

# TRATADO ELEMENTAR DE PHILOSOPHIA

---

## MORAL

---

472. **Objecto da moral.** — A moral é a parte da philosophia que trata da *lei* e do *fin* das acções humanas; tem por objecto o *bem*, como a logica tem por objecto o verdadeiro. É, assim como a logica, uma sciencia ao mesmo tempo *theorica* e *pratica*, e por isso divide-se em duas partes: *moral theorica* e *moral pratica*. Como *moral theorica*, estuda o *dever*, como *moral pratica*, estuda os *deveres*.

Ordinariamente o estudo da *moral theorica* precede ao da *moral pratica*, porque, dizem, é mister estabelecer os principios antes de passar ás suas applicações. Se attentarmos, porém, melhor no assumpto, veremos que na *theoria* dos deveres recorre se muito mais á consciencia dos homens e á noção innata ou adquirida que elles teem de seus deveres, do que a tal ou tal principio abstracto. Pelo contrario, parece impossivel discutir a *moral theorica* sem admittir implicitamente e de facto a *moral pratica*. A quem não admittisse nenhum dever em particular impossivel seria demonstrar a existencia do dever em geral. A prova disto é que, na discussão contra os falsos systemas de moral, recorremos sempre a seus exemplos, e por isso mesmo a seus argumentos, nos deveres hypotheticamente admittidos por ambas as partes. De que serviria o exemplo do cavalleiro d'Assas para provar o desinteresse da virtude, se não começassemos por admittir que o cavalleiro d'Assas obedeceu a seu dever? Como provar que o sentimento é uma regra má de acção, senão mostrando, com exemplos, que as affeições de familia, ou a amizade, ou qualquer outro sentimento podem nos levar a commetter injustiças? Seria nulla a prova para quem não admittisse primeiro que a justiça é um dever.

Em summa, toda sciencia deve basear-se em factos. Ora os factos que servem de base á moral, são os deveres admittidos geralmente, ou pelo menos por aquelles com quem se discute. Portanto, convém começar pela exposição d'estes deveres.

Não pretendemos com isto dizer que da experiencia derive a ideia do dever ; entendemos que é uma ideia inherente e essencial á consciencia humana, mas que pôde estar encoberta, e o está evidentemente para os que não a reconhecem. Para fazer com que ella brote da consciencia, é mister que nos colloquemos perante deveres concretos, innegaveis para todo o homem desinteressado.

De outro modo nos exporemos continuamente a incorrer em circulos viciosos. Por exemplo, objecta-se aos utilitarios que o principio do interesse pessoal não é um principio desinteressado ; mas é exactamente o que elles sustentam ; diz-se-lhes que tal principio não é obrigatorio : mas é justamente pela doutrina d'elles que não ha principio obrigatorio. Objecta-se-lhes, pois o que está em questão. Pelo contrario, tomando-se por assumpto um dever admittido por parte, por exemplo o dever da dedicação, pôde-se-lhes mostrar que este dever é inexplicavel em seu systema ; appella-se para a consciencia d'elles contra sua propria doutrina.

E' pois nosso intuito dar á moral uma base mais solida, começando pela moral particular e pratica e terminando pela moral theorica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta inversão que submettemos á apreciação dos juizes competentes, não pôde, ter nenhum inconveniente pratico,

porquanto bastará inverter esta ordem para achar o plano ordinario da moral.

## SECÇÃO I

### MORAL PRÁTICA

#### CAPITULO PRIMEIRO

Deveres para com os animaes.— Deveres para consigo mesmo.

Reduzem-se geralmente os deveres a tres classes : deveres para *comnosco*, para com os outros *homens* e para com *Deus*. Acrescentam alguns uma quarta classe : deveres para com os *animaes*.

**473. Deveres para com os animaes.**— Comquanto sejam os animaes feitos para nosso uso e nos possamos alimentar d'elles, ou empregal-os em serviços nossos, domesticando-os, não se deve, todavia, suppôr que tudo nos é licito fazer contra essas creaturas, inferiores por sem duvida, mas que são, como nós, creaturas de Deus.

O unico dever essencial para com os animaes é não os destruir nem sequer fazel-os padecer, sem necessidade.

Conta Fontenelle que tendo ido certo dia visitar Malebranche no convento dos padres do Oratorio, uma cadella da casa, e que estava prenhe, entrou na sala e veiu espojar-se aos pés do padre. Depois de inuteis tentativas para enchotal-a, Malebranche deu um pontapé na cadella com o que lhe arrancou um grito de dôr e a Fontenelle um grito de compaixão : Pois que l'he disse friamente o padre Malebranche, ignorais que *isto não sente*?

Como podia este philosopho afiançar que *isto não sentia* ? Não é o animal organizado da mesma maneira que o homem ? Não tem os mesmos sentidos, o mesmo systema nervoso ? Não dá os mesmos signaes das impressões recebidas ? Porque o grito do animal não exprimiria a dôr tanto quanto o grito da criança ? Desde que o homem não se acha pervertido pelo

habito, pela crueldade ou pelo espirito de systema, não pôde ver os padecimentos dos brutos sem tambem padecer, prova manifesta de que ha alguma cousa commum entre elles e nós, porque a *sympathia* está na razão da semelhança.

Portanto, é incontestavel que os animaes padecem: teem, como nós, a sensibilidade physica, teem igualmente certa sensibilidade moral; são capazes de dedicação, de reconhecimento, de fidelidade, de amor por seus filhinhos, de afeição reciproca.

Desta analogia physica e moral do homem e do animal resulta manifestamente a obrigação de não lhes infligir padecimentos inuteis.

Conta M.<sup>me</sup> Necker de Saussure a historia de um menino que, achando-se em um jardim, onde corria livremente uma codorniz domesticada ao lado da gaiola de uma ave de rapina, teve tentação de pegar da pobre avezinha e dal-a a devorar ao abutre. Refere o proprio heroe desta aventura o castigo que lhe foi infligido: « Durante o jantar, em que havia muita gente, o dono da casa poz-se a relatar a scena com frieza e sem reflexões, mas indicando meu nome. Ao terminar, houve um momento de silencio geral, durante o qual me olhavam todos com certa especie de espanto. Percebi algumas palavras trocadas entre os convivas, e, sem que ninguem me fallasse directamente, todavia pude comprehender que eu produzia em todos o effeito de um monstro ».

Á crueldade para com os animaes deve-se acrescentar certos jogos barbaros em que os brutos são forçados a combater uns contra os outros para nosso divertimento: taes são as touradas na Hespanha e a briga dos gallos na Inglaterra.

Não é licito incluir a caça n'estes jogos deshumanos, porquanto ella não só tem por objecto destruir os animaes nocivos ás nossas florestas e fornecer-nos um alimento util, mas tambem é um exercicio favoravel á saude e exercita certas faculdades da alma; cumpre, porém, que a caça não seja matança cruel e que tenha por fim a utilidade.

A crueldade para com os brutos que nos prestam tantos serviços e que são quotidianamente constrangidos, por meio de pancadas, a supportarem cargas superiores ás suas forças, tambem é um acto odioso, que tem o duplo defeito de ser ao mesmo tempo contrario á humanidade e contrario ao interesse, porque esses animaes, martyrisados pelas cargas e pelas pancadas, não tardam a succumbir a taes malfeitorias.

Nem tão pouco se póde considerar como absolutamente indifferente o acto de matar ou vender (a não ser por necessidade extrema) um animal domestico, que por muito tempo nos serviu e cuja dedicação se comprovou.

« Entre os vencedores nos jogos olympicos, dizem-nos os antigos muitos fazem reverter para seus cavallos as distincções recebidas no pareo; proporcionam-lhes, velhice feliz; dão-lhes sepultura honrosa, e não raro até erigem-lhes pyramides sobre o tumulo. »

« Não é razoavel, diz Plutarcho, usar das cousas que teem vida e sentimento, tal qual fazemos com um sapato ou outro qualquer utensilio, lançando-os fóra depois de usados e inutilizados á força de nos haver servido; e quando não seja senão para induzir-nos e excitar-nos á humanidade, convém que nos habituemos a ser brandos e caritativos até nos mais humildes misteres de bondade; e pelo que me diz respeito, nunca eu teria animo de vender um boi que houvesse por muito tempo lavrado minha terra, por estar velho e incapaz de trabalho. »

Uma das razões principaes, que condemnam a crueldade para com os animaes, é que por instincto de imitação e de sympathia os homens se habitua a fazer aos homens o que viram fazer aos animaes. Cita-se o exemplo de um menino que foi causa de padecer seu irmão a mesma sorte de um animal que elle acabava de ver degolar.

Os homens que se mostram brutaes com os animaes o são igualmente com os semelhantes, praticando pouco mais ou menos as mesmas sevicias em suas mulheres e seus filhos.

Foi em razão destas considerações de utilidade social e de humanidade que a lei, em França, se decidiu a intervir, no intuito de prevenir e punir os maus tractos infligidos aos animaes (lei Grommont), sendo felicissimas as consequencias desta medida.

#### DEVERES PARA COMSIGO MESMO

Dividem-se geralmente os deveres para comsigo mesmo em duas classes: deveres relativos ao *corpo*, deveres relativos á *alma*.

474. **Dever de conservação.** — *O suicidio.* Considerado como animal, o homem está ligado a um corpo, e esta união da alma e do corpo é o que se chama a vida.

Origina-se d'ahi um primeiro dever, que póde ser considerado como o dever fundamental e a base de todos os outros: o *dever de conservação*. É, com effeito, evidente que o cumprimento de todos os nossos deveres presuppõe aquello.

A conservação, antes de ser um dever, é para o homem um instincto tão energico e universal que parece não lhe ser mister transformar-se em dever, indo isto a tal ponto, que o homem deva antes combater em si a tendencia cobarde que lhe faz amar a vida, do que a instigação á morte. Entretanto, tambem infelizmente acontece, e com muita frequencia, que os homens, desvairados pelo desespero, chegam a julgar-se com o direito de se libertarem da vida: é o que se chama o *suicidio*. E', pois, de summa importancia, em moral, combater este funesto preconceito, e ensinar aos homens que, quando a vida cessa de ser um prazer, resta-nos ainda uma obrigação moral a que não nos podemos subtrahir.

Póde o suicidio ser condemnado sob tres aspectos differentes:

1.º O suicidio é uma transgressão de nosso dever para com os outros homens (emquanto houver possibilidade de prestar algum serviço a outrem, e por mais miseravel que seja o homem);

2.º O suicidio é contrario a nossos deveres para com Deus, pela razão de que o homem, sem que tenha sido dispensado, abandona assim o posto que lhe fôra confiado no mundo;

3.º Finalmente, o suicidio é uma violação do dever do homem para consigo mesmo; prescindindo de outra qualquer consideração, deve o homem conservar-se, por isso mesmo que é uma pessoa moral, e não tem mais direito sobre si proprio do que sobre outrem.

Dizem que é um sophisma ter o suicidio em conta de uma cobardia, porque é forçoso muito animo para tirar a vida a si proprio. — Não se contesta que haja certa coragem physica em quem tira a si mesmo a vida; mas haveria coragem muito maior, coragem moral, em affrontar a dôr, a pobreza, a escravidão; o suicidio é, pois, pelo menos uma fraqueza relativa. Pouco importa, além disso, que o suicidio seja um acto valeroso ou cobarde; o que é certo é que, se destruindo, o homem destroe por essa fôrma toda a possibilidade de cumprir qualquer dever.

Admittir a legitimidade do suicidio, é admittir que o homem pertence a si mesmo como uma coisa pertence a seu dono. Ora o homem não é uma *coisa*, nunca póde ser tratado como tal, nem por outrem, nem por si mesmo.

Não se deve confundir com o suicidio a morte voluntaria, isto é, a morte arrostada e até procurada para bem da humanidade, da familia, da patria, da verdade. Por exemplo, Eustachio de Saint-Pierre e seus companheiros, d'Assas e tantos outros voluntariamente buscaram ou acceitaram a morte, pedendo evital-a. Serão suicidas? Chegando a este extremo, seria mister até supprimir a dedicação, porque o cumulo da dedicação é precisamente arrostar a morte; e teriamos de condemnar até aquelle que se expõe a um simples perigo, porquanto não tem elle certeza de que o perigo não seja um encaminhamento para a morte. É evidente, porém, que o suicidio condemnado é o que tem como causa quer o egoismo, quer o medo, quer uma falsa honra. Ir mais adeante, seria sacrificar outros deveres mais importantes e cobrir o proprio egoismo com a apparencia e o prestigio da virtude <sup>1</sup>.

**475. Consequencias do dever de conservação.**— Uma das consequencias evidentes do dever de conservação, é que cumpre evitar as mutilações voluntarias. Por exemplo, os que se mutilam para subtrahir-se ao serviço militar, faltam primeiramente ao dever para com seu paiz; e em segundo lugar faltam a um dever para consigo mesmos. Porque, sendo o corpo o instrumento da alma, é prohibido supprimir-lhe uma parte sem necessidade. Isso é um suicidio parcial. D'ahi tambem o dever de não prejudicar voluntaria e inutilmente a propria saude. Não convem que este dever seja entendido com rigor. Aliás converter-se-hia em uma preocupação mesquinha e egoista, indigna do homem.

Deve-se escolher e observar regularmente o regimen que pareça, quer pela experiencia geral, quer por nossa experiencia pessoal, o mais conforme a conservação da saude; mas, uma vez estabelecido este principio, precauções minuciosas em excesso e demasiado circumspectas rebaixam o homem e lhe dão, quando menos, certo resabio de ridiculo, que elle deve evitar. Assim, não se ha de tomar para modelo o italiano Cornaro, que usava balança em suas refeições para pesar os alimentos e as bebidas, embora digam que tal regimen o conservára até aos cem annos

Mas se é inconveniente o recommendar-se uma preocupação demasiadamente minuciosa dos cuidados com a saude, não será

<sup>1</sup> Vede pro e contra o suicidio as duas cartas de Saint-Preux e de mylord Edouard em *Nova Héloisa*.

todavia, fóra de proposito impôr-se a obrigação, dentro do possível, de seguir um regimen prudente e moderado, tão favoravel ao espirito quanto ao corpo. Sob este aspecto, a hygiene é uma parte da moral, que se não deve desprezar.

Evitar as longas vigílias, as refeições muito prolongadas, ou as bebidas excitantes, distribuir regularmente as horas do dia, levantar-se cedo, cobrir-se moderadamente, taes são os conselhos que dá a prudencia; o que, todavia, não exclue a liberdade de preterir estas regras por outras mais importantes e necessarias. Consiste o principio em não conceder de mais ao corpo: é esse o melhor meio de fortalecel-o.

D'entre as virtudes que entendem com o dever de conservação ha uma que um philosopho do XVIII seculo (Volney, *Lei Natural*, c. IV) assignalou primeiro em seu *Catechismo de moral*. Com effeito, é ella de summa importancia, e o contrario seria sobretudo repugnante. Além da parte que tem, como se sabe, o aseo na conservação da saúde, tem mais o merito de ser o signal de outras virtudes de ordem mais elevada. O aseo suppõe a ordem, certa delicadeza, certa dignidade; é o primeiro signal da civilisação; onde quer que elle se mostra annuncia que as necessidades mais elevadas do que as da animalidade se fazem ou se vão fazer immediatamente sentir; onde elle falta, pôde-se affirmar que a civilisação é apenas apparente ou que ainda tem bastante que fazer e que reparar.

**476. Temperança.**—Ácabamos de ver que o homem não tem direito de destruir seu corpo, nem de o mutilar, nem finalmente de o diminuir ou de o enfraquecer inutilmente. Mas é mister distinguir duas cousas nas funcções do corpo humano, de uma parte sua *utilidade*, da outra o prazer que as acompanha.

Não ha duvida que um certo prazer é necessario para o bom exercicio das funcções, e o appetite, por exemplo, é um condimento agradável, que excita e facilita a digestão.

Todos nós sabemos, porém, que não existe exacta e constante proporção entre o prazer dos sentidos e a utilidade; sabemos que o gozo pôde ultrapassar sobre modo a necessidade, e que até mesmo muitas vezes a saúde exige certo limite no gozo.

Por exemplo, os prazeres do paladar podem ser mais apurados e prolongados do que convém á satisfação da necessidade. Basta bem pouco para satisfazer as necessidades do homem; mas pôde este, com sua industria, crear para si uma porção de prazeres mais ou menos requintadas, e deleitar



seu paladar ainda por longo tempo, depois de satisfeita a necessidade. A necessidade de beber, particularmente, deu origem a uma infinidade de requintes inventados pela industria humana, e que só tem relação mui remota com o principio que lhes deu origem. O vinho e os alcoolicos, que são tonicos uteis, quando empregados com moderação, são para o paladar excitantes que constantemente solicitam o desejo; e quanto mais requintados, tanto mais provocam e captivam a imaginação.

D'esta desproporção ou desconveniencia que existe entre os prazeres dos sentidos e as necessidades do corpo nascem os vícios, isto é, certos habitos que sacrificam a necessidade ao prazer, e cuja consequencia é precisamente a alteração e a ruina das funcções naturaes. O prazer é, effectivamente, dentro de certa medida, o auxiliar e de alguma sorte o interprete da natureza; mas acima d'este limite, o prazer só se satisfaz á custa da propria funcção, e, por solidariedade, de todas as outras; assim é que o muito comer destróe as funcções digestivas; as bebidas excitantes queimam o estomago e atacam gravemente o systema nervoso.

Quem se atreveria, diz Bossuet, a pensar em outros excessos que se declaram por uma maneira muito mais perigosa? Quem, digo eu, se atreveria a fallar n'elles ou n'isso pensar, visto como não se falla sem pudor e nem se pensa sem perigo, até mesmo para os estigmatizar? Oh! Deus, uma vez ainda, quem se atreveria, fallar d'esta profunda e vergonhosa chaga da natureza, d'esta concupiscencia que liga a alma ao corpo com laços tão ternos e tão violentos, da qual com tamanha difficuldade nos defendemos e que ao mesmo tempo causa ao genero humano tão terriveis desordens. (*Traité de la concupiscence.*)

O abuso dos prazeres dos sentidos em geral, chama se intemperança, e o justo uso destes prazeres *temperança*. A gulodice é o abuso dos prazeres do comer, a embriaguez, o abuso dos prazeres do beber, a impudicia ou luxuria, o abuso dos prazeres que respeitam a reproducção da especie. A estes tres vícios oppoem-se a *sobriedade* (opposta aos dous primeiros vícios) e a *castidade*.

Prova-se o dever da temperança por duas considerações: 1.ª sendo a intemperança, como o mostra a experiencia, a ruína da saude, é por isso mesmo contraria ao dever que temos de nos conservarmos; 2.ª a intemperança, atacando as faculdades intellectuaes e tornando-nos incapazes de toda a acção energica e viril, é contraria ao dever, que nos é imposto, de respeitar nossas faculdades moraes e manter a superioridade da alma sobre o corpo.

Fallaram os sabios antigos admiravelmente da temperança. Mostrou claramente Socrates, em particular, que a temperança torna o homem livre, e que a intemperança o faz bruto e escravo.

Dize-me, Enthydemo, pensas que a liberdade seja um bem precioso e honroso para um particular ou para um Estado?—É o mais precioso dos bens.—Logo, quem se deixa dominar pelos prazeres do corpo e assim fica na impossibilidade de praticar o bem, o consideras como um homem livre? — De certo que não.— Talvez chames liberdade o poder de fazer o bem, e servidão a presença de obstaculos que nos impedem de o praticar? — Justamente.— Então os intemperantes te parecerão escravos? — Sim, por Jupiter, e com razão.— O que julgas daquelles senhores que impedem de fazer o bem e obrigam a fazer o mal? — É essa por Jupiter, a peor especie possível.— E qual é a peor das escravidões? — A meu ver, a que nos submete ao peor dos senhores.— De modo que os intemperantes supportam a peor das escravidões? — É esse o meu parecer. (Xenophonte, *Memo-raccis*, IV, V.)

Uma consideração secundaria que deve de ser addicionada á precedente, é que o intemperante que busca o prazer não o encontra; e até mesmo que semelhante prazer, solicitado de um modo violento, transforma-se em dôr: « A intemperança diz Montaigne, é uma peste da voluptuosidade, e a temperança não é seu flagello, é seu correctivo ».

Não deve a temperança limitar-se ao interior; deve manifestar-se exteriormente pelos actos, pelas palavras, e até mesmo pela altitude e compostura: é o que se chama a *decencia*, cuja parte principal é o *pudor*. Finalmente, como está sempre a alma inclinada a acompanhar o tom do corpo e o interior compõe-se naturalmente de accordo com o exterior, evitar-se-ha a desordem nos modos, no vestuario, nas palavras, que levam insensivelmente a desordem aos pensamentos. A dignidade exterior nada mais é do que o reflexo da dignidade da alma.

**477. Deveres relativos aos bens exteriores — Da economia e da parcimonia.**— Os bens exteriores são tão necessarios ao homem como seu proprio corpo, porque é uma lei fundamental dos seres organisados o subsistirem só pela permuta continua de partes com as substancias extranhas. A vida é uma circulação, um turbilhão: perdemos e adquirimos; restituimos á natureza o que nos ella deu, e lhe tornamos a tomar em troca o que é necessario para reparar nossas perdas. D'ahi se segue que, um certo numero de cousas exteriores, a saber, os alimentos, são indispensaveis á nossa existencia, e que é mister absolutamente

apossarmos-nos d'elles com segurança, para ficarmos seguros da propria vida.

A nutrição não é a unica necessidade do homem. O domicilio e o vestuario, sem serem tão rigorosamente indispensaveis (como se observa nos paizes calidos), são, todavia, de grande utilidade para manter certo equilibrio entre a temperatura de nosso corpo e a temperatura exterior; porquanto é sabido que o desarranjo d'este equilibrio é uma das causas mais ordinarias de enfermidade. Não havendo a natureza vestido o homem como os outros animaes, tem elle mais que os outros a necessidade de se supprir de vestidos por meio de sua industria. Quanto á habitação, muitos animaes, bem como o homem, sabem-na construir, por exemplo os castores e os coelhos; e a despeito da incontestavel superioridade de sua arte, não é isso ajuda para o homem, como se vê, senão o desenvolvimento de um instincto de que elle participa com outros seres.

Estas diversas necessidades exigem, pois, para ser satisfeitas, certo numero de objectos materiaes, taes como alimentos, casas, vestuarios, etc., trazendo outras como consequencia, por exemplo, a necessidade de locomoção para prover-se do que é preciso (d'ahi as carroagens, os barcos, etc.); a necessidade de se defender contra os que queiram tomar-nos o que possuímos (d'ahi as armas de toda a especie) a necessidade de repouso e de ordem no interior da casa (d'ahi os moveis de toda natureza); em gráo mais elevado, a necessidade de agradar á imaginação (d'ahi as obras d'arte, quadros, estatuas); a necessidade de instrucção (d'ahi os livros, etc.)

Em summa, independente de todas estas cousas tão diversas ainda ha duas que merecem ser notadas e postas a parte, em razão de seu character original e distinctivo.

É, de uma parte, a terra, que é a raiz commun e inexgotavel de todas as riquezas, a unica que não perece, e que sempre se encontra na mesma quantidade, tanto antes como depois do gozo; a terra, que é como a substancia, a propria materia da riqueza; de outra parte, a moeda (ouro ou prata, com seu symbolo, o papel), que é de natureza a poder permutar-se por toda a especie de mercadorias, até mesmo a terra, e que por consequencia as representa todas. Estas duas especies de cousas, a terra e o dinheiro, uma materia prima, a outra imagem condensada de toda riqueza, são os dous objectos mais naturaes dos desejos do homem, porquanto

quer com um, quer com o outro poder-se-ha supprir de tudo mais.

Sendo os bens exteriores necessarios á vida, trataremos de saber como se deva usar d'elles quando possuidos, e como se deve adquiril-os, quando não possuidos.

Uma primeira consideração é, que as cousas materiaes ou as riquezas não tem valor em si mesmas; ellas valem sómente pela sua applicação ás nossas necessidades. O ouro e a prata, por exemplo, não valem senão porque podem ser permutados por cousas uteis, e estas mesmas são boas porque são uteis. Transtorna-se esta ordem, toda vez que se tomam as cousas materiaes precisamente como *fins* e não como *meios*. E' o que acontece, por exemplo, quando se busca o ganho por amor do ganho e se accumulam as riquezas pelo unico prazer de as accumular, vicio que se chama a *cobiça*. E' ainda o que succede quando alguém goza da riqueza pela riqueza, sem querer usar d'ella, e se priva de tudo para fruir a propria cousa que só tem valor sob condição de com ella comprar outras, vicio que se chama *avareza*.

Ganhar dinheiro é sem duvida uma necessidade que é mister supportar (e da qual, aliás, não nos devemos envergonhar, porquanto é a propria natureza que o exige); mas não é, nem deve ser um fim para a alma. O fim é assegurar, a nós mesmos, ou á nossa familia, os meios de subsistir e supprir-nos do *necessario*; ou ainda mesmo de certo grão de *superfluo*. E', pois, legitimo, segundo a phrase de um antigo, possuir as riquezas, mas não ser possuido por ellas.

Tal é o *espírito* com que o homem deve procurar ou possuir as riquezas, e isto é para elle um dever estricto; quanto, porém, ao grão e ao limite da posse, quanto ao numero ou á quantidade das riquezas não nos dá a moral regra alguma, nem principio. Não ha limite conhecido além do qual se tornaria o homem immoral, ganhando dinheiro. A ninguem é prohibido o ser millionario, se o puder. Seria má a moral que habituassee a considerar culpados os ricos. O desprezo ás riquezas, tal qual o professavam os philosophos antigos, é cousa mui bella; mas o bom emprego das riquezas tambem o é. A riqueza, que nenhum valor tem em si mesma, póde tel o grande pelo uso que d'ella se faça. Não ha, pois, outra regra além da que já demos, a saber, que não convém amar o dinheiro pelo dinheiro, mas adquiril-o ou recebê-lo como um meio de ser util a si proprio e aos outros. Acrescentemos, entretanto, que, ainda mesmo com esta direcção da intenção, não convém desejar sobre posse o ganho, porque

tambem ainda é um modo de escravizar-se á fortuna o tomar demasiado prazer em accumulal-a ainda mesmo para bem a empregar.

O dever de não ser escravizado em espirito aos bens materiaes impõe como corollario o dever de supportar a pobreza, se ella vos é imposta pelas circumstancias. O pobre deve, sem duvida, buscar melhorar sua posição com seu trabalho, e longe de nós recommendar-lhe uma insensibilidade estúpida que estancaria a fonte de toda industria; mas o que cumpre prohibir e sobretudo a si proprio, é este desgosto inquieto e ancioso, que faz nossa infelicidade e a dos outros. É mister que o homem saiba se conformar com sua sorte, como diz a velha sabedoria, e se é quasi necessario elevar-se até ao heroismo para saber supportar a miseria, basta a prudencia para aceitar pacificamente a pobreza e a mediania.

Dizer que as riquezas não teem valor proprio, mas são sómente meios de satisfazer nossas necessidades, não quer dizer que sejam feitas para ser despendidas sem discernimento; não é condemnar a parcimonia e a *economia*, virtudes recommendadas não só pela moral, mas tambem pela sciencia. Para evitar a cobiça e a avareza ninguem deve cahir na dissipação e na prodigalidade.

Evidentemente é desarrazoado e absurdo sacrificar nossas necessidades de amanhã a nossos prazeres de hoje. A economia e a parcimonia são, pois, aconselhadas pelo mais simples bom senso. Mas a economia e a parcimonia não são sómente um dever de prudencia, são um dever de dignidade; porquanto nos ensina a experiencia que a pobreza e a miseria nos collocam na dependencia de outrem e a necessidade conduz á mendicidade. Quem sabe dispor seus meios de existencia, assegura d'esse modo, no futuro, não só a existencia mas a independencia; privando se de alguns prazeres transitorios e mediocres, compra o que vale mais: a dignidade. «Sêde economicos, diz Frankliu, e a independencia será vossa couraça, vosso escudo, vosso capacete e vossa corôa; caminhareis então de cabeça erguida, sem que vos curveis ante qualquer peralvilho vestido de seda porque rico, nem aceiteis um presente porque a mão que vol-o offereça scintille com os diamantes.

Collocando-se debaixo deste aspecto é que as maximas bellas e chistosas, comquanto algumas vezes vulgares, do bom homem Ricardo podem ser consideradas como maximas moraes, e devem entrar nos espiritos: «Não aprendaes sómente a ganhar o dinheiro, mas tambem a empregar-o.

— *Cosinha gorda, bolsa magra.* — Custa mais caro sustentar um vicio do que educar dous filhos. — Um passo repetido muitas vezes faz muito. — Os loucos dão festas e os sagazes as desfructam. — É loucura empregar dinheiro em comprar um arrependimento. — Os estofos de seda apagam o fogo da cosinha. — Quando o poço secca é que se conhece o valor da agua. — O orgulho almoça com a abundancia, janta com a pobreza, e ceia com a vergonha.»

O que Franklia pintou de modo mais energico e eloquente foi a humilhação, que anda de parceria com as dividas, triste consequencia da falta de economia: « Quem vai fazer um emprestimo vai buscar uma mortificação. Ah! vêde bem o que fazeis quando vos individaeis? Daes direitos a outrem sobre vossa liberdade. Se não poderdes pagar no prazo fixado, vos envergonhareis de ver o vosso credor, estareis apprehensivos quando lhe fallardes; rebaixar-vos-heis a desculpas miseravelmente motivadas; pouco a pouco perdereis vossa franqueza e acabareis por vos deshonrar com mentiras evidentissimas e as mais despreziveis. Com effeito a *mentira monta na garupa da divida*. Um homem que nasceu livre nunca deverá corar, nem acanhar-se de fallar a qualquer homem, seja elle quem fôr, nem de o encarar; mas a pobreza deslava, não raro, coragem e virtude. — *Saco vasio não se põe em pé.*»

478. **O trabalho.** — A necessidade de prover-nos das cousas necessarias á vida impõe-nos uma obrigação fundamental, que continúa a durar ainda depois de satisfeita a necessidade: é a obrigação do *trabalho*.

O trabalho nasce da necessidade, sua primeira origem; mas sobrevive á necessidade; e consiste sua belleza e sua dignidade em que, provindo de uma necessidade mercenaria, torna-se a honra do homem e a salvação da sociedade.

Tudo em a natureza trabalha; tudo está em movimento; por toda a parte só se vê o esforço, a energia, o desenvolvimento de forças. Restrinjamo-nos aos animaes: a ave trabalha para fazer o ninho, a aranha para tecer a teia, a abelha para fabricar o mel, o castor para construir a casa, o cão para alcançar a caça, o gato para apanhar o rato.

Encontram-se, entre os animaes, operarios de toda especie: pedreiros, architectos, alfaiatas, caçadores, viajantes. Nelles tambem se encontram politicos e artistas como se fossem destinados para dar-nos exemplos de todos os generos de trabalho e de actividade.

Distinguíam os antigos duas espécies de trabalhos : o trabalho nobre e livre, a saber, as artes, as sciencias, a guerra e a politica; e o trabalho mercenário, a saber, o trabalho manual, e em geral todo o trabalho lucrativo, deixavam-no aos *escravos*; tinham-no em conta de indigno do homem.

Não carece ir até aos tempos modernos para achar a refutação de semelhantes erros. Um dos maiores sábios, o philosopho Socrates, comprehendêra a dignidade do trabalho, ainda mesmo do trabalho productivo que serve para assegurar a vida; vira que o trabalho em si mesmo não é servil, como o prova esta linda historia contada por Xenophonte :

Vendo certo dia Aristarcho mergulhado em tristeza : « Dás mostraa, lhe diz Socrates, de ter alguma cousa que te causa pesar ; é ham que dividias o fardo com teus amigos.—Bofé, Socrates, replicou Aristarcho, estou em grande embaraco ; desde que a cidade está amotinada minhas irmãs, minhas sobrinhas, minhas primas, que se achavam abandonadas, se refugiaram em minha casa, de modo que somos quatorze pessoas de condição; nada colhemos da terra, porque os inimigos se apossaram della, nem de nossas casas, por isso que está a cidade quasi sem habitantes; ninguém compra moveis ; não se encontra dinheiro a emprestimo em parte alguma. É' bem triste ver em torno de si parentes na penúria e impossivel fazer viver tanta gente em semelhantes circumstancias.

— Como é então, lhe respondeu Socrates, que Nausycydes, fabrica lo farinha, acha com que alimentar não só a si como a seus escravos, e mais ainda a seus rebanhos ? Que Cyrenos, fabricando pão, alimenta a toda uma casa e vive com largueza ? Que Dancees, fazendo *chlamides*, Menon, *chlamides*, a maior parte dos Megarienses *exomides*<sup>1</sup> acham com que se nutrir ?

— Ah ! Socrates, é que toda essa gente compra escravos barbaros que elles forçam a trabalhar a sua vontade, enquanto que eu tenho de me haver com pessoas livres, com parentes.

— Como assim ?! porque *são livres* os teus parentes, julgas que *nada devem fazer sendo comer e dormir* ? Crês tu que a preguiça e a ociosidade ajudem os homens a aprender o que devem fazer, lhes conservem o que é necessario á vida, ao passo que o trabalho e o exercicio de nada serviriam ? Aprenderam elles quanto dizes que lhes parecem cousas inuteis para a vida e com que elles não teriam que fazer, ou pelo contrario aprenderam a se occupar e tirar proveito dessas cousas ? Quaes são então os homens mais sábios, os que permanecem na ociosidade, ou os que se occupam com cousas uteis ? os mais justos, os que *trabalham* ou os que *sem nada fazereem, deliberam sobre os meios de subsistir* ?

— Em nome dos deuses, Socrates, redarguiu Aristarcho, teu conselho é excellente, sabendo bem que depois de haver gasto o que houvesse recebido, não teria com que pagar, não me atrevia a pedir emprestado ; agora creio poder decidir-me a fazel-o.

Dito e feito ; obtem Aristarcho os capitaes ; compra lã. Trabalhando as mulheres jantavam, ceivavam depois do trabalho ; é a alegria succedêra á tristeza ; em vez de se olharem de soslaio, viam-se com prazer. Amavam a Aristarcho como um protector, e Aristarcho as prezava por seus serviços. Finalmente, veiu este contar alegre a aventura a Socrates e disse-lhe que suas parentas o censuravam por ser o unico da casa que comia sem nada fazer. » Pois bem ! diz Socrates, porque não lhe contas a fabula do cão ? No tempo em que os brutos fallavam, a ovelha disse a seu dono : « Tu proceder é bem singular ; a nós que te fornecemos lã, cordeiros, queijos, nada nos dás senão o que somos obrigados a arrancar da terra ; e com teu cão, que

<sup>1</sup> Chlamydes, chlanides, exomides, especies de vestimenta.

nada te rende, repartes teus proprios alimentos». O cão, que isto ouvira, lhe diz: « Elle tem razão, por Jupiter! porque sou eu quem vos guardo e impede de serdes roubados pelos homens ou arrebatados pelo lobo; se eu não velasse sobre vós não poderies pastar receiando morrer. » Vae pois dizer as tuas parentas que velas sobre ellas como o cão da fabula; que, graças a ti, não são insultadas por ninguem e podem, sem pezar e sem receios, continuar sua laboriosa existencia.

Se é injusto considerar como servil o trabalho manual e o trabalho productivo, seria um preconceito em sentido inverso, só considerar como trabalho o trabalho manual e o trabalho mercenario. O trabalho intellectual, o dos sabios, dos artistas, dos magistrados, dos chefes de Estado, não é menos util: é, pois, tambem legitimo.

Não são precisos encarecimentos para que nos lembremos de que unicamente o trabalho garante a segurança e o conforto. Sem duvida, nem sempre os garante; isso é, infelizmente verdadeiro. Mas se, trabalhando, ninguem está seguro de poder manter mulher e filhos e garantir a si proprio legitimo repouso na velhice, em compensação, é certo que, sem trabalhar, o homem se condemna a si e á toda sua familia a uma miseria inevitavel. Ainda não se descobriu meio de fazer brotarem riquezas do fuudo da terra, sem trabalho. Essas riquezas apparentes que deslumbram nossos olhos, esses palacios, essas carroagens, esses adornos, esplendidos, essas mobílias, todo esse luxo, todas essas riquezas e outras mais solidas, as machinas, as fabricas, os productos da terra: tudo isso, é trabalho accumulado. Entre o estado das tribus selvagens que vagueiam esfaimadas nas florestas da America, e o estado de nossas sociedades civilisadas, só ha uma differença — o trabalho. Suppondo que, em uma sociedade como a nossa, venha subitamente a cessar o trabalho: seriam consequencias immediatas e inevitaveis a miseria e a fome. A Hespanha, quando descobriu as minas de ouro da America, julgou-se enriquecida eternamente; deixou de trabalhar: arruinou-se, e de senhora soberana que era na Europa, desceu ao gráo em que a vemos hoje. A preguiça traz a miseria, a miseria traz a mendicidade, e a mendicidade nem sempre se contenta com pedir, rouba.

O trabalho não é unicamente um prazer ou uma necessidade: é um dever. Ainda quando penoso e sem alegria, o trabalho é uma obrigação para o homem; é-lhe tambem uma obrigação, ainda quando não precisasse d'elle para viver. O trabalho não garante sómente a segurança, mas tambem a dignidade. O homem é feito para exercer as facultades do corpo e do espirito. É feito para agir, como a ave para voar.



É difficil habituar-se o homem ao trabalho ; uma vez, porém, vencidas as primeiras difficuldades, o trabalho fatiga tão pouco que se torna uma necessidade. Só a muito custo deixamos de trabalhar. Sim, depois de nos havermos esforçado na infancia para adquirir o habito do trabalho, o que se torna por fim mais difficil é não trabalhar. E' mister quasi lutar contra si mesmo para que se obrigue o homem á distracção e ao repouso.

O repouso torna-se por sua vez um dever ao qual nos submettemos com repugnancia e ante a conveniencia dictada pela razão : porquanto não devemos abusar das forças que a Providencia nos confiou.

## CAPITULO II

Deveres para consigo mesmo.

(Continuação)

**479. Deveres relativos á intelligencia.** — O primeiro dever relativo á intelligencia é o de *instruir-se*.

Sem duvida ninguem é obrigado a ser um sabio, aprender o latim ou as sciencias; mas póde-se dizer que é um dever para cada um de nós: 1.º aprender, o melhor que lhe fór possível os principios, da arte que houver de cultivar; por exemplo: os magistrados, os principios da jurisprudencia; o medico, os principios da medicina; o artesão e o operario, os principios de sua arte; 2.º é um dever para qualquer homem, segundo os meios de que dispõe, instruir-se a respeito de seus deveres; é tambem um dever para cada um ultrapassar, quanto possa, o estrictamente necessario em materia de instrucção, e na razão dos meios de que disponha. É portanto um dever a não desprezar nenhuma occasião de instruir-se.

Tambem é um dever empregar todos os seus esforços para evitar o erro, e cultivar em si o bom senso, que é a faculdade de discernir o verdadeiro do falso.

Algumas indicações quanto as causas de nossos erros poderão ser utilmente feitas a tal respeito. (Vede no 1.º tomo, LOGICA, sec. II, cap. VII.)

**480. A prudencia.** — A instrucção e o bom senso conduzem á virtude chamada *prudencia*, que consiste em deliberar para obrar e é a arte de bem discernir nosso interesse nas cousas que nos dizem respeito, e no interesse alheio nas cousas que respeitam a outrem. Assim, ha duas especies de prudencia: a prudencia pessoal que não é mais do que o interesse bem entendido, e a prudencia civil ou desinteressada, que se applica aos interesses alheios: assim, um general, um tabellião, um ministro prudentes, não o são para si proprios,

mas para os interessados: sob este aspecto ha apenas um dever para com outrem.

Posto que a prudencia seja apenas a virtude do *util*, é entretanto uma virtude. Porquanto, toda vez que estamos a ponto de ser arrastados pela paixão, é o proprio dever que nos ordena preferir o util ao agradável.

Eis aqui algumas das regras relativas á prudencia :

1.º Não basta attender ao bem e ao mal presente, cumpre tambem examinar quaes sejam suas consequencias naturaes, afim de que, comparando o presente com o futuro e os contrabalançando, se possa reconhecer de ante-mão o resultado.

2.º É contra a razão procurar um bem que ha de causar certamente um mal mais consideravel.

3.º Nada é mais razoavel do que nos resolvermos a padecer um mal do qual deve com certeza provir um bem maior.

4.º Deve-se preferir um grande bem a um menor, e reciprocamente um mal menor a um maior.

5.º Não é necessario ter completa certeza dos bens e males consideraveis, e basta a verosimilhança para obrigar uma pessoa razoavel a privar-se de alguns bens insignificantes, ou a padecer alguns males ligeiros para adquirir bens muito maiores ou evitar males muito mais perniciosos. (*Burlamar qui, Droit naturel*).

481. **A veracidade.** — Servem-se os homens da palavra para exprimir o pensamento. D'ahi um dever importante e fundamental: o de só exprimir pela palavra a verdade, ou aquillo que se julga como tal, depois de tomadas todas as precauções possiveis para não haver engano. São estimados no mais alto gráo os que só se servem da palavra para exprimir seus pensamentos, e desprezados os que della se servem para enganar. Esta especie de virtude chama-se *veracidade* e o vicio que se lhe oppõe é a *mentira*.

Podemos distinguir duas especies de mentiras:

A *mentira interior* e a *mentira exterior*: a primeira pela qual o homem mente a si mesmo, isto é, faltando com a sinceridade em relação a si proprio; a segunda, pela qual mente a outrem.

Será possivel que o homem minta realmente a si proprio? Comprehende-se, com effeito, que o homem se engane, mas então não sabe que se engana: é erro e não mentira: se, pelo contrario, elle sabe que se engana, por isso mesmo não está enganado. Parece, pois, que não pôde haver mentira em relação a si mesmo.

E é certo, entretanto, que o homem póde enganar voluntariamente a si mesmo, por consequencia mentir a si. O caso mais habitual da mentira interior é quando o homem emprega sophismas para suffocar o grito da consciencia, ou tambem fazer crer a si mesmo que não ha outro motivo senão o bem moral, ao passo que na realidade só obedece ao receio do castigo, ou a outro quejando motivo interesseiro.

A mentira interior é já uma verdadeira baixaza ou pelo menos uma fraqueza; e d'ahi se deve concluir que o mesmo acontece com a mentira exterior, isto é, a mentira que se exprime por palavras.

A mentira é sempre uma cousa baixa, ou seja causada pelo desejo de prejudicar ou de esquivar-se á punição, ou pelo desejo de ganho ou outro movel qualquer mais ou menos grosseiro. « O mentiroso, diz um moralista, é menos um verdadeiro homem do que a apparencia fallaz de um homem.»

Evidentemente o dever de não mentir não traz como consequencia o dever de dizer tudo. Não se deve confundir o silencio com a dissimulação, e ninguem é obrigado a dizer tudo quanto tem no coração; muito pelo contrario, estamos aqui em face de um outro dever para comnosco, que é de alguma sorte o opposto ao precedente, a saber: a discrição, o garrulo, o inconsiderado, um que falla a todo proposito, o outro que diz o que devêra calar, não devem ser confundidos com o homem leal e sincero, que só diz o que pensa, mas que não diz necessariamente tudo quanto pensa.

Se a mentira, em geral, é um rebaixamento da dignidade humana, tambem o é, com muito mais razão, essa especie de mentira que se chamma *perjurio*, e que se poderia definir por uma mentira dupla.

O perjurio é de duas especies: ou é a prestação de um juramento falso, ou a violação de um juramento anterior, verdadeira ou falso, sincero ou mentiroso. Para saber o que é um perjurio, convem pois saber o que é um juramento.

O *juramento* é uma affirmação em que se toma a Deus para testemunha da verdade proferida. Consiste, pois, de alguma sorte em invocar a Deus em nosso favor, como se Elle fallasse em nosso nome. Attesta-se para assim dizer que Deus, que vê o intimo dos corações, se fosse chamado em testemunho, fallaria como nós proprios fallamos. Indica o juramento a previa aceitação dos castigos que Deus não deixa de infligir aos que invocam seu nome em vão.

Isto posto, o perjuro, entendido como prestação de um falso juramento, pôde ser chamado uma mentira dupla. Com effeito o perjuro mente não só affirmando uma cousa falsa, mas tambem affirmando que o proprio Deus daria testemunho, se ahi estivesse. Acrescentemos que ahi ha uma especie de sacrilegio, que consiste em fazer de algum modo de Deus o cumplice de nossa mentira. Succede o mesmo, toda vez que o perjuro é a violação de um juramento anterior.

**482. Deveres relativos á vontade e ao sentimento.**—A força da alma: *a coragem*. A vontade é o poder de se resolver á acção sem a isso ser constrangido por alguma força externa, ou ainda mesmo pela força das paixões. Tem assim ella propria uma força com a qual luta contra os obstaculos externos ou internos que se lhe oppoem. É o que se chama a *força da alma*, cuja fórma principal é a coragem.

A coragem em seu sentido mais commum, é uma especie de virtude que arrosta o perigo e até a morte, quando é necessario, para cumprir um dever.

A coragem que mais deslumbra os homens, é o valor militar; não é, porém, a unica; o medico em uma epidemia, o simples cidadão em um flagello publico, cada um de nós em seu leito de morte, pôde mostrar tantas e muitas vezes mais coragem do que o soldado na batalha. Não é menos necessario a coragem *civil* do que a militar: a do magistrado por exemplo, distribuindo justiça a despeito das solicitações dos poderosos, a do cidadão defendendo as leis, a do justo dizendo a verdade com risco de vida, etc.

Dizem que a coragem é um meio termo entre a temeridade e a cobardia. Isto é verdade em geral; mas nem sempre se deve suppor temeridade o arrostar o perigo e nem sempre covardia o evital-o. O principio verdadeiro é que devemos affrontar os perigos necessarios, por maiores que sejam, e evitar os perigos inuteis, por mais insignificantes que ser possam.

Não consiste a coragem unicamente em arrostar o perigo e a morte, mas tambem em supportar a desgraça, a miseria, a dôr. Pôde-se ser corajoso na pobreza, na escravidão, na enfermidade. A coragem assim entendida chama-se *paciencia*.

Esta especie de coragem de todos os instantes é reclamada principalmente na vida, e é a mais rara, porquanto encontram-se innumerous homens capazes de affrontar a morte

quando se apresenta a occasião ; mas, supportar com resignação os males inevitaveis e incessantemente renovados da vida humana é uma virtude tanto mais rara, quanto não ha quasi de que envergonhar-se o vicio que lhe é contrario. O homem envergonha-se de temer o perigo, e não córa de conspirar-se contra o destino ; sujeita-se á morte, se é preciso, mas não quer ser contrariado. Convém reconhecer, entretanto, que succumbir ao peso de destino tambem é uma cobardia. Eis por que se póde com razão dizer que o proprio suicidio é um acto cobarde ; porquanto se é verdade que exige, certo valor physico, tambem é verdade que o valor moral, que soubesse soffrer taes males, seria de ordem muito mais elevada ainda.

Cumpre, porém, não confundir a verdadeira força, o verdadeiro valor, a verdadeira paciencia, com a falsa força, e a ridicula obstinação.

Um de meus amigos, diz Epicteto, resolveu sem motivo algum deixar-se morrer á fome. Eu o soube quando havia já tres dias que elle se abstinha de comer : fui visital-o, e perguntei-lhe o que fazia : Tomei esta resolução, me respondeu. — Mas qual o motivo que te impellia ? Cumpre ser firme em nossas decisões. — O que estás a dizer, meu amigo ? — É mister ser firme em suas decisões, não ha duvida, mas nas que são razoaveis. Comel-se por um capricho houvesse decidido que era noite, persistirias dizendo : Cumpre ser firme em suas decisões. Nosso homem deixou-se decidir, mas não sem difficuldade. — Custa tanto a persuadir a um desassissado como a convencel-o.

A paciencia na adversidade se deve juntar sempre outra especie de valor, nem menos raro, nem menos difficil, a saber, a moderação na prosperidade. É de alguma sorte uma só e a mesma virtude applicando-se em duas circumstancias contrarias, e é o que se chama a egualdade da alma. Não ha menos cobardia em faltar á moderação, quando nos sorri a fortuna, do que quando nos é adversa ; e nada ha mais bello na vida seja uma alma sempre igual, sempre o mesmo aspecto, rosto sempre sereno.

A egualdade de humor ou posse de si mesmo liga se outra obrigação : a de evitar a colera, paixão que se tem, com razão, considerado como sendo a origem da coragem, mas que é sem regras, e mais propria de animaes que de homens. Ha duas especies de caracteres irasciveis ; o que se arrebatá subito e se apasigua logo, e pelo contrario, o que conserva por muito tempo o resentimento. O primeiro é o caracter irascivel, o segundo o caracter atrabilario ou viagativo. Este é muito mais odioso do que aquelle : a colera é algumas vezes desculpavel ; o rancor nunca o é.

Entretanto, se a colera é um mal, a apathia e a indifferença

absoluta estão bem longe de ser um bem. Se ha uma colera brutal e animal, tambem ha uma colera nobre, uma *colera generosa*, que Platão chama *Óσπος*: a que se presta a nobres sentimentos. A colera generosa tem, como se vê, seu principio no sentimento da *dignidade pessoal*, ao qual se liga o dever do *respeito de si mesmo*.

**483. A dignidade pessoal.** — Sendo o homem superior aos outros seres da criação pela razão, pela liberdade, pela moralidade, não deve rebaixar-se ao nível d'aquelles, etam de respeitar em si e fazer com que os outros homens respeitem na sua pessoa a *dignidade humana*.

D'ahi estas maximas: « Não sejas escravo dos homens; — Não consintas que teus direitos sejam impunemente calcados aos pés; — Não contraias dividas para as quaes não offereças inteira segurança; — Não recebas beneficios sem os quaes possas passar; — Não sejas nem parasita, nem li-sonjeiro, nem mendigo. — Os queixumes e os gemidos, até mesmo um simples grito arrancado por uma dor corporal, são cousas indignas de ti (com mais forte razão se houveres merecido a punição). Por isso um culpado enobrece sua morte pelo denodo com que morre. — Quem se torna verme poder-se-ha queixar de ser esmagado? (Kant, Doutrina da virtude, § 12.)

O justo sentimento da dignidade humana chama-se *altivez*. Não se deve confundir a legitima altivez com uma paixão que imita a altivez, mas que apenas lhe é o fantasma; quero dizer com a vaidade. A altivez é o justo sentimento que o homem tem de sua dignidade moral, e que o prohibe de humilhar-se ou deixar humilhar nelle a pessoa humana. A vaidade é o sentimento exagerado que temos de nossas vantagens e de nossa superioridade sobre os outros homens. A altivez refere-se ao que em nós existe de sagrado e de divino; a vaidade só se refere a nossa individualidade e se engrandece e incha com essas proprias miserias.

A altivez só exige que a não opprimam, a vaidade exige a oppressão dos outros. A altivez é nobre, a vaidade é brutal e insolente.

É a vaidade o diminutivo do orgulho. O orgulho aproveita-se das grandes cousas, pelo menos do que parece tal entre os homens: a vaidade honra-se ainda com as magras. O orgulho é insultante, a vaidade é ferina. Um é odioso, a outra ridicula.

O mais baixo gráo da vaidade é a fatuidade ou a vaidade

das vantagens exteriores, rosto, vestes, prendas superficiaes. Este diminutivo do orgulho é uma das mais desprezíveis paixões, que deve de ser combatida por todos os sentimentos masculos.

A virtude opposta ao orgulho e que não é inconciliavel com a altivez, é a modestia, isto é, o justo sentimento do que valemos e do que não valemos. Não é de nenhuma modo prohibido pela moral a cada um de per si avaliar seus proprios meritos; contanto, porém, lhes não exagere o alcance. Isto é facil, comparando-nos já aos que receberam dous mais excellentes, já ao que deveramos e poderamos ser com mais esforços, mais animo, mais vontade, já reconhecendo ao lado dessas vantagens os limites, as lacunas, sobretudo tendo a respeito de nossos defeitos os olhos tão abertos, mais abertos ainda do que a respeito de nossas qualidades. Evitemos a trave do Evangelho.

Não deve a modestia ser unicamente exterior, mas tambem interior; externamente, é sobretudo um dever para com os outros a quem não devemos humilhar com as nossas vantagens; internamente, é um dever para connosco, a quem não devemos enganar sobre nossa propria valia. Algumas vezes se é immodesto externamente sem o ser internamente, e reciprocamente. Posso fingir perante os homens não ter grande opinião a meu respeito, ao passo que interiormente me desvanço com o meu merito: é pura hypocrisia. Posso pelo contrario attribuir-me externamente vantagens que minha consciencia não reconhece por fórma alguma no fôro intimo: é fanfarronada. Cumpre ser modesto ao mesmo tempo interna e externamente, em palavras e em acções.

Cumpre distinguir da modestia outra virtude que se chama a *humildade*. A humildade não deve de ser um rebaixamento, porque nunca é virtude para o homem o rebaixar-se.

Mas, assim como a dignidade e a altivez são as virtudes que nascem do justo sentimento da grandeza humana, assim tambem a humildade é a virtude que nasce do sentimento de nossa fraqueza.

Lembra-te de que és homem, e não te deixes aviltar: eis ahí o respeito de si mesmo. Lembra-te de que és apenas homem, e não te deixes ensoberbecer; eis ahí a humildade.

