inclinações ou necessidades, isto é, as *coisas*, o objecto do direito; e de outro lado, aquillo que constitue um *fim em si*, nem se pode comprehender como meio para qualquer outro fim, isto é, as *pessoas*, o principio, o sujeito mesmo do direito. Quer isto dizer: de tudo nos podemos servir como meio para a satisfação de nossas necessidades, menos do homem, porque o homem não é um meio, mas um fim em si. Deste modo as coisas são de valor relativo, condicional, e dellas nos podemos servir livremente; mas as pessoas, não; são de valor absoluto e não

se podem servir umas das outras como instrumentos ou meios, devendo-se pelo contrario mutuo respeito. E' a significação desta outra formula de Kant: «*Obra de tal modo que sempre tractes a humanidade, já na tua pessoa, já na pessoa dos outros, como um fim, e que nunca della te sirvas como um meio*».

Foi esta concepção que serviu de base a toda a theoria de Boistel em sua deducção do principio do direito: «Para attingir o seu fim, diz elle, para collaborar, na obra common, com os seres que o cercam, o homem se serve como meios de todas as forças que tem á sua disposição, dos poderes que lhe são submettidos pelas leis de sua organização interna, e dos que pode conquistar ou crear fóra pela extensão de sua actividade. Põe em obra a principio todos as fontes de sua natureza immateriavel, todas as faculdades d'alma que elle desenvolve e cultiva para lhes dar sua extensão mais completa; depois todos os poderes do corpo, tão maravilhosamente constituido para ser o ministro docil e energico de seus designios. E em fim saindo do individuo humano, elle estende, por intermedio de seu corpo e sob a direcção de sua intelligencia, o seu poder aos seres exteriores; submette á sua vontade as forças da natureza organica e inorganica; aprende a dirigi-las; dellas se serve em seu beneficio; communica um poder fecundo e creador aos agentes mais violentos que só pareciam ser capazes de se quebrar e destruir; doma os instinctos dos animaes para dell'es tirar instrumentos obedientes e doces. Faz de todos estes seres como novas *aptidões, propriedades* desconhecidas acrescentadas á sua natureza, que elle emprega para a realisação de seus fins, para a satisfação de suas necessidades materiaes e immateriaes, para o desenvolvimento intellectual e moral da humanidade. Sobre todos estes seres pode o homem adquirir um direito de disposição absoluto que não tem outro limite alem do poder que, de facto, pode ser exercido sobre elles que não é limitado por nenhuma lei moral essencial». (1)

Tracta-a aqui do homem considerado como sujeito do direito, do homem considerado como pessoa. Boistel emprega mesmo de preferencia a palavra *pessoa*, onde traduzimos homem. Mas neste ponto vem a propósito perguntar: Esta

(1) Boistel—Philosophie du droit—livro I tit. III cap. I

extensão da pessoa humana-no mundo exterior será indefinida? Não, porque cada pessoa encontra em torno de si outras pessoas, cada uma das quaes tem seu fim proprio, cada uma das quaes tem sua esphera propria de acção. E' da relação que se estabelece entre as diferentes personalidades, «ao contacto de suas espheras de acção», que deriva o principio do direito. «Esta livre faculdade de disposição absoluta que o homem tem sobre os objectos exteriores, não se pode estender ás outras pessoas humanas. Por isto mesmo que estão, como elle, por meio de suas faculdades superiores, em comunicação com o infinito de onde tiram suas inspirações, seu fim e seu poder dominador; por isto só que são dotadas da liberdade moral e para attingir seu fim supremo, podem dar a suas faculdades uma direcção propria e arbitraria; por isto as outras pessoas se lhe apresentam como absolutamente respeitáveis ao mesmo titulo que elle proprio. Esta independencia que cada um reclama para si, em virtude da dignidade sublime de sua constituição moral, não pode ser exclusiva; cada um deve reconhecer-a em todos os outros, uma vez que todos são semelhantes por suas faculdades essenciaes. Se o homem quer ser respeitado, deve respeitar os outros; nem deve tractar-os como meios de que se possa servir para os seus fins; mas como *fins em si*» (1).

Como se vê, é a idéa mesma de Kant. Boistel compara em seguida o respeito á personalidade com o principio da impenetrabilidade dos corpos. Não pode um corpo occupar no espaço o mesmo logar já occupado por outro corpo; nas mesmas condições não deve uma personalidade invadir a esphera de acção de outra personalidade. Tudo se pode reduzir a esta formula: *não se deve fazer um mal immerecido a uma pessoa humana*. E' o preceito romano: *neminem lædere*; é a formula moral referente aos deveres prohibitivos: não faças o mal; formula que comprehende exactamente os deveres de justiça propriamente ditos.

A autonomia da vontade.—«Esta theoria da humanidade considerada como *fim em si*, isto é, como tendo emquanto natureza racional um valor absoluto, é uma das mais bellas idéas da moral de Kant.»—E' a opinião de Janet que

(1) Obr. cit., loc cit.