483 bis. **Deveres relativos ao sentimento.** — Eis uma derradeira questão que não devemos menosprezar: Tem o homem deveres para consigo mesmo, porque detado de



sensibilidade moral, isto é, como ser affectivo, e capaz de amor, de enthusiasmo, de affecto?

Sustenta Kant que o amor não póde ser um objecto de dever; que ninguém é obrigado a amar, que o sentimento é um phenomeno que pertence a ordem natural, e que se não póde produzir nem impedir; por consequencia não é moral. O unico amor reconhecido por Kant perante a moral, é o que elle chama o amor *practico*; isto é, o que consiste em acções e que faz bem aos outros, qualquer que seja o sentimento de que venha muito embora acompanhada a beneficencia, comtanto que não seja um sentimento interesseiro. « Outro qualquer amor, diz Kant na sua linguagem energica e extravagante, é *pathologico*, isto é, enfermizo. »

Tem Kant indubitavelmente razão, se quer fallar desse falso sentimentalismo ou affectada sensibilidade tão bem descripta pelo poeta Gilbert e que a litteratura afeminada do XVIII seculo tornou ridicula. Cumpre acautelar-se a gente para não cahir em ternuras mulherengas ou em philantropia tola que sacrifica a justiça a uma languida sensibilidade.

Abstrahindo, porém, de qualquer estorvo, ou de qualquer capricho; resta sempre saber se nada devemos ao nosso proprio coração e se além da acção, não ha outra cousa que nos seja directamente ordenada.

## CAPITULO III

Deveres de familia. — Deveres sociaes. — Deveres religiosos.

Os deveres para com os outros homens podem se reduzir a tres classes: deveres para com a familia, deveres para com os homens em geral, deveres para com o Estado.

484. **Deveres de familia.** — Podem-se distinguir na familia quatro especies de relaçoẽs, de onde nascem quatro especies de deveres:

- 1.º Relaçoẽs do marido e da mulher;
  - 2.º Relaçoẽs dos pais com os filhos;
  - 3.º Relaçoẽs dos filhos com os pais;
  - 4.º Relaçoẽs dos filhos entre si;
- d'ahi o dever conjugal, o dever paternal ou o maternal: o dever filial e o dever fraternal.

A estes quatro elementos da familia póde-se acrescentar um quinto, a domesticidade: d'ahi o dever dos amos a respeito dos criados e dos criados a respeito dos amos.

485. **Deveres do casamento.** — O dever commum do marido e da mulher é a fidelidade: Este dever é fundado primeiramente na propria nutreza do casamento, e em segundo lugar em uma promessa reciproca.

Comecemos por esta ultima consideração. O casamento tal qual é instituido nos paizes civilisados e christãos, é a *monogamia*, ou casamento de um só homem com uma só mulher (salvo caso de morte). Tal é o estado a que nos obrigamos ao entrar na condição do casamento; aceita-se pois, deste modo, a obrigação de uma fidelidade inviolavel. Se uma promessa é sagrada quando se trata de bens materiaes (por exemplo uma divida de jogo), quanto mais sagrada não é a promessa dos corações, e esse dom reciproco da alma para

alma que faz a dignidade do casamento? A fidelidade conjugal é, pois, um dever de honra, uma verdadeira dívida.

Mas não é sómente o resultado obrigatorio de uma promessa, de uma palavra dada: a fidelidade resulta do proprio casamento, e o casamento por sua vez resulta da natureza das cousas.

Foi o casamento instituido para resguardar a dignidade da mulher. Ensina-nos, com effeito, a experiencia, que, por toda a parte onde existe a polygamia, a mulher é a escrava do homem. Este, dividindo suas affeições por muitas pessoas differentes, não pôde amar nenhuma dellas com a delicadeza e a constancia que tornam a mulher igual ao homem. Como poderia existir essa intimidade e essa participação dos bens e dos males, que constitue a belleza moral do casamento, entre um senhor e muitas escravas que disputam seus olhares e caprichos d'elle? É de toda a evidencia que a igualdade do homem e da mulher não pôde subsistir onde ella é obrigada a disputar a outras o bem commum da affeição conjugal.

D'ahi a instituição do casamento, que foi inspirada pelo interesse da mulher, e que é a protecção do mais fraco. Segue-se que é ella evidentemente obrigada, por seu lado, á mesma fidelidade que tem o direito de exigir.

A infidelidade conjugal, de qualquer dos lados d'onde venha é, pois, uma polygamia disfarçada e uma polygamia irregular e caprichosa, muito inferior á polygamia legal: porque esta ao menos deixa subsistir certas regras e fixa de um modo exacto a condição das diversas esposas. Mas o adulterio destroe toda relação regular e justa entre os dous esposos: introduz no casamento a usurpação clara ou clandestina dos direitos jurados; tendo a restabelecer o estado primitivo e selvagem, onde o acaso e o capricho decidem da approximação dos sexos.

É a fidelidade um dever commum e reciproco para ambas os conjuges. Teem além disso cada um os seus deveres exclusivos. Insistiremos principalmente á respeito dos do marido.

O primeiro de todos e que abrange todos, os outros, é a protecção.

« Sendo o homem o chefe da familia, é seu protector natural. A autoridade lhe é investida pelas leis e pelo uso. Mas esta autoridade seria um privilegio insupportavel, se o homem pretendesse exercel-o sem nada fazer e sem retribuir á familia em segurança o que lhe ella paga em respeito e em obediencia. O trabalho, eis o primeiro dever do homem como

chefe de familia. Isto é verdadeiro no que respeita a todas as classes da sociedade, tanto dos que vivem de suas rendas, como dos que vivem de seu trabalho. Com effeito, teem uns de se tornarem dignos da fortuna que receberem, por nobres occupações, e pelo menos de a conservar e fazel-a fructificar com uma administração habil; e os outros teem, quando não seja uma fortuna a adquirir, fim raramente conseguido, pelo menos um objectivo muito mais instante, o de fazer viver todos quantos estão sob sua tutela! »

Socrates, sabio da antiguidade, conta nestes termos a conversação de Ischomachus e de sua mulher, dous jovens esposos. O marido instrue a mulher nos deveres domesticos.

« Depois de se haver ella familiarisado comigo, e quando a intimidade a animou a conversar livremente, eu lhe fiz pouco mais ou menos as seguintes perguntas: « Dize-me, mulher, começa a comprehender porque te escolhi e porque teus paes concederam-me tua mão? .. Se a Divindade nos der filhos, cuidaremos ambos de os educar o melhor que podermos; porque será uma felicidade commum, encontrar nelles defensores e arrimo para nossa velhice. Mas, d'ora avante, esta casa nos é commum. Tudo quanto possuo, ponho-o em commum, e tu já pozeste em commum tudo quanto trouxeste. Não se trata mais de verificar qual de nós forneceu mais que o outro; mas importa muito compenetrarmo-nos do seguinte: aquelle d'entre nós que melhor gerir os bens communs fará o dote mais precioso.

« A estas palavras, Socrates, respondeu-me minha mulher: Em que poderei eu auxiliar-te? De que serei eu capaz? Tudo recae sobre ti. Disse-me minha mãe que minha occupação é comportar-me bem — Sim; retorqui-lhe: meu pae tambem me dizia a mesma cousa; mas é dever de um homem e de uma mulher, que se portam bem, fazer com que, o que possuem, prospere o mais possivel, e que lhes advenham novos bens por meios honestos e justos. O bem da familia e da casa exige trabalhos no interior e no exterior.

« Ora a providencia accommodou de antemão a natureza da mulher aos cuidados e trabalhos caseiros, a do homem foi disposta para o exterior em estado de tudo supportar — frios, calores, jornadas, guerras. Deu por outro lado a Divindade a mulher a inclinação e a missão de alimentar os recém-nascidos emquanto que o homem foi encarregado de repellar os que quizessem prejudicar.

« Como não seja perfeita a natureza de nenhum delles em todos os pontos, faz isso com que precisem um do outro; e sua união é tanto mais util, porque o que falta a um, pôde o outro ministrar. E' mister, pois, a mulher que conhecedores das funcções que pela Divindade nos são attribuidas a cada um de nós, nos esforcemos por desempenhar do melhor modo possivel as que incumbem a um e a outro.

« Ha, todavia uma de tuas funcções, digo eu, que talvez te agrade menos: vem a ser que se algum de teus escravos cahir doente, cumpre-te, com teus cuidados, devidos a todos, velar pela sua cura. Pelo ceu, diz minha mulher, nada me agradará mais, por isso que restabelecidos por meus desvelos, me serão gratos e me hão de mostrar mais dedicação do que d'antes... Esta resposta maravilhou-me. proseguiu Ischomachus, e eu lhe disse: Terás outros cuidados mais agradaveis a tomar: quando de uma escrava incapaz de fiar, houveres feito uma boa fiadeira: quando de uma aia ou de uma despenseira incapaz, houveres feito uma serva habil, dedicada intelligente.

« Mas será mais doce o encanto, quando, tornando-te mais perfeita do

1 Extracto de nosso livro sobre a Família.

pareça considerar, como innocentes certos castigos corporaes, será sempre um máo exemplo e um máo habito empregar pancadas como meios de educação.

3.º Os paes não teem o direito de trafficar com a liberdade dos filhos, e vendel-os como escravos, como antigamente, ou fazer delles instrumentos de ganho, como muitas familias.

Não se póde, por certo, prohibir de um modo absoluto ao pae que utilise o trabalho do filho na manutenção da familia; mas sómente dentro das forças do filho, e não com sacrificio da educação intellectual e moral.

4.º Os paes não teem o direito de corromper os filhos, nem fazer d'elles os complices de seus desregramentos.

Isto posto, os paes não devem prejudicar os filhos, nem physica, nem moralmente. Devem, porém, mais ainda; devem amal-os e fazer-lhes todo o bem que estiver em sua posse; devem sómente amal-os por elles mesmos e não por si. Não é a nossa felicidade, mas a d'elles que devemos amar em nossos filhos, e por isso mesmo succede frequentemente que precisamos de suffocar nossa sensibilidade propria, e não procurar fazer a vontade ás crianças, em detrimento de seu interesse verdadeiro. O excesso de ternura é quasi sempre, como se tem dito, falta de ternura; é uma especie de egoismo delicado que teme padecer com as apparentes contrariedades das crianças e que, não sabendo nada recusar-lhes para não as desagradar, prepara-lhes cruéis decepções, quando se lhes deparem as necessidades das cousas.

Uma consequencia do que fica dito, é que o pae de familia deve amar todos os filhos com igualdade e evitar qualquer preferencia entre elles. Não deve ter favoritos, e muito menos victimas. Não deve, por um sentimento de orgulho de familia, preferir os rapazes ás raparigas, nem o mais velho aos outros filhos; nem se quer ceder á predilecção tão natural que nos inclina de preferencia aos mais amatorios, aos mais vivos, e os que receberam dons mais seductores. Nota-se constantemente que os paes, e especialmente as mães, teem uma fraqueza para com os filhos mais debéis, ou que deram mais trabalho. Se ha caso de justificavel preferencia é este.

Consideremos os deveres particulares, comprehendidos nos deveres geraes, que acabamos de indicar, e relativos a dons pontos principaes. A educação e a conservação dos filhos.

O facto de dar a vida aos filhos traz como consequencia inevitavel o dever de lh'a conservar. Não dispondo o filho de recursos propios á sua nutrição, é mister que os paes

lh'a forneçam: é o que resulta da propria natureza das cousas.

Isto posto, deve o homem trabalhar para alimentar seus filhos: é este um dever tão evidente e necessario que dispensa explicações.

Ao pae de familia, porém, cumpre não só garantir o presente, mas o futuro. Deve por um lado prever o caso em que, por uma desgraça possível, lhes venha elle a faltar na menoridade. Deve por outro lado preparar o momento em que a prole esteja em condições de prover a subsistencia. O primeiro caso nos mostra quanto é sagrado o dever do pae de familia economico e providente. É assim que tambem se constitue o dever de não menosprezar em disposições do casamento a apreciação dos haveres; não porque esta consideração seja a mais importante de todas, mas porque, em igualdade de circumstancias, o melhor casamento é o que prevê o interesse dos filhos e lhes assegura recursos para o caso em que, por desventura, fiquem orphãos de tenra idade <sup>1</sup>.

Os paes não são sómente obrigados a assegurar a seus filhos a subsistencia material; devem-lhes mais e principalmente a educação moral.

Reconhecem todos na educação dos filhos duas partes distinctas: a *instrucção* e a *educação* propriamente dita; a primeira que tem por fim o espirito e a segunda o character. Não se deve separar estas duas cousas, porquanto, sem instrucção, toda educação é impotente, e sem a educação moral, póde ser perigosa a instrucção.

Cumpre portanto, aos paes, e é rigoroso dever, instruir os filhos na proporção de seus recursos e condição; não lhes é licito porém, deixal-os na ignorancia, quando ha meios de os libertar della.

Tem a instrucção dous effeitos uteis: em primeiro lugar augmenta os recursos do individuo, torna-o apto para muitas cousas diversas, é, pois, como diz o economista politico, um capital. Provedo á instrucção de seus filhos, os paes lhes fornecem assim o capital mais solido e mais productivo do que outro qualquer transmissivel por doação ou herança. Em segundo lugar, a instrucção enaltece e nobilita a natureza. Se é a razão que distingue o homem do bruto, são as luzes que ampliam e realçam a razão. D'est'arte a instruc-

(1) Foi neste intuito que se instituíram os seguros sobre a vida, os quaes, mediante um medico sacrificio, podem assegurar aos filhos um capital no caso

de adversidade. É este o dever de todo pae de familia que não dispõe de outros recursos.

ção confunde-se com a educação moral e é uma parte essencial d'ella.

É mister, além d'isso, reconhecer que a instrução por si só não basta para a educação: não é tão sómente pela sciencia que se fórma o caracter: senão pela persuasão, pela auctoridade, pelo exemplo, pela acção moral de todos os instantes. A educação deve ser um mixto de temor e bandura, de constrangimento e liberdade. Não deve a criança educar-se unicamente pelo temor como os animaes; a fraqueza excessiva é tão perniciosa quanto a despotica auctoridade.

**487. Deveres dos filhos.** — O primeiro dever dos filhos para com os paes é a *obediencia*. Pois que são incapazes de se dirigir por si mesmos, confiem-se inteiramente aos que teem o direito e o dever de os dirigir.

Os filhos tambem devem a seus paes *respeito e reconhecimento*. Cumpre hourar, diz Platão, durante a vida e depois da morte, os auctores de nossos dias é a primeira a mais indispensavel de todas as dividas: devemo-nos persuadir de que todos os bens que possuímos pertencem aquelles de quem recebemos o nascimento e a educação, e que convém consagral-os sem reserva a seu serviço, começando pelos bens da fortuna, e partindo d'estes para os do corpo, e finalmente para os da alma; assim retribuindo lhes com usura os desvelos, as fadigas e os trabalhos que nossa infancia lhes custára outr'ora e redobrando nossas attenções para com elles á medida que os achaques da idade lhes tornem mais necessarias. Devemos, demais, durante toda a vida de nossos paes fallar-lhes com respeito religioso.

Por consequente cumpre ceder a sua colera, deixar livre curso a seu resentimento, quer o manifestem por palavras, quer por obras e desculpal-os pela idéa que um pae que se julga offendido por seu filho tem legitimo direito de encolorisar-se contra elle.

É igualmente digna de referir-se uma admiravel exortação de Socrates a seu filho primogenito Lamprocles a respeito da piedade filial. A mulher de Socrates, Xantippe, era celebre por seu character frenetico, pelo qual frequentemente se acrisolára a paciencia de Socrates. É provavel que o mesmo acontecesse com seus filhos, que estes menos pacientes que o pae, se deixassem algumas vezes tomar de colera contra ella. Socrates chama Lamprocles a seu dever filial, lembrando-lhe tudo quanto fazem as mães por seus filhos.

« A mãe, diz elle, traz, primeiramente, em seu seio esse fardo que lhe põe os dias em perigo; dá a seu filho uma parte de sua propria subsistencia; depois da gestação e do parto cheio de dores, alimenta e acaricia, sem recompensa alguma, ao filho que não sabe de quem lhe vêm esses cuidados affectuosos, e que nem sequer pôde dar a conhecer aquillo de que precisa, ao passo que a mãe busca adivinhar o que lhe convenha, o que lhe possa agradar e o alimenta noite e dia a custo de mil fadigas. Mas não é muito alimentar os filhos; desde que estes attingem a idade de aprender alguma cousa, os paes lhes transmittem todos os conhecimentos uteis que possuem, ou então os aproximam de um mestre, sem poupar despezas e desvelos. » A isto respondeu o mancebo: « Sim, sem duvida, ella fez tudo isso, e mil vezes mais ainda, mas ninguém poderia supportar seu máo humor. — E tu, Socrates, quantas vezes, desde tua infancia, não lhe tens custado desgostos insupportaveis, em palavras, obras e accções, noite e dia? Julgas então que tua mãe seja tua inimiga? — Não, certamente, não o julgo. » Então, continua Socrates: « Pois bem, esta mãe te ama, por ti se desvela o mais possível, quanto adoecees para te restituir a saude, roga a s deuses para que te prodigalisen todos os beneficios, e tu ainda te queixas de seu máo humor! Oh, meu filho, se és sensato, roga a s deuses que te perdoem tuas offensas a tua mãe, com receio de que elles te reputem ingrato e te recusem seus beneficios, e, pelo que respeita aos homens, acatela-te tambem, afin de que, instruido de tua falta de respeito para com teus paes, não te desprezem todos e não te deixem privado de amigos. Porque, se ao pensamento d'elles te afigurasses ingrato, ingrato para teus paes, nenhum te julgaria capaz de reconhecer um beneficio. » — Xenophonte. Memoraveis, liv. II, cap. II.

Quando maiores, os filhos se libertam, por lei, do dever estricto da obediencia, mas não dos deveres do reconhecimento e do respeito. Devem ter sempre em consideração os conselhos de seus paes, usar para com estes solicitude e desvelos, e, se tanto fôr necessario, prestar-lhes os soccorros que d'elles receberam durante a infancia. Cumpre-lhes proteger por sua vez aquelles por quem foram por tanto tempo protegidos.

Além d'isso, ha duas graves circumstancias em que elles teem de esgotar todas as fórmãs de respeito e de submissão antes de usarem dos direitos rigorosos que lhes concede a lei: é o casamento e a escolha de uma profissão. No primeiro caso, exigem a lei e a moral o consentimento dos paes; e só na ultima extremidade é licito ultrapassar, depois de tres citações em termos respeitosos. Aqui, embora a lei o permita, pôde se dizer que, salvo os casos extremos e excepçoes, é sempre melhor não ir além, e esperar que a mudança das circumstancias traga a mudança da vontade nos paes. Quasi sempre, com effeito, a resistencia dos paes n'essas circumstancias é conforme ao interesse dos filhos, querendo defende-los do tropel de suas proprias paixões. De mais ha uma especie de direito paterno em prohibir a entrada de sua familia e a participação de seu nome a alguem que não seja digno d'elle.



Quanto á escolha da profissão, a obrigação de se conformar com os desejos e com a vontade dos paes é menos rigorosa do que a respeito do casamento, e aqui é evidente que o primeiro dever, o dever estricto, é escolher a profissão para a qual se é mais proprio. Mas, como haja tambem muitas razões, da parte dos filhos, muita inexperiencia, porquanto entre as profissões as ha mui difficeis, mui perigosas, comprehendese que devem os filhos, salvo caso de vocação irresistivel, deixar-se guiar por uma experiencia mais esclarecida e melhor avisada. Em todo caso, é dever estricto consultar o bom senso paterno, e retardar o mais possível uma resolução definitiva.

**488. Deveres dos irmãos.** — Um moralista moderno, Silvio Pellico, exprimiu de maneira encantadora os deveres dos irmãos entre si :

« Para bem praticar para com os homens a sciencia divina da caridade, convem aprendel-a em familia.

Que doçura ineffavel não ha neste pensamento: « Somos os filhos de uma mesma mãe! . . . » Se quereis ser bom irmão, evitae o egoismo. Cada um de vossos irmãos, cada uma de vossas irmãs veja que seus interesses vos são tão caros como os vossos. Se algum d'alles commetter uma falta, sede indulgente para com o culpado. Regusijae-vos por suas virtudes; imitae-os.

A intimidade do lar nunca vos faça esquecer a polidez para com vossos irmãos.

Achae em vossas irmãs o encanto suave das virtudes da mulher; e, pois que a natureza as fez mais fracas e mais sensiveis do que vós, sede mais attent s em consolal-as em suas afflicções e em não as affligir.

Os que contrahem, a respeito de seus irmãos e de suas irmãs, hábitos de malevolencia e de grosseria, ficam malevolentes e grosseiros com todo o mundo. Seja o commercio da familia unicamente terno e santo, e o homem conservará em suas outras relações sociaes a mesma necessidade de estima e de nobres affeições.» (*Deveres dos homens.*)

**489. Deveres dos amos e dos criados.** — Uma das funcções mais importantes da administração interior é o governo dos criados. Compõe-se de duas cousas: a *escolha* e a *direcção*.

De nada serve o escolher bem e bem achar, se se ignora a arte de governar e dirigir. O dono de casa deve sem duvida ter sempre os olhos abertos, mas deve tambem saber que ninguem aprende a bem proceder, se lhe não deixam certa liberdade á accção. *Vigilancia* e *confiança*, taes são os dois principios de um sensato governo domestico: sem a primeira o amo é enganado; sem a segunda engana-se a si mesmo, tirando ao criado o estímulo mais energico da vontade humana, a responsabilidade e a honra.

Além d'isso, deve o amo evitar ser violento e brutal com os criados. Deve exigir tudo o que é justo, sem levar entretanto as exigencias até a perseguição. Muitas pessoas privam-se de bons criados, porque não sabem supportar com paciencia defeitos inevitaveis, inherentes á natureza humana.

Em compensação, deve ao amo o criado: 1.º honestidade inviolavel. O thesouro da familia está em mãos dos famulos, occupados definitivamente com a despeza da casa e com serviços no exterior. Quanto mais se é obrigado a confiar n'elles, tanto mais devem briosamente cohibir-se da mais leve infidelidade. 2.º Devem ser obedientes e exactos em tudo que respeita ao serviço. 3.º Devem, o mais que lhes fôr possível, affeição-se á casa em que servem; quanto mais tempo se conservarem mais considerados serão, como se fizessem parte da familia, captando as attentões e a estima devidas á idade e á fidelidade.

#### 490. Deveres para com os homens em geral.

— Os deveres para com os homens em geral podem-se reduzir a estes dous preceitos: 1.º fazer bem aos homens; 2.º não lhes fazer mal. É ao que se podem reduzir todas as virtudes dependentes da moral social. Antes, porém, de expôr minuciosamente taes virtudes e vícios, expliquemos o que se deve entender por estas expressões: *fazer bem e fazer mal*.

No sentido mais geral e mais apparente, fazer bem a alguém é *dar-lhe prazer*; fazer mal é *fazer-o soffrer*. Entretanto o proporcionar de continuo prazeres a um homem será fazer-lhe bem? e será fazer-lhe mal o causar-lhe dôr? Por exemplo, dever-se-ha franquear ao preguiçoso travesseiros macios, ao ebrio vinhos á larga, maneiras e rosto affaveis ao velhaco para este mais facilmente enganar, ao homem violento audacia e um bom pulso? Seria verdadeiramente fazer bem a esses homens dar-lhes o que é objecto de seus desejos, o que lhes possa satisfazer as paixões? Reciprocamente, o cirurgião que corta uma perna gangrenada, o dentista que vos arranca um dente, o mestre que vos obriga a aprender, o pae que corrige vossas faltas, ou que contrange vossas paixões, far-vos-hão verdadeiramente um mal, porque vos causam dôr? Indubitavelmente não. Ha, portanto, casos em que se faz bem a outrem fazendo-o soffrer, e se lhe faz mal proporcionando-lhe prazeres.

Reduzem-se com razão todos os principios da moral social a estas duas maximas do Evangelho: « Não faças a outrem

aquillo que não quererias que te fizessem.— Faze a outrem aquillo que quererias que te fizessem ». Estas duas maximas são admiraveis, sem duvida; mas convem interpetral as. Se, por exemplo, houvessem procedido mal, desejaríamos em geral que nos corrigissem ou castigassem? Quando victima de uma paixão, desejamos que se nol-a reprimna ou repilla? Pelo contrario, não desejamos que nos satisfaçam ás paixões, e se prestem a nossos vicios? Não é isso em geral o que queremos todos nós quando não nos falla a lei do dever, fazendo calar nossos sentimentos apaixonados? Se assim é, devemos querer fazer aos outros o que desejamos para nós mesmos, isto é, satisfazer todas as suas paixões? Devemos, pelo contrario, não lhes fazer o que não queremos que nos façam a nós outros, isto é, punil-os e corrigil-os? Não é, evidentimente, neste sentido que se devem entender as duas maximas do Evangelho; porquanto em tal caso seriam maximas de tibieza e complacencia. Ellas exprimem, pelo contrario, admiravelmente a verdade moral: sóm nte, quando nos fallam do que queríamos, trata-se da *verdadeira* e *bom* vontade, não da vontade das paixões; assim tambem, quando recommendamos que se faça bem aos homens, referimo-nos aos *verdadeiros* bens e não aos bens apparentes; como tambem, em se nos recommendando não fazer mal, está bem entendido que se trata dos *verdadeiros* males e não dos males illusorios dos sentidos, da imaginação e das paixões.

Assim, para bem comprehender os deveres que temos de cumprir para com os outros homens, é mister saber distinguir os *verdadeiros bens* e os *falsos bens*. Os falsos bens consistem exclusivamente no prazer, abstracção feita da utilidade e do valor moral, por exemplo, os prazeres das paixões.— Os verdadeiros bens são aquelles que, independentemente do prazer, se recommendam tambem já pela utilidade, já pelo valor moral; por exemplo, a saúde ou a educação. Os verdadeiros males são aquelles que ferem quer o interesse bem entendido, quer a dignidade moral dos outros homens, taes como a miseria e a corrupção. Os males apparentes são aquelles que, momentaneamente soffridos, se compensam por vantagens ultteriores. Taes são os medicamentos e os castigos.

Quando fallamos do bem aos outros homens, não devemos receiar comprehender por isso o bem entendido interesse d'elles simultaneamente com o bem moral; porquanto, se em relação a nós mesmos não devemos ter como fim de nossas acções o interesse proprio, não succede o mesmo, quando

se trata dos outros homens. A pesquisa de nossa felicidade não tem valor algum moral; mas procurar a felicidade de outrem pôde tel-o, desde que não nos enganemos a respeito do verdadeiro sentido da palavra *felicidade* e não entendamos por ella uma sensualidade fallaz e transitoria.

« Fazer aos outros quanto quizeriamos que se nos fizesse, não lhes fazer aquillo que não quizeramos que se nos fizesse, eis o sentido em que se deve entender uma vontade *esclarecida* que só queira para si o que é devéras conforme, quer ao interesse bem entendido, quer á virtude. Assim comprehendidas (e é esse o seu verdadeiro sentido), estas duas maximas resumem perfeitamente toda a moral social.

Assim definidos estes dous termos: *fazer bem, fazer mal*, examinemos agora os casos differentes que se podem apresentar, elevando nos de certo modo desde o mais baixo até o mais alto gráo do dever.

Supponhamos, primeiramente, que se tratasse de um certo bem ou de um certo mal, que fique invariavel em todos os casos seguintes: eis a escala que se pôde percorrer, a partir da menor virtude, á qual corresponde evidentemente o maior vicio (consequencia de um principio estabelecido mais adiante<sup>1</sup>), para elevar-se á mais alta virtude, á qual corresponde o menor vicio:

1.º *Não retribuir o bem com o mal*: tal é, pôde-se dizer (em igualdade de circumstancias), a mais fraca das virtudes, como *retribuir o bem com o mal* constitue o maior dos crimes. O homicidio, por exemplo: não é evidente que o homicidio de um bemfeitor é o mais abominavel de todos? que o roubo a um bemfeitor é o mais detestavel de todos os roubos? Que a calumnia a um bemfeitor é a mais criminosa das calumnias? — Reciprocamente, pelo contrario, não matar, não roubar, não calumniar, não enganar um bemfeitor é o *minimum* da virtude moral. Abster-se de fazer mal a quem vos fez bem é uma virtude toda negativa, que é simplesmente a ausencia do crime. Não se chamará a isso reconhecimento, por ser o reconhecimento uma virtude positiva e não negativa: está toda em acção e não em omissão; antes, porém, de ser grato, a primeira condição, pelo menos, é não ser ingrato. Diremos, pois, que o maior dos crimes é a *ingratidão*. É em razão d'este principio que os crimes para com os paes são os mais odiosos de todos, porque não temos melhores bemfeitores do que nossos paes; e sem mesmo fallar de

1 Vide capitulo sobre o *Merito* e o *Demerito*.

« que eu, me houveres feito teu escravo ; quando, longe de temer que em  
 « em chegando a idade, venhas a perder em consideração em tua casa, tive-  
 « res a certeza de que envelhecendo te tornarás para mim uma companheira  
 « ainda melhor, para teus filhos uma melhor educadora, para tua casa uma  
 « dona mais respeitada. — A belleza e a bondade não dependem da mocidade:  
 « são as virtudes que as fazem crescer na vida aos olhos do homem. (Xeno-  
 « nophonte, *Economia* VII.) »

**486. Deveres dos paes.** — Depois de haver mostrado os deveres communs e reciprocos dos esposos, consideremos agora seus deveres para com os filhos.

O *dever* dos paes é acompanhado do *poder*, isto é, da autoridade que exercem legitimamente sobre aquelles que lhes devem os dias. É o que se chama o *patrio poder*.

Comquanto o uso haja dado o nome de patrio poder ao poder que exercem os paes sobre os filhos, este poder comprehende tanto o poder da mãe como o do pae : 1.º, na falta do pae, no caso de ausencia ou de morte, a mãe tem sobre o filho exactamente o mesmo poder que o proprio pae ; 2.º, é um dever absoluto dos paes proceder de modo que não haja, com relação aos filhos, duas vontades na casa, duas especies de governos contradictorios ; aos olhos do filho deve haver um só e mesmo poder manifestado por duas pessoas, mais indivisivel em sua essencia ; no caso de conflicto, prevalece a vontade do pae, a menos que intervenha a lei ; mas o pae só em ultima extremidade deve usar de semelhante privilegio, e no caso de evidente interesse do filho. Ainda neste caso o deve fazer de modo que a obediencia a um dos paes não seja desobediencia para com o outro ; porque seria destruir pela raiz o proprio poder de que usa.

Portanto o patrio poder é o poder commum dos paes sobre seus filhos, e só por excepção é o poder de um em detrimento do outro.

A verdadeira razão do poder paterno ou materno está na fraqueza do filho, em sua impotencia physica, na sua incapacidade intellectual e moral.

O patrio poder, como se vê, não tendo outra origem senão o proprio interesse do filho, é limitado pelo interesse e pelos direitos do proprio filho. Além do que póde ser util á sua existencia physica e moral, nada póde o pae. Tal é a extensão, taes são os limites de seu poder.

Resulta destes principios que :

1.º Os paes não teem sobre os filhos direito de vida e de morte, como o teem tido em certas legislações.

2.º Não tem tão pouco o direito de os maltratar, de os ferir emfim tratá-los como cousas e animaes ; e comquanto o uso

crimes, que tanto repugnam á natureza, é evidente que toda a especie de mal (ferimentos, pancadas, injurias, negligencia, etc), será sempre mais condemnavel para com os paes do que para com outro qualquer bemfeitor, e para com os bemfeitores em geral do que para com os outros homens.

2.º *Não fazer mal d'elles que nos não fizeram mal.* A violação desta maxima é o segundo gráo do crime e do peccado, um pouco menor que o precedente, mas ainda assás odioso para que o facto de nos abstermos d'elle seja, em muitos casos, uma virtude assás fraca. Não matar, não roubar, não enganar, não se expôr ás punições da lei são accções de muito diminuto valor moral, ao passo que o contrario dá logar ás mais baixas e odiosas accções. O genero de vicio que consiste em prejudicar a outrem, sem provocação, é o que se chama a *injustiça*, e, quando a ella se junta o prazer de fazer mal, a *crudeldade*. A crudeldade é uma injustiça que se regozija com o mal alheio; a injustiça se contenta em aproveitar-se d'elle. Ha, pois, na crudeldade mais um gráo do que na injustiça pura e simples.

A virtude opposta á injustiça é a *justiça*, a qual tem dous grãos e duas fórmas: uma negativa, que consiste unicamente em abster-se de fazer mal, *nemini nocere*, não prejudicar a ninguém; a segunda positiva, que consiste em dar a cada um o que lhe é devido (*reddere suum cuique*). Esta segunda fórmula da justiça é mais difficil que a primeira, por ser activa. É mais difficil restituir ou pagar dividas do que não roubar, é mais difficil fallar bem de seus rivaes do que maldizer d'elles; é mais difficil ceder o seu lugar a quem o merece do que não tomar o lugar de outrem; ha, entretanto, casos em que a justiça exige que assim o pratiquemos, em vez de simplesmente nos abstermos.

3.º *Não retribuir o mal com o mal.* Aqui nos elevamos de certo modo a um gráo na escala moral. Os dous grãos inferiores, a saber, a ingratição e a crudeldade, sempre foram por toda parte considerados crimes. Em parte alguma foi considerado licito fazer mal a quem nos fez bem. Em quasi todas as sociedades, porém, em certo gráo de civilisação, tem-se considerado como permittido, e até mesmo glorioso, retribuir o mal com o bem. «Fazer bem a nossos amigos e mal a nossos inimigos» é uma das maximas mais frequentemente reproduzidas pelos poetas e sabios da Grecia. Entre os indios da America consiste a gloria em adornar-se a morada do vencedor com o maior numero de cabelleiras

arrancadas aos inimigos vencidos. São notorias as *vendette*, vinganças corsas. Em uma palavra, a paixão da *vingança* (a qual consiste exactamente em retribuir o mal com o mal) é uma das mais naturaes e das mais profundas do coração humano ; só uma educação moral bastante adiantada póde comprehender que a vingança é contraria ás leis da moral. Ora, como a belleza das virtudes está na razão da difficuldade das paixões a vencer, é evidente que as virtudes contrarias á vingança, a saber : *a mansuetude, a clemencia e o perdão das injurias*, entram no numero das mais bellas e mais sublimes. Já, entre os antigos, a moral attingira esta maxima : não se deve fazer mal, ainda mesmo áquelles que nol-o houverem feito, como se vê no *Criton* de Platão, intitulado « Socrates » : — Não se deve, pois, diz Socrates, commetter injustiça por fórma alguma ? — Não, sem duvida. — « Sendo assim, não se deve fazer injustiça nem mesmo áquelles que nol a fazem. »

4.º Até aqui, só temos fallado das virtudes que se exprimem sob fórma negativa e que consistem principalmente em não fazer mal. Consideremos agora as que se exprimem sob fórma affirmativa e que consistem em fazer bem. O primeiro grão é *retribuir o bem com o bem*, é o *reconhecimento*, cujo contrario, já o vimos, é a ingratição ; ha, porém, duas especies de ingratição, como duas especies de reconhecimento. Ha a ingratição negativa e a positiva. A ingratição positiva, que é, como vimos, o mais odioso dos crimes, consiste em retribuir o bem com o mal ; a ingratição negativa consiste simplesmente em não retribuir o bem com o bem, em esquecer o beneficio. Não é tão odiosa quanto a precedente ; tem, porém, sempre certo caracter de baixeza. O reconhecimento tem igualmente dous grãos e duas fórmas : é negativo, emquanto se limita a não fazer mal ao bemfeitor<sup>1</sup> ; é positivo, emquanto retribue o bem com o bem. Em um sentido, o reconhecimento é uma parte da justiça, porque consiste em dar ao bemfeitor o que lhe é devido ; mas é uma parte notavel e que merece ser assignalada, porquanto parece que nada é mais facil que retribuir o bem com o bem, e a experiencia nos ensina, pelo contrario, que nada é mais raro.

1. Aqui confunde-se, parece, o reconhecimento negativo com a ingratição negativa ; não fazendo um o mal, o outro não fazendo o bem, é, ao que parece, um só e mesmo estado em que se não faz nem bem nem mal ; subsiste, porém, a distincção : porquanto trata-se, de um lado, de não fazer mal quando se fôsse

tentado a fazel-o, e, do outro, de não fazer bem quando houvesse lugar de o fazer. Por exemplo, aquelle que despoja os outros, mas que se cubre d'isso perante seu bemfeitor, possui certo grão de reconhecimento, e aquelle que faz bem a seus amigos e complacentes, e não o faz a seu bemfeitor, é já um ingrato.

5.º *Fazer bem d'elles que não vos tenham feito nem bem, nem mal* A isso chama-se *caridade*, o que é um grão superior ao precedente, visto como no caso precedente nada mais fazemos do que restituir o que é devido, mas aqui contibuímos com o nosso. Para caracterisar este novo grão da virtude, convem demonstrar que se trata do *bem que não é devido*. Com effeito, a justiça, já o vimos, tambem pratica o bem, e nem sempre se reduz a abster-se do mal. Restituir um deposito a alguem que o não espera, fazer bem a quem o merece, nomear para um cargo a quem é digno d'elle, ou, o que é mais heroico, ceder-lhe o logar, é evidentemente fazer bem aos outros e áquelles que não nol-o fizeram; masahi estão os bens *devidos*, e que pertencem de alguma sorte anteriormente áquelles a quem os conferimos. Assim não succede com o bem distribuido pela caridade. Os donativos que faço aos pobres, as consolações que espalho pelos affictos, os desvelos que consagro aos doentes e que tomo ao meu tempo e aos meus interesses, minha vida que ponho em perigo para salvar a de meu semelhante, são bens que me pertencem e não a elle, não lhe dou o que elle possuiria legitimamente, sabendo-o ou não: cedo-lhe alguma *cousa* de meu: é pura *doação*. Esta doação me é inspirada pelo amor, não pela justiça. — O contrario da *caridade* ou da *dedicação* é o *egoismo*.

6.º Finalmente ha um derradeiro grão superior a todos os outros grãos precedentes: *retribuir o mal com o bem*. Esta fórma de virtude, a mais elevada de todas, não tem nome particular em nossa lingua. Com effeito, consiste a caridade em fazer bem em geral, e comprehende ao mesmo tempo estes dous grãos: fazer bem aos desgraçados e retribuir o mal com o bem. A clemencia póde consistir sómente em perdoar, não chegando ao ponto de retribuir o mal com o bem. Corneille poderia ter dado o titulo *Clemencia de Augusto* á sua peça intitulada *Cinna*, ainda quando Augusto se limitasse a perdoar a Cinna e embora não houvesse acrescentado: «*Sejamos amigos!*» Assim é que esta grande e magnifica virtude não tem nome, e, como seja a sciencia impotente para crear palavras destinadas á linguagem usual, deve contentar-se com periphrases. Seja como fôr, esta sublime virtude em nenhuma outra parte tem sua mais bella expressão do que nas máximas do Evangelho: «*Sabeis que foi dito: Amareis vosso proximo, e odiareis vosso inimigo. E eu vos digo: Amai vossos inimigos; fazei bem a quem vos odeia e rogae por aquelles que vos perseguem e calunniam.*»



491. **Differentes especies de deveres sociaes.** — Depois da escala precedente, baseada nas diferentes relações do bem ou do mal, que podem existir entre os homens, ha uma outra classificação, firmada em diferentes especies de bens ou de males que podemos fazer a nossos semelhantes. Não pretendemos estabelecer uma escala na enumeração dos deveres seguintes :

1.º Deveres relativos á vida dos outros homens. Segundo as duas maximas supracitadas, são de duas especies estes deveres : 1.º, não attentar contra a vida alheia. Todo attentado contra a vida de outrem chama-se *homicidio*. Se é acompanhado de perfidia ou traição, é *assassinato*. Chama-se *parricidio* a morte dos paes pelos filhos ; a dos filhos pelos paes ( sobretudo na mais tenra idade ) *infanticidio* ; a dos irmãos uns pelos outros *fratricidio*. Todos estes crimes são os mais odiosos e repugnantes ao coração humano. A morte nunca é permittida, nem mesmo pelo maior interesse, nem pelo maior bem. Assim, erravam os antigos, acreditando que a morte do tyranno ou *tyrannicidio*, era, além de legitima, honrosa e bella. Deve-se, todavia, exceptuar o caso de *legitima defeza* ; porquanto não nos pôde ser prohibido defendermo-nos contra aquelle que nos quer tirar a vida. Não se deve, porém, considerar o duello como um acto de legitima defeza ; isso é evidente quanto ao aggressor ; e, por outra parte, aquelle que se defende o faz porque consentiu em se pôr em perigo : quanto á questão de saber se o ataque á honra pôde equivaler a um ataque á vida, não é licito dizer que seja falso em todos os casos ; mas aqui o abuso está tão proximo de erigir-se em principio que é mais prudente condemnar de um modo absoluto uma pratica barbara, da qual se tem abusado tão deploravelmente. Emfim, o homicidio na guerra, uma vez que seja nas condições autorizadas pelo direito das gentes, é considerado como um dos casos de legitima defeza.

Se o homicidio é para a nossa sensibilidade a mais odiosa de todas as acções, reciprocamente a acção que consiste em *salvar a vida* alheia, e principalmente em *dar a vida* por outrem, é a mais bella de todas : « O bom pastor dá sua vida por suas ovelhas ».

A este dever fundamental de não attentar contra a vida dos outros homens se prende, como corollario, o dever de não prejudicar o proprio corpo com pancadas e ferimentos, a propria saude com violencias perigosas, e reciprocamente o dever de os soccorrer em suas molestias.

2.º Deveres relativos aos bens. Vimos acima<sup>1</sup> que o homem não pôde conservar sua vida, e torná-la feliz e comoda, sem certo numero de objectos materiaes, denominados *bens exteriores*. A posse legitima desses bens é o que se chama a *propriedade*<sup>2</sup>. Funda-se o direito de propriedade, por um lado, na utilidade social, por outro lado, no trabalho humano. Por uma parte, não pôde a sociedade subsistir sem certa ordem, que fixe a cada um o que é seu; por outra é legitimo que cada um seja proprietario do que ganhou com o seu trabalho. O direito de possuir implica o direito de economisar, e por consequencia o direito de formar um *capital*; e, além disso, o direito de utilizar esse capital, tornando-o rendoso. Demais, o direito de conservar tambem implica o direito de *transmittir*: d'ahi a legitimidade da herança.

Uma vez fundada a propriedade no direito, é para nós um dever não attentar contra o direito. O acto de tomar a outrem o que lhe pertence é o que se chama roubo. O roubo é absolutamente prohibido pela lei moral, seja qual fôr o nome de que se acoberte ou o prestigio em que se envolva: « Não roubareis. » Não consiste o roubo sómente em metter a mão na algibeira do proximo; consiste em todas as maneiras possiveis de apropriar-se do bem de outrem. Por exemplo, *defraudar* na qualidade da cousa vendida, entregar-se a uma agiotagem illegitima, empregar para nosso uso um *deposito* confiado a nossa guarda; tomar emprestado sem saber se pôle pagar, e, depois de haver recebido o emprestimo, negar a divida ou recusar-se a pagal-a: são outras tantas maneiras de se apropriar do bem de outrem, outras tantas fórmas diversas do roubo.

Relativamente ao bem de outrem, consiste, pois, o dever negativo em não tomar o que pertence a outrem. O dever positivo consiste em auxiliar a outrem com seus proprios bens, em o soccorrer em sua miseria. E' o que se chama a *beneficencia*, a qual se pôde exercer por diversas maneiras, já com o donativo, já com o *emprestimo*. Pôde-se tambem exercel-a quer em *natureza*, isto é, dando os objectos necessarios á subsistencia ou á manutenção; quer em *dinheiro*, isto é, fornecendo os meios de os alcançar; quer em *trabalho*, o que é o melhor de todos os donativos, porquanto,

1 Secç. I, cap. I.

2 Os juriconsultos fazem distincção entre a *posse* e a *propriedade*. Consiste a primeira simplesmente em deter o objec-

to; a segunda em ter o uso exclusivo d'elle, embora o objecto não esteja actualmente em nossas mãos.

alliviando os outros, dá-se-lhes ao mesmo tempo os meios de occorrerem á subsistencia.

Ligando-se ao dever precedente, como corollarios, os deveres relativos á observancia das *convenções* ou contratos, e nem sempre se fazendo na sociedade a transmissão dos bens de mão para mão, mas por via de promessa e escriptos, faltar á promessa, defraudar no sentido das convenções juradas, é por uma parte apropriar-se do bem alheio, e por outra parte mentir e enganar; é, portanto, faltar a um duplo dever.

3.º Deveres relativos á *familia de outrem*. Já vimos quaes sejam os deveres do homem em sua familia; resta-nos dizer algumas palavras a respeito dos deveres para com a familia de outrem. Póde-se faltar a estes deveres, quer tentando contra o laço conjugal, o que é o *adulterio*, quer roubando aos outros seus filhos, o que é o *rapto*, quer depravando-os com máos conselhos ou com máos exemplos, o que é a *corrupção*.

4.º Deveres relativos á *honra* alheia. Póde-se faltar a estes deveres quer dizendo em face a um homem (que o não merece) cousas insultuosas e grosseiras, taes são as *injurias*, quer fallando mal dos outros; e aqui distinguem-se dous grãos: se o mal que se diz é verdadeiro, é a *maledicencia*; se o mal que se diz é falso e inventado, é a *calumnia*. Em geral, não se deve prejudicar com demasiada facilidade o mal nos outros homens: este genero de defeito é o que se chama *juizos temerarios*.

O dever *positivo*, relativamente á reputação alheia, é fazer justiça a todos, ainda mesmo a seus inimigos, e dizer bem quando o mereçam, até daquelles que dizem mal de nós. É um dever ter em geral para com os homens uma disposição *benevola*, uma vez que não vá até á condescendencia com o mal. Nas relações com o proximo, o habito social para evitar as rixas e as injurias, introduziu o que se chama a *polidez*, que, sendo uma virtude mundana, nem por isso deixa de ser uma virtude necessaria á ordem da sociedade.

5.º Deveres para com a *liberdade* de outrem. Estas especies de deveres são antes deveres do Estado que de simples particulares. Consistem em respeitar nos outros a liberdade de consciencia, a liberdade do trabalho, a liberdade individual, a responsabilidade pessoal, as quaes são os *direitos naturaes* do homem. Entretanto os proprios particulares tambem podem faltar a esta especie de deveres. A violação da liberdade de consciencia chama-se *intolerancia*; consiste quer em empregar a força para constringer as consciencias, quer

em suppor máos costumes, más paixões em todos aquelles que não pensam como nós. A virtude opposta á intolerancia é a *tolerancia*, disposição da alma que consiste, não em approvar aquillo que se julga falso, mas em respeitar nos outros o que se quer vêr respeitar em si proprio, a saber, a *consciencia*. Póde-se tambem tentar contra a liberdade individual, contra a liberdade do trabalho, mantendo na *escravidão* seus semelhantes; mas a escravidão é mais uma instituição social do que um facto individual. Póde, todavia, acontecer que se busque prejudicar o trabalho alheio, constringendo os outros com ameaças de lhes faltar o trabalho, o que se dá algumas vezes, por exemplo, nas coalisões de operarios. Ainda ha outra maneira de dominar a liberdade alheia, sem a constringer materialmente, a qual constitue uma verdadeira *tyrannia*: é o imperio exercido por uma vontade forte sobre uma vontade fraca, e da qual é frequentemente tentada a abusar. Pelo contrario, é um dever não só respeitar a liberdade alheia, mais acoroçoal-a, desenvolvê-la, esclarecê-la por meio da educação.

6.º Deveres relativos á *amizade*. Todos os deveres precedentes são os mesmos para com todos os homens. Outros ha que são particulares para com certos homens, para com aquelles, por exemplo, aos quaes vos ligam, quer a *sympathia* de caracter, quer a uniformidade de occupações, quer uma educação commum, etc. Esses homens denominam-se *os amigos*. Os deveres relativos á amizade são: 1.º, escolher bem seus amigos, escolhel-os honestos, esclarecidos, para que se encontre em sua sociedade acoroçoamentos ao bem. Nada é mais perigoso que os amigos de prazer ou os amigos interesseiros, unidos pelos vicios e pelas paixões, em vez de o serem pela sabedoria e pela virtude; 2.º, uma vez escolhidos os amigos, o dever reciproco é a *fidelidade*. Devem-se tratar com perfeita *igualdade*, com toda a *confiança*. Devem-se o *segredo*, quando um confiou ao outro seus mais caros interesses; a *dedicação*, se um carece dos soccorros do outro. Devem, finalmente, do modo mais estricto e rigoroso, aquillo que é dever geralmente para os outros homens, e as faltas o os crimes para com a humanidade em geral tomam um caracter ainda mais odioso para com os amigos.

492. **Justiça e caridade.**— Dissemos acima que todos os deveres sociais podiam reduzir-se a estas duas maximas: « Não faças a outrem aquillo que não quererias que te fizessem. Faze aos outros aquillo que quererias que te fizes-

sem». Estas duas maximas correspondem ao que se chama: 1.º, os deveres de *justiça*, 2.º, os deveres de *caridade*.

Consiste a primeira em não fazer mal, ou pelo menos em reparar o mal já feito. Consiste a caridade em fazer bem. A distincção destas duas virtudes foi feita com muita penetração e firmeza por um celebre escriptor:

« Chama-se justiça o respeito aos direitos de outrem. Toda a violação de um direito qualquer é uma injustiça.

A maior das injustiças, porque ella as abrange a todas, é a escravidão.

A escravidão é a sujeição de todas as faculdades de um homem em proveito de outro.

A personalidade moral é tão respeitavel em vós, como em mim e pelo mesmo titulo. Relativamente a mim, ella me impunha um dever; em vós, torna-se o fundamento de um direito, e assim me impõe um novo dever relativamente a vós.

Eu vos devo a verdade, como a devo a mim mesmo... e é para mim um dever restricto respeitar o desenvolvimento de vossa intelligencia e não deter sua marcha para a verdade.

Devo tambem respeitar vossa liberdade; talvez até lhe deva mais do que á minha; porquanto nem sempre tenho o direito de vos obstar de commetter uma falta.

Devo respeitar-vos em vossas afeições, que fazem parte de vós mesmo; e d'entre todas as afeições nenhuma é mais santa do que a da familia. Tentar contra o direito conjugal e paternal é attentar contra aquillo que a pessoa tem de mais sagrado.

Devo respeito a vosso corpo, que vos pertence, como instrumento de vossa pessoa. Não tenho o direito nem de vos matar, nem de vos ferir, a menos que seja eu proprio atacado.

Devo respeito a vossos bens, porque são o producto de vosso trabalho; devo respeito a vosso trabalho, que é vossa propria liberdade em exercicio; e, se esses bens provêm de uma herança, devo respeito á vontade livre que vol-a transmittiu.

A justiça, isto é, o respeito da pessoa em tudo quanto a constitue, eis ahí o primeiro dever do homem para com seu semelhante. Será este o unico dever?

Pelo facto de havermos respeitado a pessoa dos outros, sem constringer-lhes a liberdade, sem suffocar-lhes a intelligencia, sem maltratar-lhes o corpo, sem attentar contra sua familia ou seus bens, poderemos dizer que tenhamos cumprido toda a moral para com elles? Está um infeliz soffrendo perante nós. Ficarà satisfeita nossa consciencia pela convicção de não havermos contribuido para os padecimentos d'elle? Não; algo nos diz que ainda é bom dar-lhe pão, soccorros, consolação... E entretanto esse homem que soffre, e que vai morrer talvez, não tem o minimo direito á minima parte de vossa fortuna, embora immensa; e, se elle usasse de violencia para vos arrancar um obulo, commetteria uma falta. Aqui encontraremos uma nova ordem de *deveres que não correspondem a direitos*. O homem, como já vimos, pôde recorrer á força para fazer respeitar seus direitos, não pôde impor a outrem um sacrificio, seja qual for. A justiça respeita ou restitue; a caridade dá.

Não se pôde dizer que não haja obrigação em ser caritativo, mas cumpre que esta obrigação seja tão precisa, tão inflexivel como a justiça. A caridade é o sacrificio. Ora, quem achará a regra do sacrificio, a formula da abdicção de si mesmo? Para a justiça, a formula é clara: respeitar o direito de outrem. A caridade, porém, não reconhece regras, nem limites. Ultrapassa toda obrigação. Está sua belleza exactamente em sua liberdade.

Cícero, no *de Officiis*, assignalou perfeitamente o character delicado e livre da caridade, a que elle chama *beneficencia*.

A beneficencia, diz elle, é uma das virtudes mais convenientes á natureza humana, mas requer bastantes precauções. Releva acautelar: 1.º que, querendo fazer bem a alguém, não lhe façamos mal ou a outros; 2.º que nossa beneficencia não exceda nossas facultades; 3.º que cada um receba conforme seu merito; por ser esse o fundamento da justiça, á qual tudo reportar-se.

Aquelles, com effeito, cuja beneficencia prejudica a quem se afigura objecto della, devem ser reputados como lisongeiros perniciosos, e não como homens bemfazejos. Quanto áquelles que prejudicam a uns, para ser generosos com outros, n'esses equivale a injustiça á de se apropriarem do bem de outrem.

A segunda precaução é proporcionar nossa beneficencia aos nossos haveres. Com effeito, aquelles que querem ser mais beneficentes do que o podem são, além do mais, injustos para com seus proximos... Tal liberalidade importa algumas vezes enriquecer á custa dos outros, para ter com que alimentar a munificencia propria.

A terceira precaução em distribuir nossas liberalidades é proporcionallas ao merito, attendendo aos costumes de quem é objecto d'ellas, á dedicação que nos mostra, ás relações diferentes que commosco pôde ter, finalmente aos serviços que nos possa haver prestado.

D'estas considerações segue-se que a justiça é absoluta, sem restricção, sem excepção. A caridade, posto que tão obri-gatoria quanto a justiça, é mais independente na applicação; escolhe seu lugar, seu tempo, seus objectos e seus meios. Em uma palavra, para lembrar a phrase já citada de M. Cousin, « sua bondade está em sua liberdade ».

Para terminar quanto ha que dizer a respeito da moral social recorreremos sem hesitação ao apostolo S. Paulo em sua admiravel apologia da caridade:

Ainda quando eu fallasse todas as linguas dos homens e dos anjos, se eu não tivesse caridade, seria apenas um bronze sonoro, um cymbalo retumbante.

Embora tivesse o dom da prophecia, e penetrasse todos os mysterios e conhecesse a fundo todas as sciencias; ainda quando tivesse toda a fé possível, até transportar montanhas, sem ter a caridade, eu nada seria.

E quando eu distribua todos os meus haveres para alimentar os pobres, e entregue o meu corpo para ser queimado, se eu não tiver caridade, tudo isso de nada me servirá <sup>1</sup>.

A caridade é paciente, é bemfazeja, não é invejosa, não é temeraria, não se vangloria.

Nada faz contra a beneficencia, não busca seus proprios interesses, não se irrita, não pensa no mal.

Tudo ella soffre, em tudo cré, tudo supporta <sup>2</sup>. ?

**493. Deveres para com Deus.** — Se existe um Deus, isto é, um autor da ordem physica e da ordem moral, conservando vigilantemente o mundo, cujo é pae, segue-se que o homem, fazendo parte d'este mundo e distinguindo-se

<sup>1</sup> Isto é os actos nada valem sem a concursa do coração

<sup>2</sup> S. Paulo. I Cor. XIII 1-7

das outras creaturas, porque se reconhece filho de Deus, é obrigado para com esse pae supremo a sentimentos de gratidão e de respeito, para com esse juiz supremo a sentimentos de temor e de esperança, aos quaes corresponde uma categoria de deveres.

N'este ponto suscitou-se uma duvida entre alguns philosophos, perguntando, em primeiro lugar, se o homem pôde ser obrigado a alguns deveres para com um ente que lhe é inteiramente desproporcionado. Em segundo lugar, dizem, não ha dever algum para com um ente a quem se não pôde fazer nem bem, nem mal. Ora, sendo Deus perfeito e soberanamente feliz, nada podemos acrescentar á sua perfeição e á sua felicidade; nem tão pouco roubar-lhe, quer uma quer outra. Logo, não temos obrigação alguma para com elle.

1.º Pelo que respeita á desproporção absoluta, imaginavel entre Deus e o homem, esta desproporção não chega até impedir que eu tenha a idéa de Deus: porque me impediria de amal-o e de relacionar-me com elle? Mui bem diz Fenelon:

Nada tão admiravel como a idéa de Deus, que eu trago no fundo de mim mesmo: é o infinito contido no finito. O que tenho dentro de mim me excede desmesuradamente. Não comprehendo como posso tel-o em meu espirito, e no entanto o tenho... Esta idéa indelevel e incomprehensivel do ente divino é o que me faz assemelhar a elle, apesar de minha imperfeição e de minha fraqueza. Como elle se conhece e ama infinitamente, eu o conheço e amo na medida de minhas forças. Só posso conhecer o infinito por um conhecimento finito e só posso amar com amor finito como eu... oxalá que eu não podesse pôr limite algum ao meu amor por uma perfeição que não é limitada. E verdade, mais uma vez, que este conhecimento e este amor não tem perfeição igual a seu objecto; mas o homem que conhece e ama a Deus, na medida de seu conhecimento e de seu amor, é incomparavelmente mais digno desse ente perfeito do que o homem que existisse sem Deus, neste mundo, não cogitando de conhecê-lo ou amal-o. <sup>1</sup>

D'aqui se pôde concluir que os deveres do homem para com o ente supremo estão implicitamente no conhecimento que o homem tem de Deus.

2.º Quanto á segunda difficuldade, que consiste em dizer que, na impossibilidade de fazer bem ou mal a Deus, não temos que ver com actos impossiveis de praticarmos, a questão consiste justamente em saber se temos dever sómente para com aquelles a quem podemos fazer bem e mal. Assim é que, por exemplo, temos deveres de justiça, de amor, de respeito para com os mortos, posto que, todavia, não possamos fazer lhes nem bem, nem mal, pois que estão mortos; e, embora seja permittido pensar que subsistem com outra fórma, são independentes d'esta consideração os deveres que

<sup>1</sup> *Certás acerca da metaphysica. Carta II. Cap. IX.*

temos para com os finados, porquanto subsistiriam ainda quando se duvidasse da permanencia das almas ou de suas relações com os vivos : estas almas poderiam ser tão felizes e em condições tão extranhas á nossa vida n'este mundo, que se tornassem absolutamente indifferentes, ao menos, para o mal. Um historiador, por exemplo, não teria justificação por haver caluniado seus heróes, a pretexto de que, não acreditando na immortalidade da alma, bem sabia não poder fazer lhes mal. Ainda n'esta vida póde o homem, por sua paciencia e brandura, sobrelevar-se a todas as injurias e tornar-se absolutamente indifferente a ellas; o que não innocentaria as injurias que se lhe podesse irrogar. O mesmo homem poderia ser tão modesto, que dispensasse qualquer homenagem : o que não impediria que fôsse um dever de justiça render lhe quanto lhe é devido. Os sentimentos de todo interiores que temos pelos outros homens e que se não manifestam por acto algum não podem na realidade fazer bem ou mal áquelle que lhe é o objecto. Entretanto ninguém contesta que taes sentimentos sejam deveres. Vê-se, pois, que o dever não se regula pelo mal que póde ser feito exteriormente, mas pela ordem das cousas, a qual exige que seja cada qual amado e respeitado conforme seu merito. Ora, sob este aspecto, não ha duvida que Deus, que é a perfeição soberana e o principio de toda a ordem e de toda a justiça, seja o objecto legitimo do mais alto respeito e do mais profundo amor.

Dir-se ha, talvez, que estes sentimentos para com o Creador são antes deveres para conosco mesmos do que deveres para com Deus. Porquanto é para conosco mesmos que somos obrigados a dar á sensibilidade, ao amor seu mais elevado objecto. Ampliando a religião, a perfeição e a dignidade da alma, ser religioso é cumprir um dever para com a alma. Diz muito bem Fénelon : « O homem que conhece e ama a Deus é mais *digno* d'elle do que aquelle que vive sem Deus ». Não quer isto dizer que, tornando-se o homem, pela religião, mais semelhante e proximo a Deus, é dever seu elevar-se acima de si mesmo pela piedade e pelo amor a Deus?

Pouco importa, porém, como se explicará a naturera dos deveres para com Deus, uma vez que sejam reconhecidos. Quer sejam considerados em classe distincta, quer, pelo contrario, ali se veja apenas o gráo mais elevado dos deveres do homem para consigo mesmo, é inutil semelhante discussão especulativa. Poder-se-hia aliás retorquir de modo



plausível á precedente applicação e dizer que os deveres para comnosco não são mais que uma parte do dever para com Deus ; porquanto, sendo o dever, na mais elevada idéa, attingir a mais alta perfeição possível, póde-se dizer com Platão que a virtude é a imitação de Deus, e que por consequencia o homem se deve a si mesmo assemelhar-se o mais possível a Deus, e tem reciprocamente, para com Deus, como typo soberano de perfeição, o dever de approximar-se indefinidamente pelo aperfeiçoamento de seu ser. Como, porém, buscaria approximar-se da soberana perfeição de Deus, se não tivesse para com ella os sentimentos de amor ou de respeito constitutivo do sentimento religioso em geral ?

Dissemos, com todos os moralistas, que os sentimentos que devemos a Deus são de duas especies : amor e respeito. Estes dous sentimentos correspondem, effectivamente, aos dous aspectos pelos quaes a natureza divina se nos manifesta : o poder e a bondade. Um philosopho celebre descreveu com summa eloquencia estes dous aspectos da natureza divina :

« Se a alma se alegra com a representação da bondade de Deus, não terá razão de atemorizar-se com a idéa de sua justiça, que lhe não é menos presente? Deus é ao mesmo tempo brando e irritavel. Ao mesmo tempo que elle é a vida, o movimento, a variedade, a graça inefavel da natureza visível e finita, é o eterno, o invisível, o infinito, o immenso, a absoluta unidade e o ser dos seres<sup>1</sup>... Se considerardes sómente o Deus omnipotente, senhor do céu e da terra, autor e vingador da justiça, fareis do medo uma religião, acabrunhareis o homem sob o peso da grandeza de Deus e de sua fraqueza propria ; condemnal-o-heis a um temor continuo ; na incerteza dos julgamentos de Deus, fazeis com que elle tenha odio do mundo, e da vida, e de si mesmo, tão cheio sempre de miseria... Por outro lado, se só vedes o Deus bom e o pae indulgente, cahis em um mysticismo chimerico. Em substituir-se o temor pelo amor corre-se o risco de perder o respeito. Deus não é mais um senhor, nem mesmo um pae, porque a idéa de pae traz até certo ponto a de um temor respeitoso ; é apenas um amigo<sup>2</sup>.

Isto posto, o sentimento religioso compõe-se de duas cousas : o respeito e o amor. Estes dous sentimentos confundidos em um só, e dirigindo-se ao ente infinito, são o que se chama a *adoração*. A adoração é exclusivamente consagrada á Divindade : é por metaphora, e, não raro, por metaphora um pouco sacrilega, que se emprega para designar sentimentos profanos. Chama-se culto o conjunto dos actos pelos quaes se manifesta a adoração. Se estes actos se encerram na alma, ha o *culto interno*. Se se manifestam exteriormente, ha o *culto externo*.

<sup>1</sup> V. Cousin, o Verdadeiro, o Bello e o Bem, XIII lição.

JANET, Philosophia.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*

Pergunta-se se é preciso um culto externo. Fénelon responde, mostrando que é a consequencia necessaria e natural do culto interno.

« Não se vê, diz elle, que o culto externo é necessariamente o culto interno do amor? Dai-me uma sociedade de homens que se considere todos juntos sobre a terra como uma só familia, cujo pae está no céu; dai-me homens que só vivam do amor deste pae celeste, que amem o proximo e a si mesmos unicamente por amor d'elle, e sejam um só coração e uma só alma: nesta divina sociedade não será verdade que a boca fallará incessantemente com abundancia de coração? Admirarão o Altissimo; cantarão o summamente bom; cantarão seus louvores; bendirão-o não por todos os povos do universo; quererão erguer seus irmãos desde que os vejam tentados pelo orgulho e pelas paixões ruins a abandonar o Muito amado. Gemerão, ao vêr o menor resfriamento do amor. Atravessarão os mares, até aos confins da terra, para dar a conhecer e amar o pae commum a os povos desgarrados que houverem esquecido sua grandera. Ao que chamais um culto externo, se este não o é? Seria então Deus *tudo* em todos; seria o rei, o pae, o amigo universal; seria a lei viva dos corações. Ah! se um rei mortal, ou um pae de familia, attrahe por sua sabedoria a estima e a confiança de todos os seus filhos, só se veem de continuo as honras que lhes são consagradas, não ha perguntar onde está seu culto, nem se se lhe deve. Tudo quanto se faz para o honrar, para obedecer-lhe e para reconhecer suas graças é um culto continuo que salta aos olhos. O que não seria, se os homens estivessem possuidos do amor de Deus! A sociedade d'elles seria um culto continuo, como o que se nos pinta dos bemaventurados no céu. <sup>1</sup> »

Um grande moralista da antiguidade, Epictecto, exprime magnificamente os mesmos sentimentos que Fénelon :

Se fomos sensatos, diz elle, que outra coisa deveramos fazer em publico e em particular senão celebrar a bondade divina, e render-lhe eternas acções de graças? Não deveriamos, quando cavamos, lavramos, comemos cantar este hymno ao Senhor: Deus é grande!... Mas, como estais todos cegos, cumpre que alguém por vós se desempenhe deste dever sagrado cantando por todo mundo um hymno a nosso Deus. Que outra coisa poderei fazer, eu velho, coxo e invalido, senão cantar a Deus. Se eu fosse rouxinol, fazia o officio de rouxinol; se fóra cysne, o de cysne. Sou um ente racional, cumpre-me cantar a Deus. Eis ahí meu officio, e exerce-o. É um mister a que não faltarei quanto em mim couber; e vos emprazo a todos para que commigo canteis. <sup>2</sup>

1 Fenelon — Cartas sobre a metaphysica. e a religião, carta II. cap. I.

2 Practicas do Epictecto. 1. cap. XII.

## SECÇÃO II

### MORAL THEORICA

Sendo o homem livre (248), isto é, tendo o poder de governar-se a si mesmo, tornar-se senhor de si proprio, é-lhe mister uma *regra de acção*, que seja a lei desse poder e lhe indique seu fim.

« Todos os seres têm suas leis, diz Montesquieu ; a Divindade tem suas leis, o mundo material tem suas leis ; as intelligencias superiores ao homem têm suas leis ; os irracionaes têm suas leis ; o homem tem suas leis ». *Espirito das leis* liv., I, cap. I. )

O homem, pois, tem sua lei como os outros seres da criação, com a unica differença, porém, de que estes seres obedecem fatal e cegamente a essas leis ignoradas por elles. Sendo o homem livre, deve, pelo contrario, conhecer qual é sua lei, para lhe obedecer e siguil-a fielmente. Indagar qual seja essa lei e determinar sua natureza, tal é o objecto da *moral theorica*.

## CAPITULO PRIMEIRO

A moral do interesse e a moral do sentimento. — O util e o honesto.

494. **O principio do prazer.** — Afigura-se ao homem, á primeira vista, que esta lei está impressa em sua propria natureza, e que elle não carece de razão para conhecê-la, nem de vontade para preteril-a. Com effeito, leva-o invencivelmente a natureza a buscar o prazer e evitar a dôr. Será necessario outra lei além desta? O que chamamos bem? Não será o que nos proporciona prazer? O que chamamos mal? Não será o que nos causa dôr? Poderá o bem ser outra cousa mais que a felicidade? O mal outra cousa mais que a infelicidade? Poderá a moral ter outro fim mais do que ensinar-nos a ser felizes?

Póde-se affirmar, sem perigo de errar, que a moral nos ensina a ser ditosos e nos encaminha para a verdadeira felicidade. Não é, porém, como se poderia crer, obedecendo á cega lei da natureza, nosso guia ao prazer, que seremos verdadeiramente felizes. O caminho indicado pela moral é menos facil, porém mais seguro.

Reflexões simplicíssimas bastarão para nos fazer vêr que é impossivel affirmar de um modo absoluto que o prazer seja o *bem* e que a dôr seja o *mal*. A experiencia e o raciocinio provam facilmente a falsidade desta opinião.

1.º O prazer nem sempre é um bem, e até póde transformar-se em verdadeiro mal, segundo as circumstancias. Reciprocamente, a dôr nem sempre é um mal, e póde até vir a ser um grande bem. Assim, vemos de um lado, que os prazeres da intemperança acarretam a enfermidade, a perda da saude e da razão, a abreviação da vida. Os prazeres da preguiça, por sua vez, trazem a pobreza, a inutilidade, o desprezo dos homens. Os prazeres da vingança e do crime são

acompanhados do castigo e do remorso, etc. Reciprocamente, vê-se que as dôres e as mais arduas provações proporcionam bens evidentes. A amputação salva-nos a vida, o trabalho energico e penoso nos dá commodidades. Nestes differentes casos, em se considerando os resultados, o prazer é um mal, a dôr um bem.

2.º Deve-se acrescentar que, d'entre os prazeres, uns são baixos, vergonhosos e vulgares, outros nobres e generosos. O prazer da embriaguez é desprezível; o prazer de fazer bem aos homens é delicado e elevado. Entre os prazeres humanos ha os que são communs aos brutos, outros proprios do homem. Serão equiparaveis uns aos outros? Não convirá ao homem gozar da felicidade humana, e não do que satisfaz ao animal.

3.º Ha prazeres vivissimos, mas passageiros e fugitivos, como os prazeres das paixões. Ha-os duradouros e continuos, quaes os da saude, da segurança, da commodidade, da consideração. Sacrificaremos taes prazeres, que duram toda a vida, a prazeres que duram uma hora apenas?

4.º Outros prazeres são vivissimos, mas igualmente incertos e entregues ao acaso, por exemplo, os prazeres da ambição ou os prazeres do jogo; outros, pelo contrario, são mais claros e menos embriagantes, porém mais seguros, por exemplo, os prazeres da vida domestica, da aurea mediocridade (*aurea mediocritas*), da economia, da temperança, etc.

Póde-se, pois, considerar hoje como sufficientemente demonstrado, pelas innumeraveis analyses feitas anteriormente a nós, que o prazer, por si só, é incapaz de servir de principio a qualquer moral, e deve pelo menos ceder o logar ao principio da utilidade. Com effeito, o prazer sem medida, sem escolha, sem previdencia, o prazer tomado ao acaso e segundo o instincto do momento, o prazer solicitado e saboreado sob qualquer fórma em que se apresente, o prazer brutal e sensual preferido ao prazer intellectual, o prazer assim entendido destroe-se por si mesmo, porque a experiencia nos ensina que é acompanhado de dôr e se transforma em dôr. Semelhante principio é, pois, contradictorio e não resiste a suas proprias consequencias. Já entre os antigos, os defensores da moral do prazer, os epicuristas, haviam distinguido duas especies de prazeres, a que chamavam o prazer *estavel* e o prazer em *movimento*. Haviam notado que o prazer das paixões, que chamavam prazer em movimento, era um prazer mixto, que, agitando a alma,

lhe causava mais dôr do que alegria : o repouso, a paz, a insensibilidade lhes pareciam mui superiores, e o soberano bem para elles consistia exclusivamente em não soffrer, *indolentia*. Igualmente se ha observado que esta moral voluptuosa do epicurismo, tão seductora em apparencia, era no fundo apenas um ascetismo triste e assás melancolico. Um ramo desta escola considerava o suicidio o soberano bem, e dizem que Lucrecio poz em pratica os preceitos desta seita. Tão extravagantes consequencias da moral voluptuosa bastam para mostrar que o principio do prazer em si mesmo é absolutamente insufficiente, se a elle se não junta algum elemento intellectual que lhe regule e purifique o uso e o gozo.

Platão demonstrou na *Théétète* que o prazer, sem certa mistura de intelligencia e sabedoria, era como se não existisse. Com effeito, sem intelligencia não existe lembrança nem previsão ; eis-nos assim privados, não só dos prazeres passados, mas tambem dos prazeres futuros : e mal se pôde dizer que, sem alguma reflexão, seja licito gozar do prazer presente. Platão mostra, além disso, que é mister distinguir os prazeres falsos dos prazeres verdadeiros, prazeres mixtos e prazeres puros, prazeres nobres e prazeres vergonhosos. Finalmente, foi elle o primeiro que teve a idéa de uma *arithmeticos dos prazeres*<sup>1</sup>, idéa realisada mais tarde por Bentham com summa perspicacia.

495. **O principio da utilidade.** — Bentham mostrou que os prazeres podem ser comparados e classificados sob differentes aspectos, sendo os principaes : a *certeza*, a *pureza*, a *duração*, a *intensidade*, etc. Com effeito, entre dous prazeres, um *certo*, outro *incerto*, a prudencia e a experiencia evidentemente nos ensinam que convem escolher o primeiro ; assim tambem, entre um prazer *puro*, isto é, sem mescla de dôr, e um prazer *mixto*, entre um prazer *duradouro* e um prazer *fugitivo e transitorio*, entre um prazer *vivissimo* e *intensissimo* e um prazer *mediocro* e *sem attractivo*, é evidente que a razão nos ensina a preferir a pureza, a duração, a intensidade. Combinai estas differentes relações, acrescentai-lhes o numero provavel dos prazeres, chegareis assim a formar regras cujo conjuncto constitue a *arte da vida*, e cujo effeito é, assegurar-nos o que se chama vulgarmente a *felicidade*, isto é a *maior somma de prazeres possivel com a menor dôr possivel*.

<sup>1</sup> *Ἡ ἀριθμητικὴ τῶν ἡδονῶν*, *Protagoras*, 357, Ed. H. Estienne.

Vê-se que esta arte é inteiramente empirica, que se não eleva um só instante acima de uma moral toda individual, toda subjectiva: porquanto é sempre o prazer, isto é, certo estado de consciencia, o unico objecto, o unico fim da vida humana. Nenhum outro *objecto* além de nossas sensações; nenhuma lei fóra dellas. As differentes regras que nos offerece esta moral são apenas *meios* de attingir o fim desejado, a saber, o prazer. Se a razão, a sabedoria, a intelligencia se juntam á sensação, como o requeria Platão, não é para dirigir o prazer, mas para servil-o; são apenas auxiliares, instrumentos do prazer. Esta doutrina parece elevar-se acima da pura sensação, intitulado-se moral da *utilidade*. Com a sabedoria vulgar, ensina-nos ella a preferir o util ao agradável, a prudencia á paixão. Mas na essencia o util nunca é em si mesmo um bem: não é e nem póde ser senão um meio de obter o agradável. A prudencia, por sua vez, outra cousa não é senão a arte de satisfazer impunemente as proprias paixões.

Queixam-se os utilitarios de se haver imputado algumas vezes á sua doutrina dous vícios contradictorios. Ora, dizem elles, se nos expobra a desencadear as paixões, a arrastar os homens ao culto impetuoso e desordenado da voluptuosidade e dos sentidos; ora, pelo contrario, nos expobram a sequidão, a frieza, o calculo da moral, que extingue todos os sentimentos, todas as emoções, todos os impulsos da alma. Não haverá nisto, dizem, uma contradicção?

Esta contradicção é apenas apparente. Tanto se póde affirmar que a moral do prazer é desordenada e entibiante, como dizer que é violenta, impetuosa, desregrada, e que é pallida, fria e mesquinha. São verdadeiras ambas as accusações, conforme se considere o prazer sem calculo ou calculado. A moral voluptuosa e apaixonada, por exemplo, a de Aristippo na antiguidade, a de Calliclès no *Gorgias* de Platão, ou tambem a de alguns poetas e romancistas modernos, é com effeito uma moral que, desancadeando todas as paixões, incita ao mesmo tempo todos os appetites. Abre aos sentidos livre curso, e por isso desce algumas vezes a excessos vergonhosos; mas, em consequencia de libertar de todo paixões, tem por isso mesmo uma especie de grandeza feroz, a enormidade da natureza; tem até uma como que innocencia, a innocencia de torrente cega, que não sabe por onde corre; e finalmente, só porque não distingue de modo algum as paixões e os prazeres, dá curso, ás vezes, aos instinctos generosos; e assim tem uma nobreza que falta ao calculo frio e á virtude mercenaria. Pelo contrario, a moral do prazer calculado tem isto

de superior á moral apaixonada : põe freio ás paixões e aos sentidos; de modo que é mais conveniente e accomoda-se melhor ás necessidades e á ordem social. Pode-se até dizer que, fallando praticamente e no que respeita á ordem vulgar da vida, a moral interesseira não differe muito da moral do dever, a não ser quanto ás maximas e aos principios. Se, porém, sob esse primeiro aspecto, pôde-se considerar a moral utilitaria mais proveitosa que a moral apaixonada, em compensação, exactamente porque submete a paixão ao calculo, tem ella menos enthusiasmo, menos nobreza e generosidade do que a moral das paixões. Pouco a pouco vai ella fazendo predominar o temor do soffrimento sobre o desejo do prazer, e, para impedir uma, esgota as fontes do outro. Dahi vem esse character de sequidão e de pobreza moral que se tem cem vezes exprobrado aos utilitarios. Dahi tambem essa especie de austeridade triste e vasia, que caracteriza a vida egoistica e que se tem notado no epicurismo. Dest'arte, conforme se inclina para a paixão livre ou para o frio calculo, a moral do prazer oscilla entre a vida dos brutos ou a vida morta de uma pedra ou de um cadaver. Não ha, pois, contradicção em censurar á semelhante moral ora uma, ora outra de suas consequencias.

Póde-se dizer que a moral do prazer refuta a moral da utilidade, e que a moral da utilidade refuta a moral do prazer; em outros termos, estas duas fórmulas de um mesmo principio refutam-se uma a outra. Por uma parte, os partidarios da utilidade reconhecem que ninguem pôde limitar-se ao prazer. E porque se não adstringem elles ao prazer? Se é mister fazer uma escolha entre os prazeres, é porque o prazer não é um principio sufficiente para si mesmo. Mas, por outro lado, a utilidade tambem não é um principio. Que *significa utilidade?* Aquillo que serve para alguma cousa. O util é um meio, e não um fim. O fim é que é o bem; o util só é o meio de o alcançar. Ora, esse fim, para os partidarios da utilidade, não pôde ser outro senão o prazer, isto é, esse mesmo principio, cuja futilidade demonstrou. Se o prazer é o bem, deixai-me procural-o como eu entender, e neste caso tem razão a moral sensualista contra a moral utilitaria. Se, pelo contrario, como o querem os utilitarios e como o exige a propria idéa de uma moral, cumpre escolher entre os prazeres, necessito para isso de uma razão e esta razão, não se deve deduzir do proprio prazer, porquanto é este que deve ser disciplinado e dirigido.



496. **Objecções de Kant contra o utilitarismo.** — Esta doutrina está exposta nas objecções seguintes de Kant <sup>1</sup>.

1.º É contrario á consciencia moral de todos os homens confundir o bem moral com o util, e a virtude com o interesse pessoal.

Supponde, diz Kant, que um de vossos amigos julga justificar-se perante vós de haver prestado um testemunho falso allegando o dever, sagrado a seus olhos, da felicidade pessoal, enumerando todas as vantagens que obteve por este meio, finalmente indicando as precauções que emprega para escapar ao perigo de ser descoberto, mesmo por vós, a quem revela este segredo porque o póde negar a todo o tempo, e pretende assim desempenhar-se de um verdadeiro dever de humanidade: ou vós lhe reiris na cara, ou vos afastaríeis, delle com horror. Se porém, estes principios se fundam unicamente na vantagem pessoal, nada ha que objectar-lhes. Tão clara e distinctamente traçada está a linha de demarcação entre a moralidade e o amor proprio, que nem mesmo a vista mais curta, em caso algum, poderá confundir uma destas cousas com a outra.

2.º « O interesse *aconselha*, a moralidade *ordena*. » Ninguém é obrigado a ser um homem habil, mas é forçoso ser honesto.

3.º O interesse pessoal não póde fornecer materia para uma lei universal e geral applicando-se aos outros como a nós mesmos, visto como a felicidade de cada um depende de seu modo de vêr. Cada qual apossa-se de seu prazer onde o encontra.

Ainda sob este aspecto, o partidario da moral utilitaria nada tem á responder ao partidario do prazer a todo o transe, que áquelle que tomar para divisa da sua vida : « Curta e boa ». Porquanto, se lhe apraz matar-se para gozar mais depressa, em virtude de que direito lh'o prohibireis?

4.º A consciencia declara immediatamente a todos o que é o bem ou o mal; mas para calcular todas as consequencias possíveis de nossas acções é indispensavel uma experiencia mui exercitada, e muitas vezes ser-nos-hia até absolutamente impossivel prevel-as. Mas a moralidade não espera que estas consequencias sejam claras para se nos imporem de maneira irrestivel e manifesta.

5.º Póde-se sempre fazer o bem; mas nem sempre fazer o que é necessario para ser feliz. O prisioneiro póde sempre

<sup>1</sup> Kant, *Critica da Razão pratica* Liv. 1. ch. I theor. IV, escolio, ou traducção franceza de Jules Barni, p. 183.

supportar corajosamente sua prisão, mas não pôde sahir della<sup>1</sup>.

6.º O juizo que se faz de si proprio differe conforme o principio de acção que se admite. Aquelle que *perdeu* ao jogo pôde desgostar-se de si mesmo e de sua imprudencia; mas aquelle que tem consciencia de haver *enganado* ao jogo (a despeito de haver ganho por este meio) deve *desprezar-se* a si proprio, quando se julgue perante a lei moral. Deve, portanto, ser esta lei cousa diversa do principio da felicidade pessoal. Effectivamente, para poder dizer consigo mesmo: « Sou um *miseravel*, embora tenha enchido minha bolsa », é preciso criterium diverso daquelle que se felicita dizendo: « Sou um homem *prudente*, porque enriqueci minha caixa ».

7.º A idéa de *punição* ou de castigo é inexplicavel ante a hypothese do interesse pessoal.

E' evidentemente absurdo dizer que consiste o crime justamente em chamar sobre si um castigo tentando contra a propria felicidade pessoal (o que, segundo o principio do amor de si mesmo, seria o conceito proprio do crime). Sendo neste systema a punição a unica razão que faria qualificar de crime uma acção, consistiria a justiça em deixar de lado qualquer punição; porque nesse caso nada mais haveria de má na acção, porque se teriam afastado os males resultantes, e pelos quaes unicamente se tornava má semelhante acção.

8.º Observa-se o mesmo contra os que fazem consistir a virtude ou o vicio em buscar ou em temer os prazeres e os soffrimentos da consciencia. Para se poder representar um criminoso atormentado pela consciencia de seus crimes, é mister attribui-lhe primeiramente um character que, no fundo e ao menos em qualquer gráo, não esteja privado de toda a bondade moral, assim como deve-se ter em conta de virtuoso aquelle cuja consciencia se felicita de suas boas acções. Isto posto, cumpre que o conceito da moralidade e do dever preceda á consideração desse contentamento de si mesmo, em vez de derivar-se della.

497. **Systema de Stuart Mill.**—Entretanto um eminente pensador tentou recentemente dar nova feição ao utilitarismo<sup>2</sup>; julgou poder encontrar no proprio prazer um principio capaz de sobrelevar-se do prazer, uma razão de escolha que nos permita differenciar e graduar nossos gozos

<sup>1</sup> Objectar-se-ha, talvez, a este argumento de Kant que para o prisioneiro a resignação é o unico meio que lhe resta para ser feliz. Seja assim, mas por ahí se vê que sua felicidade consiste em

privar-se da felicidade, ao passo que já mais é forçado a privar-se de virtude. O pensamento de Knat é este.

<sup>2</sup> Stuart Mill, *the Utilitarianism*.

em nome do proprio prazer. Reconhece Stuart Mill que a maior parte dos utilitarios commetteram o erro de aquilatar exclusivamente os verdadeiros bens pelas vantagens exteriores que elles nos proporcionam, e não por sua natureza intima. Dest'arte recommendaram aos homens a piedade pelo temor de cahirem na desgraça, a amizade pelos serviços que podem esperar dos outros, a fidelidade ás promessas pela esperança de justa reciprocidade. É por demais semelhante apego ás consequencias dos actos e não aos proprios actos. Mas estes philosophos teriam podido, diz Stuart Mill, sem contradicção alguma ao principio da utilidade, collocar-se em terreno mais elevado. Tal principio não inhiibe de reconhecer que certas especies de prazeres são mais preciosas que outras. Em todas as cousas, os homens distinguem, effectivamente, a *qualidade* da *quantidade*. Porque não succederia assim na estimação dos prazeres? Os utilitarios frequentemente se têm limitado a só fazer valer a quantidade no prazer, isto é: duração, certeza, intensidade, etc. É indubitavel, não omittiram de todo o outro elemento; porquanto vê-se, por exemplo, que os epicuristas collocavam os prazeres do espirito acima dos prazeres dos sentidos; mas em geral, sobretudo para Bentham e sua escola o bem avalia-se mais pela quantidade, somma, e intensidade dos prazeres do que por seu preço e valor intrinseco. Dahi o pouco apreço grangeado por esta philosophia nas almas puras e nobres; é Sr. Mill reconhece que ella não pôde inteiramente justificar-se; parecendo-lhe, porém, que o erro é dos philosophos, não do principio: porquanto nada nos obriga a medir tão vulgarmente o valor do prazer. A reforma proposta por Mill é, pois, incluir o principio da *qualidade* na avaliação dos prazeres. Graças a este novo principio, sua moral se engrandece e sobe de ponto. Não a restringe ao puro epicurismo, mas julga que é indispensavel acrescentar-lhe «elementos estoicos e até christãos.»

#### 498. **Critica do utilitarismo de Stuart Mill.**

— Aqui é bem diversa a comprehensão do utilitarismo em confronto com o de Bentham. Pôde-se dizer que a discussão, reduzida a estes termos, tem apenas um valor theorico. Porquanto a razão principal que nos leva a combater a moral utilitaria é porque esta só toma em consideração a quantidade, e não a qualidade. Substituam uma pela outra, e nos entenderemos; mas em tal caso não se terá unidade de principio? O que chamais a qualidade dos prazeres não seria

exactamente aquillo que os homens chamam o bem, e o que lhes parece uma regra superior ao prazer ?

Se o prazer é o bem, séo derradeiro elemento a que chegamos na analyse do bem não deveríamos distinguir dous prazeres, nem poderíamos devidamente preferir um ao outro, julgando um melhor, outro menor, senão quando um contivesse *mais* bem que o outro, isto é *mais* prazer : dous prazeres não podem, portanto, differir senão pela quantidade. Se dizeis, pelo contrario, que de dous prazeres um é, em si e por sua propria natureza, *melhor* que o outro, é forçoso que haja alguma cousa que não seja o proprio prazer, mediante a qual se torne um superior ao outro. A qualidade dos prazeres não póde derivar do proprio prazer, mas das differentes causas que o produzem ; porquanto como prazeres, a não ser pela quantidade, todos tem o mesmo valor. Se uns valem mais que os outros, se são mais ou menos nobres, puros, delicados, se assim devemos distinguil-os e aquilatal-os, força é dizer que o bem não é o prazer como tal, mas o prazer na qualidade nobre ou delicada, e por consequinte o bem será precisamente esse nobre, esse delicado que colloca certos prazeres privilegiados acima de todos os outros.

O proprio Mill o reconhece, quando diz que a felicidade humana não é da mesma ordem que a felicidade do animal, pois que deriva de felicidade mais *elevada* <sup>1</sup> O que é, porém, uma faculdade mais elevada ? Não será uma faculdade que, em si e antes mesmo de nos proporcionar prazer, é mais nobre, mais excellente, *melhor* que outra ? Ha, portanto, um principio de apreciação que não será o prazer ; e então as cousas differirão em gráo, em excellencia, em valor intrinseco, antes de differirem pelos prazeres que nos causam ; se já não differissem por alguma excellencia intrinseca, os prazeres resultantes dellas poderiam differir em quantidade, não em qualidade. Logo, o bem existe, e antes que haja prazer, e o prazer não é o bem, mas a consequencia do bem ; o prazer não é a medida do bem, mas é o bem, pelo contrario, que é a medida do bem.

O Sr. Mill comprehendeu perfeitamente a difficuldade de conciliar o principio do prazer, como principio fundamental da moral, com o correctivo que lhe addiciona, a saber, a escolha da *qualidade* no prazer ; busca um criterio para distinguir a qualidade dos prazeres sem renunciar ao principio fundamental da doutrina utilitaria, e eis o meio engenhoso

<sup>1</sup> *The Utilitarianism* : « O genero humano possui faculdades elevadas, enquanto que o animal os appetites. » P. 11.

que lhe veiu á idéa : « Se me perguntam o que entendo pela differença de qualidade nos prazeres, ha só uma resposta possível. Quando de dous prazeres ha um ao qual todos, ou quasi todos os que têm a experiencia de ambos, dão preferéncia notoria, sem que sejam a isso levados por alguma obrigação moral, é esse, indubitavelmente, o prazer mais desejavel. Se pessoas competentes para julgar esses dous prazeres collocam um por tal fórma acima do outro, que o preferem, comquanto o reconheçam acompanhado de maior somma de desgosto, estamos no direito de attribuir ao gozo preferido uma preeminencia de qualidade que excede á quantidade<sup>1</sup> ».

Por aqui se vê que o Sr. Mill procura descobrir um criterio empirico da qualidade do prazer, criterio que não seja tirado do valor intrinseco e absoluto das cousas, mas unicamente da apreciação geral dos homens ; e este criterio está, a seu vêr, no juizo das pessoas competentes, isto é, daquellas que hão feito a experiencia de ambos os generos de prazeres. Por exemplo, um libertino vulgar, ou um avido especulador, poderá desprezar os prazeres da sciencia, das artes, da virtude ; mas ambos são incompetentes, nos dirá Sr. Mill ; não fizeram a experiencia desses prazeres que desprezam. Muito bem ; mas não se poderá retorquir ao argumento ? Um S. Vicente de Paulo e um Newton são bem competentes, quando desprezam os prazeres dos sentidos, os gozos das loucas paixões ? Não poderão os libertinos sustentar que a vida de prazer tem alegrias de uma profundeza infinita que os ascetas ou os pedantes são incapazes de apreciar ? Vêde, no *Gorgias* de Platão, com que entusiasmo poetico celebra Callides a vida de paixão e o direito do mais forte, e como pinta, sob apparencia ridicula e baixa, a vida prudente e sobria. Assim tambem os poetas modernos acharam accents mais lyricos para pintar os bandidos ( Schiller ), os corsarios ( Byron ), etc. ; e serão os moralistas assás competentes para apreciar os prazeres encontraveis em taes vidas selvagens e revolucionarias ? Assim serão rejeitados os santos e os sabios, como incompetentes, por aquelles, cujas paixões e vicios condemnam. Demais, vemos homens superiores ( um Julio Cesar, um Mirabeau, um Fox ), que experimentaram as duas especies de prazeres, os prazeres do espirito e simultaneamente da alma, e os prazeres das paixões e dos sentidos, bem longe de sacrificarem uns aos outros, passarem destes áquelles alternativamente, durante a

<sup>1</sup> *Ibid.*, P. 12.

vida inteira, por desenfado. Eram bem competentes; mas a competencia delles serve apenas para nos mostrar que essas diferentes especies de prazeres são boas conforme as occasiões. Outros finalmente (como os Agostinho e os Rancé) passaram da paixão á virtude, da vida desregrada á vida piedosa; e certamente, em sua segunda vida, deveriam ter horror á primeira; mas o juizo delles póde ainda ser contestado, porquanto não fizeram a experiencia nas mesmas condições, foi durante a mocidade que se entregaram aos prazeres; foi na idade madura e na velhice, quando estavam amortecidas e sem fogo as paixões, que suas almas ardentes e activas foram em busca de outros objectos. Dahi não resulta que os segundos prazeres sejam mais desejaveis que os primeiros.

Não é, pois, pelo gosto de quem goza que se póde medir a qualidade do prazer; mas a qualidade dos prazeres é que constitue o valor de nossos gostos, e lhes assegura uma gradação desigual na estima dos homens. Mais uma vez o repetimos, se os prazeres differem pela qualidade, não é porque uns agradem mais que outros, ainda quando as pessoas competentes (o que definitivamente reduz a qualidade á quantidade), é porque emanam de fontes mais puras, e, como o diz perfeitamente o Sr. Mill, porque nos vêm das faculdades mais elevadas e mais nobres. É mister que já haja bens de si mesmo excellentes, para que os prazeres, que lhes são addicionaveis, se manifestem a nós, em condições da menos excellencia.

Mas, dir-se-ha ainda, esses bens que chamais excellentes por si mesmos, e que seriam taes por uma perfeição intrinseca, se reduzirão sempre a ser alguma cousa desejavel, senão para vós, ao menos para os outros; é pela obrigação de proporcionar prazer a taes ou taes de vossos semelhantes, aos homens mais esclarecidos, ou, se o quizerdes, a creaturas angelicas, etc., que vós os chamais bens; e assim, o que chamais a excellencia intrinseca nunca é senão a capacidade de proporcionar o prazer.

Respondo que, ainda quando se definisse o bem «o que é desejavel», convem entender-nos quanto ao sentido desejavel. Elle aqui não significa o que será desejado effectivamente, mas o que é digno de o ser, o que o deve ser. Com effeito, não vemos que os bens mais desejaveis sejam os mais procurados em geral pelos homens. A maior parte preza mais a riqueza, o bem-estar, do que os bens mais preciosos, a familia, a patria, a sciencia, a religião. Entretanto consideramos estes bens como *superiores* aos outros, como mais

desejáveis e mais excellentes ; ainda quando não nos sintamos capazes de os preferir a bens mais vulgares, não deixamos de reconhecer que valem mais que os que lhes preferimos, e lamentamos não ter a força de sacrificar o que mais nos agrada, o que daria a nosso ser um valor maior se fôssemos capazes de o gozar. Deve pois haver nestes bens alguma coisa de mais que nos outros para que os consideremos dignos de preferencia. Esta aptidão para proporcionar uma felicidade de mais alto preço só pôde provir de sua superioridade manifesta.

Comquanto o desejo nos advirta da presença do bem, não é, todavia o proprio desejo que faz com que uma certa causa seja boa ; é apenas um signal que attesta a presença do bem ; mas podemos depois considerar o bem em si mesmo, independentemente do signal que nol-o revelou ; portanto não admittimos esta proposição de Spinoza : « Não desejamos uma coisa, porque é boa ; ella é boa porque adesejamos <sup>1</sup>. » O que não fôsse bom nem máo não seria nem susceptível de ser desejado ; o que não tivesse alguma qualidade determinada não poderia proporcionar prazer, e por consequente provocar desejo. Logo é a propria natureza do objecto que o torna desejável, e, por consequente, é já bom por si mesmo antes de ser desejado ; e só isso nos permite medir e avaliar a nobreza ou a excellencia dos prazeres, porquanto são os prazeres mais ou menos excellentes conforme ha mais ou menos excellencia intrinseca em sua causa ; pelo contrario, se é o desejo que decide do bem, tudo o que agrada será um bem por isso mesmo, e a paixão tornar-se-ha o unico juiz e a unica medida do bem e do mal.

O proprio Spinoza ensina que o bem não é aquillo que causa o prazer, mas « o que nos faz passar de uma perfeição menor a uma perfeição maior ; e o mal, pelo contrario, é o que diminue nossa perfeição » (Ethica parte IV, prefacio) ; ora, comquanto este augmento ou diminuição de ser, que constitue o bem ou o mal, seja attestado pela alegria ou pela tristeza, estas duas paixões são os effeitos e não as causas do bem : o homem é susceptível do gozo emquanto desenvolve suas faculdades, e o mais alto gozo para Spinoza é o que resulta da acção mais elevada e mais pura, a saber, da contemplação e do amor de Deus. Assim é que para Aristoteles a maior felicidade é igualmente a contemplação, quer de Deus pelo homem, quer de Deus por si mesmo. Mas, se a mais elevada acção resulta da contemplação do ser abso-

<sup>1</sup> *Ethica: de Affectibus*, P. III, prop. IX, escolio.

luto, isto é do bello e do verdadeiro, não será certo que o bello e o verdadeiro são bens em si mesmos? É, pois, como taes que devem ser procurados e desejados; e assim Spinoza errou quando disse que é o desejo que faz o bem, e não o bem que produz o desejo.

**499. O prazer e o bem.** — Faça-se o que se quizer, se se não incluir na moral do prazer um elemento estranho e superior, nunca haverá regra que permitta explicar por que devem certos prazeres ser preferidos a outros: ora, se não ha esta regra, não ha moral. A arithmetica do prazer, tal qual a creou Bentham, é certamente um methodo assás engenhoso, e faz honra ao pensador que o formulou e realisou; mas é duvidoso que nos forneça uma escala de avaliação para os differentes bens accessiveis aos homens.

Na theoria pura do prazer não póde haver criterio para classificar os bens; nenhum bem occupa absolutamente e de direito tal ou tal logar; porque, sendo o prazer essencialmente relativo ao individuo e variando com as diversas organizações e as diversas circumstancias da vida, aquillo que para um é um bem, não o é para outro, e o que para uns é o maior bem, não o é para os outros. Por exemplo, a certeza do prazer é, sem duvida, um elemento de calculo, mas não para todo o mundo, e haverá quem se compraza mais com a probabilidade de obter um bem mui grande do que com a certeza de um bem mediocre. O mesmo succede quanto á pureza: muitos homens, por exemplo, apreciarão mais os prazeres vivos e excitantes da paixão do que os prazeres medicres da vida regular; e quando collocados sob o ponto de vista do simples prazer, é impossivel demonstrar-lhes que não têm razão.

Sem nos extraviarmos nas mil preferencias, e nos infinitos dissentimentos das paixões individuaes, buscaremos alguma fixidez na apreciação dos bens humanos, perguntando á experiencia quaes sejam os objectos que os homens mais amam em geral, e em que ordem os amam? Se recorreremos a esta prova, surprender-nos-ha este facto já assinalado, isto é, que os homens prezem em geral os bens deste mundo na razão inversa de sua excellencia e de sua belleza. Para estabelecer este facto basta invocar o testemunho dos moralistas, dos prégadores quer religiosos, quer moraes e politicos. Por toda a parte vereis sempre os homens esclarecidos e superiores exprobrarem á multidão suas baixas affeições. Se se trata de religião, exprobrar-se-lhe-ha o preferir os



ídolos ao verdadeiro Deus; se se trata de política, preferir a segurança á liberdade; se se trata de moral, preferir o interesse material á honra. Os poetas, que não se escandalizam muito em nome da moral, da religião e da política, erguerão lamentos ante os baixos instinctos das turbas ignorantes dos prazeres divinos do entusiasmo ou do bello. Finalmente, esses mesmos apologistas da paixão ainda se dedicam em fazel-a brilhar a nossos olhos como mais nobre e mais excellente do que os interesses grosseiros e as frias combinações que presidem ao trato ordinario da vida.

Que concluir destes factos? Que, se consultamos só o critério que possuímos para medir o grão de prazer proporcionado aos homens pelos differentes bens, vemos que, de commum accordo, são os prazeres mais vulgares os preferidos, emquanto os de uma natureza mais excellente são apenas procurados por um numero diminuto. Dahi se deve concluir ou que os prazeres superiores são puramente chimericos, e assim renunciar a todo ideal, ou então que existe um outro principio de classificação e que devem ser avaliados não pelo prazer que nos proporcionam, mas pelo que nos *deveriam* proporcionar, se estivessemos em estado de os comprehender e fruir; em outros termos, por seu valor intrinseco.

Assim desaparece toda distincção moral, toda escolha entre o bem e o mal torna-se arbitraria, se não se suppõe algum fundamento real, essencial, objectivo, que permita graduar e avaliar os prazeres em ordem opposta á dos nossos instinctos. O bem não deve ser procurado em um modo de nossa sensibilidade, nem mesmo em um resultado ou comparação de nossos estados de consciencia, mas em alguma coisa de mais profundo. O prazer não é por isso excluído da categoria dos bens, mas não é o principio delles.

**500. Doutrina do interesse geral.**— Os utilitarios têm muitas vezes dissimulado as imperfeições e as lacunas de seu systema confundindo a *utilidade individual*, que é seu verdadeiro principio, com outro principio vizinho, mas differente, o da *utilidade geral*. Por exemplo, St. Mill nos diz: « O critério utilitario não é a felicidade propria do agente, mas de todos os interessados: o utilitarismo exige que o agente, collocado entre seu proprio bem e o dos outros, se mostre tão estrictamente imparcial, como o seria um espectador benevolo e desinteressado. » Se assim o entendem cessa a discussão; porquanto os adversarios do utilitarismo

só o combatem precisamente na hypothese de cingir-se a sua doutrina ao interesse pessoal e não ao interesse geral.

Mas, dirão os utilitarios, basta a experiencia para attestar que, sacrificando o interesse dos outros ao nosso proprio interesse, nos arruinamos a nós mesmos. O interesse dos outros está sempre de accordo com o nosso proprio. Se fizerdes bem a vossos amigos, vossos amigos vol-o farão. Se servirdes aos homens, elles vos servirão. A estima, a consideração, a paz são recompensas da virtude. Pelo contrario, a avareza, o egoismo, a cobardia, todos os vicios tornam-se para os homens que são suas victimas occasião de vergonha e miseria. Independentemente do castigo da lei, ha o castigo da opinião. Existe, portanto, um accordo constante entre o interesse individual e o interesse geral.

Responderemos: 1.º esse accordo não é verdadeiro de facto; 2.º embora o fôsse, não é a acção por si só que constitue a moralidade, é o *motivo* da acção.

1.º É falso que a utilidade geral coincida sempre com a utilidade particular de tal sorte que aquelle que faz o bem dos outros faça ao mesmo tempo o seu proprio bem. Nada ha tão opposto á experiencia. Sem duvida, demonstra-se em economia politica que o que serve á sociedade serve ao individuo. Este principio, porém, só é verdadeiro de um modo mui geral; é, por assim dizer, na média e depois de certo tempo que o maior de todos os bens se constitue ao mesmo tempo o maior bem de cada um; mas dahi não se segue por fórmula alguma que em cada caso particular o individuo seja mais feliz sacrificando-se aos outros do que solicitando seu proprio interesse. Sem duvida, uma sociedade que estabelece leis justas e geraes faz o bem de cada um ao mesmo tempo que o do Estado em geral. O bem de cada um é que se cumpra a justiça, reine a ordem e o soldado defenda a patria. Isto, porém, não prova que quem se aproveite dos abusos seja mais feliz quando são elles destruidos do que aquelle que espolie os outros seja mais feliz privando-se de suas espoliações, e aquelle que morrer pela patria seja mais feliz mandando os outros morrerem em seu lugar.

Em verdade, faz-se observar que quem pratica o mal é punido, quer pela lei, quer pela desconfiança dos homens, quer pelo seu desprezo; pelo contrario, quem pratica o bem é recompensado, quer pela estima dos homens, quer pela reciprocidade dos serviços, quer pelas recompensas publicas, quer pela satisfação de consciencia, quer pelo amor da gloria,

quer pelas recompensas futuras. Mas pôde-se responder : 1.º a lei não pune todos os culpados, e um grande numero de nomes está fóra de sua alçada : egoismo, ingratiidão, maldade, etc. ; aquelles mesmos que ella pune podem escapar ao castigo ; em ultima analyse, a unica consequencia da moral da utilidade seria que releva tomar precauções para a impunidade ; quanto mais geitoso tanto menos culpavel, o que é absolutamente contrario da verdade ; 2.º a satisfação moral e o remorso não têm sentido na doutrina da utilidade ; aquelle que tomou todas as suas precauções para fazer o mal com segurança nada tem que o temer de sua consciencia, pois que se expõe a diminuto perigo ; se sua consciencia lhe faz increpações, ha outro principio de acção afora a utilidade ; emfim, quanto á satisfação moral, deve ella nesta doutrina confundir-se com o prazer do bom exito ; por consequente, aquelle que pratica o mal com bom exito deve ser feliz, é aquelle que é mallogrado na pratica do bem deve ser infeliz ; logo, a satisfação moral e o remorso não podem entrar como elementos no calculo ; 3.º o mesmo succede com a estima e com o desprezo : estes dous sentimentos suppoem a distincção do bem e do mal ; se o bem não é senão o util, os homeus devem só estimar os habeis e desprezar os desazados. Convem, pois, ser habil ; é esta a unica consequencia da doutrina da utilidade ; 4.º as penas e as recompensas futuras não têm nenhuma razão de ser na doutrina da utilidade : se esta doutrina é verdadeira, é mister pôr á margem a idéa de taes penas e recompensas, e por consequente essa idéa não deveria entrar em linha de conta no calculo da gente honesta.

Vê-se que os utilitarios chegariam a fazer coincidir o principio do interesse pessoal com o do interesse geral, só quando a introduzissem nestes motivos, que não teriam razão de ser, se fôsse verdadeira a doutrina do interesse pessoal.

2.º Acrescentemos que, ainda quando os dous principios coincidissem na applicação, o principio moral se distinguiria sempre do principio utilitario. Com effeito, ha um grande numero de acções praticaveis simultaneamente por honestidade e por interesse, nas quaes, por consequencia, o honesto e o util se confundem, e que distinguimos todavia por seus principios. Evitamos o roubo, por exemplo, quer pela consciencia, quer pelo temor da lei. Quem não se envergonharia, entretanto, de declarar publicamente, e até de confessar a si proprio, que se abstem do roubo pelo temor da prisão unicamente ? Quem consentiria em confessar que só é honesto

dentro dos limites do Código, e, por consequencia, dentro destes limites, só o é em razão do Código? A verdadeira moralidade dá a entender que a acção é boa em si mesma, independentemente das consequencias; embora sejam essas consequencias agradaveis ou penosas, não é isso o que constitue a boa ou a má acção.

Em uma palavra, é clarissimo que, sendo a recompensa a consequencia legitima do merito moral, deve o bem, segundo as leis da justiça, coincidir a final com a felicidade, quer neste mundo, quer no outro; mas não é licito inverter estes termos e fazer da propria recompensa o principio do merito.

Outros philosophos, sem confundirem o interesse particular e o interesse geral da humanidade, e até distinguindo-os expressamente, fizeram consistir a essencia do bem no que é util a todos<sup>1</sup>.

São, pois, aqui necessarias algumas observações para discutir o que de vago e confuso neste principio existe.