vê ali o verdadeiro principio do direito; e ao mesmo tempo a justificação e a razão de ser da philosophia do seculo XVIII. Mas para explicar o *imperativo categorico*, esta theoria por si só não basta; é necessario considerár o principio da autonomia da vontade. Por isto se deve entender o seguinte: que a vontade como todos os outros phenomenos da existencia, está subordinada a uma lei, mas, ao passo que nos outros phenomenos a lei é exterior, imposta de fóra. (*heteronomia*) na vontade, pelo contrario, é interior, imposta pela propria vontade (*autonomia*). De onde resulta que a vontade é legisladora. E como nesta função a vontade em cada um deve sempre se conformar com o preceito geral—obra de maneira que o motivo de tuas acções se converta em lei universal—, d'ahi resulta que em cada um a vontade é uma legisladora universal. Kant se explica assim: «A vontade de todo o ser racional é uma legisladora universal para todos os seres racionaes». De maneira que em cada caso deve sempre a vontade observar a lei, isto é, observar essa lei que ella a si propria se impõe; e isto não por interesse, mas por dever, admittindo assim Kant acções desinteressadas, o que valeu grave accusação da parte Schopenhauer (1), por suppor que isto equivale a admittir acções sem motivo, ou acções indeterminadas. Kant, entretanto, deduz d'ahi o que elle chama «a dignidade do homem», querendo com isto fazer sentir que o homem tem um valor absoluto e incomparavel, «expressão que é qualificada por Schopenhauer como uma hyberbole ouca, dentro da qual se occulta um verme roedor, a *contradictio in adjecto*» (2).

Sem entrar na apreciação destas e outras expressões um tanto duras com que Schopenhauer, não raro, se refere aos principios moraes de Kant, sem aliás se afastar positivamente, quando ao essencial, das idéas radicaes do philosopho critico, o que cumpre aqui observar é que esse principio da autonomia da vontade é essencial no systema de Kant. Kant se felicitava mesmo, pela descoberta deste principio, de se ter separado de todos os systemas anteriores de moral, sendo que anteriormente a elle era interpretada a ordem moral co-no estando subordinada *exteriormente, heteronomicamente*,

(1) Schopenhauer—*O fundamento da moral*, § 8.

(2) Schopenhauer—loc. cit.

a leis impostas de fóra, ao passo que Kant firmou o princípio de que o homem se rege por leis que são, por elle proprio, *interiormente*, *autonomicamente* estabelecidas.

A vontade é, pois livre e como tal a si mesma se rege, o que significa que a si propria se impõe a sua lei. Isto quer dizer: a vontade é a razão pratica. Ha, pois a razão pura e ha a razão pratica. A primeira é a razão fundando o conhecimento; a segunda é a razão estabelecendo a ordem moral. No primeiro sentido pode-se dizer que é formulada a lei natural; no segundo sentido póde-se dizer que é organizada a liberdade; o que importa dizer: são deduzidas as leis moraes. Em outros termos e mais precisamente: a razão pura é o entendimento explicando a natureza: a razão pratica é a vontade determinando a acção. E' pois, com perfeita legitimidade que Kuno Fischer synthetisando, sobre este ponto, a doutrina de Kant, se exprime nestes termos: «A razão humana é a fonte de um duplo systema de legislação: da legislação natural e da legislação moral. O entendimento é o legislador da natureza, a vontade ou a razão pratica é o legislador da liberdade.» (1)

O conhecimento, porém, ou a obra da razão pura (legislação natural) se refere a factos exteriores e em todas as suas manifestações se resolve, como se sabe, em causalidade mecanica. A lei moral é imposta ao homem por determinação da propria consciencia e como tal suppõe a liberdade. De uma para outra coisa vae uma differença essencial, por isto mesmo que a ordem natural se resolve em causalidade mecanica, ao passo que a ordem moral suppõe a liberdade. Neste caso como resolver o conflicto? Fará o homem uma excepção ao principio da causação universal?

Constituirá elle, em opposição ao que já Spinoza com vehemencia impugnava, «um imperio no imperio»; impugnação que é hoje repetida como se fosse a ultima palavra da sciencia, pelo monismo naturalista? Esta questão encontra a sua solução na distincção feita por Kant entre a *coisa em si* e os seus phenomenos. Quer dizer: a liberdade é noumenal, pertence ao dominio da *coisa em si*; ao passo que a causalidade é phenomenical e como tal se refere apenas ás manifestações exteriores do movimento. E' uma distincção analogá á que já antes

(1) Kuno Fischer—*Geschichte der neuern Philosophie*—vol. IV cap. 10.

fora feita por Spinoza entre a *natureza naturante* e a *natureza naturada*, entre a substancia como causa e a substancia como effeito, ou mais precisamente: entre Deus e o mundo. E' a mesma distincção feita por Schopenhauer entre o mundo como vontade e o mundo como representação.

Em todos é por esta distincção que se faz a conciliação do principio da liberdade com o principio da causalidade. E' o que para ser devidamente comprehendido, precisaria talvez de um exame mais detalhado; mas os nossos estudos anteriores dispensam esse desenvolvimentó. Tracta-se de uma questão já estudada e longamente discutida (*Finalidade*, 3.^a parte) Demais a idéa é clara e bem interpretada, é de uma evidencia irresistível. Basta repetir esta formula: O principio supremo é a força. Mas a força pode ser considerada de dous modos: objectiva ou subjectivamente: considerada objectivamente, a força é movimento e como tal se resolve em causalidade mecanica; mas considerada subjectivamente, é pensamento e como tal se resolve em liberdade. Mais claramente: A força, considerada em sua essência, é pensamento; o pensamento, considerado em suas manifestações exteriores, é força. Ha, pois, um eterno dualismo, dois principios em lucta indefinida, perpetua nas multiplas variações da existencia; mas esse dualismo em verdade e apparente, porque uma unidade fundamental domina tudo.

Pelo que fica exposto claramente se vê que a questão da *autonomia da vontade*, levantada por Kant, nos leva á cogitação de um dos mais graves problemas do pensamento moderno, que é precisamente o problema da liberdade. Este problema será estudado opportunamente.





Impressão e acabamento na Coordenadoria de Apoio Operacional da Assessoria de Comunicação do Tribunal de Justiça do Estado do Ceará, em Fortaleza/CE, janeiro de 2020.