Póde-se fazer vêr, desde já, que esta doutrina, bem como o utilitarismo vulgar, assenta em uma expressão equívoca, a saber, a *utilidade*. Cumprê lembrar o que dissemos acima no sentido proprio da palavra, uma coisa *util* é uma coisa que *serve* para alcançarmos um certo bem. Isto posto, o util não é mais do que um meio; não é um fim, é apenas um bem relativo. O verdadeiro bem é a propria coisa que se busca por meio da utilidade. A medicina é um bem, só porque faz obter a saude; o dinheiro é um bem, só porque póde servir á satisfação de nossas necessidades: em si mesmo, é indifferente. Ainda mais, uma coisa póde ser util para o mal: neste caso não poderia ser considerada um bem. Um punhal é utilissimo para nos livrarmos de um inimigo; mas uma corda é utilissima para nos enforcarmos. Não basta que uma coisa seja util para que ella seja boa; cumprê ainda saber *para que* é util. Não é, pois, o meio que deve ser chamado *bem* no sentido rigoroso dos termos: só o póde ser o designio ou o *fim*. Resta saber se este fim é o prazer ou outra coisa qualquer. Ora, esta difficuldade *pesa* sobre a doutrina da utilidade geral, tanto quanto sobre a da utilidade particular.

Segundo o principio do interesse geral, ver se-ha que o bem é a felicidade dos homens. Mas em que consiste a felicidade? E' quanto a isto que releva insistir. Cada qual

<sup>1</sup> Esta doutrina foi particularmente exposta e desenvolvida em um notavel escripto de M. E. Wiert: *Principios de*

*moral considerada como sciencia.* Paris, 1802.

entende a felicidade a seu modo. Um localisa a felicidade no poder, outro nas riquezas, a maioria nos gozos nobres e delicados do coração e do espirito. Se deixardes que os homens sejam juizes do que entendem por felicidade, dareis ao ambicioso postos, ao avaro dinheiro, ao voluptuoso prazeres sensuaes. Os imperadores que davam ao povo *panem et circenses* davam-lhe o que elle pedia e o que o tornava feliz. Os escravos nem sempre pedem a liberdade; haverá, pois, generosidade para com elles em deixal-os escravos. Se pelo contrario, em vez de tomar cada um para juiz da verdadeira felicidade; aceitamos um typo absoluto e geral da felicidade humana, tal qual deriva da essencia da natureza humana, admite-se por isso mesmo, como o fizemos, que existe já para cada homem um bem em si, um verdadeiro bem, distincto do prazer, independente da utilidade geral, e que, logicamente ao menos, é anterior ao bem commum, ao bem de todos.

Os defensores da utilidade geral admittem implicitamente estes principios. Por exemplo, na obra citada, M. Emile Wiarb, pergunta se a escravidão é legitima, se é um bem ou um mal, e raciocina deste modo: « Quanto a nós, verificaremos que um interesse imperioso da natureza protesta no homem em favor da liberdade; que a servidão produz, as mais das vezes, no escravo a ignorancia, o aviltamento; prohibe-lhe o gozo dos instinctos mais sagrados; que, no senhor, excita a preguiça, o orgulho, a crueldade; que sob o aspecto social impede a melhor organização do trabalho, e de todos estes males concluiremos que a escravidão é um mal ». Mas o que é um *instincto sagrado*? Porque é o *aviltamento* um mal? Não será precisamente introduzir aqui um principio diverso do da utilidade geral, a saber, o principio da *excellencia* da pessoa humana e da superioridade das faculdades constitutivas do homem sobre as que lhe são communs e aos outros animaes? Em vez de tomarmos o proprio escravo, com sua consciencia ignorante e pervertida, para juiz de sua propria felicidade, aqui lhe oppomos um typo absoluto da felicidade humana, segundo o qual não nos devemos aviltar, e cumpre sacrificar os appetites baixos aos instinctos mais sagrados. Não será isso precisamente distinguir o bem do prazer ou da utilidade vulgar, e reconhecer que em cada homem, abstracção feita da sociedade e do interesse geral, existe algum bem excellente por si mesmo e independente da felicidade dos sentidos? Não nos devemos aviltar porque um homem aviltado é inutil, ou perigoso á

sociedade ; mas porque isso é máo em si mesmo, ainda quando não existisse a sociedade. Robinson, em sua ilha, qual se estivesse em sua patria, não se devia embriagar ; e a belleza moral deste immortal romance consiste em nos representar de um modo sorprendente os deveres do homem para consigo, ainda mesmo na solidão, e em completo e absoluto abandono.

O mesmo autor distingue mui bem, e com razão, os bens *reaes* dos bens *sensíveis*, e acrescenta que, « se o moralista deve contar com a diversidade das sensações, é só de um modo secundario ». Diz mais : « Uma vida ociosa, mundana, repartida entre os prazeres dos sentidos tomados com certa moderação, produz muita vez uma parte de gozos maiores, e sobretudo menos dôres, do que uma vida activa, heroica, intelligente, na qual o *ideal* da vida humana é todavia melhor preenchido, e donde os instinctos de nossa natureza recebem na realidade uma satisfação *mais plena e mais elevada*. » Ora, destas duas vidas, tão oppostas uma á outra, prefere o autor a segunda ; aqui não é ainda invocado o *critério* da utilidade geral, mas o principio da excellencia de nossas faculdades e do ideal humano que consiste no pleno desenvolvimento de nossos instinctos mais elevados.

**501. A doutrina do sentimento.** O sentimento moral é um phenomeno tão energico da alma humana, que, não raro, tem occultado aos olhos dos homens, e até mesmo dos philosophos, o acto essencialmente racional que distingue o bem do mal e que impõe a obrigação á vontade. Dahi a celebre doutrina que se chama a *moral do sentimento*, que faz do sentimento moral (sob uma ou outra fórmula) o unico principio, o unico movel, o unico criterio do bem e do mal.

Esta doutrina é superior á moral da utilidade porque admite e mantem o principio do desinteresse ; mas é em si mesma insufficiente.

M. V. Cousin <sup>1</sup> demonstrou perfeitamente: 1.º que a moral do sentimento suppõe um principio anterior a elle ; 2.º que esta moral não explica os dous caracteres essenciaes da lei moral : a universalidade e a obrigação.

1.º Ser-nos-hia possivel sentir alguma satisfação interior ou alguns remorsos, se não soubessemos previamente que procedemos bem ou mal ? O sentimento moral suppõe, portanto, um juizo moral anterior. Longo de fundar a idéa do bem, suppõe-n'a. Succede o mesmo com a *sympathia* ; assim acontece com a benevolencia e todas as outras affeições moraes.

A idéa do bem está já em todos os sentimentos: todos a implicam ou della se derivam: os sentimentos pois, não podem explical-a.

2.º O sentimento moral não pôde fundar uma lei universal. Não é o mesmo em todos os homens, nem todos estão dispostos a apreciar com a mesma delicadeza os prazeres intimos do coração. Ha naturezas grosseiras e natureza selectas. O estado da atmosphera, a saude, a enfermidade embotam ou avivam a sensibilidade moral. A solidão deixa ao remorso toda sua energia; a presença da morte a redobra. A sociedade, o bulicio, o enlevo, o habito o atordoam sem suffical-o... O espirito respira á sua hora... É conhecida a celebre phrase: Foi bravo em tal dia.

Não será uma regra da prudencia e da justiça não escutar por demais, sem todavia desdenhal-as, as inspirações caprichosas do coração? Sem duvida, sob o governo da razão, não se desvia o sentimento, e até se tenta para ella um apoio admiravel. Entregue-o, porém, a si mesmo, e já não terá principio firme; degenera em paixão; e a paixão é chimerica, injusta, excessiva... Sem a vista sempre presente do bem e da obrigação inflexivel que lhe é ligada, a alma não sabe ao que apagar-se neste terreno moveição que se chama a sensibilidade; fluctua do sentimento para a paixão, da generalidade para o egoismo, erguida um dia ao tom do enthusiasmo, e no dia seguinte baixando a todas as miserias da personalidade.

### 502. Doutrina da *sympathia*. — Adam Smith.

— Uma das fórmulas mais engenhosas da moral do sentimento é a doutrina da *sympathia*, cujo autor é o celebre moralista e economista Adam Smith, em seus tratados dos *sentimentos moraes*<sup>1</sup>.

E' facto universalmente observado que o homem soffre com os soffrimentos dos outros homens e rigosija-se com as alegrias delles. Este facto é a *sympathia*, que tem sua origem na imaginação, isto é, na faculdade de nos collocarmos no lugar de nossos semelhantes e de nos representarmos suas dôres ou suas alegrias assás vivamente para as partilharmos. Não só as grandes dôres e as alegrias mui vivas, mas em geral toda especie de sentimentos reaes ou imaginarios, determinam em nós sentimentos *sympathicos*: assim é que *sympathisamos* com os herôes de theatro e de romance; ou tambem com personagens verdadeiros, mas aos quaes nossa imaginação empresta sentimentos que elles não experimentam realmente, por exemplo, com o homem que perdeu a razão, comquanto elle não sinta sua desgraça. Esta correspondencia de sentimento, esta resonancia de uma emoção estranha em nosso coração é acompanhada de prazer; é até agradável soffrer com os que soffrem, mas é ainda mais agradável conhecer que os homens soffrem conosco e que os seus corações batem com o nosso. A *sympathia* aproxima as almas, torna a alegria mais viva e a dôr mais leve.

Uma vez que fique bem firmado o facto da *sympathia*, vejamos de que maneira pôde este sentimento tornar-se, segundo

<sup>1</sup> V. a exposição e a critica Ad. Smith, no *Curso de D. Nat. de Jouffroy*. — Lig. XVI, XVII e XVIII.

Smith, a fonte da approvação e a medida exacta da conveniencia ou da desconveniencia dos actos.

Desde que sympathisamos inteiramente com os sentimentos de uma pessoa, desde que tomando nós o seu lugar pela imaginação, se nos afigura que sentiríamos o que ella sente, nos parecem convenientes; pelo contrario, julgamos os inconvenientes quando não podemos sympathisar com elles. E são mais ou menos convenientes conforma se aproximam ou se afastam do ponto em que os partilhamos sem reserva: ora, declarar os sentimentos dos outros homens convenientes ou inconvenientes é approval-os ou desapproval-os. Approvar ou desaprovar as acções dos homens é, pois, simplesmente reconhecer que sympathisamos ou não com elles. Póde entretanto acontecer que approvemos certos sentimentos com os quaes não sympathisamos muito no momento actual; nem sempre nos faz rir um gracejo que approvamos, isto é, que achamos espirituoso e bem cabido; neste caso, tem nossa approvação por principio a sympathia que nos foi inspirada por um gracejo do mesmo genero, e que ainda nos inspiraria, se estivessemos dispostos a rir. Da mesma fórma podemos ser testemunhas da magua de um homem que perdeu uma pessoa cara, sem que com elle sympathisemos extremamente; e no entanto approvamos essa magua, porque nos lembramos de uma dôr semelhante, sabemos que merece a sympathia passada ou condicional, embora no momento presente não esteja nossa alma em condições de tornar a senti-la. Em uma palavra, não ha outra regra, para julgar os sentimentos dos outros homens, senão a analogia dos sentimentos que lhes correspondem em nós mesmos.

A sympathia não é sómente juiz da conveniencia ou inconveniencia das acções, mas tambem do merito ou demerito do agente. E' um ponto engenhosissimo da doutrina de Smith. Existe na alma uma especie de sympathia dupla, que se desperta sempre que vemos um homem fazer bem a outro homem, e este corresponde a essa benevolencia com vivos sentimentos de gratidão e amizade. Sympathisamos então ao mesmo tempo com os sentimentos do bemfeitor e com os do beneficiado; com o primeiro queremos o bem do segundo, com este queremos retribuir ao outro o bem que fez; comparilhamos a benevolencia de um e o reconhecimento do outro; dizemos, em summa, que o reconhecido tem razão de querer bem a seu bemfeitor; e, de accordo, pois, com elle, entendemos que o bemfeitor merece um bem proporcional ao que fez. Dahi a idéa do merito, á qual se liga a de recompensa. Pelo



contrario, quando vemos um homem offender injustamente a outro homem, e o offendido se revolta contra a injustiça, reclamando reparação, e punindo o offensor de um modo proporcional á offensa, sympathizamos com este justo resentimento, approvamos-o; isto é, em nosso juizo o malfeitor, o máo, merceu a pena soffrida; dahi a idéa de demerito, que acompanha a do castigo.

Como, porém, é evidente que o homem, levado pelo seu sentimento, ou ainda mesmo pelo seu reconhecimento, não fórma uma idéa justa do merito ou demerito das acções cujo objecto é, o espectador pôde tambem enganar se, quasi arrastado pelas mesmas paixões: elle proprio poderá sympathisar muito com o reconhecimento deste, com a gratidão daquelle, e collocar o offensor e o bemfeitor um muito baixo, o outro muito alto; tambem o juiz verdadeiro e infallivel não é a pessoa interessada, nem a que esposa suas paixões; é um espectador tranquillo e *imparcial*, como diz Smith: « um homem razoavel dotado de humanidade ». Isto, posto nem todo homem é o juiz da conveniencia do merito das acções; mas todo o homem razoavel e humano, todo o espectador desinteressado e imparcial.

Como agora explicar pela *sympathia* os juizos que fazemos de nós mesmos, e esse juizo interior, reconhecido pelos moralistas e por todos os homeus, que chamamos a consciencia? A *sympathia* suppõe sempre duas pessoas, que têm sentimentos communs ou differentes, que se approvam ou desapprovam, conforme a analogia ou opposição de seus sentimentos; parece resultar dahi que a pessoa que pratica ou que approva certos sentimentos não pôde por si mesma approvar ou desapprovar suas proprias acções ou seus proprios sentimentos: carecerá de luz para guiar-se. Este juizo da consciencia não é directo e primitivo na doutrina da *sympathia*; não temos melhor noção primitiva da conveniencia ou desconveniencia de nossas acções, do que da belleza ou da deformidade de nosso rosto; a alma, por si só, jámais conseguiria distinguir o bem do mal; não teria espelho em que mirar-se; esse espelho é para nós a *physionomia* e os sentimentos dos outros homens, que pouco a pouco, mostrando-nos o que lhes agrada ou o que lhes desagrada em nós, indicam-nos o que convem e o que não convem.

Dest'arte a *sympathia* dos outros homens para com os nossos sentimentos é que se torna a medida de nossas idéas de conveniencia e desconveniencia. Mas porque ha de ser assim? qual é para nós a autoridade do juizo de outrem? É que, quando

um espectador imparcial sympathisa com os nossos sentimentos, nós sympathisamos por nossa vez com sua sympathia, e assim sympathisamos commesco, por intermedio d'elle. Sympathisar commesco é aprovar nos; e approvar-se a si mesmo em geral, é approvar a approvação do espectador imparcial: origem singularmente longiqua e complicada de um sentimento que nos parece tão simples e tão immediato.

Por mais engenhoso que seja o systema da sympathia, não pôde resistir como todos os systemas fundados no sentimento ás duas objecções fundamentaes já expostas: 1.º, não pôde o sentimento da sympathia fundar o juizo da approvação; mas, pelo contrario, o supõe. Qual é realmente esse espectador imparcial de que falla Smith, se não é a propria razão que nos ensina quaes as acções com que devemos sympathisar ou não? 2.º A sympathia, como todos os outros nossos sentimentos, está sujeita a todas as fluctuações e a todas as contradicções da sensibilidade, o que lhe tira o character de uma regra immutavel e absoluta.

503. **O honesto.**—Acabamos de ver que nem o prazer nem a utilidade são o objecto legitimo e supremo da vida humana. Sem duvida, é licito buscar o prazer, porquanto a isso nos convida a natureza; mas não devemos limitar ao prazer o nosso destino; sem duvida, tambem nos é licito, e até algumas vezes ordenado, que busquemos o que nos é util, porquanto a razão exige que procuremos conservar-nos. Mas acima do prazer e da utilidade outro fim existe, fim superior, que é o verdadeiro objecto a que se deve propor a vida humana. Este fim superior e derradeiro é o que se chama *bem*, o *honesto*, o *ju-to*, conforme as circumstancias.

Já fizemos vêr como se distingue o homem por sua dupla natureza: o corpo e a alma; e na propria alma duas partes, uma superior, outra inferior: uma para a qual se reserva mais particularmente o nome de alma, a outra mais carnal, mais material, se assim se pôde dizer, e que se aproxima do corpo. Em uma palavra, distinguimos os sentidos e a intelligencia, os appetites e os sentimentos, o instincto e a vontade (32, 33). Ora, o que distingue o homem do animal é o elevar-se acima dos sentidos, dos appetites e do instincto, e ser capaz de pensar, de amar, de querer.

Preferir á liberdade o arrebatamento cego da paixão, ás nobres afeições do coraçõ os appetites corporaes, e ás luzes da razão os prazeres tenebrosos dos sentidos, é, como diz Aristoteles, «em lugar do homem, fazer reinar o corpo e o bruto».

Platão exprimiu o mesmo pensamento por esta celebre comparação de dous corceis :

A alma humana, diz elle, é semelhante a uma parelha cuja razão é o cocheiro, que é conduzido por dous corceis, um de boa raça, o outro vicioso. O primeiro tem o porte arrogante, as fórmãs regulares e bem talhadas, a cabeça altaneira, as narinas um pouco recurvadas: é branco, com os olhos negros; aspira a gloria com prudente comedimento; e, sem que o fustigue o cocheiro, obedece a suas exhortações e á sua voz. O segundo tem os membros retorcidos, espessos, a cabeça volumosa, pescoço curto, as ventas chatas; é negro, de olhos verdes e injectados de sangue; só respira furor e vaidade; tem as orelhas pelludas e não ouve os gritos do cocheiro, e difficilmente obedece ao latego e ao ferrão. Este corcel vicioso é a imagem da parte inferior da alma, principio da sensação, do medo, da colera cega, do amor grosseiro e popular, que tudo ousa, tudo corrumpo; o outro é a coragem, principio da colera nobre e das affeições generosas, do amor puro e do enthusiasmo. Quanto ao cocheiro, elle é a propria razão; é a faculdade que conhece, que discerne nas cousas, o que ellas têm de verdadeiro, de puro e de eterno, o que se eleva até Deus, isto é, até ao principio de todas as cousas. (*Phedro* — traduc. de V. Cousin, t. VI., pag. 64.)

Isto posto, o bem moral consiste em preferir em nós o que ha de melhor ao que ha de inferior, os bens da alma aos bens do corpo, a dignidade da natureza humana á servidão das paixões animaes, as nobres affeições do coração ás inclinações de um vil egoismo.

Em summa, o bem moral consiste para o homem em tornar-se verdadeiramente homem, isto é, uma vontade livre, guiada pelo coração, esclarecida pela razão.

O bem moral toma differentes nomes, segundo as relações sob as quaes é considerado. Por exemplo, toda vez que se tem principalmente como objecto o homem individual, em sua relação consigo mesmo, o bem torna-se o que reclama o *honesto*, e tem principalmente por objecto a dignidade pessoal. Com relação aos outros homens, o bem toma o nome de *justo*, e tem principalmente por objecto a felicidade de outrem. Consiste, quer em não fazer a outrem o que não queremos que se nos fizesse a nós mesmos, quer em fazer a outrem quanto quereríamos que nos fizessem a nós mesmos. Emfim, com relação a Deus, o bem chama-se o *piadoso* ou o *santo*, e consiste em tributar ao pae dos homens e do universo tudo quanto lhe é devido.

Assim, o *honesto*, o *justo*, e o *santo* são os differentes nomes que toma o bem moral, segundo consideramos a nós mesmos, ou os outros, ou Deus.

Sob estas fórmãs differentes, o bem moral se apresenta sempre com os mesmos caracteres. É:

1.º *Desinteressado*, isto é, deve ser almejado pelo seu valor intrinseco e não por suas consequencias;

2.º *Obrigatorio*, isto é, logo que o concebemos, reconhecemo-nos como obrigados a cumpril-o;

3.º *Meritorio*, isto é, uma vez cumprido, comquanto o fôsse livremente e com conhecimento de causa, investe o agente moral de uma certa qualidade que se chama o merito e cuja natureza será ulteriormente determinada.

O primeiro destes caracteres foi examinado e demonstrado neste mesmo capitulo, em que distinguimos o honesto e o util. Os outros dous serão o assumpto dos capitulos seguintes <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Em nosso livro da *Moral*, analysamos de um modo mais profundo o principio do bem : definimos a identidade da perfeição e da felicidade, e demos a esta doutrina o nome de *endemionismo racional*,

mas não nos pareceu dever introduzir estas vistas pessoas em um tratado classico elemental. (Vide a *Moral* liv. I C. III, t. IV.)

## CAPITULO II

### O principio do dever.

Sendo distincto do prazer e da utilidade o bem moral ou o honesto, não pôde a lei da actividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objecto o prazer, nem no interesse bem entendido, que tem por objecto o util, nem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro principio de acção que se chama o *dever*.

504. **Natureza e definição do dever.** — Não se pôde conceber bem moral ou honesto, sem reconhecê-lo immediatamente como o *verdadeiro bem*, e, segundo diziam os antigos, como o *soberano bem*. E de facto, o que de melhor pôde haver para o homem, do que ser verdadeiramente homem, isto é, gozar das verdadeiras faculdades humanas, daquellas que o distinguem do animal? Nenhum homem consentiria voluntariamente em ser transformado em bruto, tornar-se idiota, louco, cahir em delirio, etc.; e no entanto é precisamente disso o que succede, desde que se obedece voluntariamente a todas as paixões, sendo toda paixão verdadeiramente um delirio. É possível, sem duvida, que por fraqueza nos deixemos arrastar para o mal; mas é impossivel não amar o bem quando o conhecemos verdadeiramente.

Sendo o bem moral (isto é, o honesto, o justo e o santo) indivisivelmente unidos, o nosso verdadeiro bem, e até mesmo todo nosso bem, segue-se manifestamente que é o fim extremo, o verdadeiro fim da vida humana.

Se o homem fôsse só pura razão e puro amor (como se diz que o são os santos), elle se inclinaria tão naturalmente ao honesto, ao santo e ao justo, como se inclina actualmente ao prazer ou á utilidade. Sendo, porém, duplo o homem, como já vimos, e ligado por um lado ao corpo e á animalidade, como o é pelo outro a Deus, á verdade e á justiça, segue-se que nelle existe uma guerra interior, e que sua razão por uma

parte mostra-lhe o bem, ao passo que da outra sua paixão o arrasta ao prazer.

Esta lei que nos conduz ao bem, e que apenas seria uma lei de liberdade e de amor, se o homem fôra todo espirito, essa lei toma a fôrma, em que se impõe ás paixões, de um *consentimento*, de uma *ordem*, de uma *necessidade*. Toma uma fôrma *imperativa* e *prohibitiva*: é um mandamento, uma proibição: « Faze o bem.— Não faças o mal ». Tal é sua formula. E assim falla como um legislador, como um senhor. É o que se chama o *dever*.

Entretanto esse constrangimento é um embaraço *moral*; e distingue-se do constrangimento *physico*, porque este é fatal e irresistivel, ao passo que o constrangimento imposto a nós pelo *dever* é supportado por nossa razão, sem violentar a liberdade. Este genero de necessidade, que só se impõe á razão sem constringer a vontade, é a *obrigação moral*. Dizer que o bem é obrigatorio é, pois, dizer que nos consideramos como *obrigados* a cumpril-o sem que sejamos a isso *forçados*. Pelo contrario, desde que o cumprissemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o *dever* pôde ser definido uma *necessidade consentida*.

É o que está expresso nesta definição de Kant. « O *dever* é a necessidade de obedecer á lei pelo respeito á lei. » *Fundamentos da metaphysica dos costumes* (trad. de J. Barni, pag. 24).

Pôde se, pois, obedecer por dous modos a uma lei: 1.º ou porque é ella um meio certo ou provavel de attingir um fim qualquer; 2.º ou independentemente de qualquer fim, pela propria lei, unicamente porque ella ordena. Assim é, por exemplo, que posso obedecer a uma senha, já pelo temor do castigo ou outro qualquer motivo, já por causa da propria senha, porque me parece essencial a uma senha o ser executada. O mesmo succede quanto á obediencia ás ordens dos magistrados, e em geral dos superiores, de qualquer natureza que sejam. Substitue aqui os superiores pela propria lei: obedece-lhe porque é lei, e não por outra razão qualquer: terá a lei moral, e esse genero de necessidade particular a qual obedece é o *dever*.

**505. Imperativo hypothetico e imperativo categorico.**— Este caracter do *dever*, obrigatorio por si mesmo e não por suas consequencias, é o que foi expresso por Kant em sua distincção do *imperativo categorico* e do *imperativo hypothetico*. Toda regra, tudo que ordena alguma

acção, é para elle um *imperativo*: ou a regra nos ordena sem condição, e a isto denomina Kant o imperativo *categorico*; ou então a regra apenas nos impõe uma acção, com o fim de attingil-a só e unicamente: nesse caso está o imperativo *hypothetico* ou *condicional*, no qual a ordem é subordinada a uma condição.

É deste modo que as ordens do dever se distinguem das regras ou dos *conselhos* da prudencia interessada. Neste ultimo caso a regra nunca é mais do que um *meio* de attingir um fim differente; no primeiro caso, pelo contrario, a lei só tem por fim a lei, já não é um meio; deve ser obedecida pelo respeito á lei, e não por outra qualquer razão.

As regras de interesse ou maximas da prudencia representam a necessidade pratica de uma certa acção como meio para qualquer outra cousa que se deseje. As regras da lei moral, pelo contrario, representam uma acção como sendo por *si mesma independente de qualquer outro fim* absolutamente necessario. No primeiro caso, a acção é apenas *relativamente* boa, boa a respeito do objecto desejado. No segundo caso, a acção é *absolutamente* boa, boa em si.

Nas regras da primeira especie não ha que indagar se o fim a que nos propomos é bom ou máo; só se trata do que convem fazer para attingil-o. Os preceitos seguidos pelo medico que quer curar radicalmente seu doente e os seguidos pelo envenenador que quer matar um homem com toda a segurança têm para ambos um valor igual num sentido, isto é, porque lhes servem igualmente para attingir o fim. Durante a juventude, por isso mesmo que ninguém sabe qual o fim a attingir no decurso da vida, esforçam-se os paes cuidadosos de que seus filhos aprendam muitas cousas; desejam dar-lhes habilitações para todos os fins, e tamanho é este cuidado nelles, que de ordinario descuam de formar e rectificar o juizo de seus filhos quanto ao proprio valor das cousas que lhes puderam servir de fins. Em geral, a formula pela qual se podem representar estas especies de preceitos assim subordinados a uma certa condição, isto é, á hypothese de um certo objecto desejado, é este proverbio popular: « Quem quer os fins quer os meios !<sup>1</sup> »

Os preceitos do dever distinguem-se essencialmente dos preceitos precedentes, porque exigem desde logo certo procedimento, sem que por se mesmos tenham uma condição relativamente á qual este procedimento seria apenas um *meio*. Por exemplo, si eu digo: « Não deves fazer promessa enganadora », nada mais acrescento a este preceito, que é por si mesmo uma regra absoluta, sem que seja necessario indicar um fim para o qual elle apenas seria um meio. Pelo contrario, se eu acrescentasse tal ou tal condição, como por exemplo: « Não enganes, para que não prejudiques teu credito », esta ordem cessaria de ser immediatamente uma regra moral; seria apenas uma das maximas de prudencia, e não um principio de moralidade.

<sup>1</sup> Kant — *Fundamentos da metaphysica*, trad. fr. p. 47 e seg.

Isto posto, o principio moral caracteriza-se essencialmente pelo facto de ordenar sem condição, sem attender a algum fim ou intuito determinado, mas por si mesmo: o que em linguagem popular se exprime por este proverbio: « Faze o que deves, aconteça o que acontecer ».

**506. Caracteres do dever.**— Resulta do que precede que o primeiro caracter do dever é ser *absoluto*, isto é, ordenar sem condição e sem ter em consideração os desejos, as paixões, os interesses daquelle a quem ordena. É independente da constituição individual de cada um. Por exemplo, porque Fuão acha prazer em mentir, não se segue que seja um bem para elle mentir. Porque tendes uma paixão, não se segue que vos seja licito satisfazela. A moral não depende de nossos gostos e de nossas fantasias; porquanto, se assim fôsse, deixaria de haver moral. Quem diz regra diz alguma cousa que tem um valor intrinseco e absoluto, independente dos casos particulares aos quaes se applica. Dizer que o dever é absoluto é, pois, dizer que tem por base a natureza das cousas e não as apreciações individuaes de cada um.

Deste primeiro caracter deduz-se um segundo. Sendo absoluto o dever, é ao mesmo tempo *universal*, isto é, applicavel a todos os homens, da mesma maneira, nas mesmas circumstancias; donde se segue que cada um deve reconhecer que esta lei tanto se impõe a si mesmo, quanto aos outros homens.

**507. Criterio de Kant.**— Deste segundo caracter do dever deduziu Kant a regra pela qual elle propõe reconhecer se uma acção é ou não é conforme ao dever: *Obra sempre, diz elle, segundo uma regra tal, que possas querer que ella seja uma lei universal*<sup>1</sup>.

Explicuemos esta importante regra servindo-nos de alguns exemplos tomados ao proprio philosopho já citado:

1.º Um homem levado ao desespero por uma serie de infelicidades tomou tedio da existencia; mas ainda está assás senhor de sua razão para que possa considerar se não é contrario ao dever para consigo mesmo attentar contra sua vida. Ora, elle indaga se a maxima de sua acção pôde ser uma lei universal da natureza. Eis a maxima: Admitto como principio, por amor de mim mesmo, que posso abreviar minha vida, desde que, prolongando-a, tenho mais mates a receiar que prazeres a esperar. Pergunte-se. semelhante principio pôde ser uma lei universal da natureza? Ver-se-ha immediatamente que uma natureza que tivesse por fim destruir a vida

<sup>1</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. franç, pag. 17.



por essa mesma inclinação cujo fim é conserval-a, estaria em contradicção consigo mesma; dondê se segue que uma tal maxima é contraria ao principio supremo de todo o dever.

2.<sup>o</sup> Outro homem é compellido pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Bem sabe elle que o não poderá restituir; mas tambem sabe que não encontrará quem lh'o empreste se se não obriga formalmente a pagal-o em um tempo determinado. Deseja fazer a promessa, mas ainda tem consciencia bastante para considerar que é prohibido e contrario ao dever livrar-se de um embaraço por semelhante meio. Supponho, todavia, que se decide a tomar este expediente. A maxima de sua accão se traduziria assim: Quando creio ter precisão de dinheiro, tomo-o emprestado, prometendo embolsal-o, não obstante saber que nunca o reembolsarei, promet-maxima não pôde revestir o caracter de lei universal da natureza sem se contradizer e destruir a si mesma. Com effeito, seria isso tornar toda a promessa impossivel, pois que ninguem mais acreditaria nas promessas, e todo o mundo rir-se-ha dellas como de vão protestos.

3.<sup>o</sup> Um terceiro sente-se com talento que, cultivado, poderia tornal-o um homem util a diversos respeitos. Mas vê-se na abastança e gosta mais de entregar-se aos prazeres do que de trabalhar para desenvolver as felizes disposições da natureza... Ora, elle bem vê, em verdade, que uma natureza da qual esta maxima fôsse uma lei universal poderia ainda subsistir (como entre os insulares do mar do sul), mas lhe é impossivel *querer* que isto seja uma lei universal. Com effeito, em sua qualidade de ente racional, elle *quer* necessariamente todas as suas faculdades desenvolvidas.

4.<sup>o</sup> Finalmente um quarto, que é feliz, mas que vê em luta com a adversidade homens que elle poderia soccorrer, diz consigo mesmo: Que me importa? Seja cada um tão feliz quando praza ao céu, e possa ser por si mesmo; eu não lh'o impedirei, nem sequer o invejarei; apenas não estou disposto a contribuir para seu bem-estar e a prestar-lhe soccorro na necessidade. Sem duvida, este modo de vêr poderia em rigor tornar-se uma lei universal da natureza, sem que a existencia do genero humano ficasse necessariamente comprometida. E', porém, impossivel *querer* que semelhante principio seja admittido por toda parte como uma lei da natureza. A vontade que a quizesse seria contradictoria commigo mesma, porque muitos casos pôde haver em que se tenha necessidade da sympathia e do auxilio dos outros, e em que se esteja privado de toda esperanza de soccorro, erigindo esta maxima em uma lei da natureza.

A regra de Kant é uma regra excellente, que é sempre bom termos diante dos olhos, se nos quizermos aperfeçoar moralmente. Com effeito, bem sabemos, sem pensar, que o principio moral é uma regra que ordena a mesma cousa a todos os homens, tanto a nós como aos outros; mas somos assás dispostos a esquecel-a, toda vez que nos achamos presos pela paixão e pelo interesse.

Ora, se adquirirmos o habito de generalisar os motivos de nossas accões, este esquecimento, esta omissão do principio da moralidade se vai tornando cada vez mais difficil, e a complacencia com que perdoamos a nós mesmos o que condemnamos nos outros torna-se impossivel. Kant explicou com muita agudeza este ponto: «O que acontece, diz elle, na môr parte das vezes em que violamos a lei? Pretenderemos na realidade transformar em regra e em lei geral nosso procedimento particular? Longe disso: queremos que o contrario de nossa accão torne-se uma lei universal. Tomamos

apenas a liberdade de fazer uma excepção em nosso favor, ou, para melhor dizer, em favor de nossas inclinações, e por esta só vez... comquanto nosso juizo, quando é imparcial, não possa justificar esta especie de compromisso, todaviaahi transparece a prova de que reconhecemos realmente a validade do principio do dever, e que, sem cessar de respeitá-lo, permittimo-nos, máo grado nosso, algumas excepções que nos parecem de pouca importancia. »

Tem-se objectado á regra de Kant « que cada um é legislador para si mesmo antes de o ser para outrem, e que será sempre mais facil saber o que cada um deve fazer do que o que devem fazer todos os homens sem excepção <sup>1</sup> ». Isto seria verdadeiro, se não houvesse as paixões e o interesse pessoal. Pelo contrario, ninguem é bom juiz para si mesmo; e, para sabermos se temos ou não razão, é sempre prudente despir o nosso proceder de tudo quanto tem de pessoal e de individual para o considerar abstractamente com olhos de um *espectador imparcial* <sup>2</sup>. Quotidianamente damos aos outros optimos conselhos, que deixamos de seguir. Um homem deshonesto pôde ser um excellente arbitro; e muita vez os que fazem as melhores leis nem sempre são os que as applicam melhor. Nada ha, pois, mais conforme á experiencia e á pratica do que seja o conselho dado por Kant de universalisar as maximas de suas acções para lhe reconhecer a moralidade.

Este principio é tambem de uso frequente em educação. Quando um menino commette uma acção injusta (espanca ou rouba), faz-se-lhe sentir a injustiça de sua acção: 1.º, applicando-lh'a a elle mesmo <sup>3</sup>; por exemplo: « Que dirias, se te batessem, se te roubassem, etc. ? » 2.º, generalizando mais e dizendo-lhe: « Que aconteceria se todo mundo espancasse, roubasse, etc. ? » Tenho sempre notado que a criança é mui sensivel a esta especie de argumento; e, quando a paixão não é vehemente em excesso, este raciocinio basta para a conter. Muitas vezes mesmo, quando vai além, é com o auxilio de algum sophisma, e, como diz Kant, estipulando alguma excepção em seu favor <sup>4</sup>; mas nunca negando directamente que aquillo que se applica aos outros se applica igualmente a elle nas mesmas circumstancias.

<sup>1</sup> Objecções de Garve. *Considerações a respeito dos diferentes principios da moral* 1798.

<sup>2</sup> Vimos que A. Smith propunha collocar-se perante um *espectador imparcial*, toda vez que estamos a ponto de praticar uma acção.

<sup>3</sup> O que é a maxima do Evangelho « Não faças a outrem « o que não quererias que te fizessem a ti » ».

<sup>4</sup> Como por exemplo: « F. um tal que começou ».

508. **A lei natural e as leis escriptas.**— A lei moral, quando opposta ás leis civis, ou leis *positivas*, chama-se lei *natural*. Chamam-n'a tambem ás vezes lei *não escripta*, em opposição ás leis civis, que são chamadas leis *escriptas*.

Os antigos conheceram perfeitamente a opposição entre a lei natural e a lei civil, e exprimiram-n'a em termos admiraveis :

Existe, diz Cicero, uma lei conforme á natureza, commum a todos os homens, racional e eterna, que nos preceitua a virtude e nos prohibe a injustiça. Esta lei não é das que é licito transgredir ou illudir, ou que podem ser mudadas inteiramente. Nem o povo, nem os magistrados têm o poder de desligar das obrigações que ella impõe. Não é uma em Roma, outra em Athenas, nem differente hoje do que será amanhã; universal, inflexivel, sempre a mesma, abrange todas as nações e todos os seculos. Por ella instrue e governa Deus soberanamente todos os homens; só elle é pai, o arbitro e o vingador <sup>1</sup>.

Em uma tragedia de Sophocles, Antigona, accusada pelo tyranno Créon de haver, a despeito de sua ordem, dado á sepultura seu irmão Polynice, responde-lhe admiravelmente oppondo a esta lei arbitraria :

A lei immutavel e não escripta, promulgada pela divindade, esta lei que não é de hoje, nem de hontem, é eterna; ninguem sabe quando ella nasceu <sup>2</sup>.

Um dos maiores sabios da antiguidade, Socrates, foi um dos primeiros que perceberam esta distincção entre uma justiça primitiva, eterna, natural, e a justiça legal que depende das leis escriptas. Xenophonte nos relatou a conversação em que se esforça por fazer comprehender esta distincção ao sophista Hippias :

« Julgas, Hippias, lhe diz elle, que aquillo que é *legal* e o que é *justo* seja uma e a mesma cousa, ou és de parecer differente? — Bofé, diz Hippias, nada tenho a dizer contra tua opinião.— Conheces, Hippias, leis que não sejam *escriptas*? — Sim, sem duvida, as que são as mesmas em todos os paizes.— Poderias dizer que foram os homens que a estabeleceram.— Como poderia isso assim ser, desde que não se puderam reunir todos, e nem fallam a mesma lingua? — Quem, pois, a teu ver, estabeleceu essas leis? — Penso que foram os deuses; porque, entre todos os homens, a primeira lei é respeitar os deuses.— O respeito aos paes não é tambem uma lei universal? — Sem duvida.— Dize-me: por toda a parte não exige a lei que se testemunhe reconhecimento aos bemfeitores <sup>3</sup>? »

Eis, pois, os caracteres que distinguem a lei moral, ou lei natural, das leis positivas, ou leis civis. Emquanto a lei natural é *universal* e *absoluta*, as leis civis, pelo contrario, são

<sup>1</sup> Cic., de Legibus, II.

<sup>2</sup> Sophocles, Antigone, v. 450 e seg.

<sup>3</sup> Xenophon, Mémoires sur Socrate, liv. IV, cap. IV.

*variaveis e relativas.* Dependem: (*a* da vontade mais ou menos mudavel, fallivel, tyrannica, de quem as promulga; (*b* das circumstancias em que são promulgadas.

(*a* As leis civis não derivam da natureza, e não têm immediatamente por auctor o proprio auctor das cousas. São feitas pelos homens e para os homens; são os actos de uma vontade humana (seja aliás qual fôr esta vontade, príncipe, povo, ou aristocracia); e esta vontade razoavel ou não, segundo as circumstancias, ordena a outras vontades; determina as relações que hão de unir essas vontades entre si; ella faz aos homens o que a Providencia fez para com a natureza, isto é, prescreve-lhes (pelo menos no que respeita a um grande numero de suas acções, senão a todas) a maneira pela qual devem proceder.

Não se deve certamente acreditar que as leis civis sejam inteiramente *arbitrarias* e só dependam do bel-prazer do legislador: seria um erro; ellas se dirigem a dous objectos principaes, que são propriamente limites e freios á vontade sempre mais ou menos caprichosa do legislador:— o util e o justo; regulam os interesses e os direitos dos cidadãos, e são tanto melhores quanto melhor resguardam os primeiros e respeitam mais os outros; se fôsem perfectas, exprimiriam a maior utilidade possível de todos os cidadãos sem excepção, e o mais alto grão de justiça possível para todos os homens. Mas, sendo feitas pelos homens, peccam sempre por algum lado, e ainda nos melhores existe sempre alguma cousa de arbitrario e artificial: são essencialmente obras humanas, e por isso se distinguem das leis naturaes.

(*b* Isto não é tudo: não só as leis civis são feitas por homens, mas são feitas *para* homens. Ora, os homens não são os mesmos em todos os tempos, nem em todos os lugares; não têm nem as mesmas necessidades, nem as mesmas paixões, nem os mesmos interesses, nem os mesmos habitos; o fundo é sempre o mesmo, mas os accidentes mudam incessantemente; e por consequente devem as leis variar com os tempos ou com os lugares. Sem duvida, a justiça é sempre a justiça; mas o interesse nem sempre é o mesmo, e varia com as circumstancias; dahi resulta uma primeira razão da variação das leis. Além disso, a justiça, sem variar em sua essencia, se desenvolve e se modifica entre os homens, pela razão de que a mudança das circumstancias traz novas relações, e por consequencia novas difficuldades; e por isso tambem novas leis são necessarias. Vê-se outrossim, pela historia e pela observação dos diversos povos, que as leis são diferentes conforme os

tempos, os climas, a constituição do solo, segundo o genero de vida dos povos (nomadas ou sedentarios, agricultores ou maritimos), em summa, segundo mil circumstancias, cuja theoria o illustre Montesquieu esforçou-se para dal-a no seu *Espirito das leis*.

**509. A lei natural não deriva das leis positivas.**— Sem embargo destas opposições da lei natural e das leis escriptas, alguns philosophos ou jurisconsultos pensaram que a lei moral é o resultado das leis escriptas, e que foi inventada pelos legisladores para firmar a paz entre os homens. Refutam, porém, esta opinião muitas razões que é superfluo desenvolver :

1.º A lei moral deriva tão pouco da lei escripta que, segundo nos parece, approvamos e condemnamos a lei escripta em nome da lei moral. Quando dizemos que tal ou tal lei é justa ou injusta, boa ou má, comparamos esta lei a uma lei não escripta, que nos serve de criterio e de modelo para apreciar as leis existentes. Demais, quando se trata de fazer uma lei nova, esta lei que não existe ainda não póde servir para decidir o que ha de ser justo ou injusto ; pelo contrario, para fazel-a, consulta-se esta idéa de justiça que em nós existe e que é o principio e não a consequencia da lei.

Dir-se-ha que não se trata das leis de hoje, mas de certas leis primitivas que crearam habitos e opiniões de que se compõe o que chamamos a lei moral, e com cujo auxilio julgamos as leis escriptas de nosso tempo ? Mas semelhante hypothese é refutada por este facto : as leis nos parecem cada vez menos justas á medida que vamos retrocedendo para os tempos primitivos e barbaros : sacrificios humanos, escravidão, polygamia, guerras privadas, etc., taes são os costumes e as leis dos primitivos tempos. Como é que dahi houveramos podido tirar um typo e um ideal de justiça que nos permita conceber leis muito superiores ás dessas primeiras edades e ainda mesmo da nossa ?

2.º Bem longe de derivar a lei moral das leis civis, as leis civis, pelo contrario, não têm autoridade se não ha uma lei moral. Com effeito, é a lei moral que nos diz que é justo obedecer ás leis civis. Suppondo, pelo contrario, que não houvesse obrigação alguma deste genero, não poderia a lei civil approvar-se para ser obedecida, senão em dous meios : a coacção e o interesse. Mas a coacção, como vimos, é extremamente limitada em sua acção ; e, no que respeita ao interesse, é de notar que, embora seja de nosso interesse que os outros

homens obedeçam ás leis, nem sempre o é obedecer-lhes nós mesmos; tendo todos por consequente interesse em escapar á lei, e sendo isto verdadeiro em todos os grãos da escala, para os que fazem a lei ou as fazem executar como para os que a executam, é evidente que haverá em todas as condições da sociedade e em todas as categorias uma tendencia para violar a lei, isto é, para destruil-a, em não se admittindo e não se considerando como obrigatorio este principio: é justo obedecer ás leis. Por isso todos os publicistas são concordes em reconhecer que as leis são impotentes sem os costumes, e que a moral é indispensavel á manutenção e ao progresso das sociedades.

3.º Emfim, as leis escriptas estão longe de abranger todo o dominio da lei moral. Quantas acções condemnaveis não escapam e devem necessariamente escapar á sujeição da lei: primeiramente as que se passam no que se chama o *foro intimo*, isto é, na propria consciencia, a saber, os máos desejos, os máos pensamentos, a hypocrisia, a dissimulação; em segundo lugar, todas as que não sahem do interior da vida domestica, onde a lei deve penetrar o menos possivel, para não submetter os cidadãos a uma inquisição arbitraria; em terceiro lugar, todas as que não ameaçam materialmente a ordem publica, posto que sejam condemnadas pela consciencia de todos: por exemplo, a ingratição, o egoismo, a golodice, a luxuria, etc. Até as acções que a lei reprova nunca podem ser por tal fórma determinadas e tão precisamente definidas que se não possa passar do lado da defeza sem se expôr á punição. Quantos actos de má fé, de improbidade, de perfidia não podem ser nem previstos, nem qualificados pela lei! A lei civil é, portanto, incapaz de fundar a moral.

4.º Fazer derivar as leis moraes das leis civis é dar razão a todas as tyrannias, como o diz Cicero em seu tratado das *Leis*: « Se as vontades dos povos, os decretos dos chefes do Estado, as sentenças dos juizes fundas sem o direito, o roubo seria de direito; o adulterio, os falsos testamentos seriam de direito, desde que houvesse o apoio dos suffragios ou dos votos da multidão ». O mesmo aconteceria com as veleidades do principe em uma monarchia. Ora, nem os povos nem os principes podem fazer com que o que é justo seja injusto, e o que é injusto seja justo. E', portanto, a justiça superior á vontade dos homens, e não uma consequencia dos decretos do legislador.

**A lei natural e a vontade divina. A lei e a sanccção.** — Segundo alguns philosophos e theologos, a lei

moral é a obra da vontade arbitraria de Deus, que teria podido, se o quizesse, decidir que o que actualmente é justo fôsse injusto, ou reciprocamente. Isto equivale a destruir os fundamentos de toda lei moral e até os fundamentos da crença na Divindade. Porquanto, se cremos em Deus, é porque sentimos a necessidade de crêr em uma justiça e em uma bondade perfeitas. Dizer, porém, que Deus crea o bem e o justo por uma vontade absolutamente livre é dizer que não ha nada de naturalmente bom e justo, e que o proprio Deus não é outra cousa mais que um ser soberanamente poderoso, que faz tudo quanto quer, sem seguir regra alguma de justiça e de bondade. Como, porém, esta omnipotencia se distinguiria do cego destino, no qual acreditavam os pagãos? É, pois, forçoso reconhecer que a lei moral tem seu fundamento em Deus, mas não sómente em sua vontade: emana de sua vontade unida á sua soberania e á sua justiça.

Consiste outro erro em confundir a lei moral com a sancção da lei.

A sancção de uma lei, como havemos de vêr mais adiante, compõe-se de todas as recompensas e punições que têm por effeito firmar a execução desta lei. Dahi uma confusão de idéas assás frequentes entre os homens, á qual nem mesmo os philosophos escaparam. E' a confusão do bem ou do mal com o que é apenas sua consequencia, a saber, a recompensa e o castigo. Ha gente disposta a acreditar que uma acção é boa porque será recompensada, que é má porque será punida. A propria educação é, não raro, complice deste erro, apresentando ás crianças como fim a attingir a recompensa da acção em vez da propria acção, e inspirando-lhes o temor do castigo, em vez do horror ao mal. Melhor se comprehenderá a falsidade deste preconceito, quando houvermos estudado a natureza da sancção moral e seu principio. Lemitemonos, aqui, a dizer que a doutrina que confunde a lei moral com a recompensa e a punição não é mais do que uma applicação particular da doutrina já refutada do interesse pessoal.

511. **A idéa do direito.**— A' idéa do dever associa-se muitas vezes, e até se oppõe algumas vezes, uma outra idéa de mais alta importancia em moral, a idéa do direito. O que é o direito?

512. **Definição do direito.**— O direito, diz Leibniz, é um *poder moral*, como o dever é uma *necessidade moral*.

Chama-se em geral *poder* ou *força* toda causa capaz de produzir ou sustar uma acção. Assim, em mechanica, toda causa de movimento ou de repouso é chamada *força*. Ora, tudo o que é capaz de sustar a acção de uma força ou de um poder póde ser chamado igualmente força e poder, seja qual fór a natureza dessa força ou desse poder. Se, por exemplo, eu supponho que tenho nas mãos um martello e diante de mim uma criança adormecida, é indubitavel que com esse martello posso, se quizer, quebrar a cabeça dessa criança: não o farei todavia; embora disponha eu de superioridade de força, alguma cousa existe perante mim que me detem, um obstaculo invisivel, idéal, mais forte que toda a minha força, um poder mais poderoso que todo meu poder, que é bastante para desarmar o meu. Este poder, do qual esta criança nem sequer tem consciencia, este poder é o direito que tem uma creatura vivente da minha especie de conservar a vida, enquanto não ataca a dos outros.

Dir-se-ha que o que me detem nesta conjunctura é minha sensibilidade, minha sympathya por uma creatura fraca e innocente, e não um direito, no qual nem sequer penso nesse momento? Outro exemplo tornará a mesma idéa igualmente sensivel. Encontro um thesouro, cujo dono conheço, mas cuja existencia só eu sei: elle é rico e eu sou pobre. Assim, todo motivo de sympathya poderá ser desviado. Tenho o poder physico de me apropriar desse thesouro; sou, porém, detido em face do pensamento de que não é meu, mas de outrem. Essa cousa que me detem, que equilibra o poder physico que eu tão facilmente poderia exercer, é o direito.

O direito é, pois, um poder, uma força, pois que estorva a força e o poder de outrem. Não é, todavia, uma força physica da mesma ordem que a que é estorvada. Nada existe no objecto do direito, nada na pessoa—sujeito do direito—que seja de natureza a obstar a minha força. A mechanica não póde aqui encontrar o equivalente da força pedida ou latente, que poderia ser exercida e não se exercé. E' um poder, mas um poder moral.

Seria talvez mais justo chamar-se este poder antes *poder idéal*, do que poder moral. O poder moral é uma força que se exerce com reflexão e consciencia, uma energia, uma verdadeira actividade, como é a virtude. Mas o direito póde ser exercido; póde existir naquelle que o ignora (como o proprietario desconhecido de uma herança sem dono, como a criança adormecida); existe ahi um poder que não é acompanhado, nem



de energia, nem de esforço, nem de acção, e que no entanto me estorva tanto quanto poderia fazer uma força physica igual á minha. Este poder só consiste em uma *idéa*, a idéa de que tal objecto não é meu, de que tal homem é meu semelhante: isto é um poder ideal, e a este poder ideal eu chamo o direito.

**513. A força e o direito.** — A força é um poder physico e o direito um poder moral: estes dous poderes são oppostos um ao outro.

Tres casos principaes existem: ou tenho a força sem ter o direito, ou tenho o direito sem ter a força, ou tenho ao mesmo tempo a força e o direito. No primeiro caso, minha força excede meu direito; no segundo fica-lhe aquem; no terceiro são iguaes. Toda vez que minha força ultrapassa o direito, ha um poder que absorve o outro; mas este não deixa de existir, e, apesar de destituido de força, nem por isso é menos um poder; é o que se vê no segundo caso: porquanto, quando tenho o direito, sem ter a força, eu constranjo aquelle que me opprime a maior desenvolvimento de força do que seria necessario, se assim não fôra: por exemplo, um povo opprimido impelle um oppressor a mais esforço e a mais violencia, do que se o povo fôsse livremente submisso, e por ahí se vê bem que o direito é um poder que se equilibra com a força. Finalmente, quando a força é igual ao direito, póde-se dizer que existe um poder duplo, como no caso do poder paternal, que é ao mesmo tempo um poder physico e um poder de razão.

Sem duvida, casos ha em que o direito pareça destituido de todo o poder; por exemplo, quando quem é investido de tal direito o ignora e nenhum esforço emprega para o defender ou reaver, como no caso acima citado de um thesouro achado, não tendo sequer conhecimento delle o proprietario. Succede com o direito o mesmo que com o dever. O dever é uma necessidade que não necessita, e o direito é um poder que nada póde. Porque um é uma necessidade moral, o outro é um poder moral ou ideal. Em outros termos, o direito, como o dever, não é senão uma *idéa*. Uma idéa por si mesma não age. E' mister sempre que a actividade humana tome a iniciativa. A força physica póde assim passar por cima da idéa, e algumas vezes até sem carecer para isso de nenhum esforço. Entretanto a idéa subsiste e exerce seu poder superior, quer pela consciencia, quer na lembrança dos homens, e fielmente, ainda quando todos estes meios de acção

lhes são interdictos, sobrevive, e opprimida, despojada, vendida, é ainda mais nobre do que o que a affronta e mais soberana do que o que a conculca. O direito não vem, pois, da força, comquanto o digam certos publicistas, como por exemplo, Hobbes e Proudhon. Esta theoria não é outra cousa mais do que a suppressão do direito. Se ha quem se equivoque quanto á significação de força ou de poder, se ha quem distingua com Spinoza duas ordens de estado, o estado de natureza e o estado de razão, e se ha quem funde o direito no poder da razão, não faz mais que exprimir sob uma outra fórma a idéa já por nós enunciada, a saber, que o direito é um poder ideal; mas resta explicar de que modo este poder nem sempre é o mais forte. A antinomia da força e do direito bem mostra que ha no direito alguma cousa de ideal que, embora não se traduza em factos, nem por isso é menos sagrada. Ora, o que importa explicar é como pôde uma idéa deter a força, ou, quando a não detenha, possa prescrevel-a e julgal-a. Se não ha alguma cousa que se chama dever, porque se deteria a força perante o quer que seja? Supprimi a idéa do dever: os phenomenos já não têm outras regras além das leis physicas; tudo o que é deve ser, e, como o diz Hobbes, tudo o que é necessario é legitimo.

**314. O direito e a necessidade.** — A theoria que funda o direito sobre a necessidade, sendo mais generosa, na apparencia, que a precedente, a esta se reduz em ultima analyse. Com effeito, a necessidade tem alguma cousa de indeterminado e de vago; tem-se necessidade de tudo quanto se deseja. Fundar o direito sobre a necessidade equivale a dizer com Hobbes que todo o homem tem direito a tudo quanto deseja; mas, como pôde desejar todas as cousas, quer dizer que tem direito a tudo; e, tendo todos os homens, ao mesmo tempo, direito a tudo, eis a guerra de todos contra todos; e em tal guerra quem fará a partilha, a não ser a força, ou, se se quizer evitar a força, uma convenção que só poderá ser garantida pela força? Se por necessidade não se quer entender toda especie de desejo em geral, mas unicamente o que se denominará desejos legitimos e necesarios — quem fixará a parte do legitimo e do necessario? Limitar-se-ha o direito á estricta necessidade, isto é, á necessidade de viver? Desde então, todos os mais nobres e mais bellos dons da imaginação hão de ser proscriptos como corruptores e illicitos. Admittir-se-ha acima do necessario o superfluo? A que superfluo limitar-se-ha o direito de cada

um? Entender-se-ha, emfim, por necessidade o exercicio natural e livre de nossas faculdades? Passará inscientemente á terceira opinião, a que funda o direito não sobre a sensibilidade e a necessidade, mas sobre a liberdade.

**515. O direito e a liberdade.** — Esta terceira doutrina é a mais solida e a mais nobre. Parte ella da liberdade humana como de um factó. O homem é livre, e esta liberdade faz delle uma pessoa moral; ora, é da essencia da liberdade o ser inviolavel, perquanto quem diz livre diz um poder cuja essencia ó escolher entre duas accões, e por consequente será causa da accão escolhida. Quem quer que impeça nossa liberdade vai assim contra a natureza das cousas; é destruir a propria essencia do homem, é transformar a pessca em cousa constringer ou violentar a liberdade. Assim, a liberdade é sagrada; é esse o fundamento do direito; o direito nada mais é que a liberdade da liberdade. E' proprio da virtude ser attingida pelos esforços de cada um; é o individuo que, sob sua responsabilidade, deve a si mesmo adquirir incessantemente uma perfeição maior. Esta responsabilidade do individuo em seu aperfeiçoamento proprio é o que se chama o *dirrito*: é a faculdade de concorrer por si mesmo para o seu proprio destino.

**516. O homem fim em si.** — Kant firmou o principio do direito quando disse que o homem é um *fim em si*, isto é, que não póde ser tratado como um *meio*: ninguém póde servir-se delle como de uma *cousa*. Pertence-se a si mesmo, é senhor de si, *compos sui*; é por este titulo uma pessca, e toda a personalidade é *inviolavel*. E' este mesmo principio que iníbe o homem de se tratar a si mesmo como uma *cousa* e o veda igualmente aos outros homens em relação a elle. O direiro é *inalienavel*, não póde ser nem vendido, nem comprado, e ninguém póde despojar-se delle sem despojar-se de sua qualidade de homem. E' *imprescriptivel*, isto é, que as infracções de que póde elle ser o objecto jámais têm por effeito supprimil-o.

**517. Direito e dever.** — E' o dever que se baseia no direito, ou o direito no dever? Em um sentido, póde-se concordar que o dever baseia-se no direito; porquanto, justamente por ser o homem um fim em si, é que o dever lhe prohibe attentar contra suas faculdades. Mas reciprocamente será tambem verdadeiro dizer que o direito repousa no dever;

porquanto, se sou *obrigado* a concorrer por mim mesmo para meu proprio destino, sou um fim em mim mesmo. Na realidade, nenhum delles é a base do outro, mas assentam ambos na mesma base: a dignidade do ser humano, principio cuja condição essencial é que seja cada homem responsável pelo seu proprio destino.

### CAPITULO III

A consciencia moral e o sentimento moral.

518. **A consciencia moral.**— Quando se diz que a lei moral é obrigatoria, é claro que se trata da lei moral tal qual em si mesma, em sua pureza, em sua verdade absoluta. Esta lei não pôde, todavia, obrigar a nenhum agente, sem que lhe seja conhecida, sem que elle seja presente, isto é, sem que elle a aceite como verdadeira e lhe reconheça a applicação necessaria em cada caso particular. Esta faculdade de reconhecer a lei e applical-a a todas as circumstancias que se apresentam é o que se chama a *consciencia*.

A consciencia é, pois, o acto do espirito pelo qual applicamos a um caso particular, a uma acção por praticar-se, ou já praticada, as regras geraes dadas pela moral. E' tambem o *juiz interior* que condemna ou absolve.

Por um lado *dicta* o que cumpre fazer ou evitar; por outro julga o que foi feito. E' assim a condição do cumprimento de todos os nossos deveres. Com effeito, posto que não constitua o dever, que lhe é superior, sem ella, todavia, nenhum dever seria conhecido, e consequentemente toda moralidade seria impossivel.

Kant diz com razão a este respeito :

A consciencia não é uma cousa qualquer que se pôde adquirir, e não ha dever que prescreva conseguil-a; mas todo homem, como ser moral, tral-a originariamente em si. Dizer que se é obrigado a ter consciencia equivaleria a dizer que se tem o dever de reconhecer deveres. A consciencia é um facto inevitavel e não uma obrigação, um dever. Quando dizemos que um homem *não tem* consciencia, queremos dizer que elle não liga importancia aos seus juizos; porquanto, se realmente a não tivesse, não imputaria a si acção alguma conforme ao dever, nem se accusaria de haver procedido em sentido contrario. A *falta* de consciencia não é, pois, a ausencia da consciencia, mas uma inclinação a lhe não dar apreço aos juizos.

A consciencia inspirou a J. J. Rousseau uma apostrophe magnifica, frequentes vezes citada :

Consciencia! consciencia! instincto divino, voz immortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas intelligente e livre; juiz infallivel do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus! és tu que fazes a excellencia de sua natureza e a moralidade de suas accões; sem ti, nada em mim sinto que me eleve acima dos brutos, senão o triste privilegio de cahir de erro em erro, auxiliado de um entendimento sem regra e de uma razão sem principios <sup>1</sup>.

Sendo a consciencia o juizo pratico que, em cada caso particular, decide do bem e do mal, apenas se póde exigir de cada homem uma cousa : proceder segundo sua consciencia. Uma vez chegado o momento da accão, não ha outra regra senão esta. A consciencia, porém, diga o que disser Rousseau no trecho citado, nem sempre é um juiz infallivel, não falla sempre a mesma linguagem ; passa por differentes estados ou grãos, que foram distinguidos com razão, porquanto estas distincções têm muita importancia na pratica.

Por exemplo, tem-se distinguido a consciencia *recta* ou *esclarecida*, *ignorante*, *erronea*, *duvidosa*, *provavel*, etc.

519. **A consciencia recta.** — 1.º A consciencia *recta* ou *esclarecida* é a vista clara, immediata e certa do bem e do mal nas accões humanas. Tal é, pouco mais ou menos, o da consciencia em todos os homens, no que respeita ás accões simplissimas e de alguma sorte elementares. Por exemplo, não ha consciencia humana que não saiba que é máo maltratar uma criança, calumniar um amigo, offender seus paes. A regra, pois, aqui é que não devemos procurar obscurecer quer em nós mesmos, quer nos outros, com duvidas subteis, as decisões claras e distinctas da consciencia. E' o que succede na theoria, a certos casuistas combatidos por Pascal<sup>2</sup> e na pratica a certos espiritos que, para fecharem os ouvidos, quando querem praticar certas accões más, combatem com sophismas sua propria consciencia.

520. **A consciencia erronea.** — 2.º Sob a influencia de taes sophismas, torna-se *erronea* a consciencia ; isto é, acaba por tomar o bem pelo mal e o mal pelo bem. É o que succede com os fanaticos, por exemplo. No seculo XVII

<sup>1</sup> Rousseau, *Emilio*, liv. V.

<sup>2</sup> V. *Cartas provincianas*. Chamam-se casuistas aquelles que examinam casos

de consciencia, isto é, as difficuldades que nascem algumas vezes dos conflictos dos nossos deveres.

Poltrot, Jacques Clément, Ravailac chegaram por sophismas, que sem duvida lhes eram suscitados em parte pela educação, a suffocar em si proprios a voz da consciencia que prohibe o homicidio. Embora uma como indulgencia geral pareça ter desculpado o crime de Carlota Corday, principalmente por causa do horror inspirado pela victima, não é menos verdade que foi esse um acto inspirado por uma consciencia *erronea*. Em outros casos, a consciencia *erronea*, em lugar de ser o resultado do sophisma, procede, pelo contrario, da falta de luzes: taes são os erros da consciencia na criança, entre os povos selvagens, ou ainda mesmo entre os povos civilizados, que os aceitam como tradições inatacaveis. Neste caso, a consciencia *erronea* confunde-se com a consciencia ignorante.

521. **A consciencia ignorante.** — 3.º Chama-se consciencia *ignorante* a que faz o mal, porque não tem conhecimento algum do bem. Assim, a criança que atormenta os animaes nem o sempre faz por maldade; ignora ou não pensa que os faz soffrer. Assim, os selvagens que, dizem, matam seus velhos paes quando não podem mais alimentar-os crêm e querem fazer-lhes bem impedindo que soffram fome. De mais, acontece com o bem o mesmo que succede ao mal: a criança é boa ou má antes de ter o discernimento de um ou de outro. E' o que se chama estado de innocencia, que é de alguma fórma o somno da consciencia. Mas este estado não pôde durar; é mister esclarecer a consciencia da criança, e em geral a consciencia dos homens. E' o progresso da razão humana que nos ensina todos os dias a conhecer melhor a differença do bem e do mal.

522. **A consciencia duvidosa.** — 4.º Acontece alguma vez que se fica perplexo entre duas consciencias; não entre o dever e a paixão, mas entre dous ou mais deveres. E' o que se chama a consciencia *duvidosa* ou *perplexa*. Neste caso, a regra mais simples, quando praticavel, é a expressa por esta celebre maxima: *Na duvida, abstem-te*. Por exemplo, se não sabeis qual é melhor, conservar uma lei ou derrogal-a, o melhor é nada fazer e deixar as cousas como estão. Se houverdes de recommendar duas pessoas, tendo exactamente os mesmos titulos, os mesmos meritos, e a escolha vos embaraçar, podeis ou não recommendar nenhuma, ou recommendal-as ambas. Nos casos em que é impossivel abster-se absolutamente, e em que é preciso não só agir, mas escolher, a regra é escolher então sempre o partido que fôr mais

conforme ao nosso interesse, porque podemos sempre supôr que o que torna nossa consciencia duvidosa é um motivo interesseiro despercebido. Se não existe interesse, nem por um lado, nem por outro, então só resta decidir-se pelas circumstancias. E' bem raro, porém, que a consciencia se ache neste estado de duvida absoluta, e quasi sempre ha mais razão de um dos lados que de outro, e a consciencia inclina-se naturalmente para o lado que mais justo lhe parece. E' o que então se chama a consciencia *provavel*. Sem nos emaranharmos aqui nas difficuldades suscitadas a este respeito, diremos que a regra mais simples e mais geral é sempre escolher o partido mais provavel<sup>1</sup>.

**523. Autoridade da consciencia.** — Comquanto a lei moral seja obrigatoria em si mesma, não podemos, todavia obedecer-lhe senão sob condição de a conhecer, isto é, sob condição de passar por nossa consciencia, que é a unica a decidir em cada caso particular. Na ordem da acção, pertence á consciencia a autoridade suprema. Dahi esta regra de Fichte :

« A lei formal da moral, diz elle, é esta : Procede sempre consoante á convicção de teu dever (em outros termos : Procede sempre segundo a consciencia). Esta regra abrange outras duas. Procura primeiramente convencer-te do que é teu dever em cada circumstancia ; uma vez de posse do que julgas ser teu dever, fal-o, pela unica razão de estares convencido de que é teu dever »<sup>2</sup>.

Portanto, o unico criterio pratico possivel da moralidade é a convicção actual, ou a consciencia actual. Se nos objectam que estas circumstancias devem esclarecer-se consultando a consciencia dos outros homens, responderemos que isto já está comprehendido na regra, porquanto é minha propria consciencia que me diz, que cumpre consultar a consciencia dos outros. E demais pôde-se apresentar caso tal em que a consciencia de um homem, sentindo-se moralmente superior á de todos os outros (Socrates, por exemplo), não pôde, não deve sacrificar-se-lhes.

O principio da convicção pessoal, como regra suprema do dever, não exclue por fórma alguma esta pratica tão recommendada pela religião, e que os proprios philosophos não têm

<sup>1</sup> Vide a dissertação de Nicola sobre a *Probabilidade (os Provincias)* com as notas de Vendrock).

<sup>2</sup> *System der Sittenlehre*, p. 142, 147.



ignorado, a saber, a *direcção da consciencia* <sup>1</sup>. Esta pratica é perfeitamente conforme á experiencia e ao bom senso. O que é mais natural do que guiarem e esclarecerem os mais sensatos aos que o são menos? Cada um de nós é naturalmente disposto a illudir-se quanto ao estado de sua consciencia; arastado e mais ou menos cego por suas paixões, carece o homem collocar-se em face de um espectador imparcial e generalisar os motivos de suas acções para lhes apreciar o valor moral (523). Este espectador, porém, abstracto e invisível, é assás frio; é difficil ser evocado; cumpre ser já superior ás suas paixões e vêr claro em si próprio para ser capaz de sahir de si e contemplar-se com olhos desinteressados. Não será mais efficaz escolher um espectador e um juiz vivo e que falle, cuja consciencia disperte a nossa, cuja autoridade nos imponha, e perante a qual receiamos corar?

Tudo isto é verdade; mas a direcção de consciencia não deve ser, nem naquelle que o emprehende, nem naquelle que o busca, um meio de desembaraçar o individuo de sua propria consciencia, substituindo-a pela consciencia de outrem. Toda direcção deve ter por objecto tornar aquelle que nisso consente capaz de se dirigir a si mesmo.

Por outro lado, a regra « Obedece á tua consciencia » não significa por fórma alguma que tenha de agir ás cegas e sem razão; e é obrigatorio para cada um fazer todos os seus esforços para conhecer e escolher seu verdadeiro dever e o distinguir do dever apparente. Por mais longe, porém, e por mais profundamente que seja levado este exame, é mister que acabe, porque ahi está a necessidade da acção: ora, nesse momento derradeiro, estando esgotado o exame, havendo dito tudo a reflexão, qual poderá ser, pergunto eu, a regra de acção? « Faze o que deves », dir-me-hão. Seja; mas que devo eu fazer? eis o problema. Reflecta-se nisto; vêr-se-ha que não ha outra regra senão esta: « Faze o que *julgas dever fazer* ». O que importa dizer: « Obedece á voz de tua consciencia ».

**524. Consciencia relativa e consciencia absoluta.** — Porque a consciencia individual é o juiz derradeiro, quando cumpre agir, deveremos crer, com a escola

<sup>1</sup> V. em *les Moralistes sous l'empire romain*, de M. C. Martha, o interessante JANET, Philosophia.

capitulo intitulado *Seneca, directeur de consciencia*.

inglaterra contemporanea <sup>1</sup> que é ella esse juiz derradeiro de um modo absoluto ?

A nosso vêr, concedendo á consciencia a derradeira palavra na pratica, não se contradiz por isso de fórma alguma a doutrina de uma verdade em si, de uma moral em si, mais ou menos bem percebida por todas estas razões individuaes, que se approximem umas das outras á medida que se vão approximando do fim commum.

Cada homem, tomado em particular, não póde e nem deve indubitavelmente ser julgado senão em sua consciencia actual, e nem mesmo deve agir senão conforme esta consciencia ; e, neste sentido, é licito dizer que a moralidade é subjectiva. Esta permissão, porém, só é dada á consciencia actual, porque suppõe-se que seja como a antecipação e a representação approximativa e provisoria de uma consciencia absoluta que conhecesse immediatamente a verdadeira lei, tal qual é em si. Porque o agente, embora siga a consciencia do momento, á falta de melhor, tem no fundo a intenção de agir segundo a consciencia absoluta (o que elle faria se a conhecesse), é por isso, digo eu, que esta intenção é reputada como o facto. É neste sentido que Fichte tem razão em dizer que o unico dever é querer obrar conforme ao dever proprio.

É evidente que esta assimilação da consciencia relativa e individual com a consciencia absoluta só é legitima sob condição de que o agente, embora obedeça á consciencia actual, faça incessantemente todos os esforços para esclarecer esta consciencia e approximal-a da consciencia absoluta, sem nunca poder assimilar inteiramente uma com a outra. Com effeito, se se admitisse em principio que só ha consciencias individuaes, ninguém poderia vêr porque uma seria preferivel á outra ; e nem mesmo se veria razão alguma de mudar o estado moral das sociedades, pois que, equivalendo-se todas as consciencias, tanto faz conservar a que se tem, quanto

<sup>1</sup> M. Al. Bain em seu livro *the Emotions and the Will* (C. xv. 6), combate a opinião do Dr. Whewell o qual, em seus *Elements of Morality*, dissera : « Não nos podemos reportar á nossa consciencia individual como a uma derradeira e suprema autoridade subordinada e intermediaria interposta á suprema lei e nossas proprias acções... A medida moral não é uma medida para cada homem, senão porque suppõe-se que represente a suprema medida... Assim como cada homem tem sua razão por participação á razão commum da humanidade, assim tambem cada homem tem sua consciencia por partici-

pação á consciencia commum da humanidade ». M. Bain argue de falsas estas palavras. « Onde existe, pois, esta medida suprema ? pergunta elle ; em que se funda ? Produzam-na. Será uma consciencia modelo, semelhante ao homem virtuoso de Aristoteles ? Será a decisão de uma corporação publica encarregada de decidir para a communhão ? Regulamos nossos relógios, diz ainda o philosopho ingles, pelo observatorio de Greenwich ; onde existe o typo, a medida, a escala pela qual cada um poderia regular seu relógio e sua moral ? É um abuso de linguagem. »

passar a uma outra. Quando muito, mudaremos de consciencia como mudamos de gostos.

O que vem a ser, pois, a consciencia ideal, absoluta, infallivel, a consciencia do genero humano, como a chama Whewell? E' a consciencia que veria immediatamente, intuitivamente, o que devesse fazer o homem ideal em qualquer circumstancia, dada com a mesma clareza e a mesma certeza com que o vemos em certas circumstancias particulares. Por exemplo, supponhamos um amigo que vai denunciar caluniosamente um amigo intimo, e isso sem provocação, para o arrastar á morte e enriquecer-se com seus despojos como delator; não ha uma consciencia que não veja claramente o que faria o homem ideal em semelhante conjuntura. Supponhamos agora uma consciencia tal que podesse comprehender com a mesma clareza o que faria o homem ideal em toda circumstancia: tereis a consciencia ideal e absoluta.

Semelhante consciência não é certamente mais realisavel na pratica do que o typo absoluto ao qual correspondesse. Assim como não ha homem perfeito, tambem não ha consciencia perfeita. Esta consciencia, porém, que não existe no estado effectivo e actual, existe no estado de tendencia. E' o esforço que faz a humanidade para attingir este estado de consciencia perfeita que serve para afastal-a progressivamente dos desvios e das illusões da consciencia imperfeita. Se não se admittir alguma cousa de semelhaute, nenhuma consciencia poderá ser julgada superior á outra consciencia; e, desde então, nada de progresso moral, não só para a especie, mas tambem para o individuo; e realmente porque prefereria eu minha consciencia de hoje á de hontem, e porque esforçar-me-hia para attingir um gráo de consciencia mais elevado? Em uma palavra, para que procurar aperfeiçoar-me? Todo gráo de aperfeiçoamento moral é um aperfeiçoamento de consciencia: e obedecer á sua consciencia não é o unico dever; senão tornal-a cada vez mais delicada e exigente; é o que não teria sentido, se toda consciencia tivesse valor igual. Ora não se podem estabelecer, grãos entre as consciencias senão comparando-as com uma consciencia typo, para a qual nos elevamos incessantemente sem nunca attingil-a, e que, por mais latente que seja, nem por isso deixa de ser o principio motor da actividade moral.

525. **O sentimento moral.** — Acabamos de vêr que a consciencia nada mais é que o discernimento do bem e do mal nas acções; é eminentemente uma faculdade *pratica*,

isto é, que se pronuncia sempre a respeito das acções reaes e precisas, cumpridas por nós mesmos ou por outros e consideradas como presentes.

O caracter de percepção immediata e repentina que possui a consciencia moral e que tão bem se assemelha à intenção das cousas sensiveis, tem dado muita vez occasião de comparar a consciencia a um sentido, e foi chamado, e ainda se chama frequentemente o *sentido moral*. Do homem que não tem moralidade, que não manifesta nem escrupulo, nem remorso ao praticar o mal, diz-se que é destituído do senso moral. Com effeito, certos homens ha que, a este respeito, parecem cegos e surdos, aos quaes todo discernimento do bem e do mal parece ter sido recusado pela natureza. Tão justa e frisante é a analogia, que não ha privar-se de semelhante expressão.

Notemos, entretanto, que aqui existem duas cousas distinctas, posto que estreitamente unidas e quiçá inseparaveis: por uma parte, o discernimento do bem e do mal, que é um verdadeiro juizo, isto é, um acto intellectual; por outra parte, os prazeres ou pezares as emoções ou impulsos que acompanham este juizo. Embora, talvez, em suas raizes estas duas ordens de factos possam reduzir-se a uma só, distinguem-se todavia em seu desenvolvimento; porquanto vemos muita vez homens de uma consciencia recta e severa dotados de pouca sensibilidade; outros, pelo contrario, e principalmente as mulheres, têm uma sensibilidade moral vivissima e mui ardente, mas um juizo incerto e sujeito a ceder em certas circumstancias particulares. Reservaremos o termo consciencia para o discernimento do espirito e abrangeremos sob o termo *sentimento moral* todos os phenomenos que nascem da sensibilidade.

O que caracteriza toda especie de sentimentos são os dous phenomenos correlativos e oppostos do prazer e da dôr; ora, não ha prazer e dôr sem certos movimentos que nos levam para os objectos ou que delles nos afastam. Os sentimentos moraes são, pois, as diversas affecções de prazer, de dôr, causadas na alma pela presença do bem e do mal, e os impulsos que acompanham, e seguem ou precedem essas affecções.

**526. Divisão dos sentimentos moraes.** — Têm-se distinguido os sentimentos moraes em duas classes, conforme se referem *às nossas proprias acções* ou *às acções de outrem*.

Relativamente a nossas proprias acções, modificam-se os

sentimentos, conforme a acção é por *fazer* ou está *feita*. No primeiro caso, experimentamos por um lado certa attracção para o bem (quando a paixão não é assás forte para a suffocar), e por outro lado uma repugnancia ou aversão para o mal (mais ou menos attenuada, segundo as circumstancias, pelo habito ou pela violencia do desejo). Esses dous sentimentos não receberam do uso nomes particulares: é o *sentimento do bem* e a *aversão ao mal*.

**527. Satisfação moral, arrependimento, remorso.** — Quando, pelo contrario, a acção é effectuada, o prazer que della resulta, se procedemos bem, é chamado *satisfação moral*, se procedemos mal, *remorso* ou *arrependimento*.

O remorso é a dôr pungente, e, como o indica a palavra, a *mordedura*<sup>1</sup> que afflige o coração depois de um acto culposo. Este soffrimento pôde-se encontrar até mesmo naquelles que nenhum pezar sentem de haver praticado o mal, e que o tornariam a praticar. Não tem character algum moral e deve ser considerado com uma especie de castigo infligido ao crime pela propria natureza.

Montaigne pintou de modo admiravel as angustias e os espinhos do remorso:

Parecia a este homem, diz-nos elle, fallandô de um culpado que se suppunha descoberto, que através de sua mascara e das cruzes da seu casaco ir-se-hia ler até em seu coração suas secretas intenções, tão maravilhoso é o esforço da consciencia. Ella nos faz trahir, accusar e combater a nós mesmos, e, em falta de testemunhas estranhas, ella depõe contra nós.

*Occultum quatiens animo tortore flagellum*<sup>2</sup>.

Este conto anda na boca das crianças: Bessus Paonien, reprehendido por ter de proposito derribado um ninho de pardaes e havel-os matado, dizia ter tidô razão, porque esses passarinhos não cessavam de o accusar falsamente da morte de seu pae. Este parricida, até então tinha-se conservado occulto e ignorado; mas as fúrias vingadoras da consciencia o fizeram descobrir áquelle mesmo que devia soffrer a penitencia.

... Todo aquelle que espera a pena soffrea-a, e todo aquelle que a mereceu espera-a. A maldade fabrica tormentos contra si, como a vespa ferroa e offende a outrem, porém mais a si mesma; porque perde o ferrão e sua força para sempre<sup>3</sup>.

Diz tambem o mesmo Montaigne com admiravel energia:

<sup>1</sup> Da palavra latina *mordere*, remorso, morder ás dentadas.

<sup>2</sup> «Fustigam-nos com um azurrugue

secreto, sendo a alma seu proprio car-rasco» Janal, sec. XIII, v. 195.

<sup>3</sup> Montaigne, *Essays*, liv. II, cap. V.

A maldade envena-se com seu proprio veneno. O vicio deixa, como uma ulcera na carne, um arrependimento na alma que se arranha e se ensanguenta sempre a si propria.

O *arrependimento* tambem é, como o remorso, um soffrimento que nasce da má acção; a esta, porém, junta-se o *prazer* de a haver commettido, e o *desejo* (senão a firme resolução) de nunca mais commettel-a.

O arrependimento é uma tristeza da alma; o remorso é uma tortura e uma angustia. O arrepedimento é já quasi uma virtude; o remorso um castigo; mas um conduz ao outro, e quem não sente remorso não póde ter arrependimento.

Montaigne pintou não menos energicamente as alegrias da *boa consciencia*.

Ha, diz elle, não sei que congratulação de fazer bem que nos alegra a nós mesmos, e uma altivez generosa que acompanha a boa consciencia. Uma alma corajosamente viciosa póde ao acaso revestir-se de sinceridade, mas não dessa complacencia e satisfação. Não é um prazer mesquinho sentir-se preservado do contagio de um seculo tão estragado e dizer consigo: « Quem me visse até dentro da alma não me acharia ainda culpado nem da afflicção e ruina de ninguem, nem de vingança ou inveja, nem de offensa publica das leis, nem de innovações e disturbios, nem de falta de palavra... » Estes testemunhos da consciencia agradam, e nos é grande beneficio este gozo natural, e o unico pagamento que nunca nos falta<sup>1</sup>.

**528. Sentimento da honra, vergonha.**— Entre os sentimentos que são provocados por nossas proprias acções dous existem, que são os auxiliares naturaes do sentimento moral, ou que lhes são mesmo partes essenciaes: é o sentimento da *honra*, ou o sentimento do *pejo*.

O *pejo* é o sentimento opposto ao da honra: é o que experimentamos quando praticamos uma acção que nos rebaixa não só aos olhos dos outros, mas aos nossos proprios olhos. Todo o remorso é mais ou meos acompanhado de pejo: entretanto o pejo é maior nas acções que parecem o signal de certa baixaza de alma. Por exemplo, teremos mais pejo de haver mentido que de haver espancado, de haver enganado ao jogo, que de nos havermos batido em duello.

O que é a honra? E' um principio que nos determina a praticar as acções que nos elevam a nossos proprios olhos e a evitar as que nos rebaixam. O principio do dever governa pura e simplesmente sem que haja questão de nós mesmos. O principio da honra nos determina segundo a idéa de nossa grandeza. A virtude não faz cabedal da grandeza: é grande sem que o saiba e pense. Algumas vezes a virtude exige o sacrificio da grandeza, e, quando se tem faltado ao dever, ordena a humilhação<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Montaigne, *Ensaïos*, liv. III, cap. II.

<sup>2</sup> Esta expressão é talvez um pouco forte: nunca ha humilhação em reparar o mal que se fez; mas sob o ponto de

vista do mundo, julga-se a gente muita vez humilhado em reconhecer que se errou, dar satisfações, etc. E a justiça, todavia, o exige em certos casos.

a honra nunca vai até lá. Muita vez até faz-nos sacrificar deveres gravissimos á uma idéa falsa e exaggerada de nossa propria grandeza. A honra é, pois, um principio moral mui insufficiente e incompleto... E', além disso, um principio superior ao desejo da reputação e até da estima: pois que a honra não requer ser approvada; tem de commum com a virtude o satisfazer-se em si mesma. E' tambem differente do principio do amor proprio. Consiste o amor proprio em amar a si mesmo, grande ou pequeno, e deliciar-se com a superioridade propria. Consiste a honra em fazer cabedal só do que é grande, não dos grandes talentos e das grandes vantagens da natureza, mas unicamente dos grandes sentimentos e das bellas acções <sup>1</sup>.

Por isso mesmo o pejo nem sempre é uma medida exacta do valor moral das acções; por menor brilho que tenha o homem, bem depressa faz por despojal-o de todo pejo; é o que acontece, por exemplo, em relação á prodigalidade, á dissolução, á ambição. Pratica-se o mal, não sem remorsos, mas com certa ostentação que suffoca o sentimento do pejo.

Independentemente dos sentimentos que acabamos de enumerar, que são ou os moveis, ou os resultados de nossas acções, sentimentos ha que brotam do juizo que o homem tem de si mesmo: por exemplo, a estima ou o desprezo de si mesmo. Como, porém, sejam estes sentimentos effectivamente do mesmo genero que os que experimentamos pelos outros homens, examinal-os-hemos sob este segundo aspecto.

**529. Sympathia, benevolencia, estima e desprezo.** — As differentes fórmãs do sentimento moral em sua relação com as acções de outrem são cambiantes delicados cuja definição pertence, de alguma sorte, mais á litteratura do que á sciencia. São os diversos grãos de prazer ou de pezar, de amor ou odio, suscitados em nós pela vista ou pela narração das acções presentes ou preteritas, e modificadas pelos diversos juizos que fazemos a respeito dessas acções. Sympathia, antipathia, benevolencia, estima, desprezo, respeito, enthusiasmo e indignação: taes são as diversas expressões pelas quaes exprimimos os diversos sentimentos da alma em presença da virtude e do vicio.

A sympathia é a disposição para sentir as mesmas impressões que os outros homens: sympathisar com a alegria delles é partilhar dessa alegria; sympathisar com a dor é partilhar dessa dor, Póde succeder que sympathisemos com os defeitos dos outros homens, toda vez que são os mesmos que os nossos; mas em geral os homens sympathisam, sobretudo, com as boas qualidades, e só sentem antipathia pelas más: No

<sup>1</sup> Esta passagem é extrahida do nosso livro de *Familia*, VI lição.

theatre, todos os espectadores, bons ou máos, querem vêr a virtude recompensada e o crime punido. O contrario da sympathy é a *antipathia*. A sympathy é um sentimento tão vizinho ao sentimento moral, que um engenhoso philosopho escossez, Adam Smith, fundou sobre este principio um systema moral de que já fallamos acima (519).

A *benevolencia* é a disposição para querer bem aos outros homens. A estima é uma especie de benevolencia, misturada de juizo e reflexão, que experimentamos para aquelles que procederam bem, e se, se trata principalmente das virtudes medianas e convenientes, se se trata de virtudes mais elevadas e mais difficéis, a estima converte-se em *respeito*: se se trata de heroismo, o respeito complica-se de *admiração* e *enthusiasmo*; a admiração é o sentimento de pasmo que nos faz experimentar tudo quanto é novo e grandioso, e o enthusiasmo é o mesmo sentimento mais apaixonado, e nos elevando de alguma sorte a nós mesmos, como se um deus existisse em nós <sup>1</sup>. O *desprezo* é o sentimento da aversão que experimentamos por aquelle que obra mal, e principalmente em se tratando de acções baixas e vergonhosas. Quando se trata de acções condemnaveis, mas não odiosas, o sentimento que experimentamos é o do *vituperio*, que, como a estima, está mais proximo de ser um juizo que um sentimento. Quando se trata finalmente de acções criminosas e revoltantes, o sentimento que provocam é o *horror* ou a *caecração*.

530. **O respeito.** — Entre estes diferentes sentimentos, ha um principalmente, que merece ser estudado com particularidade e do qual o philosopho Kant deu uma analyse bellissima; é o sentimento do respeito. Reproduziremos aqui resumidamente os principaes resultados dessa analyse.

O respeito, diz Kant <sup>2</sup>, dirige-se sempre ás pessoas, nunca ás cousas. Podem as cousas excitar em nós a inclinação e até mesmo o amor, quando são animaes (por exemplo, cavallos, cães, etc.), ou medo, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca *respeito*. O que mais se assemelha a este sentimento é a admiração, e esta, como affecção, é um pasmo que as cousas podem tambem produzir, por exemplo, as montanhas que se elevam até ao céu, a grandeza, a multidão e a distancia dos corpos celestes, a força e a agilidade de certos animaes, etc. Tudo isso, porém, não é *respeito*. Um homem pôde tambem ser um objecto de amor, de medo, ou de admiração, e até de pasmo, sem que seja por isso um objecto de respeito. Sua jovialidade, sua coragem e sua força, o poderio que deve á posição que occupa entre os outros homens, podem inspirar-mô estes sentimentos

<sup>1</sup> Enthusiasmo do ἐνθουσιαζω; (ἐν θεῷ ἰσχυαί) <sup>2</sup>

<sup>2</sup> Kant, *critica da razão pratica*, traduc. franc. de J. Barni, p. 252.



sem que eu sinta interiormente respeito por sua pessoa. *Inclino-me perante um grande*, dizia Fontenello; *meu espirito, porém, não se inclina*. E eu acrescentarei: Perante o humilde burquez, em quem vejo a honestidade do caracter levada a um grão que não encontro em mim mesmo, *meu espirito se inclina*, quer eu queira quer não, e por mais erguida que traga a cabeça para lhe fazer notar a superioridade de minha posição. Porque é isso? Porque seu exemplo me faz lembrar uma lei que confunde minha presumpção, quando a comparo com o meu proceder, e cuja pratica não posso considerar impossivel, pois que tenho debaixo dos olhos um exemplo vivo. Se tenho consciencia de ser honesto no mesmo grão, ainda assim subsisto o respeito. Com effeito, como tudo quanto é bom no homem é sempre defeituoso, a lei, tornando-se visivel por um exemplo, confunde sempre meu orgulho; porquanto a imperfeição de que poderia estar cívado o homem que me serve de estalão não me é tão conhecida como a minha, e assim apparece-me sob um aspecto mais favoravel. O respeito é um tributo que não podemos recusar ao merito, quer queiramos quer não; bem podemos não o deixar transparecer, mas não nos poderíamos impedir de sentir interiormente.

O respeito é tão pouco um sentimento de prazer que ninguem se lhe entrega de bom grado, em attenção a um homem. Como que se busca alguma cousa que possa alliviar a carga, algum motivo de censura que compense a humilhação causada pelo exemplo que se tem debaixo dos olhos. Os mortos mesmo, sobretudo quando o exemplo que nos dão parece inimitavel, nem sempre estão ao abrigo da critica. A propria lei moral, a despeito de sua imponente magestade, não escapa a esta inclinação que temos para nos defendermos do respeito. Se nos recorda tão severamente nossa propria indignidade? Por outro lado, porém, o respeito é tão pouco um sentimento de pezar, que, quando uma vez temos calcado nossa presumpção dando a este sentimento uma influencia pratica, já não é possivel que nos cansemos de admirar a magestade da lei moral, e nossa alma creê que se eleva tanto mais, quanto mais vê esta santa lei elevar-se acima de si mesma e de sua fragil natureza. Grandes talentos, juntos a uma actividade não menor, podem, de facto, produzir tambem respeito, ou pelo menos, um sentimento analogo; isto é de todo o ponto conveniente, e parece que a admiração seja aqui identica a este sentimento. Olhando-se, porém, de mais perto, notar-se-ha que, como é sempre impossivel fazer exactamente a parte das disposições naturaes e a da cultura ou da actividade pessoal, a razão nol-a apresenta como o fructo provavel da cultura, e por consequencia como um merito que rebaixa singularmente nossa presumpção, e torna-se para nós uma advertencia viva ou um exemplo a seguir, tanto quanto em nós caiba. Não é, pois, sómente admiração o respeito que mostramos a um homem de talento, e que se dirige verdadeiramente á lei que seu exemplo nos recorda. E o que prova tambem é que, logo que o commum dos admiradores se julga informado da perversidade do caracter de um homem desta ordem, renuncia a todo sentimento de respeito para com sua pessoa, emquanto aquelle que é verdadeiramente instruido continúa sempre a experimentar este sentimento, ao menos pelo talento de tal homem, porque está empenhado em uma obra e segue uma vocação que de alguma sorte o põe no dever de imitar o exemplo que tem diante dos olhos.

531. **O papel do sentimento na moral: o estoicismo de Kant.**—Já vimos acima (318, 519) que o sentimento é um principio insufficiente para fundar a lei moral. Quererá isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? E' o defeito da moral de Kant o de atirar uma especie de desfavor aos bons senti-

mentos e ás inclinações naturaes que nos conduzem ao bem, espontaneamente e sem esforço. Elle só reconhece o caracter da moralidade onde existe obediencia ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente resistencia e rebelião, porquanto a luta suppõe o obstaculo. Quer elle nos dar a verdadeira idéa do dever da conservação pessoal: representar-nos-ha o homem chegar pelo desespero até a horrorisar-se da vida, mas triumphando desta misanthropia feroz e consentindo em viver apenas pelo respeito á lei. Quer entrosim pintar o verdadeiro dever para com os homens: representar-nos-ha uma alma naturalmente fria e insensivel, a qual, sem caridade e sem fraqueza, faz o bem dos outros, porque é seu dever, e por nenhum outro motivo. Qualquer outro amor, além do que se manifesta por actos exteriores, é desabonado por elle sob o nome de amor *pathologico*. Chega até a despojar a commovente phrase do Evangelho: «Amai-vos uns aos outros» de toda a chamma de caridade interior para reduzir-a exclusivamente ás obrigações externas, esquecendo esta admiravel palavra de S. Paulo: « Ainda quando eu dêsse todos os meus bens para serem distribuídos pelos pobres, ainda quando eu entregasse meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, tudo isso de nada me servirá ».

Semelhante moral teria o effeito de inspirar-nos escrupulo e remorso por nossos bons sentimentos, e até parece impossivel, se não os ha máos. O dever é ahi por toda parte representado como sendo exclusivamente uma ordem, uma disciplina. Esta coacção, porém, suppõe evidentemente uma resistencia da sensibilidade. Se não tivéssemos paixões, o que teriamos a vencer? Quem se não deleita com os prazeres da mesa, delles se priva naturalmente, sem que seja necessaria a coacção da lei; quem não é apaixonado pelo jogo não carece do preceito que prohibe jogar; quem nunca experimentou o desejo da vingança não pensa na lei que prohibe vingar-se.

Seria, pois, mister não só lastimar seus bons sentimentos, mas ainda desejar tel-os máos, a querer-se attingir a verdadeira moral. Nesta doutrina ha tambem eleitos e reprobos; com a differença, porém, de que os eleitos são os que nascem com vicios, os reprobos os que a Providencia fez bons, caritativos, naturalmente sinceros, naturalmente corajosos. Aquelles podem dar a si mesmos um verdadeiro valor moral; estes desfructam uma natureza feliz, mas o merito e a moralidade lhes são vedados.

Como se vê, nesta moral ha uma especie de jansenismo repugnante, que despe de suas graças e bellezas a virtude,

onde apenas vê coacção e cega obediencia, em vez de alegria, felicidade e attractivo. E' a virtude do monge, para a qual a regra é tudo. Não é essa a virtude dos Gregos, de um Sócrates, de um Platão, de um Fénelon (este tambem é um Grego), virtude accessivel e branda, virtude amavel e nobre, virtude misturada de rythmo e de poesia: «Ο φιλόσοφος μουσικός; o sensato é um musico. Não é a virtude christã, virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade: « Amai-vos uns aos outros. » Kant teve razão em não admittir um superfluo acima da virtude<sup>1</sup>; commetteu o erro de não admittir esse superfluo tão necessario que é o proprio amor da virtude.

Poder-se-hia receiar que a reivindicação dos direitos do sentimento viesse enfraquecer o principio da moralidade, isto é, a energia da acção individual e o livre esforço da vontade. Seria chimerico o receio. O predominio dos bons instinctos, nos melhores homens, deixa ainda um logar assás grande aos máos para que reste, e indefinidamente, uma margem sufficiente ás obrigações imperiosas da lei e ás conquistas moraes do livre arbitrio. Quanto melhor aquinhoado houverdes sido pela natureza, tanto mais vos corre a obrigação de augmentar esse bem natural por vossos esforços para conquistardes o que vos falta. Os bons sentimentos, esses mesmos são tambem uma materia para a luta e para o aperfeiçoamento moral, porquanto podeis ter de lutar contra suas proprias tentações; com effeito, a sensibilidade é um laço ao mesmo tempo que é um dom. Se é um bem amar os homens, ahí estão a razão e o dever par vos advirtir de que não convem sacrificar a virtude austera da justiça á virtude amavel da caridade. Se é um bem amar a familia e os amigos, não o é menos obrigatorio não lhe sacrificar nem o bem dos outros, nem mesmo o interesse de vossa propria virtude.

Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclue inteiramente o sentimento do dominio da moralidade, e frequentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a serem bons. Se Deus começou por nos fazer taes, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitissima aquella que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse

<sup>1</sup> Kant não admittie que acima do dever propriamente dito haja um dominio livre (por exemplo, a dedicação), que

não é estritamente obrigatorio. A isso respeito somos da sua opinião. Em moral não ha luxo. (N. sobre este assumpto o nesso livro a Moral, liv. II, cap. II.)

os bens e os máos sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes.

O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois, o índice da virtude; lhe é, pelo contrario, o ornamento e a flôr. Aristoteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: « O homem virtuoso é aquelle que se apraz em praticar actos de virtude ». Não basta ser virtuoso; é preciso tambem que o coração ache prazer em o ser. Se á natureza já aprouve fazer por nós os primeiros gastos, seria se muito ingrato querer-lhe mal por isso.

## CAPITULO IV

### A virtude.

A regra das acções humanas, dissemol-o, é o dever. Conhecemos esta regra pela *consciencia*; effectuamol-a pela *liberdade*. Este cumprimento da lei, em sendo persistente e fiel, é o que se chama a *virtude*. É, portanto, a virtude o objecto da vida humana, o fim que o homem se propõe attingir e realisar neste mundo.

A precedente definição basta para dar-nos uma idéa geral da virtude; mas, para que se lhe compreendam melhor os caracteres, examinemos as diversas definições dadas pelos philisophos e que, pela mór parte insufficientes, têm todavia o merito de exprimir os differentes aspectos do objecto de que procuramos fazer uma idéa completa.

**532. A virtude é uma sciencia.** — A primeira definição que se apresenta a nosso exame é a de Socrates, da qual Platão se serviu, ou pelo menos tomou a idéa e a desenvolveu profundamente. A virtude, dizia elle, é a *sciencia do bem*; o vicio é a *ignorancia d'elle*.

E' incontestavel, por uma parte, que a sciencia do bem é essencial á moralidade; com effeito, como se poderia fazer o bem sem o conhecer? É, além disso, certo que o vicio procede muitissimas vezes da ignorancia; por isso é de summa importancia esclarecer os homens para os tornar melhores. Demais, posto que seja evidente que, quando julgamos os homens, devemos levar em conta o estado de sua consciencia, e que quem age sinceramente segundo sua consciencia não tem de que exprobrar-se, não é menos verdade, por outro lado, que se não pôde chamar *virtude*, no sentido proprio do termo, o cumprimento do mal, ainda quando o mal é tomado pelo bem. Poder-se-ha desculpar o fanatismo de um Bruto, ou de um

Ravaillac, se obraram sob a inspiração da consciencia; mas ninguém ha que lhes considere a acção como um acto de virtude. Não se ha de dar este bello nome a uma boa vontade cega, a decorosas intenções funestas. Deve-se, portanto, reconhecer que o conhecimento do bem é uma das condições essenciaes da virtude.

Taes são as razões que se podem dar em favor do principio de Platão; mas não bastam para o justificar completamente, porquanto Platão não diz sómente que o conhecimento é indispensavel á virtude, mas que é a propria virtude, o que é evidentemente excessivo e contrario á experiencia. Não basta conhecer o bem, é mister querel-o. Não basta querel-o em geral, é mister esforçar-se em exercel-o e, é este esforço que se póde considerar como a origem da moralidade humana, *Video meliora proboque, deteriora sequor*<sup>1</sup> diz a *Medéa* de Ovidio: « Não faço o bem que amo, e faço o mal que detesto », diz Racine traduzindo S. Paulo. Estas duas phrases celebres exprimem um estado psychologico inconciliavel com a theoria de Platão. Este não ignorou semelhante estado: até descreve-o no seu dialogo das *Leis*, e entretanto não renuncia á sua theoria. « Eis ahí, diz elle, a maior ignorancia: quando, embora se julgue que uma cousa é bella ou boa, em vez de a amar, tem-se-lhe aversão, e tambem quando ama-se e abraça-se aquillo que se reconhece má e injusto<sup>2</sup>. » Eis ahí o factó bem reconhecido e perfeitamente descripto. Não será, porém, qualificall-o singularmente chamar a esta opposição da razão e do desejo a derradeira ignorancia? Será ignorancia conhecer que uma cousa é má e preferil-a, que uma cousa é boa e evital-a? Por isso Platão recusa de ordinario admittir que o homem que faz o mal tenha verdadeiro conhecimento do bem. Rejeita esta expressão de todas as linguas: « ser vencido pelo prazer ». Pergunta se o homem póde fugir voluntariamente do que elle sabe que lhe é bom ou vantajoso, ou buscar voluntariamente o que elle sabe que lhe é máo ou nocivo, esquecendo que o bom ou o máo nem sempre são a mesma cousa que o util e o nocivo, e sobretudo que o prazer ou a dôr. Assim é que estes principios o arrastam para consequencias desagradaveis. Elle affirma que a maldade é involuntaria. « Ninguém, diz elle, é máo porque o queira ser, torna-se tal ou por má disposição do corpo, ou em consequencia de má educação, infelicidade que a todos póde acontecer, em

<sup>1</sup> Vejo e approvo o melhor, e faço o peior,

<sup>2</sup> *Leis*, liv. III.

que lhes peza. » Sem duvida, isso é verdade em muitissimos casos, mas não em todos e pôde-se até dizer de um modo geral que, se em todos, os homens existe uma parte de vicio que procede da ignorancia, outra ha que nasce da vontade.

**533. A virtude é uma harmonia.**— Se Platão se enganou, ou pelo menos se foi além do verdadeiro reduzindo a virtude á sciencia, em compensação patenteou de maneira admiravel um dos caracteres essenciaes da virtude, uma de suas feições mais amaveis: a *harmonia*, o *accordo*, o *equilibrio*, que ella estabelece na alma. A virtude, diz elle, é a saude da alma, o vicio lhe é enfermidade. A vida do homem tem necessidade de numero e de harmonia; o sensato é um musico.

Esta bella idéa da ordem e do accordo na vida, como lei suprema da virtude, é absolutamente contraria á doutrina exagerada dos mysticos e dos estoicos, para a qual a virtude é a renuncia, o desapego, a morte de si mesmo <sup>1</sup>. Não é bastante desprender-se dos vicios e dos excessos das paixões; converia tambem separar-se da origem de todo o vicio e de toda a paixão, isto é, do corpo, da vida exterior que semeia as tentações sob nossos passos. Eis a alma reduzida a si só. Estará ella tranquilla e segura? Não; porque a origem das paixões e dos desejos permanece tambem na sensibilidade. Será mister, pois, estancar-a, desviando de seu coração, quanto possivel, todos os sentimentos. A propria intelligencia, porém, não será a seu turno o principio de mil vicios: a duvida, o orgulho, a falsa sciencia? Cortemos, pois, mais esta raiz enferma. O que resta? Eu e minha vontade. Vã illusão? Emquanto subsiste o eu, vive nelle o amor proprio, e sabe assumir as fórmãs mais mudaveis e menos reconheciveis antes de morrer por si mesmo.

Nada tão occulto como seus designios, diz La Rochefoucauld, que o conhecia; bem nada mais habil que seu procedimento; suas delicadezas não se podem representar; suas transformações exceedem as da metamorphose, e seus requintes os da chimica. Vive de tudo e vive de nada: accommoda-se ás cousas e á sua privação; passa até para o partido das pessoas que lhe fazem guerra, entra em seus designios e, o que é admiravel, odia-se com elles; conspira para a sua perda, trabalha para a sua propria ruina, não cuida senão de ser, e uma vez que seja, quer ser seu inimigo. Não é, pois, de admirar, se se junta algumas vezes á mais rude austeridade ou se entra com tanta audacia em sociedade com ella para se destruir; porque, no mesmo tempo que se arruina em um lugar, se restabelece em outro <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Não criticamos aqui senão os excessos do mysticismo, e não o que elle tem de legitimo.

<sup>2</sup> La Rochefoucauld, *Maximées*. (Ed. Hachette, t. I, pag. 243.)

Eis o inimigo que cumpre suffocar, se se quizer surprender em sua origem o principio donde nascem todos os desgraçamentos. Desde, porém, que fôr destruido, se ha quem o consiga (o que é impossivel), ter-se-ha destruido o proprio homem e nada mais restará. Isto não é virtude: que a razão aconselha e confessa, é um *phantasma para atemorizar a gente*, e é impossivel que a perfeição de um ser consista em destruir-se. Estes diferentes excessos são aquelles em que se deixaram arrastar os alexandrinos<sup>1</sup>, os quietistas<sup>2</sup>, os falsos mysticos<sup>3</sup> de todos os tempos, e mesmo, sob um aspecto differente, os proprios estoicos, quando, exagerando o principio do dever, recommendavam a subtracção de todas as paixões.

Fallando humanamente, não nos parece que a virtude exija outro desprendimento, que o do mal, e, comquanto seja verdadeiro dizer que cumpre vigiar o mal em sua raiz, convem todavia não esquecer que no homem a origem do mal é ao mesmo tempo a origem do bem. Tomo por testemunho o proprio corpo, esse grande inimigo, segundo os mysticos. Sem duvida não ha quasi meio de rehabital-o, como se houvesse necessidade disso, e nem tivesse perdido seu credito; mas, sem cahir nos sonhos de certos materialistas illuminados, pôde-se fazer observar simplesmente que o corpo é tão util ao homem como pôde ser prejudicial. O mesmo succede com o sentimento, com a paixão, com o homem todo inteiro. O que importa não é supprimir os instrumentos, as molas de nossa actividade, destruir a propria actividade e fazer do homem antes do tempo uma arvore morta; é ensinar o homem a usar convenientemente de todas estas cousas, conhecer-lhes o valor em particular, estimal-as e cultivar-as consoante a excellencia dellas. Assim a razão declara que o corpo deve ser o servo da alma, e não a alma a serva do corpo; mas um servo é um inimigo. Diz-nos ella que todos os sentimentos que nos ligam á vida, á familia, á patria, ao genero humano, devem ser respeitadas nos limites fixados pela razão; diz-nos mais que é bello cultivar a intelligencia, mas sem prejuizo da actividade e da virtude. Dest'arte una sã moral permite ao homem fazer uso de tudo quanto encontra em si mesmo, sob a vigilancia e a censura da consciencia. A vir-

<sup>1</sup> Os alexandrinos, philosophos da escola de Alexandria renovaram o systema do Platão interpretando-o no sentido do mysticismo oriental.

<sup>2</sup> Os quietista, scita heretica do XVII seculo, fundada por Molinos, e a que se associaram a trad. de Guyon e Fenelos.

Essa escola exigia um amor divino tão pouco e tão desinteressado que attingia o ponto de tornar-se indifferente á salvacão.

<sup>3</sup> Sobre os falsos mysticos, veja-se o bello livro de Bossuet *Instruction sur les états d'oraison*.



tude, assim entendida, já não é mais a guerra violenta do homem contra si mesmo, a separação do que é unido pela natureza, uma subtracção impossível do que é indispensável á vida: é uma bella luta contra a tyrannia do corpo, contra os excessos das paixões, contra as presumpções da sciencia, contra as tentações de nossas faculdades, que aspiram todas a sahir de seu papel e a deslocar-se de sua classe; é um equilibrio, uma harmonia, uma paz, imitadas da paz e da harmonia do universo.

E' ainda neste sentido que se póde dizer, com Platão, que a virtude é a *imitação de Deus*; porque, sendo Deus o principio de toda a ordem e de toda a harmonia, estabelecer em nós a ordem e a harmonia é imitar a Deus, tanto quanto nos é possível.

**534. A virtude, habito e justo meio.** — Depois de Platão, Aristoteles definiu a virtude « um habito ». Também é uma excellente e justa ponderação. Um acto particular póde ser bom, mas não é a virtude. A disposição para praticar de longe em longe algum acto de virtude tambem não é a virtude; se assim fôsse, todos os homens seriam virtuosos. E' mister uma disposição constante, seguida do effeito, a bem fazer. Este modo de vêr completa e precisa o de Platão. O que é o equilibrio de todas as faculdades da alma? E' o habito de cada uma dellas, em particular, de não ultrapassar seus limites legitimos. O equilibrio da alma não é o estado de um momento, é um estado constante que nasce do habito. Não se deve, porém, confundir o habito com a rotina. Não é virtuoso quem, á guiza de maquina, faz sempre a mesma cousa e do mesmo modo, sem se importar com o motivo de suas acções: é aquella « sombra de virtude » de que falla Platão no *Phedon* (*αὐτὰ ἀρετῆς*). A verdadeira virtude tem sempre consciencia de si mesma, ainda quando é a mais facil e mais natural. A virtude para se tornar um habito deveu a principio não o ser; foi um esforço, que, muita vez victorioso, tornou-se facil. A definição de Aristoteles exprime a victoria e não a luta. E, com effeito, a luta ainda não é a virtude, mas o esforço daquelle que a ella aspira. « Os deuses, diz Hesiodo, collocaram o prazer e a dôr adiante da virtude. »

A esta definição da virtude acrescenta Aristoteles outro caracteristico, o do *justo meio*. E' esse um principio justo, mas mui vago: porque onde existe o meio? Eis a questão. Diz-nos Aristoteles que, na determinação do meio, é mister attender a todas as circumstancias que acompanham a acção. O

que é o meio para este não o é para aquelle. Esta formula equivale a dizer que em tudo se deve procurar o conveniente, isto é, o que é bom. Ella não serve, pois, para fixar de modo mais exacto o ponto justo onde deve mirar a virtude; mas dá-nos entretanto um character extrinseco, que não deixa de ter importancia.

Registremos tambem outras definições da virtude, mais modernas.

535. **Outras definições.**— Malebranche define a virtude o *amor da ordem*. Não é falsa esta definição, mas convem ser explicada. Sem duvida deve-se amar a ordem, mas o essencial da virtude é a vontade energica de conformar-se com a ordem. Que esta vontade seja auxiliada e solicitada pelo amor, admitto; mas não se deve confundir com este; sem o que, a virtude seria apenas uma disposição natural, mais ou menos viva, e não um habito adquirido pela vontade. Assenta o principio deste erro em uma confusão já assignalada acima (231) entre o desejo e a vontade; mas, se aqui se entende por *amor da ordem* um habito adquirido pelo esforço, será mui verdadeiro dizer que a virtude consiste em amar a ordem e nella encontra o prazer.

Spinosa define a virtude pelo *poder*, e o poder é «o esforço que faz a alma para perseverar em seu ser e acrescental-o». Esta definição é verdadeira em um sentido, porque é certo que a virtude é uma *força*, e que esta força consiste em conservar e augmentar a perfeição humana; é mister, porém, acrescentar que este poder é livre, e não, como pensa Spinosa, sómente o desenvolvimento necessario da natureza das cousas.

Outra definição da virtude é a de David Hume, que dá este nome a toda qualidade agradável ou util a nós e aos outros. É esse, com effeito, o sentido de *virtus* entre os antigos, posto que este termo fôsse mais communmente applicado ás qualidades energicas. Esta definição destroe a idéa de virtude a tal ponto que este philosopho vai quasi até reduzir a ás vantagens do corpo e do espirito: assim, a saude, a belleza e a alegria serão virtudes.

Uma idéa mais verdadeira da virtude é a de Kant, que nol-a representa como uma obediencia ás determinações da razão. O homem divide-se entre a razão e a sensibilidade, mas estas não actuam sobre elle da mesma maneira; uma arrasta, a outra ordena; por isso que a sensibilidade arrasta, é que a razão ordena, toma uma fórma imperativa e se apresenta

como uma disciplina ; se a vontade não fôsse repartida, bastaria que a razão se mostrasse para ser seguida ; mas ás seducções da sensibilidade é obrigada a oppôr uma especie de constrangimento, não material, mas moral, isto é, uma ordem e uma disciplina. O mando chama-a obediencia. Esta maneira de representar a virtude não a rebaixa, e nem deve humilhar o homem : pois que a obediencia á razão não é servilismo, e só é humilhante a escravidão. A obediencia da vontade é o acto pelo qual ella propria se colloca na classe das pessoas moraes ; eleva-se, pois, obedecendo ; a coacção que soffre não é uma força ou uma ameaça. Todo o motivo de temor ou submissão ao poder, não á razão, é servilismo, e por consequente immoral ; a vontade é soberanamente livre, obedecendo a uma ordem razoavel.

Não exagaremos, entretanto, a idéa comprehendida na palavra obediencia á lei. Kant quer que o homem seja apenas um soldado que obedece á disciplina e vai ao combate por ordem, e não por um amor natural ao perigo e á gloria. Reconheço que este amor, se é independente da obediencia á lei, nada tem de moral ; mas a obediencia por si só sem amor (546) será a moralidade absoluta ? Seguir-se-hia destes principios não só que o homem pôde ser virtuoso sem inclinação alguma para o bem, mas tambem que é esse o gráo mais elevado da virtude. A perfeição moral seria a *apathia*. Mas o bem não é mais sómente um principio imperativo ; é tambem um principio de amor e de enthusiasmo. A obediencia é perfeitamente a condição fundamental da virtude ; mas esta só é completa em sendo acompanhada de inclinação viva e facil para o bem. O que é verdade quanto á virtude em geral, o é tambem quanto a todas as applicações da virtude. Assim deve-se fazer bem aos homens, senão por amor, ao menos com amor. Em uma palavra, segundo a phrase de Aristoteles, o homem virtuoso é *aquelle que acha prazeres em praticar a virtude*. Kant admite tambem, em verdade, o dever do amor ; mas só quer um amor pratico, isto é, reduz o amor aos actos exteriores e supprime o sentimento. Elle não quer o que chama extravagantemente o amor *pathologico*, e tem razão, se entende por isso uma sensibilidade enferma e exagerada ; existe, porém, um amor todo moral, que tem sua séde, não no temperamento, mas na propria alma, e que embelezza a obediencia á lei. Ahi se encontram a belleza e a verdade da moral christã. Kant diz que o amor não se governa. Isso é verdade. Os germens, porém, do amor existem em todas as almas, e é tão possivel obrigar-nos a desenvolvê-los,

como a desenvolver os bons habitos e as boas vontades. Assim, o começo da virtude é bem, realmente, o esforço da vontade; o fim, porém, é a facilidade da vontade e a pratica não constrangida, mas agradável do bem. Finalmente, a moral de Kant, que é tão austera, não deve ser accusada, sem duvida, de collocar mui baixo o ideal da moralidade; poder-se-hia receiar, porém, que esta bella moral viesse a degenerar em sequidão, e prestasse seu principio a um puro formalismo e a uma servil legalidade.

## CAPITULO V

O merito e o demerito.

536. **O merito e o demerito.**—Define-se geralmente o merito a qualidade em virtude da qual um agente moral se torna *digno* de recompensa; e o demerito, pelo contrario, seria, em virtude desta definição, a qualidade pela qual um agente moral se tornasse de qualquer sorte *digno* de punição. Por outros termos, o merito ou demerito seria a relação que o agente moral pôde ter, seja com a recompensa, seja com a punição.

Creio que a precisão das idéas quer que se considere a idéa de merito ou de demerito em si mesma, independentemente da recompensa ou da punição.

Para bem comprehender estas duas idéas, convem saber que os objectos da natureza têm em si mesmos, antes de toda a acção moral, certo valor proporcionado á excellencia de sua natureza.

As cousas distinguem-se umas das outras, como o fez notar Malebranche, não só pela grandeza ou quantidade, mas tambem pela perfeição ou qualidade. Dahi uma dupla serie de relações: *relações de grandeza*, que são o objecto das mathematicas; *relações de perfeição* ou de excellencia, que são o objecto da moral.

Um animal é mais estimavel, diz Malebranche, que uma pedra, e menos que um homem, porque ha maior relação de perfeição do animal para a pedra que da pedra para o animal, e ha menor relação de perfeição entre o animal comparado ao homem do que entre o homem comparado ao animal. E aquelle que vê estas relações de perfeição vê verdades que devem regular sua estima, e por conseguinte essa especie de amor determinada pela estima. Aquelle, porém, que mais estima seu cavallo que seu cocheiro, e crê que uma pedra em si mesma é mais estimavel que uma mosca... cai necessariamente no erro e no desregramento. (*Moral*, C. I, 23.)

Não só as cousas ou os seres têm entre si certas relações de excellencia ou de perfeição, mas em um mesmo ser as diversas qualidades que o compoem têm igualmente relações do mesmo genero; assim é que no homem achamos a alma preferivel ao corpo, o coração aos sentidos, a razão á paixão, etc. Existe, pois, tambem uma escala cujos grãos devem medir os grãos de nossa estima, e por consequencia regular nossas acções conforme a essa estima.

Tendo cada ser recebido da natureza certo grão de excellencia, o que caracteriza o homem entre todos os seres é a capacidade que elle tem, pelo seu querer, de elevar-se acima do grão de excellencia que recebeu individualmente, e de approximar-se indefinidamente do mais alto estado que se possa conceber em a natureza humana: do mesmo modo tambem pôde descer ao mais infimo grão. No primeiro caso, ganha em valor e em excellencia: no segundo, perde e se rebaixa: sacrifica alguma cousa de sua estimação.

Chamo *merito* o incremento voluntario de nossa excellencia interior; chamo *demerito* a diminuição voluntaria desta excellencia. E' uma especie de *alta* ou de *baixa* moral, para servir-me de uma imagem da lingua financeira. O preço moral do homem, seu valor moral, é effectivamente susceptivel, como os valores economicos, de subir ou descer, e isto unicamente pelo facto de nossa vontade. Quem faz o bem ganha em valor, tem *merito*: sua acção é *meritoria*. Quem faz o mal perde em merito: sua acção é *demeritante*.

O *demerito* não é sómente a ausencia do merito, o não-merito. A ausencia de merito consiste em não fazer bem, nem mal, como succede nas acções que se chamam indifferentes. O demerito não é uma simples negação, uma falta, uma omissão: é de alguma sorte, o que se chama em mathematica uma quantidade negativa, a qual não é um puro nada, pois que uma *divida* não é só um *não haver*, uma perda não é uma *não-acquisição*. São quantidades *a menos*. O demerito, pois, é um merito a menos, uma perda real, uma diminuição.

Um animal irracional não pratica virtude alguma, diz Kant: esta omissão, porém, não é um demerito, porque não violou lei alguma interior: não foi impellido a uma boa acção por um sentimento moral, e o zelo ou a omissão nada mais é que pura negação. O mesmo não succede com o homem <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vide Das quantidades negativas em philosophia. Kant, traducção franceza de Tissot, pag. 153.

537. **O merito e a obrigação.**—Tem-se algumas vezes estabelecido o principio de que o merito está na razão inversa da obrigação, de tal sorte que, quando a obrigação fôsse absolutamente rigorosa, por exemplo, não furtar, não matar, seria o merito igual a zero; ao passo que, se a acção é toda de dedicação, o merito é extremo, porque a dedicação não é obrigatoria. Isto posto, haveria duas especies de boas acções, umas obrigatorias, outras não. Seria o bem acompanhado do dever até certo limite: para além já não haveria dever, mas um campo livre aberto á virtude, e por conseguinte ao merito. Oppor-se-hia, pois, o *meritorio* ao *obrigatorio*.

Por nossa parte, não admittimos semelhante theoria. Não ha acções obrigatorias que não sejam meritorias: não ha acções puramente meritorias que não sejam obrigatorias. Emfim, nem tão pouco admittimos que o merito esteja na razão inversa da obrigação<sup>1</sup>.

Quererá isto dizer que não haja grãos no merito, e que todas as acções boas sejam igualmente meritorias? Não, indubitavelmente; mas aqui apenas conhecemos uma regra: o *merito está na razão composta da difficuldade e da importancia do dever*. Porque, por exemplo, ha pouco merito em nos não apropriarmos do bem de outrem? Porque a educação a este respeito nos habituou de tal modo que a maior parte dos homens não experimentam nenhuma tentação deste genero<sup>2</sup>, e, ainda quando a tivesse, se envergonharia de reivindicar-lhes publicamente o merito. Porque ha grande merito em sacrificar a propria vida á felicidade dos outros homens? Porque temos um apego excessivo á vida e um sentimento relativamente fraquissimo de amor pelos homens em geral? Sacrificar o que prezamos muito ao que prezamos pouco, por consideração ao dever, é evidentemente difficillimo; e é por isso que reputamos esta acção de grande merito.

A prova de ser esta a difficuldade, e não mais ou menos obrigação da acção, que constitue o merito dos actos, é que uma acção rigorosamente obligatoria póde ter o mais alto grão de merito, se é mui difficil e custa muito esforço.

<sup>1</sup> Vide em nosso tratado — *Da moral* a refutação da theoria dos *deveres strictos* e dos *deveres amplos*, e dessa outra theoria que põe o bem acima do dever e em uma esphera mais extensa. (liv. II cap. II e III.)

<sup>2</sup> Ao menos sob a fôrma grosseira do roubo; a conquista é ainda considerada como gloriosa.

Por exemplo, nada mais obrigatorio que a justiça. Dar a cada um o que é seu é uma das maximas elementares da moral. Supponde, entretanto, que um homem haja gozado, com a consciencia tranquilla, por muito tempo, de uma grande fortuna, que julga sua, e da qual faz um uso mui nobre, e que, ao entrar na velhice, sabe de repente que elle lhe não pertence. Supponde, para tornar a acção mais difficil, que só elle o saiba, e possa assim, com toda a segurança, conserval-a, se quizer; aggravai a situação, supponde que essa fortuna pertença a herdeiros miseraveis e que este depositario, em sendo esbulhado, fique reduzido á miseria. Imaginai finalmente todas as circumstancias que tornem o dever ao mesmo tempo o mais estricto e o mais difficil; tereis uma acção tão meritoria como o pôde ser a dedicação mais livre e menos estrictamente exigida.

Tambem é evidente que não é só a difficuldade de acção que lhe constitue o merito; mas a importancia do proprio dever. O merito da difficuldade vencida não tem mais valor em moral do que em poesia, quando inteiramente só. É possível sem duvida, impor uma especie de gymnastica moral, e por consequencia provas difficillimas, posto que inuteis definitivamente, mas a pretexto de provas e exercicios, e não como deveres; e, além disso, é mister que semelhantes provas tenham algumas relações com a vida a que se é destinado. Por exemplo, quando um missionario ou um viajante destinado a arrostar durante a vida inteira todos os climas, todos os perigos, exercita-se previamente por meio de empreendimentos arrojados e temerarios, semelhantes empreendimentos são razoaveis e meritorios. Aquelle, porém, que por jactancia, por ostentação, sem fim scientifico, se impuzesse a si proprio galgar montanhas inacessiveis, atravessar um braço de mar a nado, lutar corpo a corpo com feras, etc., praticaria acções que não deixariam de ter merito, porque eram corajosas, mas cujo merito não equivaleria ao que attribuímos a outras acções menos difficeis, mas mais prudentes.

Dous elementos, pois, devem encontrar-se na acção para constituir-lhe o merito: a *difficuldade* e o *valor intrinseco*.

Quanto ao demerito, está na razão da gravidade dos deveres e da facilidade em cumpril-os, e por isso é que está de alguma sorte na razão inversa do merito. Toda vez que uma acção é mui pouco meritoria, a acção contraria é mui *demeritante*, e reciprocamente.



Segundo estes principios, póde-se determinar da maneira seguinte a avaliação das acções moraes.

538. **Qualificação dos actos moraes.**— Dividem-se em duas classes as acções humanas: as boas e as más: é questão entre os moralistas saber se as ha *indifferentes*. Entre as acções boas umas são *bellas, heroicas, sublimes*, outras *convenientes, rectas e honestas*; entre as más, umas são simplesmente *condemnaveis*, outras *vergonhosas, feias, criminosas*; finalmente, entre as indifferentes, umas são *agradaveis e permittidas*, outras *necessarias e inevitaveis*.

Demos alguns exemplos para tornar bem comprehensíveis esses diferentes caracteres das acções humanas.

Um juiz que distribue justiça sem parcialidade, um negociante que vende suas mercadorias pelo que valem, um devedor que se quita regularmente com seu credor, um soldado exacto na manobra, obediente á disciplina e fiel a seu posto em tempo de paz, um estudante que cumpre regularmente o dever que lhe é imposto, todas estas pessoas praticam acções boas e louvaveis, mas não extraordinarias. São approvadas, mas não admiradas. Dirigir economicamente os proprios bens de fortuna, não pactuar em demasia com os prazeres dos sentidos, não mentir, não espancar ou ferir os semelhantes, são outras tantas acções boas, rectas, convenientes, dignas de estima, não de admiração.

A medida que as acções se vão tornando mais difficéis, tornam-se mais bellas; e, se são mui difficéis, chamam-se heroicas e sublimes, comtanto que sejam boas; pois que emprega-se algumas vezes o heroismo em fazer o mal. Aquelle que, como de Harlay, diz em face a um usurpador omnipotente: «E' lastima quando o lacaio expulsa o amo»; aquelle que, como o visconde d'Orthez, responde a Carlos IX depois do S. Bartholomeu: «Meus soldados não são carrascos»; aquelle que, como Boissy d'Anglas, mantem de uma maneira firme e inabalavel o direito de uma assembléa perante as violencias sanguinarias de uma população amotinada; aquelle que, como Morus ou Dubourg, prefere morrer a sacrificar sua fé; aquelle que, como Colombo, arrosta um oceano desconhecido e a revolta de uma tripolação grosseira e supersticiosa para obedecer a uma convicção generosa; aquelle que, como Alexandre, crê assás na amizade para receber das mãos de seu medico uma bebida que se diz envenenada; todo o homem que se sacrifica por seus semelhantes, que, no fogo, na agua, nas profundezas da terra,

arrosta a morte para salvar a vida; que, para divulgar a verdade, para conservar-se fiel á fé, para servir á religião, ou á sciencia, ou á humanidade, não receia perante a fome, a sêde, a miseria, a escravidão, as torturas ou a morte, é um *heróe*.

Epicteto, o celebre estoico, era escravo. Seu senhor, por uma negligencia, mandou castigal-o : « Ides quebrar-me a perna », disse elle. Foi o que aconteceu. « Eu bem vos dizia que a quebrarias », retorquiui pacificamente o escravo. Eis um heróe. Joanna d'Arc, vencida, prisioneira, ameaçada da fogueira, dizia em face a seus carrascos : « Sei perfeitamente que os Ingleses me farão morrer; mas, ainda quando sejam elles cem mil *goddem*, não terão este reino ». Eis uma heroína.

As acções más têm igualmente seus grãos. Aqui, porém, é assás digno de reparo que as mais detestaveis são as que se oppoem ás acções simplesmente boas : pelo contrario, uma acção que não é heroica, nem por isso é necessariamente má ; e, quando é má, não é o que demais criminoso existe. São necessarios alguns exemplos mais para comprehender-se estas gradações, cujo sentimento todo mundo tem, e o reconhece perfeitamente, na pratica, bem difficeis, porém, de analysar theoreticamente.

Ser respeitoso, por exemplo, para com seus paes é uma acção boa e honesta, mas não heroica. Pelo contrario, espual-os, insultal-os, matal-os, são acções abominaveis, do numero das mais baixas e das mais torpes que se possam commetter. Amar os amigos, prestar-lhes os serviços que puder é proprio de uma alma recta e bem dotada, mas nada tem de sublime. Pelo contrario, trahir a amizade, calumniar aquelles a quem amamos, mentir para nos insinuarmos junto delles, surprender-lhes os segredos para utilisal-os contra elles, são acções negras, baixas, vergonhosas. Não é lá grande merito o não assenhorear-se do bem alheio : o roubo, pelo contrario, é o que de mais desprezível existe. Reciprocamente, esmorecer perante a adversidade, recuar em face da morte, não affrontar os gelos do polo norte, ficar em casa quando o incendio ou a inundação ameaça nessos irmãos, são ou podem ser acções vis ou vulgares, mas nem sempre são criminosas; acrescentemos, todavia, que casos ha em que a dedicacão é obrigatoria e é quasi crime não ser heroica. Um capitão de navio que poz sua embarcação em perigo, e não fica em seu posto para salva-la, um general que não sabe morrer, quando é preciso, á frente de seu exercito, um chefe de Estado, que

em tempo de revolta ou da patria em perigo teme a morte, um presidente de assembléa que foge diante do motim, um medico que foge ante a epidemia, um magistrado que, por medo, trahe a justiça, todos esses commettem acções verdadeiramente culposas. Cada estado tem seu heroismo que se torna obrigatorio em um caso dado. Entretanto, será sempre verdadeiro dizer que, quanto mais facil fôr uma acção, menos excusavel será e, portanto, mais odioso libertar-se della.

Além das acções boas e das acções más, outras ha que parecem não ter nenhum destes dous caracteres; não são nem boas, nem más, e são por isso chamadas indifferentes. Por exemplo, ir passear é uma acção que, considerada em si, não é nem boa nem má, embora possa tomar uma ou outra feição, conforme as circumstancias.

Dormir, velar, alimentar-se, fazer exercicio, conversar com os amigos, ler um livro aprazivel, tocar e cantar são acções que, certamente, nada têm de más, e que, todavia, não serão citadas como exemplos de boas acções. Ninguem dirá, por exemplo: Fuão é homem muito honesto, porque toca bem rabeça; Sicrano é um sensato, por que tem bom appetite. Por maioria de razão, se se tratar de acções que são absolutamente necessarias, como o acto de respirar e de dormir. As acções que respeitam ás necessidades propriamente de nossa existencia escapam por isso a todo character moral: são em nós o que são nos animaes ou nas plantas acções puramente naturaes. Outras ha que não são necessarias, mas simplesmente agradaveis, e que praticamos porque se ajustam a nossos desejos e a nossos gostos. Basta não serem contrarias ao bem para que se não possa dizer que sejam más: não se segue, porém, que sejam boas: e é o que se chamam acções indifferentes.

Tal é pelo menos a apparencia das cousas: porquanto, sob um ponto de vista mais elevado, não erraram os moralistas em dizer que não existem acções absolutamente indifferentes, e que todas, em qualquer gráo, são boas ou más conforme o pensamento com que são praticadas.

539. **Da imputação moral.**— Sendo livre, o homem é por isso mesmo *responsavel* por suas acções: estas são *imputaveis*. Têm ambas estas expressões quasi a mesma significação, com a differença, porém, de que a responsabilidade se refere ao agente, e a imputabilidade applica-se ás acções.

O termo imputar, diz Burlamaqui, é tomado da arithmetica; significa pôr uma somma em conta de alguém. Imputar uma acção a alguém é, pois, attribuir-lh'a como a seu verdadeiro autor, pol-a em sua conta, por assim dizer, e tornal-o responsavel por ella.

O mesmo Burlamaqui distingue a *imputabilidade* da *imputação*. Aquella é uma qualidade geral das acções; esta um acto pelo qual julgamos que tal ou tal acção deve ser actualmente imputada a seu autor, o que depende de muitas circumstancias. Passamos a indicar, segundo o mesmo autor, as principaes circumstancias que, mudando as condições de responsabilidade no agente, modificam o juizo de imputação<sup>1</sup>.

As duas condições fundamentaes da responsabilidade moral são, como dissemos: 1.<sup>a</sup> o conhecimento do bem e do mal; 2.<sup>a</sup> a liberdade de acção. Por consequencia, toda vez que estas duas condições variarem, variará a responsabilidade, e na mesma proporção. Dahi se segue:

1.<sup>o</sup> O idiotismo, a loucura, o delirio em caso de molestia, destroem quasi sempre ao mesmo tempo as duas condições da responsabilidade, a saber, o discernimento e o livre arbitrio, tiram dessa fórma toda a feição moral ás acções commettidas nestes differentes estados; não são de natureza a serem imputadas ao agente. Entretanto, não sendo certos loucos completamente loucos, podem conservar em seus intervallos lucidos alguma parte de responsabilidade. Sómente é justo que a lei amplie quanto possivel a immunnidade concedida á demencia; porquanto nunca se pôde saber com exactidão até que ponto a parte sã do entendimento foi affectada pela parte enferma. Assim tambem o somno e o somnambulismo são em geral causas de irresponsabilidade. Entretanto, tal acção, que seria o resultado de máos pensamentos concebidos durante a vigilia, não escaparia a qualquer imputação; por exemplo, aquelle que por muito tempo houvesse pensado na morte de seu inimigo, e que o fôsse matar em um accesso de somnambulismo, não se poderia considerar como inteiramente innocente desta acção.

2.<sup>o</sup> A embriaguez pôde ser considerada como uma causa de irresponsabilidade? Não, sem duvida, porque, por uma parte, se é responsavel pelo proprio facto da embriaguez, por outra, sabemos que em semelhante estado expõe-se a gente a todas as consequencias, e portanto as aceita

<sup>1</sup> Burlamaqui, *Principios do direito da natureza*, cap. III e cap. XI.

implicitamente. Por exemplo, quem se põe em estado de embriaguez consente de ante-mão em todas as acções baixas e grosseiras que são inseparáveis desse estado. Pelo que respeita às acções violentas e perigosas que daí podem resultar accidentalmente, como espancamentos e homicídios que provêm de rixas, indubitavelmente não é possível imputar-as ao homem ébrio com a mesma severidade que ao homem são, porque certamente aquelle não as quiz explicitamente pondo-se em estado de embriaguez; mas também não é innocente, porque sabia quaes as consequências possíveis deste estado. Quanto áquelle que voluntariamente se põe em estado de embriaguez com a intenção expressa de commetter um crime, e para tomar coragem, é bem evidente que, longe de diminuir assim sua parte de responsabilidade na acção, augmenta-a, pelo contrario, pois que faz esforços para suffocar violentamente todos os escrúpulos ou as hesitações que poderiam sustar o crime.

3.º «Ao impossivel ninguem é obrigado.» Segundo este principio, é evidente que não é responsavel por uma acção quem quer que esteja na impossibilidade absoluta de pratical-a. Assim, não se pôde exprobrar a um paralytico, a uma criança, a um enfermo por não haver pegado em armas em defesa da patria. Entretanto ninguem deve collocar-se voluntariamente na impossibilidade de agir como fariam, por exemplo, á semelhança do que se praticava frequentemente em Roma, os que cortassem o dedo pollegar para não pegar em armas. Pela mesma razão o devedor que, por circumstancias independentes de sua vontade (incendio, naufragio, epidemia), fica fóra do estado de desempenhar suas obrigações, é desculpavel; porém, se se empenhou sabendo que ficaria na impossibilidade de pagar, é evidente que esta impossibilidade não seria uma escusa.

4.º As qualidades naturaes ou as imperfeições do espirito e do corpo a ninguem podem ser imputadas, nem em bem, nem em mal. Quem censuraria um homem, diz Aristoteles, porque é cego de nascença, ou porque cegou em consequencia de uma enfermidade ou de uma pancada? «Assim, a respeito dos defeitos do espirito, ninguem é responsavel por não ter memoria ou ter pouco espirito. Entretanto, como estes defeitos podem-se corrigir pelo exercicio, o homem é mais ou menos responsavel por não fazer esforços para os remediar. Quanto aos defeitos ou deformidades que resultassem de culpa nossa, por exemplo, por nossas paixões, é evidente que nos podem ser imputadas com justa razão. As

qualidades naturaes não são tambem imputaveis a ninguem. Assim, não se deve elogiar a força physica, a saude, a belleza, ou ainda mesmo o espirito de quem quer que seja; e ninguem deve vangloriar-se ou orgulhar-se de taes predicados. Entretanto, aquelle que, com vida prudente e laboriosa, conseguiu conservar ou desenvolver sua força physica, ou que, por seus esforços de vontade, cultivou e aperfeiçãoou seu espirito, merece elogios; e é deste modo que indirectamente as vantagens physicas e moraes podem tornar-se materia legitima para a imputação moral.

5.º Os efeitos das causas exteriores e os acontecimentos, quaesquer que sejam, não poderiam ser attribuidos a alguem, nem em bem, nem em mal, se não tanto quanto podesse e devesse produzi-los, impedir-los ou dirigil-los, e quem solícito ou negligente foi a tal respeito. Assim attribue-se a um lavrador uma boa ou má colheita, segundo cultivou bem ou mal as terras de que está incumbido.

6.º Os casos precedentes nenhuma difficuldade offerecem, e as maximas que demos são apenas maximas de senso commum. Começa a difficuldade desde que se trata de acções committidas por erro ou ignorancia<sup>1</sup>. O erro e a ignorancia serão causa de desculpa? Sim e não, segundo as circumstancias. Concorda-se geralmente, por exemplo, em que a ignorancia invencível e involuntaria é uma escusa valiosa (37). Assim o selvagem que jamais conheceu outros costumes e outros habitos além dos de seus antepassados, e a quem nunca se fallou de outra moral, se aliás se suppõe que sua consciencia nada lhe diz, não póde ser considerado como responsavel pelos erros que commette em consequencia de semelhante ignorancia. A mulher indiana que se queima sobre a fogueira de seu marido pratica certamente uma acção assás desarrazoada; mas, como lhe ensinaram que isso lhe era um dever e não conjecturar outra verdade além dessa, é desculpavel e até louvavel por obedecer a uma lei cruel da qual nada a advertiu que desconfiasse. Não succede assim com a ignorancia voluntaria, como seria a do juiz que se não dêsse ao trabalho de estudar as leis que se acha encarregado de applicar. Na ordem civil, admittte-se como uma maxima necessaria que «ninguem é julgado como ignorante da lei», comquanto de facto sejam as leis apenas conhecidas dos que fazem d'isso profissão. Mas, pelo que respeita ás leis criminaes, basta a consciencia para ensinar

1 Vêdo cap. III, a consciencia.

a cada homem o que lhe é prohibido fazer ; apenas é necessario para isso estudar o Codigo. Quanto às leis civis, cada um, conforme o interesse, toma conhecimento das que lhe dizem respeito pessoalmente. Esta maxima é uma convenção necessaria para manter-se a ordem social ; mas na ordem puramente moral ninguem deve ser realmente julgado senão á vista do conhecimento actual que tem da lei ; como, porém, é facillimo abusar deste principio, isto é, que a ignorancia escusa, deve haver sempre certa circumspecção no seu uso, sobretudo com relação a nós mesmos ; e, embora a fraternidade humana nos autorise a applical-a aos outros o mais que nos fôr possível, é mister tambem que semelhante indulgencia não degenere em frouxa complacencia para o mal.

O mesmo acontece com os actos praticados sem intenção.

Por exemplo, diz Aristoteles <sup>1</sup>, pôde-se, querendo mostrar o mecanismo de uma maquina, fazel-a partir sem intenção, como quem deixasse partir um projectil de catapulta. Em outros casos, pôde-se, como Merope, tornar seu proprio filho por um inimigo mortal ; suppôr que uma lamina aguda tem a ponta embolada, tomar uma pedra pomes, matar alguem com um golpe querendo defendel-o, ou fazer-lhe algum grave ferimento querendo mostrar algum lance de dextreza, assim como praticam os lutadores ao preludiarem seus combates.

7.º Outra difficuldade, frequentes vezes discutida entre moralistas e criminalistas, é saber se alguem é responsavel pelas acções impostas pela coacção : em principio, é de toda a evidencia que se se pôde imputar as acções livres : as acções forçadas ou constrangidas não são imputaveis. A difficuldade, porém, vem de longe, e trata-se de saber em que caso existe coacção. Se a coacção é toda physica, a tal ponto que só a força material haja determinado a acção, é evidente que a acção é absolutamente irresponsavel. « Neste caso, dis Burlamaqui, o autor da violencia é a unica e verdadeira causa da acção, só elle é o responsavel ; e, sendo puramente passivo o agente immediato, não lhe pôde o facto ser já imputado, mas á espada, á bengalla, ou outro qualquer instrumento de que se servisse para ferir. » Se, porém, a coacção, em vez de material, é apenas moral, se é, por exemplo, a ameaça de um grande mal, não pôde a acção ser considerada como inteiramente voluntaria ; porquanto a vontade pôde sempre resistir á violencia, ou pelo menos soffrel-a sem lhe ceder. Sem duvida, á medida que o mal de que se está ameaçado vai sendo

<sup>1</sup> *Eth. Nic.*, liv. III, cap. II.

maior, torna-se a acção mais difficil, e por conseguinte maior e mais heroica, se é praticada; mais desculpavel, se é desatinada. Ahi, porém, ha apenas um gráo de attenuação, e não uma justificação. Nem a presença da morte póde justificar a pratica de uma injustiça. Assim, aquelle que, durante a Revolução franceza, votava contra a vontade de sua consciencia para escapar ao cadafalso, era responsavel por seus actos; e casos ha em que se deve preferir morrer a praticar uma cobardia. Por exemplo, um soldado não seria desculpavel de fugir do campo da batalha a pretexto de que teve medo da morte. E ha na vida civil casos semelhantes. O martyrio para os que tem fé é um dever, e poder-se-hia com justiça censurar a um crente por não ter sabido antes morrer do que deixar humilhar em si a fé e a verdade.

D'entre as acções extorquidas pela força, Burlamaqui distingue as que são absolutamente más, e que a força não póde desculpar, das que, sendo indifferentes em si mesmas, não podem ser imputadas; e cita por exemplo as promessas e as convenções forçadas. Não se póde, porém, dizer que uma promessa seja uma acção absolutamente indifferente: porque, promettendo o que contais não cumprir, empregais a palavra para mascarar vosso pensamento; por conseguinte ahi existe uma verdadeira mentira, sem fallar no aviltamento que consiste em ceder perante a força. Sem duvida, força é reconhecer que semelhantes promessas não são obrigatorias; mas não é verdade que sejam innocentes. Tudo quanto se póde dizer, em these geral, é que á medida que o dever é mais difficil de cumprir-se, mais heroico e mais sublime é o cumprimento, e menos condemnavel a contravenção. Em uma palavra, a apreciação depende das circumstancias; o que é certo, porém, é que só a violencia physica desculpa de uma maneira absoluta. O poeta latino não hesita em dizer que se deve preferir a morte a um falso testemunho e não sacrificar a honra á vida:

Summum crede nefas animam præferre pudori  
Et propter vitam vivendi perdere causas.  
Juvén. Sat. VIII, V. 80 1.

8.º Uma derradeira questão é a da responsabilidade que póde o homem ter nas acções de outrem. Em principio, sem duvida, ninguem é responsavel senão por suas proprias

1 Foi assim trasladada por A. S. S. da Costa Lobo (Lisboa 1881):

Tenhas tu pelo mais nefando crime  
A existencia lograr pela deshonra  
E, por viver, perder razão da vida.



acções ; mas as acções humanas estão por tal modo ligadas umas ás outras, que é bem raro não termos alguma parte directa ou indirecta no proceder dos outros homens. Por exemplo: 1.º Somos responsáveis, dentro de certos limites, do proceder daquelles que nos são subordinados: um pae por seus filhos, o amo por seus criados, e, em certa medida, o patrão pelos seus operarios; 2.º Toda a gente é responsável pelas acções que teria podido impedir, toda vez que, por negligencia ou preguiça, não o fez. Por exemplo: se virdes um homem prestes a se matar e não fizerdes esforço para o impedir, não sois innocente de sua morte, a menos, bem entendido, que não tenhaes adivinhado o seu intento; 3.º Sois responsável pela acção de outrem, quando houverdes cooperado para ella, quer por vossas instigações, quer mesmo por simples approvação.

Quando uma mesma acção é praticada em commum, a responsabilidade é chamada *collectiva* e se reparte entre os cooperantes na medida de sua cooperação. Distinguem-se tres especies de causas diversas em uma acção commum: a *causa principal*, a *causa subalterna* e as *causas collateraes*. A causa principal é a verdadeira causa efficiente: é ella que determina a acção ou a executa pela maior parte. Tal é o chefe de uma conjuração, quer se haja limitado a concebê-la ou combinar todos os instrumentos, quer se ponha à testa da execução. Um príncipe, que por si mesmo não pôde executar todas as acções que ordena, nem por isso deixa de ser-lhes a causa principal. « David foi a causa principal da morte de Uri, comquanto Joab, conhecendo bem a intenção do rei, tenha contribuido para isso ». Joab, em taes circumstancias, era precisamente a causa *subalterna*, isto é, o agente que executa por ordem superior. Da mesma fórma, na *Andromaca* de Racine, Hermione é a causa principal e Oreste a causa subalterna. A responsabilidade do agente subalterno é menor evidentemente que a do agente principal; mas é real, todavia, e varia em razão da parte mais ou menos importante do agente secundario na acção total. É preciso, porém, evidentemente que, para ser responsável, o agente subalterno haja procedido scientemente; aliás é apenas um *instrumento*. Emfim, a causa collateral é a que concorre para a acção sem a executar immediatamente; por exemplo, o receptador, o que fornece o dinheiro para uma conjuração, etc. Destas distincções, assás justas, que não é licito, porém, levar muito longe para não cahir na subtilidade, deduz Burlamaqui a regra seguinte: « Causas

inteiramente iguaes, diz elle, as causas collateraes devem ser tratadas igualmente; mas as causas principaes merecem em geral mais louvor ou vituperio, e um grão mais elevado de recompensa ou de pena do que as causas subalternas ».

## CAPITULO VI

A sanção moral.

**540. Definição da sanção.**— Chama-se *sanção* de uma lei o conjuncto das recompensas e das penas ligadas á execução ou á violação da lei. As leis civis, em geral, fazem mais uso dos castigos que das recompensas: porque as penas podem parecer um meio sufficiente de fazer executar a lei. Na educação, pelo contrario, as determinações ou leis impostas pelo superior carecem tanto de recompensas quanto de castigos.

**541. Recompensas e punições.**— O que se deve, porém, entender pelos termos *recompensa* ou *punição*?

A recompensa é o prazer obtido em resultado de uma acção boa ou virtuosa, sómente porque é boa ou virtuosa.

Distinguindo o honesto do prazer e do util, vimos que a acção, para ser moralmente boa, deve ser cumprida em respeito para com a lei moral, sem consideração de utilidade ou de prazer. O prazer, porém, que foi devidamente separado da intenção virtuosa, não é por isso um mal, e volve a titulo de recompensa. Com effeito, é proprio de toda recompensa causar-nos prazer ou alegria, em outros termos, concorrer para nossa felicidade.

Para que o prazer tenha o character legitimo da recompensa, convem que seja attribuido a uma acção moralmente boa, e lhe seja attribuido precisamente pela razão de ser boa. Supprimida esta condição, não existe, fallando com propriedade, recompensa.

Assim é que releva distinguir a recompensa de outros dous factos que se lhe assemelham e lhe são profundamente differentes: o *favor* e o *salario*.

O favor é um prazer ou proveito que se recebe, sem o haver merecido nem ganho, e por puro dom da benevolencia de outrem. Assim é que um rei concede favores a seus cortezãos, e os poderosos distribuem favores. Assim é que se falla dos favores da fortuna, a qual não se causa na escolha de seus privilegiados. Comquanto não tenha havido a principio razão para se tomar a palavra favor em má accepção, veiu por fim a significar usualmente não só um proveito não merecido, mas um proveito imérito, não só uma preferencia legitima que tem sua razão na sympathia, mas uma escolha arbitraria, mais ou menos contraria á justiça. Ainda quando não se lhe ligue esta má significação, o favor, a titulo de dom gratuito, distinguir-se-ha sempre da recompensa, que implica, pelo contrario, uma remuneração, isto é, um dom em troca de qualquer outra cousa.

Entretanto nem toda remuneração é necessariamente uma recompensa; e aqui importa estabelecer outra distincção entre a recompensa e o *salario*. O salario é o preço que pagamos em troca de um serviço prestado. O salario funda-se na utilidade; a recompensa, pelo contrario, na justiça. Pouco importa o motivo que determina um homem a nos prestar serviço; é o proprio serviço, e nada mais, que pagamos. Ainda mais, a idéa de salario exclue de alguma sorte todo elemento moral. Com effeito, quem nos prestou serviço com seu coração, e por dedicação, recusaria ser por isso *pago* com um salario; e, reciprocamente, quem nos vende seu trabalho não entende que o preço que lhe damos seja uma recompensa de seus esforços, mas seu equivalente em dinheiro; a recompensa sempre deixa certa latitude, como tudo o que é moral, ao passo que o salario regula-se segundo a lei economica da offerta e da procura.

Reciprocamente, chamar-se-ha castigo toda pena ou soffrimento infligido á má acção, só porque é má. A punição oppõe-se ao *damno* ou ao *prejuizo*, isto é, ao mal immerecido. Os golpes da fortuna ou dos homens não são punições. Póde-se ser *ferido* sem ser punido. Comquanto se possa dizer de um modo geral que os males que attingem os homens são muita vez o castigo de suas faltas, não se deveria, todavia, tomar isso em todo o rigor: aliás, seriam transformados mui facilmente os infelizes em culpados.

*La faveur l'a pu faire autant que le mériter. (Le Cid.)*

Comquanto as recompensas e as penas possam ser secundariamente *meios* de conduzir ao bem ou desviar do mal, não deve esse ser o seu officio essencial, nem sua verdadeira idéa. Sem duvida os homens, em sua fraqueza, carecem de ser auxiliados na pesquisa do bem, e mais ou menos constrangidos a evitar o mal: dahi procede a necessidade de os solicitar pelo attractivo de algum bem desejado, ou de os reprimir com a ameaça de algum mal temido; isto, porém, é apenas o primeiro grão e o primeiro effeito da recompensa e da punição. Rigorosamente fallando, as recompensas e as punições não podem ser consideradas como *meios* sem atacar a pureza da lei moral. Nos animaes, que não têm nem liberdade, nem razão, as recompensas e as punições não podem ter valor senão a titulo de *attractivos* ou *ameaças*; o mesmo succede com as crianças, que não têm ainda a liberdade nem a razão; o mesmo com os homens, muitos dos quaes pouca razão possuem mais que as crianças. Os meios, porém, de acção, que determinam a vontade pela esperança ou pelo temor, pelo prazer ou pela dôr, não podem ser senão impropriamente chamados recompensas e penas.

542. **A lei moral e a sancção.**—E' destruir a essencia mesmo da lei moral represental-a como uma lei material que deve ser acompanhada de promessas e ameaças.

Assim é, sem duvida, quanto á lei civil. Seria inefficaz a lei que não tivesse sancção material. Uma determinação que não é acompanhada do poder de se fazer obedecer já não é uma ordem: é apenas um conselho. Se a lei civil se achasse de repente destituida de toda sancção, perderia necessariamente o character de lei *perceptiva*, e não seria mais que uma lei *indicativa*. O legislador faria saber aos cidadãos (os quaes não têm nem tempo, nem meio de se dedicarem a este estudo) que tal lei lhe parece o meio mais sensato e justo de regular taes interesses. Se os homens fôsem sensatos sem duvida, bastaria tal indicação. Se os homens, porém, fôsem sensatos, não necessitariam de leis; e por si mesmos, esclarecidos por seus interesses e por suas consciencias, encontrariam em cada circumstancia a solução mais efficaz. Existem, pois, leis geraes, porque os homens não são sensatos: porquanto aquelles mesmos que fazem a lei, e são reputados capazes de descobrir o melhor *in abstracto*, serão, na pratica, tão tentados como os outros a

violar as leis. Daqui segue-se que, sendo o homem sempre inclinado por seu interesse particular ou actual a faltar ás leis, é mister que seja coagido por alguma pena, e algumas vezes excitado por alguma recompensa a obedecer-lhe<sup>1</sup>.

Entretanto, definida a sancção como acabamos de o fazer, poder-se-ha applicar tal idéa á lei moral? E' o que pôde parecer contradictorio, á primeira vista, a quem examina a natureza propria desta lei.

A lei moral tem o character proprio, dissemol-o (520), de exigir que seja cumprida em attenção a si mesma, e é isto que se chama o dever. Qualquer outra razão de cumprir a lei, fóra desta, é um modo de violar a lei. Que seja a lei executada *materialmente*, pouco importa, ou nada importa, sob o aspecto moral. Cumpre que seja executada em seu *espírito*, isto é, intrinsecamente, porque é a lei. O que constitue a moralidade é a *intenção* moral. Ora, nenhuma sancção pôde forçar o agente á intenção moral, e parece, pelo contrario, que só a possa alterar. Porque, se cumpro a lei unicamente pelas recompensas e penas que a acompanham, já não a cumpro por si mesma; se, pelo contrario, devo cumprir-a por si mesma, é inutil e até perigoso acrescentar um outro motivo, além desse, á prescripção da lei. Portanto a sancção só é util quando se trata de fazer executar materialmente uma lei: porque o que importa aqui não é o motivo, mas o effeito. Lá, ao contrario, deve agir o motivo da lei; adicionar-lhe outro, para o tornar efficaz, é uma contradicção nos termos.

E', pois, um modo grosseiro de representar se a sancção moral concebem-a pelo modo das sancções legais, que se nos deparam na experiencia da vida civil. Semelhante aspecto é a consequencia de um systema que representa o mundo moral, como o mundo politico, sujeito a regras e prohibições emanadas de um poder soberano e absoluto. E' a idéa da força subtilizada. Dir-se-ha que sem recompensas e penas a lei será inefficaz. Respondo: será o que fôr; se, porém, para a tornar efficaz, lhe destruis a essencia, vós a tornais menos efficaz ainda, porquanto a tornais nulla.

Quererá isto dizer que seja preciso negar a sancção da lei moral? Não, indubitavelmente; mas cumpre represental-a de outra fórma e não confundir uma sancção legal com uma sancção verdadeiramente moral.

1 A' medida que os homens se vão es-  
larecendo, muitas leis passam do estado

de perceptivas para o estado de consue-  
tões. Os costumes substituem as penas

A crença natural dos homens em uma sanccão moral assenta sobre a noção da justiça, e particularmente dessa especie de justiça *distributiva*. A formula mui precisa da justiça dada pelos antigos é esta: *reddere sum cuique*, a cada um o seu. Não é para que a lei seja cumprida que deve haver em moral recompensas e castigos, é porque ella foi cumprida ou violada. Sem duvida o homem que faz o bem não deve pensar em sua propria felicidade; mas a justiça, que em nosso entender é uma providencia justa, deve pensar por elle. Seria insensatez que o homem fôsse obrigado pela lei moral á justiça e não houvesse justiça em relação a elle. Elle deveria a cada um segundo seu merito, e nada lhe seria devido segundo seu proprio merito! Isto é contradictorio; assim quer a consciencia que desprendamos nosso pensamento da consideração da felicidade, mas quer a justiça que a felicidade não seja apartada da virtude. Tal é o verdadeiro principio da recompensa. Deriva da justiça, não da utilidade.

Pela mesma razão, o castigo, em sua verdadeira idéa, não deve ser sómente uma *ameaça* que assegure a execução da lei, mas uma *reparação* ou uma *expição* que lhe corrija a violação. A ordem perturbada por uma vontade rebelde é restabelecida pelo soffrimento, que é a consequencia da falta commettida. Em outro sentido, póde-se dizer com Platão que a punição é o *remedio* da falta. Com effeito, sendo a injustiça e o vicio como que as molestias da alma, é certo que o soffrimento lhes é o remedio; mas comtanto que seja este soffrimento aceito a titulo de castigo. Assim é que a dôr tem uma virtude purificativa, e, em vez de ser considerada um mal póde chamar-se um bem.

Outra confusão de idéas que cumpre evitar igualmente, e que está assás espalhada entre os homens, é a que consiste em tomar pelo bem a propria recompensa, e pelo mal a punição. Estando effectivamente sempre juntas ambas estas idéas, é conforme ás leis da associação das idéas, fortalecidas aliás pelos impulsos naturaes do coração humano, chamar bem ou mal o que apenas é a consequencia do bem e do mal. Assim é que o menino suppõe que o bem está em ganhar premios e evitar os castigos. Assim é que os homens prezam mais os titulos e as horas do que o merito verdadeiro pelo qual as conquistaram. Assim tambem temem mais a prisão do que o delicto, e a vergonha mais do que o vicio. Eis por que é mister a maior coragem para

supportar firmemente a punição immerecida, e para dizer, como o haróe da tragedia:

Do crime a infamia vem, e não do cadafalso.

Acabamos de explicar a natureza da sancção em geral; distinguamos agora as diferentes especies de sancções.

**543. Diversas especies de sancções.**— Distinguem-se habitualmente quatro especies de sancções:

1.º A sancção *natural*; 2.º a sancção *legal*; 3.º a sancção *da opinião*; 4.º a sancção *interior*.

1.º A sancção natural é a que se basea nas consequencias naturaes de nossas acções. E' natural que a sobriedade mantenha e restabeleça a saude, que a intemperança seja uma causa de molestia. E' natural que o trahalho traga o bem-estar, que a preguiça seja uma origem de miseria e de pobreza. E' natural que a probidade garanta a segurança, a confiança e o credito, a coragem desvie as probabilidades da morte, a paciencia torne a vida mais supportavel, a benevolencia atraia a benevolencia, a maldade afaste de nós os homens e o perjurio os torne desconfiados, etc. Estes factos, verificados muitas vezes pela observação, levaram os epicuristas a confundir o honesto com o util.

2.º A sancção *legal* é, sobretudo, uma sancção *penal*. Compõe-se de castigos que a lei estabeleceu contra os culpados. Poucas recompensas estabelecidas pela lei existem em geral, e podem comprehender-se no que se chama a estima dos homens.

3.º Esta nova sancção consiste na opinião que os outros homens formam a respeito de nossas acções e de nosso character. Vimos que é da natureza das acções boas inspirarem a estima, e das acções más o vituperio e o desprezo. O homem de bem goza em geral da honra e da consideração publica. O homem indigno, ainda mesmo aquelle a quem as leis não attingem, é castigado com o descredito, a aversão, o desprezo, etc.

4.º Finalmente, uma sancção mais exacta e mais certa é a que resulta da propria consciencia e do sentimento moral. Aqui apenas, nos reportamos ao que já dissemos acima<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vide o cap. III, *Consciencia e sentimento moral*.



**544. Insufficiencia das sancções precedentes.**

— Serão estas diversas sancções sufficientes para satisfazer nosso instincto de justica? E' facil demonstrar que o não são.

Como principio, a felicidade e o bem deveriam estar na razão directa uma da outra; mas assim não acontece na vida humana. Com effeito, podem-se reduzir a duas classes os prazeres e as penas que se consideram sancções da lei moral: 1.º os que não têm relação alguma, nenhuma connexão com o bem moral, isto é, os que dependem da natureza do homem, na qualidade de ente sensivel e intelligente, mas não como ser moral, por exemplo, os prazeres que vos proporcionam as riquezas, os que são devidos a uma grande gloria litteraria ou politica; 2.º os prazeres que têm relação directa com o bem moral, por exemplo, os prazeres da consideração e da estima, e esses prazeres internos e mais secretos e que ninguem póde roubar, os quaes, no fundo da consciencia, compensam algumas vezes as grandes dores a que a virtude está condemnada. São igualmente de duas especies os soffrimentos: os que podem vir do estado do corpo, ou das situações criticas e importunas em que, não raro, se acha o homem empenhado; os que se chamam remorsos, que acompanham inevitavelmente a violação da lei moral. Cuidadosamente distinguidas estas duas especies de prazeres ou pezares, facil é demonstrar que o bem e a felicidade não estão em harmonia na vida actual. Com effeito, os prazeres ou os pezares da primeira especie são distribuidos em apparencia caprichosamente, mas, na realidade, segundo as leis necessarias que nenhuma relação têm com o merito moral. Tem-se estabelecido, por exemplo, que um homem cujo corpo fôsse são gozaria das vantagens e dos prazeres da saude, que um homem de compleição morbida estaria exposto a todas as castas de males; que um homem habil e prudente faria seus negocios, ganharia bens de fortuna, e disfructaria todas as delicias de que são instrumento as riquezas. Ora, como todos esses prazeres são reaes, e como são distribuidos segundo leis que não são as leis moraes, dahi resulta naturalmente uma desigualdade e uma desproporção necessarias entre o merito moral e a felicidade. E' notorio que a virtude não é um escudo sufficiente para vos proteger contra os golpes da adversidade, e que a immoralidade não vos condemna necessariamente á miseria e á dor. E' evidente que um homem corrompido e malvado póde nascer com todas as

vantagens do genio, da fortuna, da saude; um homem honesto póde nascer desherdado de todos estes predicados. Nisto não ha injustiça, nem acaso; mas verifica-se que a harmonia do bem moral e da felicidade não existe nas condições de nossa existencia actual. Pelo que respeita aos prazeres e aos pezares da consciencia, é evidente que tambem não são sufficientes para salvar a justiça da providencia divina; com effeito, uma multidão de prazeres de certa especie póde absorver de tal fórma a capacidade de sentir de um individuo, aturdil-o a tal ponto, occupal-o tão inteiramente, que por fim careça apenas de poucos esforços para espantar a impressão enfadonha do remorso; e, cumpre tambem dizel-o, não obstante ser isso ainda mais triste, algumas vezes succede que a inexoravel obstinação da infelicidade embota, em uma alma honesta, o prazer da virtude; os esforços dolorosos que ella custa podem a final extinguir, em um homem fatigado da vida, os gozos calmos e doces que ella proporciona. Se tamanha é a desproporção e o desaccordo dos prazeres e pezares internos com o merito moral de quem os experimenta, qual será a da sancção toda exterior, que consiste nas recompensas e nos castigos que distribue a desigual justiça dos homens? Já não fallo só das penas legaes; sabe-se que algumas vezes recahem sobre o innocente, que muitas vezes são perdoadas ao culpado, quasi sempre desproporcionadas, punindo a lei o crime, sem procurar determinar de modo absolutamente exacto o valor moral da acção. Mas fallo mesmo das penas e recompensas da opinião, da estima e do desprezo. Estarão ellas sempre em proporção exacta com o merito? E' o que podem dizer os que têm vivido na sociedade e por ella têm sido julgados. De todas estas observações, que mal esboço, e que seria possível ampliar, aprofundar, verificar, resulta que a lei da harmonia entre o bem e a felicidade não pertence a este mundo, e que existe sempre desaccordo, ou pelo menos desproporção, entre o merito moral e os prazeres da sensibilidade. Dahi nasce a necessidade de uma sancção superior.

**545. Immortalidade da alma.** — A immortalidade da alma é uma verdade que resulta, como um corollario de duas proposições: a primeira é que existe no homem uma alma distincta do corpo (275 — 285); a segunda é que toda a sancção terrestre da lei moral é insufficiente. Com effeito, se existe uma alma distincta do corpo, não é necessario que

ella pereça com elle. Se todas as sanções terrestres são insufficientes, é mister uma sanção superior e definitiva, que restabeleça a harmonia natural da virtude e da felicidade. O primeiro destes dous argumentos é o que se chama a prova *physica* ou *metaphysica*, o segundo a prova *moral* da immortalidade.

1.º *Prova physica*.—Fénelon a expoz nos termos seguintes :

Estando estabelecida a distincção real e a inteira dissimilitude destes dous seres (alma e corpo), a que proposito se concluiria que um destes dous seres seria aniquilado desde que a união delles viesse a cessar? Representemos dous corpos que são absolutamente da mesma natureza: separai-os, não destrui, nem um, nem outro. Ainda mais, a existencia de um não pôde jamais provar a existencia do outro; e o aniquilamento do segundo não pôde jamais provar o aniquilamento do primeiro. Embora se supponham semelhantes em tudo, basta a distincção real para provar a independencia de cada um. Se assim se deve raciocinar a respeito de dous corpos que se separam e que são da mesma natureza, com mais forte razão succede outro tanto com um espirito e um corpo, cujas naturezas são em tudo dessemelhantes. Um ser, que por fórma alguma não é a causa da existencia do outro, não pôde ser a causa de seu aniquilamento. Logo, é claro como o dia que a desunião do corpo e da alma não pôde operar o aniquilamento nem de um, nem de outro, e que o aniquilamento mesmo do corpo nada influiria para fazer cessar a existencia da alma <sup>1</sup>.

2.º *Prova moral*.—Tomámos de Fénelon a primeira destas duas provas. Rousseau fornecer-nos-ha a segunda :

Quanto mais me concentro em mim, quanto mais me consulto, tanto mais leio estas palavras escriptas em minha alma: *Sê justo, e serás feliz*. No entanto assim não é, em se considerando o estado presente das cousas: o máo prospera e o justo é opprimido <sup>2</sup>. Vêde tambem que indignação em nós se acende quanto esta espectação é frustrada! Ergue-se a consciencia e murmura contra seu autor; ella lhe grita gemendo: Tu me enganaste! Eu te enganei, temeraria! Quem t'o disse? Tua alma está aniquilada! Cessaste de existir? O Bruto! é meu filho, não manches tua nobre vida, pondo-lhe termo: não deixes tua esperanza e tua gloria com teu corpo nos campos de Philippe. Porque dizes tu: A virtude nada é, quando vais gozar o premio da tua? Vais morrer, pensas tu: não, vais viver, e então cumprirei o que prometti. Dir-se-hia, aos murmurios dos impacientes mortaes que Deus lhes deve a recompensa antes do merito e que é obrigado a pagar-lhes a virtude previamente. Oh! sejamos bons primeiramente, e depois seremos felizes. Não exijamos o premio antes da victoria, nem o salario antes do trabalho. Não é na liça, dizia Plutarcho, que se corream os vencedores em nossos jogos sagrados, mas depois de encerradas as festas.

Neste mundo, mil paixões ardentes absorvem o sentimento intimo, e enganam aos remorsos; as humilhações, as desgraças que atrahem o

<sup>1</sup> Fénelon, *Cartas acerca da metaphysica e da religião*, Carta 11 e. 11.

<sup>2</sup> Não se deve, todavia, tomar ao pé da letra este pensamento de Rousseau. Não é verdade que o máo sempre prospere e que o justo seja sempre opprimido. As cousas não se passam assim.

Mas o que é verdade, como dissemos, é que não ha uma relação necessaria e constante entre a ordem physica e a ordem moral. Dahi grange a desigualdade e grande capricho apparente na distribuição dos bens e dos males; e que basta para a força do argumento.

exercício das virtudes, impedem que lhes sintamos todos os encantos. Quando, porém, libertados das illusões que nos produzem o corpo e os sentidos, gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas cuja fonte é, quando a belleza da ordem impressionar todas as potencias de nossa alma, e só nos occuparmos de comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciencia recobrará sua força e seu imperio, então o deloite puro que nasce da satisfação de si mesmo, e o pezar amargo de se haver aviltado, distinguirão com sentimentos inextinguiveis a sorte que cada um haja preparado para si. Não me pergunteis, ó meu amigo ! se haverá outras fontes de felicidades e de pezares; eu o ignoro; e bastam as que eu imagino para consolar-me desta vida, e fazer-me esperar outra. Não digo que os bons serão recompensados; porquanto que outro bom pôde esperar um ser excellente, se não existir segundo sua natureza? Mas digo que hão de ser felizes, porque seu autor, o autor de toda justiça, havendo-os feito sensiveis, não os fez para soffrerem; e que, não havendo abusado de sua liberdade sobre a terra, não illudram seu destino com suas culpas: no entanto soffreram nesta vida, serão pois indemnizados na outra. Este sentimento é fundado menos no merito do homem do que sobre a noção da bondade que me parece inseparavel da essencia divina. O que apenas faço é suppôr observadas as leis da ordem, e Deus constante a si mesmo <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rousseau, *Emile*, liv. IV.

## CAPITULO VII

Medicina e gymnastica moraes.

Diz nos Bacon que os moralistas, pela maior parte, semelham-se a mestres de escripta, que apresentassem a seus discipulos lindos modelos, mas que lhes não dissessem a maneira de pegar na penna e de traçar as letras<sup>1</sup>. Assim os philosophos dão-nos modelos bellissimos e magnificos, imagens fidelissimas e mui nobres do bem e da virtude; mas não nos ensinam os meios de attingirmos semelhante perfeição. Fazem-nos conhecer o *fim*, e não o *caminho*.

546. **Georgicas da alma.** — Traçando, depois, elle proprio, alguns esboços desta parte da moral que não só dá preceitos, senão tambem instrucções, á qual chama *Georgicas da alma* (sciencia da cultura da alma), diz-nos Bacon que deve ella ser como a medicina, a qual estuda primeiramente a *constituição* do enfermo, depois a *doença*, por fim o *tratamento*. O mesmo succede com a *alma*: ha temperamentos moraes, como os ha physicos: são os *caracteres*; molestias moraes, como molestias physicas: são as *paixões*; e finalmente ha um *tratamento* moral, como um tratamento physico, e á moral incumbe indicá-lo. Ora, não se pôde tratar uma molestia sem conhecê-la e sem tambem conhecer o temperamento e a compleição do enfermo. «Uma casaca não pôde amoldar-se a um corpo, sem que primeiramente se tome a medida daquelle para quem é destinada.» Dahi se segue que o conhecimento dos caracteres e das paixões deve preceder a escolha dos remedios.

547. **Dos caracteres.** — E' difficilmente susceptivel de uma classificação methodica o estudo dos caracteres. As

<sup>1</sup> De *augmentis scientiarum*, liv. VII cap. I.

paixões, os costumes, os habitos misturam-se e complicam-se de maneira tão differente nos individuos, que mal pôde ahí haver materia para descripção; e este assumpto, aliás riquissimo, interessa mais á litteratura do que á sciencia. Theophrasto entre os antigos, la Bruyère entre os modernos, primaram neste genero; seria, porém, difficil analysar suas obras, que nada têm de didactico: vale mais apenas lê-las. Theophrasto trata do dissimulado, do lisongeiro, do impertinente, do rustico, do condescendente, do tagarella, do supersticioso, do avaro, do orgulhoso, do maldizente, etc. São, certamente, estes os typos principaes dos caracteres humanos, mas esta não é uma redução rigorosa a alguns typos elementares. La Bruyère ainda está muito mais distante; não estuda tão sómente os caracteres, mas os costumes; descreve muito mais os individuos do que pinta os homens, ou pelo menos é sempre no individuo que vê o homem. Dahi lhe vem a magia e o picante de suas pinturas; mas a sciencia moral pouco se pôde aproveitar d'elle.

Kant tentou dar uma theoria dos caracteres<sup>1</sup>, e partiu da mesma idéa de Bacon, a saber, da analogia dos caracteres e dos temperamentos; por isso limitou-se a reproduzir a velha theoria physiologica dos temperamentos e a applical-a ao homem moral. Distingue duas especies de temperamentos: os temperamentos de *sentimento* e os temperamentos de *actividade*, e em cada uma destas duas especies existem dous grãos ou tons differentes: a *exaltação* ou a *remissão*.

Dahi quatro temperamentos differentes: o *sanguineo* e o *melancolico* (temperamentos de sentimentos,) o *colerico* e o *pleugmatico* (temperamentos de actividade). Eis a descripção dada por Kant destes quatro temperamentos ou caracteres<sup>2</sup>.

Reconhece-se o *sanguineo* pelos caracteres seguintes: é sem cuidado e de esperança facil; dá a cada cousa, no primeiro momento, grande importancia, e depois não pôde pensar mais nisso. Promette magnificamente, mas não sustenta a palavra, porque não reflectiu sufficientemente a principio se poderia cumprir sua promessa. Está sempre disposto a soccorrer o mas é um máo devedor que pede constantemente dilações. É um bom companheiro, prazenteiro, de bom humor, não dando grande importancia a coisa alguma, e que tem amizade a todos. Não é de ordinario um máo homem, mas é um peccador difficil de converter; que se arrepende de pressa, mas esse arrependimento, que nunca será pezar, será logo esquecido. Fatiga-o o trabalho, está todavia sempre occupado, mas no que é apenas um jogo, porque é uma mudança, e a constancia não a tem elle.

O melancolico dá a tudo quanto lhe diz respeito grande importancia. Por toda parte encontra causas de cuidado e só vê a principio difficuldades como o sanguineo começa pela esperança do exito. Aquelle (o melancolico)

<sup>1</sup> Kant, *Antropologia*, traduc. franc., pag. 271, parte II, A.

<sup>2</sup> *Antropologia* de Kant, pag. 271.

pensa profundamente, este (o sanguineo) superficialmente. O primeiro promette com difficuldade, porque tenciona cumprir sua palavra e quer saber se o poderá. Suspeita, e consome-se com cousas que não abalam o jovial sanguineo; é pouco philanthropo, pela razão de que aquelle que se priva a si mesmo da alegria difficilmente a desejará aos outros.

O *colerico* inflamma-se e consome-se rapidamente como fogo de palha; deixa-se bem depressa abrandar pela submissão dos outros; é então irritado sem odiar, e estima tanto mas o proximo, quanto mais promptamente lhe cedem. Sua actividade é prompta, mas sem duração; nunca fica ocioso, mas não é assiduo. Sua paixão dominante são as honras: deleita-se em tratar dos negocios publicos e ouvir-se louvar; gosta do apparato e da pompa das fórmas. Faz-se espontaneamente protector e parece generoso, não por affectação, mas por orgulho, porque tem muito mas amor a si do que aos outros. É apaixonado pelo ganho, corteção, mas ceremonioso, inflexivel e affectado na sociedade, e avem-se com qualquer lisongeiro que lhe serve de *plastrão*, em uma palavra, o temperamento colerico é o menos feliz de todos, por ser o que encontra mais opposição.

O *flegmatico*: flegma significa ausencia de emoções. O homem flegmatico a quem deu a natureza certa dóse de razão, semelha o homem que se dirige por principios, comquanto deva só esse character ao instincto. Seu feliz temperamento serve-lhe de sapiencia, e na vida ordinaria, não raro, é chamado o philosopho. Tratam-no muita vez tambem de astuto, porque os projectis que lhe atiram resvalam por sobre elle como por sobre saccos de lã. Dá um marido supportavel, e sabe dominar mulher e criados, tendo ares de acquiescer a todo o mundo, porque sabe, por sua vontade inflexivel, mas reflectida, harmonisar a delles com a sua.

Haveria, pois, segundo Kant, quatro caracteres essencialmente distinctos: o *sanguineo*, jovial, benevolo, superficial; o *melancolico*, profundo, triste, pessoal; o *colerico*, ardente, apaixonado, ambicioso, cupido; o *flegmatico*, frio, moderado, inflexivel.

Kant nega que estas quatro especies de temperamentos se possam combinar uns com os outros; não ha mais de quatro, diz elle, e cada um delles é simples. Parece-nos, pelo contrario, que a experiencia nos mostra que nenhum destes caracteres existe separadamente de modo absoluto; ha sempre mistura em algum gráo, e os differentes homens se caracterizam per seu character dominante.

548. **● character.** — Releva distinguir, de resto, os caracteres e o *character*. Ter este ou aquelle character nem sempre é ter character. A primeira destas duas expressões significa as diversas aptidões, inclinações ou habitos que distinguem um homem dos outros; a segunda significa essa força de vontade, esse imperio sobre si mesmo que fazem com que um homem seja fiel a uma regra de proceder distincta, e que resista corajosamente ás tentações. O character nem sempre é virtude, porque póde ser empregado em principios falsos e viciosos, mas não existe virtude sem character.

A disposição da vontade de agir segundo os principios fixos, e não de saltar aqui acolá como as moscas, tem o seu tanto de estimavel e que merece tanto mais admiração quanto mais rara é. Não se trata aqui de que a natureza faz do homem, mas do que o homem faz de si mesmo. O talento tem um *preço venal* que permite utilizar o homem que o possui; o temperamento tem um *preço de affeição*, que o torna um aprazível companheiro com o qual se pôde agradavelmente viver; o caracter, porém, tem um *valor* que o colloca acima de tudo.

**549. As idades.** — A esta classificação dos caracteres conforme os temperamentos pôde-se adicionar a que se basêa nas idades. Com effeito, têm as diversas idades, como é notorio, caracteres mui differentes. Quem primeiro descreveu os costumes differentes dos homens segundo as idades foi Aristoteles, o qual tem sido depois imitado frequentemente.

I. *Os jovens.* — Os jovens são cheios de desejos, e para os satisfazerem tudo tentam. Levados pela inconstancia, depressa aborrecem o que mais desejaram. Seus desejos são violentos; não têm, porém profundas raizes; semelham a fome e a sede de um enfermo. Arrastados por humor impetuoso, agastam-se por qualquer frioleira e são incapazes de conter-se na colera. Amam a honra e ainda mais a victoria. Não são maliciosos, mas de excessiva franqueza. São credulos, por não terem ainda sido victimas da má fé. São cheios de esperanças; seu natural ardente os inflamma e produz-lhes o effeito do vinho em um homem ebrio. Vivem só de esperanças, porque para elles o futuro é tudo e o presente apenas um ponto imperceptível. Os jovens são susceptíveis de corar; têm a alma levantada, porque ainda não foram humilhados na vida. Sacrificam o interesse á honra... Pensam saber tudo, e sustentam sua opinião com força. São inclinados á caridade; finalmente são de um humor alegre, e por isso promptos a agradecer.

II. *Os velhos.* — Os velhos têm costumes oppostos aos dos jovens. Através longos annos passados na terra, muita vez expostos á má fé e illudidos em suas esperanças, elles têm reconhecido algum vicio em todas as cousas humanas. Nada affirmam com segurança, e suas acções são sempre acompanhadas de extraordinaria timidez. Sempre irresolutos, acrescentam ao que dizem *talvez? quem sabe?* O coração lhes está aberto para as suspeitas, porque não se fiam de ninguem, e a desconfiança nelles é o fructo da experiencia. Não algumas vezes a alma, abataida, porque foram humilhados na vida. Não aspiram a cousas grandes ou superfluas; encerram-se seus desejos nos limites do necessario. São timoratos, e deixam-se amedrontar por tudo. Parecem gelados pela idade, e entretanto têm apego á vida, sobretudo quanto approxima-se o derradeiro dia. De tudo se queixam. Vivem mais de recordações do que de esperanças, porque para elles o futuro pouco vale, o passado é tudo. Suas paixões, umas estão desvanecidas, outras já não têm força. Não gracejam, não riem.

III. *A idade viril.* — Na idade viril, os homens desviam-se ás vezes dos excessos da juventude e da velhice. Não procedem com demasiada confiança, mas não são impedidos pelo temor. Sua moderação não carece de coragem, nem sua coragem de moderação. Todas as boas inclinações que existem separadamente na juventude e na velhice, possuem-as ao mesmo tempo a idade viril.

E' de notar que Aristoteles, que tão admiravelmente pintou os jovens e os velhos, fôsse tão fraco a respeito da idade



viril. Boileau, traduzindo Horacio, fez-lhe um retrato mais claro e exacto :

L'Age viril, plus mûr, inspire un air plus sage,  
Se pousse auprès des grands, s'intrigue, se ménage,  
Contre les coups du sort songe à se maintenir,  
Et loin dans le present regarde l'avenir.

550. **Das paixões.**—Rigorosamente fallando, os caracteres não são mais do que as diversas combinações em cada individuo resultantes das paixões, quer naturaes, quer adquiridas, e que existem no homem ; e de alguma sorte ha duplo emprego em tratar destes dous assumptos separadamente. Por um lado, porém, os differentes movimentos da alma só tomam usualmente o nome de paixão desde que chegam a certo gráo de agudeza, e, como diz Bacon, de *molestia* ; por outro lado, são as paixões os elementos que, combinados em diversas doses e em diversas proporções, compoem o que chamamos os caracteres ; sob este duplo aspecto devemos fallar delles separadamente.

Tratámos em psychologia (54—58) das inclinações e das paixões sob o aspecto *psychologico*, isto é, consideradas como afeições naturaes do coração humano. Havemos agora de estudal-as principalmente sob o ponto de vista *pathologico* (se é licito assim fallar), isto é, quando consideradas molestias do coração humano.

Os caracteres das paixões, quando molestias, são os seguintes :

1.º São *exclusivas*. O homem possuido de uma paixão só a conhece, só a escuta, e sacrifica-lhe não só sua razão e seu dever, mas suas outras inclinações, e até mesmo suas outras paixões. A paixão do jogo ou do vinho suffocará todas as mais, seja a ambição, seja o amor, seja o instincto de conservação.

2.º A paixão em estado de molestia é um estado violento, impetuoso, desordenado, semelhante á loucura : *Ira furor brevis est*.

3.º Comquanto possa haver accessos de paixões, accessos repentinos e fugitivos que cresçam e declinem no mesmo momento, só se dá, todavia, em geral, o nome de paixões a movimentos que se tornam habituaes. Isto posto, as paixões são *habitos* ; applicadas ás cousas baixas, transformam-se em *vicios*.

4.º Ha um *diagnostico* das paixões como das molestias. Trahem-se exteriormente por signaes exteriores, que são seus *symptomas* (actos, gestos, *physionomia*), e annunciam-se interiormente por preliminares, que são seus *prodromos*, os signaes precursores (perturbação, agitação, etc.).

5.º Tem a paixão, como a molestia, sua historia: tem seu curso regular, sua terminação. A *Imitação de Jesus Christo* resume admiravelmente em alguns traços a historia de uma paixão.

A principio um simples pensamento se apresenta ao espirito, depois vem uma forte *imaginação*, depois a *delicia*, o *mão movimento* e por fim o *consentimento*. Assim, pouco a pouco o espirito maligno entra na alma<sup>1</sup>.

6.º E' raro que nasça a paixão e se desenvolva sem par-tilha e sem combate. Dahi esse estado que chamámos acima *fluctuação* (229) e que tem sido por vezes comparado ao fluxo e refluxo da maré.

Indicados estes traços geraes das paixões, esboçemos em traços rapidos o quadro de nossas principaes paixões:

Póde-se dizer que nossas paixões passam por tres estados distinctos. São a principio *affeições naturaes e inevitaveis* da alma; são *inclinações, pendores*; tornam-se movimentos violentos e desordenados: são *paixões* propriamente ditas; transformam-se em *habitos* e se incorporam ao caracter: são as *qualidades* e os *defeitos*, e, adicionando-se lhes a liberdade, as *virtudes* e os *vícios*. E', porém, de notar que, se é possível sempre distinguir theoreticamente estes tres estados, a linguagem é, ás mais das vezes, insufficiente para exprimi-los, porque os homens só têm distinguido estes estados moraes segundo as necessidades da pratica e não segundo as necessidades da theoria.

Os tres estados que acabamos de registrar distinguem-se de modo clarissimo na primeira das *affeições supra indicadas* (57), isto é, o *instincto de conservação*. Este instincto é a principio uma *affeição natural, legitima, inevitavel* do coracão humano; mas, sob o imperio de certas circumstancias, sob a influencia da idade, da enfermidade, do temperamento, exagera-se até ao estado de paixão, e transforma-se no que se chama o *medo*, ou então vem a ser *habito*, e torna-se um *vício* sob o nome de *cobardia*.

<sup>1</sup> Chama-se diagnostico, em medicina, a arte de descobrir a doença por meio de seus *symptomas*.

<sup>2</sup> *Imitação de Jesus Christo*, liv. 1.º c. XII. Traducç. fr. de Michel de Marillac revista por M. de Sacy, pag. 38.

A conservação corporal origina dous appetites, que se chamam a fome e a sêde. Estes dous appetites, solicitados sobre posse, transformam-se em paixões que podem tornar-se vícios. A linguagem, porém, aqui não nos permite traduzir estas cambiantes. Ha uma e unica palavra para exprimir a paixão ou o vicio no beber e no comer, é por uma parte a *gulodice*, e por outra a *embriaguez*<sup>1</sup>; uma e outra, e em geral o abandono exagerado aos prazeres dos sentidos, tomam o nome de *intemperança*.

O principio de todas as nossas inclinações pessoais é o amor de nós mesmos ou o *amor de si*, instincto legitimo, quando é moderado; levado a excesso e tornando-se exclusivo e dominante, transforma-se em vicio que se chama *egoismo*.

A *estima de si*, tornando-se paixão, converte-se em *orgulho*, quando se trata de grandes cousas,  *vaidade*, se se trata de pequenas cousas.

O amor da liberdade degenera em *espírito* de revolta, o amor legitimo do poder em *ambição*. O *instincto de propriedade* torna-se *avidez*, *cubiça*, *paixão do ganho*, engendra subsidiariamente a paixão do jogo ou desejo de ganhar por meio do azar. O desejo de ganhar produz o *receio de perder*, e esta ultima paixão, tornando-se vicio e mania, transforma-se em *avareza*.

As inclinações relativas aos outros homens dividem-se em inclinações *benevolas* e em inclinações *malevolas*. Podem aquellas ir até á paixão, mas não até ao vicio; só estas se tornam vícios.

Não ha uma unica inclinação benevola que, exagerada e exaltada além da razão, não possa mudar-se em paixão mais ou menos censuravel. Por um lado, porém, não temos expressão em nossa lingua para traduzir a exageração nessas especies de paixões<sup>2</sup>; por outro lado, embora exageradas, nunca se dará o nome de vícios ás afeições ternas do coração humano, por mais loucas que se mostrem, uma vez que sejam sinceras<sup>3</sup>.

Entretanto algumas destas afeições podem tornar-se vícios toda vez que se juntem a alguma paixão pessoal. Por exemplo, o desejo de agradar ou a benevolencia póde conduzir a uma frouxa *complacencia*; o desejo de louvor, á *lisonja*,

<sup>1</sup> Distingue-se entretanto a paixão do vinho da bebedeira constante. A bebedeira é o habito de ceder a esta paixão.

<sup>2</sup> *Sensiblerie* significa falsa sensibilidade e não sensibilidade exagerada. *Fraqueza* é uma expressão vaga. O patriotismo póde ir até ao *fanatismo*; mas isso

tambem é verdade em outros sentimentos; por exemplo, o sentimento religioso.

<sup>3</sup> O *amor* que póde ser uma paixão culpavel, só se torna um vicio em sendo considerado sob o aspecto dos sentidos; e então include-se na intemperança.

e o desejo da estima, á *hypocresia*. Estes vicios, porém, representam mais o amor de si do que as inclinações benevolas.

As inclinações malevolas são as que dão ensejo ás mais terriveis paixões. Haverá, porém, a principio no homem inclinações naturalmente *malevolas*? O philosopho Reid o contesta, e pensa, a nosso ver com razão, que as paixões malevolas não são mais que os abusos de certas inclinações pessoaes destinadas a servir-nos de auxiliares para o desenvolvimento de nossa actividade. Ha duas principaes; a *emulação* e a *colera*.

A emulação é apenas um caso particular do desejo do exito e da superioridade. Este desejo, activado pelo pensamento de que os outros homens attingiram tal ou tal gráo de estima ou de poder ao nosso lado, não é em si mesmo uma inclinação malevola. Podemos querer egualar e exceder os outros sem que por isso lhes queiramos mal. Podemos sentir prazer em vencel-os sem precisamente nos regozijarmos com a sua derrota; podemos soffrer pelo facto de sermos vencidos por elles, sem por isso nos contrariarmos com os seus triumphos.

A emulação é, pois, um sentimento pessoal, mas não malevolo; torna-se malevolo e vicioso em sendo invertidas as disposições precedentes, quando, por exemplo, soffremos, não pelo nosso revés, mas pela vantagem de nossos rivaes, e que não podemos suppotar a idéa do bem de outrem; ou tambem quando, inversamente, sentimos mais prazer com a derrota delle do que alegria com a nossa victoria. Este sentimento assim pervertido torna-se o que se chama a inveja, e em geral a inveja é o pezar em nós causado pelo bem de outrem; de modo que é o desejo implicito o da infelicidade dos outros: é um verdadeiro vicio, tão baixo quanto odioso.

A inveja distingue-se do *ciume*, com o qual tem analogias. O ciume é uma especie de inveja que assenta principalmente em affeições cuja partilha não supporta, a inveja <sup>se</sup> funda nos bens materiaes ou abstractos (a fortuna, as honras, o poder); a inveja applica-se aos bens que não possuímos, o ciume recusa-se a repartir os que possuímos, e por isso é uma especie de egoismo, menos baixo que a inveja, pois que se trata de bens de uma ordem mais elevada, e que até mesmo algumas vezes não é destituida de nobreza; mas é, todavia, uma das paixões mais terriveis por suas consequências.

A *colera* é uma paixão natural, que parece ter sido posta

nos seres animados para lhes dar força contra o perigo; é o esforço da alma resistindo ao mal que a quer opprimir. Esta inclinação, porém, é uma das mais promptas a fazer-nos perder a posse de nós mesmos e a lançar-nos em uma especie de loucura passageira: *Ira furor brevis*. Comquanto seja um arrebatamento cujas consequencias podem ser fataes, não é necessariamente acompanhada de odio (como se vê no soldado que combater com encarniçamento e que, de subito, depois da batalha ou durante a tregua, offerecer a mão a seu inimigo). A colera, pois, é um esforço da natureza que se defende; é uma febre, e por isso pôde ser uma paixão fatal e culpavel, mas não é um vicio.

A colera torna-se em odio quando, ao pensar no mal que fizemos ou podemos fazer a nosso inimigo, nos regozijamos com o pensamento desse mal: chama-se *resentimento* ou *rancor* quando é a recordação odienta do mal recebido; converte-se finalmente em paixão da *vingança* (a mais criminosa de todas), quando é o desejo e a esperança de retribuir o mal com o mal. A crueldade, ainda mesmo sem odio, é uma especie de requinte de prazer causado pelo mal de outrem.

O odio transforma-se em desprezo, quando se lhe ajunta a idéa da baixeza e da inferioridade do objecto desprezado. O desprezo é um sentimento legitimo, como já vimos, quando tem por objecto acções baixas e culposas; é uma paixão má e censuravel, quando se dirige a uma pretensa inferioridade, quer de nascimento, quer de fortuna, quer de talento: é uma ramificação de orgulho. O orgulho nem sempre é acompanhado de desprezo. Vê-se homens cheios de alta satisfação de si mesmos, que todavia sabem tratar com polidez e cortezia áquelles que consideram inferiores a si; outros, pelo contrario, esmagam seus inferiores e os tratam como a brutos. Nestes o desprezo junta-se ao orgulho. Uma fórma amena do desprezo é o *desdem*, especie de desprezo mais delicado e mais dissimulado. O desprezo, toda vez que faz sobresahir, não os vicios, mas os caprichos dos homens, e procura tornal-os ridiculos, torna-se *zombaria* ou *ironia*.

Taes são as principaes affeições da alma emquanto podem ser consideradas como enfermidades, isto é, emquanto têm necessidade de remedio.

Passemos agora ao *tratamento*, para continuar com a comparação de Bacon.

551. **Cultura da alma.** — Depois de havermos estudado os caracteres e as paixões, temos de indagar por que

meios chega-se a governar as paixões, e a modificar ou corrigir os caracteres.

552. **Governo das paixões.** — Pelo que respeita ao primeiro ponto, isto é, ao governo das paixões, Bossuet dá-nos no *conhecimento de Deus e de si mesmo* (c. III, 19) conselhos praticos excellentes: vê-se que os extrahiu do estudo das consciencias.

Faz notar justamente que não governamos directamente nossas paixões:

Não podemos, diz elle, irritar ou apaziguar nossa colera como podemos mover um braço ou conservar-o sem acção.

Por outro lado, porém, pelo poder que temos sobre nossos membros exteriores, temol-o tambem mui grande sobre as paixões. E' esse, em verdade, um poder indirecto, mas que não é menos efficaz:

Assim é que me posso desviar de um objecto odioso que me irrita, e desde que minha colera se acha excitada, posso recusar-lhe meu braço, do qual elle carece para satisfazer-se.

Para isso basta querer; mas nada ha mais difficil que querer quando a alma está occupada pela paixão. A questão está, pois, em saber como se pôde escapar á paixão dominante. Para conseguil-o covem não a encarar, mas, tanto quanto possivel, desviar o espirito para outros objectos. Acontece com as paixões «como com o rio cujo curso é mais facil desviar do que sustar directamente». Muita vez acaba-se com uma paixão por meio de outra paixão, «assim como em um Estado, diz Bacon, um príncipe contém uma facção por meio de uma outra facção». Bossuet até mesmo concede que pôde ser util entregar-se o homem a paixões innocentes para livrar-se de paixões criminosas<sup>1</sup>. Cumpre tambem acautelar-se na escolha das pessoas que se frequenta:

<sup>1</sup> Platão, no *Phedon* (trad. de Saisset, p. 30), condemna, parece, esta pratica que consiste em combater a paixão pela paixão. «Não é, diz elle, um caminho que conduza á virtude mudar de voluptuosidades para voluptuosidades, de tristezas para tristezas, de temores para temores, e fazer como os que trocam uma peça em moedas miudas. A sabedoria é a unica moeda de bom quilate pela qual se deve trocar todas as outras. Todas as outras virtudes, sem a sabedoria, não são senão sombras de virtude, virtude escrava do vicio, que nada tem de são, nem de verdadeiro. A verdadeira virtude é uma purificação de todas as espe-

cies de paixões.» Nada mais nobre e verdadeiro; mas esta doutrina nada tem de contraria á de Bossuet. Não se trata de trocar uma paixão por outra, porque isso não tem character moral, mas permutar a paixão pela sabedoria e pela virtude. Aqui só se trata do meio. Ora, a experiencia confirma perfeitamente o que diz Bossuet, a saber: que nunca se pôde triumphar directamente de uma paixão, sobretudo em estado agudo; e que não se pôde conseguil-o senão desviando o pensamento para outros objectos e appellando para paixões mais innocentes ou para paixões não menos ardentes, mais nobres, porém, quaes o patriotismo e o sentimento religioso.

Porque nada move tanto as paixões como sejam os discursos e as acções dos homens apaixonados. Pelo contrario, uma alma tranquilla parece que nos communica o repouso, uma vez, todavia, que, esta tranquillidade não seja insensivel e insipida. E' preciso algo de vivo que esteja um pouco de accordo com o nosso movimento.

Em uma palavra, para concluir com Bossuet :

Convem acalmar os espiritos por uma especie de diversão, e, por assim dizer, antes ladear do que combater de frente; isto é, que é inopportuno assestar razões a uma paixão já commovida; porquanto, raciocinando a respeito da paixão, ainda mesmo para atacal-a, gravam-se mais pronunciadamente seus vestigios. As sensatas reflexões são de grande effeito no prevenir as paixões. Convem, pois, alimentar o espirito com avisadas considerações, e ministrar-lhe cedo ligações honestas, para que os objectos das paixões achem o lugar já occupado.

**553. Governo dos caracteres.**— Bossuet acaba de ensinar-nos como devemos proceder com as paixões, isto é, com as enfermidades da alma. Vejamos agora como é possível modificar os caracteres, isto é, os temperamentos <sup>1</sup>.

O caracter é um conjuncto de habitos, grande numero dos quaes, sem duvida, dependem das disposições naturaes, mas que, em grande parte tambem, têm sido, todavia formados pela influencia da educação, das circumstancias, das condescendencias que se tem tido com as paixões, etc. Assim se fórma o caracter, « essa segunda natureza », como tem sido chamado frequentemente.

Sendo o caracter um habito, e sendo igualmente, por outro lado, a virtude um habito, como acima se viu, o problema para quem quer corrigir seu caracter e substituir seus vícios por virtude é saber como se póle substituir um habito por outro, e ainda mesmo um habito enfadonho por um agradável, e algumas vezes por um habito que perdeu seu attractivo, mas não o seu imperio.

Este problema é analysado e descripto nos termos mais patheticos nas *Confissões* de Santo Agostinho :

Eu era semelhante, nos diz elle, aos que querem despertar, mas que, vencidos pela força do somno, tornam a cahir no entorpecimento. Ninguém ha, certamente, que queira dormir sempre o que não prefira, se é são da espirito, a vigilia ao somno; e entretanto nada é mais difficil do que espantar a languidez que nos entorpece os membros; e, não raro, a despeito nosso, somos captivados pela doceza do somno, embora seja chegada a hora do despertar. Eu era retirado pelos prazeres frivolos e as loucas vaidades de minhas antigas amigas, que de alguma sorte, sacudiam as vestimentas de minha carne e murmuraram: Tu nos abandonas?... Se por um lado era attrahido e convencido, por outro era seduzido e encantado. Só tinha em

<sup>1</sup> Quanto á formação dos caracteres e seu governo, vêde o trabalho de M. Marion : *da Solidarieidade moral* (em 8º, 1880), na *Bibliotheca dos phil. contemp.*

resposta estas palavras lentas: Logo, logo, esperai um pouco. Mas esse logo não tinha fim, e esse pouco prolongava-se indefinidamente. Desgraçado! quem me livrará deste corpo de morte? (*Confissões* liv. VIII, cap. V.)

Nestas crises dolorosas offerece a religião christã a seus filhos um meio omnipotente e efficaz: é o que ella chama a *graça*. Este meio, porém, não está nas mãos da philosophia moral. Esta só pôde pesquisar no estudo da materia humana os meios exclusivamente naturaes com que Deus a dispoz para elevar-se á virtude. Ora, estes meios, por mais limitados que sejam, não devem ser considerados como impotentes, pois que durante tantos seculos bastaram aos maiores homens e aos maiores sabios da antiguidade <sup>1</sup>.

**554. Regras de Malebranche.**—Podemos partir desta maxima de Malebranche, tomada de Aristoteles: *Os actos produzem os habitos, e os habitos produzem os actos*. O habito nasce effectivamente de um certo numero de acções por muitas vezes repetidas; e, uma vez nascido, produz por si mesmo os actos de um modo como que espontaneo, sem que a vontade careça de fazer algum esforço. Dahi nascem os vicios e as virtudes; e o problema é saber como se pôde corrigir aquelles e conservar estes; porquanto, não se trata unicamente de passar do mal para o bem, é mister ainda cautela para não resvalar do bem no mal.

Se a primeira regra de Malebranche fôsse absoluta, seguir-se-hia não poder a alma mudar de habitos, nem o máo se corrigir, nem o bom se perverter; que seria interdicta a um a esperança, e o outro nada teria a temer, consequencias estas desmentidas pela experiencia. Algumas seitas fanaticas puderam crer que a virtude ou a santidade eram inadmissiveis, o que servia para encobrir as desordens mais vergonhosas. Ensinam-nos, pelo contrario, os factos que não ha virtude infallivel e que esteja segura de nunca fraquear; reciprocamente, não ha vicio tão enraizado que se não possa

<sup>1</sup> As virtudes dos pagãos têm sido por vezes depreciadas. e S. Agostinho mesmo, tão admirador da antiguidade, chama-as, entretanto, *vicios esplendidos* (*virtus splendida*). São consideradas muita vez como suscitadas pelo orgulho e não pelo amor sincero da virtude. Devemo-nos acautelar contra semelhantes interpretações; porque, uma vez na senda do pessimismo moral, não ha razão de parar. Da mesma maneira pôde se sustentar que ha mil fórmulas de orgulho, e que o amor proprio põe sua gloria em ter ares de vencer-se

a si mesmo. «Não é para maravilhar-se se junta algumas vezes á mais rude austeridade e se entra tão audazmente em sociedade com ella para se destruir, porque, emquanto se arruina em um lugar, reabilita-se em outro». Vê-se por esta passagem de la Rochefoucauld que de nada serve interpretar em máo sentido as virtudes pagãs, porque o argumento pôde ser retornado. O melhor é tomar a virtude como sincera e verdadeira, de qualquer parte que venha, emquanto não ha prova do contrario.



atenuar ou destruir. Com effeito, é esta uma segunda maxima de Malebranche : « *Pôde-se sempre agir contra o habito dominante.* Se se pôde agir contrariamente a um habito actual, estes novos actos, muitas vezes repetidos pelo esforço da vontade, produzem, segundo a primeira maxima, um novo habito que substituirá o precedente. Assim é que a gente se pôde corrigir ou perverter. Sómente, como os habitos virtuosos são mais penosos e os viciosos mais agradaveis, um será sempre mais facil que o outro.

**555. Regras de Aristoteles e de Bacon.**— Como proceder agora para substituir um habito bom a um máo? Aristoteles aconselha a quem tenha um defeito passar-se para a extremidade opposta, a fim de que, depois de se haver desviado com todas as suas forças do erro temido, se volte, de alguma sorte, por uma elasticidade natural, ao meio indicado pela razão, como quando se tenta endireitar um pedaço de pão torto. Esta maxima pôde ser boa em certos casos, com certos caracteres; mas requer precauções. Sob a influencia do enthusiasmo, pôde lançar-se a gente em uma extremidade violenta e nella manter-se algum tempo; no momento, porém, da reacção é bem possível que, em vez de parar no meio, torne a cahir no erro.

Bacon, que acha insufficiente a maxima de Aristoteles, tenta completal-a por outras maximas um pouco mais particularizadas :

1.º Convem fugir de começar por trabalhos mui difficeis, mas pautar os committimentos pelas proprias forças, em uma palavra, *proceder por grdos.* Por exemplo : aquelle que se quer corrigir de sua preguiça não deverá impor-se de repente um trabalho exorbitante, mas ir trabalhando todos os dias um pouco mais, até que haja adquirido o habito.

A principio, para tornar menos penosos estes exercicios, é permitido empregar alguns meios auxiliares, como uma pessoa que aprende a nadar com o uso de bexigas ou feixes de junco. Ao cabo, porém, de algum tempo, ir-se-ha augmentando as difficuldades á vontade, como os dançarinos, que, para se tornarem mais ageis, exercitam-se com sapatos extraordinariamente pesados.

E' para notar, acrescenta Bacon, que ha certos vicios (e a embriaguez é desse genero), nos quaes é perigoso só proceder por grãos, sendo melhor abreviar de um modo absoluto.

2.º A segunda maxima é que, quando se trata de adquirir alguma nova virtude, cumpre escolher para isso duas especies

de occasiões : a primeira, quando nos achamos melhor dispostos para o genero de accões de que se trata ; a segunda, pelo contrario, quando estamos o mais indispostos possível, afim de que nos aproveitemos da primeira occasião para caminhar muito, e da segunda para exercitar a energia da vontade. Esta segunda regra é excellente e de verdadeira efficacia.

3.º A terceira regra é, quando cada um tem vencido ou supposto vencer seu natural, não se fiar demasiadamente nisso. Vem de molde aqui citar a velha maxima : *Naturam expellat furca*, e lembrar a gata de Esopo, a qual, metamorphoseada em mulher, se portou com toda decencia á mesa até o momento em que viu um rato a correr.

556. **Regras de Leibniz.**—Leibniz tambem nos dá alguns bons conselhos, de uma prudencia toda pratica, para nos ensinar a triumphar de nós mesmos, e expõe a seu modo as mesmas idéas de Bacon e Bossuet.

« Quando um homem se acha em boas disposições, deve fazer leis e regulamentos para o futuro e executa-los com rigor, furtar-se ás occasiões capazes de o corromper, ou repentinamente, ou pouco a pouco, segundo a natureza da cousa. Uma viagem a tempo curará uma paixão amorosa, um retiro nos livrará de más companhias. Francisco Borgia, geral dos jesuitas, que foi por fim canonizado, tendo o habito de beber em demazia quando era homem da alta sociedade, foi-se reduzindo pouco e pouco á sobriedade quando pensou no retiro, fazendo cahir todos os dias uma gota de cera no bocal que costumava esvasiar. *A sensibilidades perigosas oppor se ha algumas outras sensibilidades innocentes*, como a agricultura, a horticultura ; gozar se ha da ociosidade, far-se ha colleção de curiosidades da natureza e da arte ; far-se ha experiencias e pesquisas ; tomar-se ha alguma occupação indispensavel, e, se não a houver, procurar-se ha alguma conversação ou leitura util e agradavel. Em uma palavra, cumpre aproveitar-se dos bons impulsos do espirito como da voz de Deus que nos chame, para tomar resoluções efficazes <sup>1</sup>. »

557. **Methodo de Franklin.**— A estas maximas para a formação e melhoramento dos caracteres prende-se naturalmente o methodo moral que inventára Benjamim Franklin para o aperfeiçoarmente da virtude. Elle fizera uma enumeração

1 *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, liv. II, c. XII.

das qualidades que desejava adquirir e desenvolver em si, e as reduzira a treze principaes. Esta classificação, que nenhum valor scientifico tem, era-lhe perfeitamente sufficiente para o fim que almejava attingir. Eis ali quaes eram as treze virtudes: Temperança, — silencio, — ordem, — frugalidade, — industria, — sinceridade, — justiça, — moderação, — asscio, — tranquillidade, — castidade, — humildade.

Uma vez composto este catalogo, reflectindo Franklin que lhe seria difficil lutar ao mesmo tempo contra treze defeitos e despertar treze virtudes ao mesmo tempo, teve uma idéa que faz lembrar a de Horacio em seu combate contra os Curucios: quiz combater seus inimigos um após outro; applicou á moral este principio tão conhecido dos politicos: *Dividir para reinar.*

Compuz um livrinho, diz elle, de treze paginas, trazendo cada uma no alto o nome de uma das virtudes. Risquei cada pagina com tinta encarnada, de maneira a formar sete columnas, uma para cada dia da semana, pondo no alto de cada columna a primeira letra do nome de um dos dias. Tracei depois treze linhas transversaes, em cujo começo escrevi as letras iniciais do nome de uma das treze virtudes. Sobre esta linha, e na columna do dia, eu fazia uma marcazinha de tinta para notar as faltas que, segundo o meu exame, reconhecia haver committido contra tal ou tal virtude.

Resolvi empregar uma semana de séria attenção a cada uma das virtudes successivamente. Dest'arte o meu grande cuidado durante a primeira semana foi evitar a mais leve falta contra a temperança, deixando que as outras virtudes corressem suas chances ordinarias, marcando, porém, todas as noites as faltas do dia. Se, na primeira semana, julgava-me bastante fortificado na pratica de minha primeira virtude e assás despegado da influencia do defeito opposto, tentava estender minha attenção á segunda, e, assim procedendo até á ultima, podia fazer um curso completo em treze semanas e recommenç-o quatro vezes por anno. Assim como aquelle que quer mondar sua horta não busca arrancar-lhe todas as hervas ruins ao mesmo tempo, o que ultrapassaria seus meios e suas forças, mas começa primeiro por um canteiro, para só passar ao outro quando concluido o labor do primeiro, assim tambem esperava eu gozar o prazer animador de ver em minhas paginas os progressos que houvera feito na virtude, pela diminuição successiva do numero das marcas, até que por fim, depois de haver recommençado muitas vezes, tivesse a fortuna de achar meu livrinho completamente branco, após um exame particular, durante treze semanas.

Esta mesma pratica nos aconselha, como Franklin, o sabio Epicteto.

Se não queres ser inclinado á colera, diz-nos elle, não alimentos em ti o habito. Acalma tua primeira furia, depois conta os dias em que não te arrebataste. Eu tinha por habito encaderisar-me todos os dias, dirás tu: agora, é um dia em dous, depois será um em tres, e depois um em quatro. Se assim passares trinta dias, faze um sacrificio a Deus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Epicteto, *Praticas*, II, cap. XVIII, traduc. franç. de V. Courdavaux.

Dizia elle ainda : « Queres-te exercitar? Quando fizer calor e sentires sêde, toma na boca um gole de agua fresca, depois deita-a fóra, e não o contes a ninguem ».

**558. Regras de Cicero.** — Os philosophos que acabamos de citar dão-nos regras para combatermos e corrigirmos nosso character quando é vicioso. Cicero, pelo contrario, dá-nos outras para conservar nosso character pessoal, e permanecer-lhe fieis; e estas regras não são menos uteis que as outras. Faz elle notar com razão que cada um tem suas inclinações proprias que lhe constituem um character pessoal e original.

Uns, diz elle, são mais ageis na corrida; outros mais fortes na luta; este mais nobres, aquelles mais graciosos; Scauro e Druso eram singularmente graves; Lelio era mui jovial; Soerates ameno e de uma conversação divertida. Uns são simples e expansivos; outros, como Annibal e Fabio, são ardilosos<sup>1</sup>. Emfim, ha um numero infinito de costumes e de caracteres differentes, sem que sejam por isso condemnaveis.

Ora, é um principio muito sensato de Cicero que não devemos ir de encontro ás inclinações de nossa natureza quando não são viciosas : « Não forcemos nosso talento, diz o fabulista, nada fariamos com graça. »

Cada um, pois, conheça seu natural, e seja para si mesmo um juiz severo de seus defeitos e de suas qualidades. Sejam os comediantes, que nem sempre escolhem os mais bellos papeis, mas os que melhor convêm a seu talento. Esopo nem sempre representava o papel de Ajax.

Cicero leva tão longe este principio — « cada um deve ser fiel a seu character », que justifica o suicidio de Catão, porque era conforme ao seu character. Outros, diz elle, teriam sido culpados por se matarem. Cavão, porém, devia morrer. E', certamente, levar muito longe os direitos e os deveres do character individual; mas é certo que, excepção feita dos grandes deveres geraes da humanidade, que são os mesmos para todos os homens, cada um tem seu papel que desempenhar neste mundo, e esse papel é determinado em parte pelas disposições que nos deu a natureza, disposições que, quando não são viciosas, devem de ser escutadas e acoroadas.

**559. Exame de consciencia.** — Finalmente, o que sobretudo importa, quanto á pratica e disciplina moral, é que cada um avalie exactamente seu proprio character, seus

<sup>1</sup> A velhacaria, todavia, não deve ser contada entre as qualidades a animar.

defeitos, seus vícios, seus ridiculos, para que os possa corrigir. Tal era o sentido inteiramente pratico desta celebre maxima inscripta outr'ora no frontespicio do templo de Delphos: «*Conhece-te a ti mesmo*». E' esta interpretação que o proprio Socrates lhe dava em conversações com seus discipulos:

Dize-me, Euplydemo, já foste a Delphos? — Duas vezes, por Jupiter. — Viste então a inscripção gravada no templo: *Conhece-te a ti-mesmo?* — Sim, certamente. — Pensas que para se conhecer a si mesmo basta a cada um, saber seu nome? Não será preciso mais alguma cousa? E como os compradores de cavallos não julgam conhecer o animal que pretendem comprar emquanto não examinaram se é obediente ou remisso, vigoroso ou fraco, vivo ou indolente, etc., da mesma fórma, conhecer-se-ha bem a si-mesmo, quem não souber verdadeiramente o que vale? — Não, sem duvida. — Logo, é evidente que este conhecimento de si mesmo é para o homem a fonte de muitos bens, emquanto que o erro por sua conta propria o expõe a mil males. Os que se conhecem bem sabem o que lhes é util, distinguem o que podem fazer do que não podem; ora, fazendo aquillo de que são capazes, provém-se do necessario e vivem felizes. Pelo contrario, os que se não conhecem naufragam em todos os seus empreendimentos, e cahem no desprezo e no ridiculo<sup>1</sup>.

Para conhecer-se bem a si mesmo é necessario examinar-se. Dahi uma pratica frequentemente recommendada pelos moralistas, e sobretudo os moralistas christãos, mas não ignorada pelos antigos: *o exame de consciencia*.

Encontra-se a tal respeito uma bella pintura nos escriptos de Seneca:

Devemos, todos os dias, diz o philosopho, chamar nossa alma a contas. Assim fazia Sextio; ao terminar o dia, elle interrogava sua alma: De que defeito te curaste hoje? Que paixão combateste? Em que te tornaste melhor? Que habito mais bello do que o de revistar-se assim quotidianamente?... Assim o faço eu, e, cumprindo para commigo as funcções de juiz, cito-me para o meu tribunal. Quando retiram a luz de meu gabinete, começo nm inquerito de todo o meu dia, percorro todas as minhas acções e palavras. Nada dissimulo, nada omitto. Ah! porque havia eu de temer encerrar uma só de minhas faltas, quando posso dizer: Acautela-te da reincidencia: por hoje, perdoo-te<sup>2</sup>:

Jamais terminariamos, se quizessemos indicar todas as praticas que a experiencia da vida tem suggerido aos moralistas para levar os homens a melhorarem-se, a corrigirem-se e a aperfeiçoarem-se no bem. A este respeito, nada ha de melhor do que sejam os moralistas christãos: Bossuet, Fénelon, Nicole, Bourdaloue. Os conselhos que ahi se encontram quanto

<sup>1</sup> Memoria sobre Socrates, liv. IV, cap. IV.

<sup>2</sup> Seneca, da Colera, liv. III, 28. Para dizer a verdade, Seneca perdoava-se

talvez um pouco facilmente de mais (o dia, por exemplo, em que fez a apologia do assassinato de Agrippina); e muita vez se está disposto a fazer como elle.

no bom emprego do tempo, quanto as occasiões e as tentações, quanto á falsa honra, quanto as conversões cobardes, quanto á perseverança, podem applicar-se á moral tanto quanto á religião. A leitura, a meditação, as boas sociedades, os bons conselhos, a escolha de algum grande modelo, etc., são os principaes meios de que nos devemos servir para nos aperfeiçoarmos no bem: «Se todos os annos extirparmos e desarraigarmos sómente um unico vicio, nos tornaremos homens perfectos immediatamente <sup>1</sup>.

560. **Catechismo moral.** — Como excellentè pratica de educação maral pôde-se enfim indicar o que Kant chama um *catechismo moral*, no qual o mestre resume em fórma de perguntas e respostas os principios da moralidade. Assim aprende o discipulo a firmar as idéas de que tem vagamente consciencia, mas que se lhe confundem muita vez com principios de uma outra ordem, com o instincto da felicidade e os calculos do interesse.

Eis aqui alguns extractos do catechismo de Kant <sup>2</sup>:

M. — Qual é teu maior, senão unico desejo, na vida?

D. — guarda o silencio.

M. — Não é conseguir tudo e sempre, segundo teus desejos e tua vontade? — Como se chama semelhante estado?

D. — o mesmo silencio <sup>3</sup>.

M. — Chama-se felicidade (isto é, uma prosperidade constante, uma vida de satisfação, um perfeito contentamento de seu estado). Ora, se tu tivesses entre as mãos toda a felicidade (possivel no mundo), guardal-a-hias toda inteira só para ti, ou repartirias com teus semelhantes?

D. — Eu repartiria com elles; tornaria tambem os outros felizes e satisfeitos.

M. — Isso já prova que tens bom coração. Vejamos agora se tens bom *juizo*. — Fornecerias ao preguiçoso travessieiros macios; ao ebrio vinho em abundancia e tudo quanto pôde occasionar a embriaguez; ao velho a maneiras e rosto atractivos, para que enganasse com mais facilidade os outros; ao homem violento a audacia e um bom pulso?

D. — Não, certamente.

M. — Já vês, pois, que, se tivesses em tuas mãos toda a felicidade, não a darias sem reflexão a cada um segundo seus desejos, mas começarias por perguntar a ti mesmo até que ponto era elle *digno* della, e não te viria tambem á idéa perguntar a ti mesmo se eras *digno* de felicidade?

D. — Sem duvida.

M. — Pois bem! o que em ti tende á felicidade é a *inclinação*. O que julga que a primeira condição para gozar da felicidade é ser digno della é a *razão*, e a faculdade que tens de vencer tua enclinação pela razão é a *liberdade*. Por exemplo, se te achas no caso de proporcionar a ti ou a

1 *Imitação de Jesus Christo*, liv. I, c. XI.

2 Damos aqui este catechismo como exemplo do que pôde ser feito em um curso de moral. O mestre lhe modificará a fórma e os desenvolvimentos á vontade.

3 Já se vê a experiencia que Kant

tinha da juventude. Em uma interrogação socratica deste genero, desconfiando de si, o discipulo começa sempre por guardar silencio. E só depois de conhecer que sabe o que se pergunta, qua-aventura-se a responder, e responde bem.

outro qualquer de teus amigos uma grande vantagem, á custa de uma mentira ardilosa, sem contudo causar damno a ninguem, o que diz tua razão a tal respeito ?

D. — Que não devo mentir, seja qual fôr a vantagem que possa resultar para mim ou para meu amigo. Mentir é *aviltante*, e torna o homem *indigno* de ser feliz. Existe uma necessidade absoluta que me impõe uma ordem ou uma prohibição da razão, e perante a qual todos as minhas inclinações devem emudecer.

M. — Como se chama essa necessidade de proceder conforme a lei da propria razão ?

D. — Chama-se dever.

M. — Dest'arte, a observancia de nosso dever é a condição geral, a unica que nos permite sermos dignos de felicidade. — *Ser digno de felicidade e cumprir seu dever é a mesma cousa...* etc. (Kant, *Doutrinas da virtude*, parte II. § 51.)

## APPENDICE

Da moral.

### PROLEGOMENOS

Abrrangeremos aqui certo numero de problemas que podem ser propostos em moral, quer sob o ponto de vista pratico, quer sob o ponto de vista especulativo.

I. PROBLEMAS PRATICOS OU CASUISTICOS. 561. — A parte da moral que trata das difficuldades da pratica ou dos *casos de consciencia* chama-se *casuistica*. Servimo-nos de certo numero de problemas casuisticos propostos por Kant em sua *Doutrina da virtude* (trad. franç. de Jules Barni, 1855).

1.º « Será um suicidio entregar-se a uma morte certa para salvar a patria? — Será permittido prevenir pelo suicidio uma injusta condemnação á morte <sup>1</sup>? » (P. 78).

2.º « Deve-se, senão a titulo de panegyrista do vinho, pelo menos de apologista, permittir um uso proximo á embriaguez a pretexto de que anima a conversação, levando assim os corações a se abrirem? Mas como fixar uma medida áquelle que está a ponto de cahir em um estado em que seus olhos já não serão capazes de medir cousa alguma? » (P. 85).

3.º « Póde se considerar uma mentira a falsidade que se commette por pura polidez, por exemplo, o *muíto obediente servo*? O que responder a um autor que vos pergunta o que se pensa de suas obras? » (P. 91.)

4.º « E' permittido mentir por humanidade <sup>2</sup>? »

5.º « O sentimento da sublimidade de nosso destino, isto é,

1 Uma questão curiosa apresentada por Kant é esta: « A vacinação é permittida? » Esta questão prova que a descoberta de Jenner era recente.

2 Este problema é assumpto de uma dissertação especial de Kant dirigida contra Benjamin Constant. (Vide *Deus trina da Virtude*, trad. fr. p. 247.)



a elevação da alma não é em nós mui proximo da presumpção? E, reciprocamente, a abnegação de si mesmo não é contraria ao dever do respeito para consigo mesmo? Não é indigno de um homem humilhar-se perante outro? » (P. 100.)

6.º « Até que ponto devemos consagrar nossos meios á beneficencia? Será até ao ponto de termos necessidade de beneficencia de outrem? » (P. 129.)

7.º « Aquelle que se serve do poder que confere a lei para tirar a liberdade de alguém de ser feliz a seu modo pôde-se considerar como seu bemfeitor? E aquelle que consente livremente em entregar-se a um senhor, contando com sua beneficencia, não abdica sua dignidade de homem? » (P. 129.)

8.º « Valeria mais para bem do mundo que toda a moralidade do homem se reduzisse aos deveres de direito, á justiça stricta, e que fôsse rejeitada entre as cousas indifferentes a benevolencia? Não seria o mundo privado de um grande ornamento moral? »

9.º « Pôde-se entreter relações com homens viciosos? » (P. 161.)

II. PROBLEMAS THEORICOS. — 1.º Quaes são as relações da felicidade e da virtude? Segundo Kant, a felicidade é a recompensa da virtude. (*Razão practica*, liv. II, cap. II.) Segundo Spinoza (*Ethica*, liv. V, prop. XL), é a propria virtude. São contradictorias estas duas opiniões?

2.º Pôde-se ensinar a virtude? (Vide o *Protagoras* e o *Ménon* de Platão.)

3.º A virtude é uma ou muitas? (Idem.)

4.º A esphera do bem é mais extensa que a do dever? Ha acções boas que não sejam obrigadas? (Vide Franck, *Moral para todos*, c. III, p. 23, e nossa *Moral*, liv. II, c. II: o Bem e o Dever.)

5.º Em que sentido se deve entender a distincção dos deveres *strictos* e dos deveres *latos*? (Ibid. c. III.)

6.º Qual é a parte da iniciativa individual na moral? (Vide nossa *Moral*, liv. II, c. II, p. 237.) A moral é independente da metaphysica? (Caro, *Problemas de moral social* c. I, II e III — C. Coignet a *Moral independente*.)

7.º A moralidade é susceptivel de progresso? (F. Bouillier, *Moral e progresso* — Marion, da *Solidariedade moral*, conclusão — e nossa *Moral* liv. III, c. IX.)

T. — II. 11

CAPITULO I

Noções do direito natural.

562. **O direito natural.**— O direito natural liga-se e oppõe-se á *moral*, como o direito liga-se e oppõe-se ao dever<sup>1</sup> (511 — 517).

O dever é a lei que nos impõe obrigações quer para conosco, quer para com os outros : é uma *necessidade moral*. O direito é um *poder moral* (512) ; é o poder que temos de exercer e desenvolver nossas faculdades conforme o nosso destino, contanto que deixemos aos outros homens o mesmo poder. Cada homem, disse-mol-o (516), só porque é uma pessoa moral, isto é, porque goza da liberdade e da intelligencia, é um *fin em si*, e não deve ser tratado como *meio*. O homem é uma cousa sagrada para o homem ; *homo res sacra homini*. É inviolavel em sua pessoa e em tudo o que é o desenvolvimento de sua pessoa.

Dahi se segue immediatamente uma primeira consequencia : é que todo homem sendo homem pelo mesmo titulo, nenhum póde reclamar para si um direito sem o reconhecer ao mesmo tempo em outro ; dahi a *igualdade dos direitos*. Acresce que a liberdade de um não póde supprimir, sem contradicção, a liberdade de outro ; dahi esta outra consequencia ; o direito é o accordo das liberdades.

<sup>1</sup> Tem-se muita vez tomado a palavra *direito natural* como equivalente á propria moral ; é o que faz Jouffroy em seu *Curso de direito natural*. Entendemo-lo

aqui em um sentido preciso. Poder-se-hia dizer que a moral e o direito natural fazem parte de uma só e mesma sciencia, que se chamaria ethica.

563. **O direito e a coacção.** — Se o direito consiste no accordo das liberdades, segue-se evidentemente que aquelle que usa de sua liberdade a custo da liberdade de outrem já não está em seu direito; portanto já não é inviolavel por esse titulo, deve ser contido dentro dos limites impostos pelo accordo das liberdades reciprocas. A coacção pôde, pois, ser empregada para obrigar cada homem em particular a respeitar o direito de outrem.

564. **Deveres de direito; Deveres de virtude.** — Dahi, como o notou Kant (*Doutrina do direito*, trad. franc. Jules Barni, pag. 28), duas especies de deveres: os deveres de *direito*, aos quaes o homem pôde ser constringido exteriormente, e os deveres de *virtude* que escapam a toda a coacção. « A legislação *ethica* ou *moral*, diz Kant, jámais pôde ser exterior; a legislação *juridica* (ou de direito) pôde ser exterior. » A mesma acção, por exemplo, cumprimento de compromissos, pôde ser simultaneamente dever de virtude e dever de direito. E' primeiramente um dever para a consciencia, e é demais um dever exterior ao qual o homem pôde ser coagido por lei. Ora, o direito, em geral, é a faculdade que podemos obrigar ao respeito de outrem mediante a coacção, seja qual fôr aliás o motivo ao qual obedeça quem se submete a essa coacção.

565. **Direito natural e direito positivo; escola historica.** — Chamam-se direitos *naturaes* os direitos que resultam da propria natureza do homem, independentemente de qualquer lei escripta. Dous homens que se encontrassem n'um deserto a nada seriam obrigados mutuamente por lei positiva alguma, e no entanto um não tem direito de fazer do outro seu escravo. Entretanto, vimos que o direito traz como consequencia e como sancção a faculdade de coagir; ora, nas sociedades civilizadas, só o Estado ou sociedade civil pôde usar da coacção; foi, pois, mister determinar de modo geral a abstracção feita das circumstancias particulares, os casos em que se usaria de coacção, e os em que os cidadãos se conservariam livres: é o que se chama *leis*; e o conjuncto dos direitos assim garantidos pelas leis chamava-se o *direito positivo*. A sciencia que trata do direito positivo ou direito escripto é a *jurisprudencia*.

Certa escola contesta a existencia dos direitos *naturaes* propriamente ditos, e que em 1789 se denominaram *direitos do homem*. Segundo essa escola, que não roconhece outros

direitos além dos que nascem ou das leis ou dos costumes, fórma-se o direito, *historicamente*, na medida proporcional ás necessidades e aos sentimentos humanos. Os direitos naturaes são direitos *abstractos, indeterminados*, concebidos *à priori* pelos philosophos, mas que só têm valor quando consagrados pelas instituições e pelos habitos.

Esta maneira de conceber o direito tende a representar o homem, não como um ser *pensante* chamado a governar-se pela razão, mas como uma *specie animal*, regida exclusivamente pelos instinctos e pelos habitos. Indubitavelmente as relações entre os homens são dominadas em grande parte pelas leis da sensibilidade e do habito; mas é proprio do homem transformar incessantemente as proprias relações de habito e de instincto em relações de razão e approximar o direito escripto do direito natural, do direito humano.

Invoca-se contra o direito natural: 1.º, a diversidade das leis e dos costumes, entre os differentes povos; mas levantou-se a mesma objecção contra os deveres; não se segue que não haja deveres; 2.º, a difficuldade de determinar os direitos naturaes que estão em constante opposição uns aos outros; a mesma difficuldade tambem existe para os deveres; ha conflictos de deveres, como os ha de direitos; dever-se ha concluir que não existe moral? 3.º, se o direito tem por sanção legitima o emprego da força, estabelecendo *à priori* direitos absolutos e indeterminados, autorisa-se, por isso mesmo, ao que parece, o emprego da força todas as vezes que cada um julgue o direito violado em sua pessoa; dahi o *direito de insurreição* em permanencia; é o principio revolucionario incompativel com a existencia de toda a sociedade.

Esta consequencia não é legitima: só a sociedade tem o direito de coagir; o direito, mesmo violado, não se póde defender a si mesmo. Sem duvida, póde ter havido insurreições generosas, e justificadas pelo resultado, mas são excepções que tambem se podem dar tanto a pretexto de direito historico, como de direito natural: portanto, nada ha a concluir nem pró, nem contra.

566. **Os direitos naturaes.**— Depois de haver exposto os principios de direito natural, resta-nos apenas distinguir os differentes direitos naturaes; e porque o direito se funda na liberdade, os direitos nada mais são que *as liberdades*; as liberdades, essas mesmas são apenas os differentes meios de garantir e desenvolver nossas faculdades naturaes. Os principaes direitos do homem são estes: o direito de

conservação, isto é, o de não ser atacado na vida ou no corpo; o de mover-se de um lugar para outro, ou liberdade individual; a liberdade do trabalho; o direito de propriedade; a liberdade de pensar; a liberdade de consciencia; o direito de familia, etc.

**567. Liberdade corporea e individual.**— Em todas as nossas constituições chama-se liberdade individual o direito de *ir* e de *vir*, o direito de dispôr do proprio corpo; é o que os Inglezes chamam o *habeas corpus*. É evidente que a primeira liberdade para o homem e a base de todas as outras é a posse de seu proprio corpo, o direito de não ser attingido em sua pessoa corporea, não ser nem destruido, nem mutilado, nem preso. A detenção arbitraria contrapõe-se a este direito; a *servidão da gleba*, deixando embora certa liberdade ao corpo, nem por isso era menos attentatoria da liberdade individual, pois que o servo estava adstricto ao solo, e não podia sahir de um determinado territorio.

**568. Liberdade do trabalho.**—A liberdade corporea tem por consequencia legitima a liberdade do trabalho, isto é, o direito de cada qual empregar suas faculdades como o entender, já para prover á subsistencia, já para satisfazer seus proprios gostos. Foi este o principio formulado por Turgot no celebre edito de 1776, que abolia os magisterios e juizos de officio. « Dando Deus necessidades ao homem, tornando-lhe necessario o recurso ao trabalho, fez do direito de trabalhar a propriedade de todo homem; e esta propriedade é a primeira, a mais sagrada e a mais imprescriptivel de todas. Consideramos como um dos primeiros deveres de nossa justiça e como um dos actos mais dignos de nossa beneficencia, libertar nossos subditos de todos os attentados contra este direito inalienavel da humanidade ... »

Comprehende a liberdade do trabalho: o direito para todo cidadão de escolher sua profissão; o direito de exercer uma ou mais profissões; o direito de mudar de profissão; o direito de regular cada um o preço de seus productos ou de seus serviços; o direito de permutar-lhes os resultados no interior ou no exterior sem o minimo estorvo ( Jules Simon, a *Liberdade*, II part., c. III, § 2 ).

**569. A propriedade.**— A consequencia immediata da liberdade do trabalho é a *propriedade*: como, d'entre todos

os direitos, é esse o mais contestado, hodiernamente, cum-  
pre-nos insistir no assumpto. O que é a propriedade? Qual  
sua origem e seu principio? Que objecções tem levantado?  
Que razões moraes e sociaes a justificam, tornando-lhe ao  
mesmo tempo sagrada e necessaria a manutenção?

*Definição da propriedade:* « A propriedade, diz o Codigo  
Civil, é o direito de gozar e de dispôr das cousas da maneira  
mais absoluta, comtanto que se não faça dessas cousas um  
uso prohibido pelas leis ou pelos regulamentos.» (Art. 544.)

« O direito de propriedade, dizia a constituição de 93, é o  
que cabe a todo cidadão de gozar e de dispôr a seu bel-prazer  
dos proprios bens, das proprias rendas, do fructo de seu tra-  
balho, e de sua industria.» (Art. 8.º)

São estas as definições juridicas e politicas da propriedade.  
Philosophicamente, pôde-se dizer que é o direito de cada um  
fazer algo *seu*, isto é, de attribuir-se o direito *exclusivo* de  
gozar de alguma coisa exterior.

Convem distinguir a *posse* e a *propriedade*. A posse é ape-  
nas a *detenção actual*: posso ter nas mãos qualquer coisa que  
me não pertence, quer m'a tenham emprestado, quer eu a te-  
nha achado; não sou por isso seu proprietario. A proprie-  
dade é o direito que tenho de excluir os outros do uso de uma  
coisa, ainda quando eu a não possua actualmente<sup>1</sup>.

*Origem e fundamento da propriedade.*— A primeira pro-  
priedade é a de meu proprio corpo: até ahi, porém, isso é  
apenas o que chamamos a liberdade corporal. Mas como ir  
além? Como estendemos esse direito primitivo sobre as cou-  
sas que existem fóra de nós?

Notemos primeiramente que o direito de apropriar-se das  
cousas exteriores assenta na necessidade e nas leis do ser or-  
ganizado. É evidente, com effeito, que a vida só se pôde con-  
servar por uma permuta perpetua entre as partes do corpo  
vibrante e as moleculas dos corpos circumvizinhos. A nutri-  
ção é *assimilação*, e por consequencia a *apropriação*. Logo, é  
necessario que certas cousas do mundo exterior se tornem  
*minhas*: aliás a vida é impossivel.

Logo a propriedade é *necessaria*; indaguemos, além  
disso, a que titulo é legitima.

Têm-se dado á propriedade muitas origens: a *occupação*,  
a *convenção*, o *trabalho*.

<sup>1</sup> Kant distingue no mesmo sentido a  
posse *sensivel* e a posse *intelligivel*. Esta,  
que nós chamamos propriedade, é uma

posse sem detenção. (Doutrina do direito  
trad. franç. pag. 66.)

A *occupação*. Segundo uns tem, a propriedade por fundamento o direito do *primeiro occupante*. Diz-se que um homem tem o direito de apropriar-se de uma coisa desoccupada (*bonum vacans*), da mesma sorte que no theatro o espectador, que chega primeiro, tem o direito de tomar o melhor lugar (Cicero). Seja assim; mas no theatro só occupo o lugar de meu proprio corpo; não tenho o direito de me apropriar de todo o theatro, nem sequer da platéa. O mesmo succede com o direito do primeiro occupante. Tenho, certamente, direito ao lugar do meu proprio corpo; mas nada mais: com effeito, onde iria parar meu direito?

«Bastará, diz J. J. Rousseau, pôr o pé em um terreno commum para nos considerarmos dono immediatamente?... Quando Nuñez Balboa, na praia, tomava posse do mar do Sul e de toda a America meridional em nome da corôa de Castella, seria isso bastante para excluir todos os principes do mundo? Com este expediente bastaria que o rei catholico em seu gabinete e de uma só vez tomasse posse de todo o universo, sem risco de logo após supprimir de seu imperio o que até então fosse possuido por outros principes.» (*Contr. Social*, liv. 1.º c. 1X.)

A *convenção*. Se a occupação por si só não é sufficiente para fundar a propriedade, não se tornará legitima, addicionando-lhe a *convenção*, isto é, a lei? A propriedade, como vimos, é necessaria; mas, se cada um tem liberdade para apropriar-se de tudo quanto lhe seja necessario, eis ahi a anarchia, e, como disse Hobbes, «a guerra de todos contra todos». E' mister que a lei fixe o bem de cada um no interesse de todos. O *suum* é a parte afixada ou reconhecida pela autoridade publica, quer se admitta uma partilha primitiva que houvesse sido feita pelo magistrado, quer uma occupação primitiva, mais ou menos devida ao acaso, mas consagrada por lei.

Sem duvida, a razão da utilidade social desempenha um papel importante no estabelecimento e na consagração da propriedade; e seria absurdo não dar o devido valor a essa consideração. Sem duvida, ainda quando a propriedade só fôsse um factó consagrado pelo tempo, pela necessidade e pela lei, teria já, por isso mesmo, bem grande autoridade; cremos, porém, que não basta dizer isto. A propriedade não é sómente um factó consagrado; é tambem um *direito*. Encontra na lei sua *garantia*, mas não seu *fundamento*.

O verdadeiro principio da propriedade é o trabalho; e a propriedade confunde-se com a liberdade: *liberty and propriety*, dizem os Ingleses.

O *trabalho*. Se todas as cousas de que o homem carece fôsem em numero illimitado, e se fôsse possível adquiril-as sem esforço, não haveria propriedade. E' o que acontece, por exemplo, com o ar atmospherico, do qual precisamos todos nós, mas que a ninguem pertence. Se se trata, porém, de cousas que só podem ser *adquiridas* com certo esforço (os animaes correndo nas florestas), ou mesino que só podem ser produzidas por esforço humano (uma colheita em terreno esteril), estas cousas *pertencem* a quem as conquista ou faz nascer.

«Tomo um punhado de trigo silvestre, semeio-o em um terreno por mim cavado, e espero que a terra, ajudada da chuva e do sol, produza effeito. Será riqueza minha o producto da colheita? Sem mim, o que seria ella? Eu a creei. Quem o negará?.. Esta terra nada valia, e nada produzia; eu cavei o solo, trouxe de longe terra friavel e fertilisante; aquecia-a com estrumes, está fertil para muitos annos. Esta fertilidade é obra minha... A terra não pertencia a ninguem; fertilizando-a, tornei-a minha. Segundo Locke, nos productos do solo, os nove decimos pelo menos devem ser attribuidos ao trabalho humano<sup>1</sup>.»

Tem-se dito que o trabalho não é um fundamento sufficiente para estabelecer o direito de propriedade, que é mister addicionar-lhe a occupação; porque, de outra sorte o trabalho bastaria para nos tornar proprietarios da cousa já occupada por outrem: o rendeiro se converteria em proprietario dos campos que cultiva pelo só facta de sua cultura. A occupação é, pois, um elemento necessario da propriedade.

Sem duvida; mas a occupação não tem valor senão por ser já um trabalho, e na medida em que o é. O facta de colher um fructo, de apanhar um animal, e até tomar pé em terra deserta, é um exercicio de minha actividade mais ou menos facil ou difficil, mas que na realidade não é menos o resultado de um esforço. E', pois, o trabalho que funda e consagra a occupação. Uma vez, porém, occupada a cousa, e tornando-se propriedade de um homem por um trabalho primitivo, não póde, sem contradicção, tornar-se propriedade de outro por um trabalho ulterior. Este trabalho applicado á propriedade de outrem não o é menos o fundamento de uma propriedade, a saber, o preço recebido em troca do trabalho, e que se chama *salario*; cabe, porém, á economia politica estudar de mais perto esta noção (36).

<sup>1</sup> Jules Simon, *a Liberdade*, II part c. III.



**570. Accumulação e transmissão.**—O direito de *apropriação*, fundado, como acabamos de vêr, no trabalho, traz, como consequencia, o direito de *accumulação* e o de *transmissão*.

Com effeito, se adquiri uma cousa, posso, ou gozal-a actualmente, ou reserval-a para gozar mais tarde; e, se possuo mais do que exigem minhas necessidades actuaes, posso pôr de lado o que me é hoje inutil, mas que me ha de ser util mais tarde. E' o que se chama *economia*; e a addição successiva das economias é o que se chama *accumulação*. Não se pôde contestar este direito ao homem; porque seria desconhecer nelle uma de suas mais nobres faculdades, a saber, a faculdade de prever o futuro. Supprimindo este direito, seccar-se-hia a fonte de toda producção, isto é, o trabalho; porquanto a previsão do futuro é que principalmente determina o homem a trabalhar para garantir sua segurança.

O direito de *transmittir* é outra consequencia da propriedade; porque, se eu posso gozar, devo poder fazer gozar a outrem; emfim, posso privar-me de minha propriedade para em seu logar obter a propriedade de outrem que me seja mais agradável ou mais util; dahi o direito de *permular*, que di origem ao que se chama a *compra* ou a *venda*: aqui tambem tocamos no terreno da economia politica; voltaremos a assumpto mais longe (30).

De todas as transmissões a mais natural é a que se dá do pai aos filhos: é o que se chama *herança*. Se se tirasse ao pai de familia o direito de pensar em seus filhos na *accumulação* do fructo de seu trabalho, destruir-se-hia assim o mais energico incentivo do trabalho que haja no coração do homem.

**571. Propriedade individual e communhão.**—Os adversarios da propriedade têm dito muita vez que não atacam a propriedade em si mesma, mas unicamente a propriedade *individual*. O solo, que é, se não o principio, pelo menos, a materia de toda riqueza, pertence, dizem elles, não ao individuo, mas á sociedade, ao Estado, isto é, a todos de maneira *commun* e indivisa: cada individuo apenas é consumidor, e recebe sua parte do Estado, que é verdadeiramente o unico proprietario. Tal é o denominado systema da *communhão*, ou o *communismo*, que toma duas fórmãs, conforme admite que a partilha deve fazer-se de maneira absolutamente igual entre os consocios, e é o systema *igualitario*,

ou então que a partilha se deve fazer na razão da *capacidade e das obras*; e é esta a fórmula de communismo sustentado hodiernamente pela escola saint-simoniana.

Não carecemos de tornar saliente a impossibilidade pratica de realisar semelhante systema. Limitemo-nos a assignalarelhe o vicio essencial. Se o communismo é igualitario, e é esse o verdadeiro communismo, destróe o incentivo do trabalho: porquanto o homem, garantido em sua subsistencia pelo Estado, nada mais tem que o estimule ao esforço pessoal; o trabalho, não tendo já esperança de uma remuneração legitima, reduzir-se-hia ao estricto minimum, e a civilização, que vive do trabalho, retrogradaria rapidamente: a consequencia necessaria deste estado de cousas seria a miseria geral; seriam todos igualmente pobres e miseraveis; voltar-se-hia ao estado primitivo, do qual a humanidade tanto custou a sahir, e só sahio pelo trabalho e pela propriedade. Demais, como seja absolutamente impossivel supprimir o trabalho, e vêr-se-hia o Estado obrigado a coagir aquelles a quem o interesse já não convidasse espontaneamente, de livre tornar-se-hia servil o trabalho, e os pensionistas do Estado não seriam em realidade mais do que escravos.

Quanto ao communismo *desigualitario*, que admite uma remuneração pelo Estado, mas proporcional ao merito e aos productos, isto é, á *capacidade* e aos *serviços*, esse ataca, sem duvida de modo menos grave, o principio da propriedade e da liberdade; mas, por uma parte, não satisfaz aos instinctos de igualdade<sup>1</sup> pelos quaes têm sido sempre inspiradas em todos os tempos as utopias communistas; por outra parte, oppõe-se aos instinctos de familia, supprimindo a herança; ora, se o homem se interessa por sua propria sorte, interessa-se talvez ainda mais, á medida que se adianta na idade, pela sorte de seus filhos; subtrahindo-se-lhe a responsabilidade de seus destinos, tira-se-lhe um dos mais energicos incentivos de trabalho, ficando assim habituado a produzir, embora em gráo menor, o mesmo mal de empobrecimento geral, que seria a consequencia necessaria do communismo propriamente dito. Mas o vicio principal de todo communismo, igualitario ou não, é substituir pelo Estado o individuo, fazer de todos os homens funcionarios, encarregar o Estado do

<sup>1</sup> As idéas saint-simonianas desappareceram completamente das seitas socialistas modernas; todas ellas tendem a

confundir-se com o que se chama o *collectivismo*, isto é, o communismo igualitario puro e simples.

destino de todos os individuos, em uma palavra, fazer do Estado uma providencia <sup>1</sup>.

**572. Desigualdade das riquezas.** — Entretanto suscita-se constantemente nas almas um problema doloroso e temivel: porque os bens que foram creados para todos são distribuidos de maneira tão desigual e caprichosa? Porque ricos e pobres? e se deve existir desigualdade, porque não é proporcional á desigualdade de merito e de trabalho pessoal? Porque ricos, ociosos e prodigos? Porque pobres acabanhados ao mesmo tempo de trabalhos e de miseria?

Apresentam-se aqui duas questões: 1.<sup>a</sup>, porque existe desigualdade? 2.<sup>a</sup>, porque esta desigualdade, dada a hypothese de que deva existir, não está em relação com o merito e o trabalho dos individuos?

Quanto ao primeiro ponto, não se pôde negar, a menos que se queira supprimir toda responsabilidade humana, toda actividade livre e pessoal, em summa toda liberdade, não se pôde negar, digo eu, que a desigualdade do merito e do trabalho autorise e justifique certa desigualdade na distribuição dos bens.

Mas, dizem, esta desigualdade não é proporcional ao trabalho? Póde-se responder que, á medida que as leis civis se aperfeçoam (pela abolição dos monopolios, dos privilegios dos direitos abusivos, taes como os direitos feudaes, etc.) a distribuição das riquezas tende cada vez mais a fazer-se em proporção do merito e dos esforços. Restam apenas duas fontes de desigualdade, que não derivam do trabalho pessoal: 1.<sup>o</sup>, os accidentes; 2.<sup>o</sup>, a transmissão hereditaria. Mas, no que respeita aos accidentes, não ha meio de supprimir absolutamente a parte do acaso no destino dos homens; mal se pôde corrigir ou diminuir, e é ao que tendem as instituições de seguros, caixas economicas, caixas de soccorros, etc., que são meios de equiparação, crescentes sempre com o progresso geral. Quanto á desigualdade produzida pela herança, de duas uma, ou o herdeiro conserva e augmenta por seu proprio trabalho o que adquiriu, e assim chega a merecel-o, ou pelo, contrario, cessa de trabalhar e conserva sem produzir, e neste caso destróe por si mesmo seu privilegio sem que o Estado intervenha.

Demais, trata-se menos do *bem estar relativo* dos homens que de seu *bem estar absoluto*. O que aproveitaria aos homens

<sup>1</sup> No que respeita á questão da propriedade, veja-se Proudhon: *Qu'est-ce que*

*la propriété?* Thiers, *la Propriété* 1838 e as *Harmonies économiques de Proudhon*

serem todos iguaes, se fôsem todos miseraveis? Ha, certamente, mais igualdade em uma republica de selvagens que em nossas sociedades européas; mas quantos d'entre os nossos pobres européos não quereriam trocar sua condição pela existencia de selvagens? Em verdade, o progresso social, augmentando incessantemente a riqueza geral, augmenta ao mesmo tempo o bem estar de cada um, sem que a somma de esforços augmente. Este accrescimento do bem estar é na realidade *gratuito*, como o demonstrou Bastiat. Dahi, como elle diz, uma crescente communhão de bem estar<sup>1</sup>, á medida que nos afastamos, pela propriedade cada vez melhor garantida, da communhão da miseria donde sahimos.

« A propriedade, diz Bastiat, tende a transformar a utilidade onerosa em utilidade gratuita. É o agulhão que força a intelligencia humana a tirar da inercia da materia forças naturaes latentes. Luta, em seu proveito, sem duvida, contra os obstaculos que tornam onerosa a utilidade; e, quando removido o obstaculo, sente-se que desappareceu em beneficio de todos. Então a infatigavel propriedade oppõe-se a outros obstaculos, e, elevando sem cessar o nivel humano, realisa cada vez mais a communhão, e com ella a igualdade no seio da grande familia. »

573. **A familia.**— **o casamento.**— Já estudámos (594), sob o aspecto da moral, os principios que constituem a familia: a deficiencia de espaço não nos permite voltar ao assumpto sob o aspecto do direito natural; limitemo-nos a algumas palavras quanto á questão do casamento.

Recordemos primeiramente as bellas definições do direito romano: « *Nuptiæ sunt conjunctio maris et feminae, et consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio.* » (Modestino.) « *Nuptiæ sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuum vitæ consuetudinens.* » (Ulpiano.)

O fim principal do casamento é a perpetuidade da especie, por consequencia a procreação dos filhos: entretanto, como se tem dito, não é esse o fim unico; aliás, deveria a lei prohibir o casamento aos velhos, e não o faz. « O que constitue essencialmente o casamento é o dom reciproco da personalidade total, physica e moral, entre o homem e a mulher. É a fusão da amizade e do amor, tendo por fim a formação de

<sup>1</sup> Vide nas *Harmonias economicas*, VIII, a engenhosa e solida theoria, que

mostra o progresso crescente da communhão em razão mesmo da propriedade.

uma sociedade permanente entre dous individuos de sexos diferentes »<sup>1</sup>; é o que chamamos *sociedade conjugal* ou *casamento*, e esta sociedade, na maioria dos casos, tem por fim e por effeito a formação de uma sociedade mais completa chamada *familia*, que se compõe dos esposos ou *paes* e *filhos*.

Se o casamento é o dom total da personalidade entre o homem e a mulher, segue-se evidentemente que a unica, ou pelo menos a mais elevada fórma do casamento é a monogamia, isto é, o casamento de um só homem com uma só mulher; porquanto, formando-se o casamento na união das individualidades, exige necessariamente uma igualdade na posição reciproca dos esposos. » (Ahrens, *Phil. do direito*, Do casamento, § 3.º)

O casamento, só porque é um dom de si proprio, deve ser livre, não pôde ser constrangido nem pela vontade dos paes, nem pela autoridade do Estado, e deve ser reciprocamente livre; por consequencia é um *contracto*.

A sociedade é garante e testemunha d'este contracto, mas não o funda.

Outra consequencia não é menos evidente, é a *fidelidade*, está implicitamente na propria idéa de um dom total de si mesmo; é evidente, porém, que a fidelidade deve ser reciproca, e que, a tal respeito, é inadmissivel a possibilidade de um privilegio para um dos dous esposos.

Outra consequencia mais é que, considerado o casamento em sua essencia, deve ser *indissoluvel*; pois que é o dom de si mesmo sem condição e sem espirito de retorno, que constitue a belleza e a dignidade desse laço. Só por excepção e para evitar males maiores algumas legislações poderão admitir a dissolução do casamento.

574. **O patrio poder.** — Quanto ao poder dos paes sobre os filhos ou patrio poder, já acima nos occupamos disso com algumas particularidades (502), ás quaes aqui nos reportamos.

575. **Da escravidão.** — A livre posse e o livre uso do proprio corpo, ou liberdade corporal, o livre exercicio do trabalho, o livre accesso á sociedade, o direito de formar familia, estes quatro direitos reunidos constituem o que se chama a *liberdade civil*; a privação destes direitos, no to-

<sup>1</sup> Ahrens. *Philosophia do direito*, II parte, II sec., ch. 1, § 1. Se os filhos fôssam a unica razão do casamento, ou

enlaces sem filhos, no cabo de certo tempo deveriam ser dissolvidos.

ou em parte, é a escravidão. A escravidão se caracteriza essencialmente pelo facto de transformar o homem em *cousa*; o homem é comprado ou vendido, não tem propriedade, mas torna-se propriedade. Nas atenuações successivas por que tem passado a instituição da escravidão, póde esta conciliar-se em certa medida com os direitos da propriedade e da familia; mais em apparencia, porém, do que em realidade. Hodiernamente que a escravidão tende a desaparecer de dia para dia da superficie do globo, é de reconhecida inutilidade o refutal-a. Recordemos unicamente este admiravel arazoado, em fórma ironica, de Montesquieu no *Espirito das leis*:

« Se eu fôsse a sustentar o direito que tivemos de escravisar os negros, eis o que eu diria :

« Tendo os povos da Europa exterminado os da America, foi-lhes mister escravisar os da Africa para se servirem delles no desbravamento de tantas terras.

« O assucar seria carissimo, se não mandassem cultivar por escravos a planta que o produz.

« Aquelles de quem se trata são negros dos pés á cabeça, e tem o nariz tão chato que é quasi impossivel lastimal-os.

« Não se póde incutir no espirito a idéa de que Deus, ente sapientissimo, tenha infundido uma alma, sobretudo uma alma boa, n'um corpo inteiramente negro.

« E' impossivel suppormos que taes individuos sejam homens; porque, se os suppozessesmos homens, começariamos a crer que nós mesmos não somos christãos.

« Espiritos tacanhos exageram sobre maneira a injustiça que se faz aos Africanos. Por que razão se fôsse tal qual dizem não teria vindo a mente dos principes da Europa, os quaes fazem entre si tantas convenções inuteis, firmar um accordo geral em favor da misericordia e da caridade<sup>1</sup> ? »

**576. Liberdade de consciencia; liberdade de pensamento, etc.** — Os direitos precedentes estão mais ou menos ligados ao corpo: porque a união da propria familia é meio corporea e meio espirital; ha outros direitos, porém, que um philosopho chamou *direitos da alma*<sup>2</sup>, e que estão effectivamente encerrados quasi que exclusivamente no dominio da alma. O principal destes direitos é a *liberdade da consciencia*, ou *liberdade religiosa*. O principio da liberdade

<sup>1</sup> *Espirito das leis*, liv. XV. Cap. IV. As convenções que reclamava Montesquieu fizeram-se e trouxeram a suppressão, ou pelo menos extrema diminuição do trafico dos negros.

<sup>2</sup> Em Beaussire, *Da liberdade intellectual e moral*, introdução. (2.<sup>a</sup> edição, 1878.)

religiosa consiste em que as relações do homem e de Deus dependem unicamente da consciencia, e que nem o Estado, nem a sociedade civil, têm autoridade para decidir o que em religião é falso ou verdadeiro.

Quanto á liberdade de pensar ou de escrever, tem por fundamento este principio de Descartes : « Só reconhecer como verdadeiro o que parecer *evidentemente* tal. » Visto ser um *dever* para o espirito o submeter-se só á evidencia, cumpre que seja ao mesmo tempo um *direito* ; porquanto como poderia eu obedecer a um *dever* se me é recusado o *direito* ? Quanto á liberdade de escrever, essa origina tantas questões difficeis que mal podemos affirmar-lhe o principio : o Estado não é juiz do verdadeiro e do falso, é apenas garante dos direitos de cada um. A liberdade de escrever, portanto, não é susceptivel de repressão, senão quando ataca os direitos dos individuos.

#### 577. Direito publico e direito das gentes. —

Os direitos naturaes, que acabamos de resumir, pertencem ao homem, considerado como individuo, como membro do corpo social. E' esse o objecto do direito natural propriamente dito, que se póde chamar o *direito privado*. O direito natural, porém, vai mas longe, não considera sómente o individuo, mas ainda a sociedade, não só a sociedade humana em geral, mas a sociedade especial e organizada, que se chama a *sociedade civil* ou o Estado. Esta parte do direito natural chama-se o *direito publico*, e, quando estuda as relações dos Estados entre si, chama-se o *direito das gentes*. Estas duas sciencias dão origem a tão grande numero de questões, e tão complexas, que só nos podemos reportar aos autores <sup>1</sup>, restringindo-nos a algumas definições e á indicação de alguns problemas.

578. **A sociedade e o Estado.** — Convem distinguir a *Sociedade* e o *Estado*, ou a *sociedade natural* e a *sociedade civil*.

A sociedade é a união existente entre os homens só porque são homens, e sem distincção de fronteiras, sem coacção exterior. Um Inglez e um Índio, como diz Locke, encontrando-se nas florestas desertas da America (Robison e

<sup>1</sup> Vide as principaes obras sobre direito natural e das gentes : Grotio, *de jure belli et pacis* (trad. de Barbeyrac) ; Puffendorf, o *Direito da natureza e o direito*

*das gentes*. — Burlamaqui, *Principios do direito natural*, Vattel, *Direito das gentes*, Montesquieu, *Espirito das leis*. — J. J. Rousseau, *Contracto social*, etc.

Vredi) estão pelo só facto de sua natureza commum, em estado de sociedade.

A sociedade *civil* ou o *Estado* é uma reunião de homens sujeitos a uma *autoridade* commum e a *leis* communs, isto é, uma sociedade, cujos membros podem ser *constrangidos* pela força publica a respeitarem reciprocamente seus direitos.

Donde procede esse *direito de coacção* que constitue a essencia do Estado? Vimol-o acima (563), na idéa de direito contém-se a idéa de que póde a coacção ser empregada para impedir que os outros homens excedam seu proprio direito e violem o direito de outrem. Ora, no estado de sociedade natural esse direito de coacção só póde ser exercido pelo individuo contra os outros individuos; é o que se chama o direito de *defeza pessoal*, o qual existe ainda mesmo na sociedade civil, em caso de aggressão subita e na ausencia ou afastamento da força publica. Todavia, em principio, *ninguem é juiz em sua propria causa*. O direito de coacção, exercido livremente e sem contracto, degenera em *guerra de todos contra todos*. Dahi a necessidade do Estado, isto é, de um poder publico desinteressado, que mantenha a defeza de todos e assegure a efficacia do direito de coacção, supprimindo-lhe os abusos.

**579. Os tres poderes.** — Daqui resulta que dous elementos necessarios entram na idéa do Estado: as *leis* e a *força*. As leis são as regras geraes que estabelecem previamente e fixam, após reflexão e de modo abstracto, os direitos de cada um: a força é a coacção material de que está armado o poder publico para fazer executar as leis. Dahi dous poderes constitutivos no Estado, o poder *legislativo* e o poder *executivo*, um que faz a lei, o outro que a executa, e ao qual de ordinario se addiciona um terceiro, poder *judicial*, que está encarregado por sua parte de applicar e de interpretar a lei <sup>1</sup>.

**580. A soberania.** — Estes tres poderes emanam de uma origem commum, que se chama o *soberano*. Em todos os Estados, o soberano é a autoridade que possui ou que delega os tres poderes precedentes. Na monarchia absoluta, o soberano é o monarcha, que exerce por si mesmo o poder legislativo e o poder executivo, algumas vezes até o poder

<sup>1</sup> Sobre os tres poderes, vide Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XI. T. II—12  
JANET, *Philosophia*.



judiciario. Na democracia, o soberano é a universalidade dos cidadãos, ou o povo que delega os tres poderes, e até, em alguns casos, elle proprio os exerce.

Quanto ao fundamento da soberania, confrontam-se dous systemas; o *direito divino* e a *soberania do povo*. No primeiro, a autoridade emana de Deus, que a transmittê a familias escolhidas; no segundo, as sociedades, como os individuos, têm seu livre arbitrio, e pertencem-se a si mesmas: têm a responsabilidade de seus destinos; e isto só pôde ser verdadeiro em relação à sociedade toda iuteira: com effeito, porque certas classes, de preferencia a outras, teriam privilegio de decidir da sorte de cada um? A soberania do povo nada mais é, pois, do que o direito de participar cada um do poder publico, quer por si mesmo, quer por seus representantes. E' este o principio que tende cada vez mais a predominar nos Estados civilisados.

**581. A liberdade politica.** — Chama-se *liberdade politica* o conjuncto das garantias que asseguram a cada cidadão o exercicio legitimo de seus direitos naturaes; a liberdade politica é, pois, a sancção da liberdade civil.

Dessas garantias as principaes são: 1.º *O direito de voto* que assegura a cada um sua parte de soberania; 2.º *A divisão dos poderes*, que põe em mãos differentes o poder executivo, o poder legislativo e o poder judiciario; 3.º *A liberdade da imprensa*, que assegura o direito das minorias, e lhes permite empregar a persuasão para modificar as idéas e as opiniões da maioria.

**582. Deveres dos cidadãos para com o Estado.** — Os direitos dos cidadãos ligam-se aos seus deveres. Com effeito, como se encarregaria o Estado de o proteger, se o cidadão nada lhe devesse?

Os principaes desses deveres são os seguintes:

1.º *A obediencia ás leis*. Realmente, nenhuma sociedade pôde subsistir sem leis. A ausencia de ordem e de leis em uma sociedade é o que se chama a *anarchia*: é a destruição da propria sociedade. 2.º *O respeito dos magistrados*. Todo magistrado, juiz, administrador, soberano, é o representante da lei. Como tal, deve ser obedecido e respeitado tanto quanto a propria lei. 3.º *O serviço militar*. A patria carece de defensores contra aquelles que ameaçam sua independencia. Todos lhe devem seus braços e até a propria vida, se fôr necessario. 4.º *As contribuições*. O Estado, como os

particulares, não pôde administrar seus negocios sem dinheiro. Dahi, para todos os cidadãos, a necessidade de contribuirem para as despezas publicas com uma quotisação proporcionada a seus recursos. Estas contribuições devem ser pagas com exactidão, salvo o caso de completa incapacidade. Não se deve procurar *fraudar* o Estado por fórma alguma. A este respeito, a consciencia publica é geralmente muito lata. Toda fraude ao Estado é um verdadeiro roubo. 5.º O voto. Em nossa sociedade actual, todos os cidadãos têm o direito de votar. O voto não é só um direito, é um dever. Ninguem deve abster-se por indifferença, nem votar por medo ou capricho. O voto deve ser de todo *independente*, e *esclarecido* quanto fôr possível. Eis por que o dever de instruir-se nunca foi tão obrigatorio como hodiernamente. Os cidadãos devem saber que está em suas mãos a sorte da patria, e que têm de realisar os dous grandes objectos de toda sociedade civilisada: a ordem e a liberdade.

583. **Problema.** — Qual o fundamento do direito que a sociedade se arroga de punir os culpados? Pôde este direito chegar até á suppressão da vida <sup>1</sup>?

584. **Direito das gentes.** — As condições que acabamos de resumir apenas têm applicação ao Estado *ideal*, tal qual deveria ser, tal qual tende cada vez mais a tornar-se de qualquer modo; mas, porque se tenha formado um Estado e seja qual fôr a regra ou fórma de autoridade a que obedeça, nem por isso deixa de constituir effectivamente um Estado, que em nada está sujeito á jurisdicção de outro Estado, que pôde ser considerado, em relação áquelle, como um individuo independente. São, pois, os differentes Estados, uns relativamente aos outros, como os individuos humanos na sociedade natural, ou estado de natureza. Têm uns, em relação aos outros, os mesmos direitos, e a moral que regula as relações dos Estados é a mesma que regula as relações dos individuos. E' o que se chama o *direito das gentes*.

585. **A guerra e a paz.** — Entretanto ha uma differença capital: é que entre os differentes Estados não ha autoridade commum, juiz ou arbitro desinteressado deci-

<sup>1</sup> Quanto á questão do direito de punir a da pena de morte, vide Frank. *Philosophia do direito penal*. Caro, *Problema de moral social*, ch. VII — X., e Fouil-

léc. *Scientia sociali contemporanea*, I. IV. Nestes tres livros encontrar-se-ha o resumo de todas as opiniões sobre ambas estas questões.

dindo a respeito do *meu* e do *teu*, e tendo a força de fazer executar o julgamento proferido. Conservando-se os Estados entre si no estado de natureza, ficaram de posse do direito de defeza que o individuo só conserva na ausencia de toda lei civil. Este direito de defeza entre os Estados é o que se chama o *direito de guerra*. Como principio, o emprego da força, entre Estados, só é legitima quando seja necessario repellir a força. Ha emprego de força de ambas as partes, mas de uma parte a força é empregada em atacar, da outra em defender-se, e é unicamente quando *defensiva* que a força pôde ser considerada rigorosamente legitima.

Tal é o caso mais simples; mas, pôde-se dizer, é um caso puramente ideal, ou que se apresenta mui raramente. Em verdade, e ás mais das vezes, surgem taes e tantos embarços, pretenções e recriminações diversas entre os Estados belligerantes, que é sempre difficil dizer qual seja o aggressor: torna-se então a guerra o que Locke chamou « o direito de appellar para o céu », uma especie de *juizo de Deus*. E é neste sentido que se pôde dizer: « A guerra é o acto publico pelo qual, não podendo os Estados conciliar aquillo que reputam seus deveres, seus direitos e seus interesses, recorrem á lucta armada, e esperam que essa lucta decida qual d'entre elles, sendo o mais forte, poderá, em razão da força, impor a vontade aos outros <sup>1</sup>. »

Todavia « o estado de guerra não pôde destruir nem a soberania dos Estados, nem sua independencia nem a dependencia mutua das nações; assim como não pôde supprimir a civilisação, os costumes, as noções intellectuaes... Dahi resultou uma especie de accordo tacito na maneira de empregar a força... Dest'arte engendrou a guerra direitos e deveres, cujo conjuncto fórma o direito das gentes em tempo de guerra <sup>2</sup>. » Este direito regula, por exemplo: as formalidades da declaração da guerra, o emprego de certos projectis, os soccorros aos feridos, os direitos dos exercitos regulares e dos corpos francos, os direitos da propriedade nos paizes invadidos, as trocas de prisioneiros, o direito dos neutros, etc. <sup>3</sup>

Termina-se a guerra pela paz. A paz não é somente uma interrupção ou suspensão de guerra; é a volta ao estado de sociedade, que é o estado normal entre as nações, como entre os individuos.

<sup>1</sup> Compendio de direito das gentes, por Funck-Brentano e Albert Morel (pag. 233). Vide tambem *A paz e a guerra* por Proudhon.

<sup>2</sup> Ibid. pag. 233, 234.

<sup>3</sup> Vide a respeito de todas estas questões os tratados particulares sobre *Direito das gentes*.

Excepto os casos de guerra, todas as contestações ou conflitos de interesse que existem entre os Estados regulam-se por *tratados*. Estes tratados são convenções, ou contractos, sujeitos a certas formulas determinadas, que lhes affirmam a autenticidade e a regularidade. As convenções ou tratados entre Estados são regidos pelas mesmas leis de interpretação ou execução que os tratados entre os particulares. As principaes especies de tratados são: os tratados de *paz*, os tratados de *alliança*, os tratados de *neutralidade*, os tratados de *commercio* e os tratados de *extradicção*, etc. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vêde a respeito de todas estas questões os tratados particulares sobre *Direito das gentes*.

## CAPITULO II

Noções de economia politica <sup>1</sup>.

586. **Definição.** — A economia politica é a *sciencia da riqueza* : liga-se ao direito natural pela idéa do *trabalho* e pela idéa de *propriedade* ; porquanto é o trabalho o principal agente productor da riqueza ; e toda riqueza, no sentido mais usual, é mais ou menos objecto de propriedade, com a differença, porém, de que o direito natural estuda estas duas idéas sobre o aspecto do *direito*, e a economia politica principalmente sobre o aspecto da utilidade. Sabe-se, porém, que jamais se fixaram absolutamente os limites das sciencias, e que estas, mais ou menos, sempre penetram umas nas outras.

No desenvolvimento da riqueza ha quatro phenomenos principaes : a *produção*, a *circulação*, a *distribuição* ou *repartição* e o *consumo*.

587. I. **Produção.** — Propriamente fallando, o homem nada *crea* ; é sempre a *natureza* que tudo produz. Mas a natureza, entregue a si mesma, seria *impotente* para satisfazer a todas as necessidades do homem <sup>2</sup>. E' o proprio homem que, cooperando com a natureza, torna-se a principal causa da produção.

O *trabalho* e o *capital* são os dous agentes de produção.

588. **O trabalho.** — O trabalho é a applicação da actividade humana ás forças da natureza. O homem na realidade só produz uma cousa, movimento : põe os corpos em

<sup>1</sup> Tomámos sobretudo para base deste resumo o excellente Manual de economia politica de M. Budrillart.

<sup>2</sup> Tem-se calculado que no estado de natureza, uma legua quadrada mal bas-

taria para alimentar um homem, e hoje alimenta mil e duzentos. Tal é a proporção que toca á terra e ao trabalho na produção da riqueza.

presença uns dos outros, e assim os leva a produzirem o que lhe é util. Semeia, amanhã, colhe; funde em cadinhos; de todas estas approximações de substancias nascem novos compostos, que elle applica em seu uso.

A economia politica, bem como o direito natural, reivindica a *liberdade do trabalho*. Aquillo que este exige em nome da justiça, ella o recommenda tambem em nome da utilidade. Mostra a inferioridade do trabalho *servil* sobre o trabalho *livre*. A escravidão é uma causa de empobrecimento. É pois tão proscripta pelo interesse social como pela humanidade.

O regimen das *corporações* que durou até 1789 não era a escravidão; mas, como era contrario á liberdade do trabalho, restringia por isso a producção, dava origem a innumeraveis processos que orçavam em 800.000 francos de despeza por anno; matava o espirito de invenção. Da suppressão das corporações resultou a *livre concorrência*, que se não deve confundir com o antagonismo desleal, que procede com fraude e por contrafacção. A verdadeira concorrência nada mais é do que a emulação, o mais activo principio do progresso.

**589. A invenção.**—Uma das mais notaveis applicações do trabalho humano é a invenção, isto é, a descoberta de novos agentes de producção, ou a simplificação dos meios conhecidos. Uma invenção, qual a do poder motriz do vapor, multiplica de repente a riqueza em proporções inesperadas, porque substitue uma somma consideravel de trabalho, que se póde applicar á outra cousa.

**590. Divisão do trabalho.**—A divisão do trabalho é a separação das diversas industrias, ou a subdivisão dos misteres na mesma industria. Ad. Smith, em seu *Tratado da riqueza das nações* (c. I), foi quem primeiro revelou o poder da lei de divisão do trabalho, da qual deu um exemplo admiravel, que fez sensação, no fabrico dos alfinetes. Os effeitos da divisão do trabalho são os seguintes: 1.º desenvolve a destreza do operario, que se habitua a fazer sempre a mesma cousa, e por conseguinte a fazel-a cada vez melhor; 2.º poupa o tempo, porque dispensa de passar de uma obra para outra; 3.º facilita o trabalho e faz descobrir methodos de abreviação. Tem-se calculado que, sem a divisão do trabalho, a vida de um homem mal bastaria para a fabricação de um relógio.

591. **O capital.**—Define-se o capital: « A porção da riqueza creada que serve para a producção de nova riqueza, ou, o que vem a ser o mesmo, um *productio poupado destinado á reproducção* <sup>1</sup> ». Dest'arte, o trigo que eu poupo para tornar a semear, a floresta que utiliso na feitura de utensilios, a terra que fertiliso com estrumes, enfim o proprio dinheiro, toda vez que, em logar de o despender, emprego-o em melhorar minha terra ou minha industria, são capitaes.

O capital tem sido, hodiernamente, muito atacado; mas é sobretudo quando se faz pagar, sendo emprestado a outrem: o preço deste emprestimo é o que se chama o *juro*. Voltaremos a este assumpto quando fallarmos da repartição das riquezas (40). Mas o capital em si mesmo é, por uma parte, *legitimo*; porque cada um tem o direito de poupar em seus gozos para satisfazer a utilidade; e, por outra parte, é *util* e até necessario; porque, se cada objecto produzido fôsse immediatamente consumido, estaria o homem sempre em face das forças naturaes, como o esteve na origem; deveria ainda lavar com suas mãos, ou esperar que a terra produzisse espontaneamente aquillo de que elle carecesse: foi pela applicação do capital que elle multiplicou quasi ao infinito as forças productivas da natureza. Demais, a conservação do capital é uma obra de previdencia, de victoria sobre si mesmo; e é ainda por isso um agente de moralidade.

O capital não é o inimigo do trabalho; são ambos necessarios: « O cultivador não póde lavar a terra sem sua charrua ou pá; não póde utilizar os fructos de sua colheita sem carros e animaes de tiro... O ferreiro não forja sem bigorna e martello. » Reciprocamente, o capital não póde funcionar sem a assistencia do homem. Todo acrescmentamento engrandece e dilata o circulo do trabalho. Ter-se-hia podido perfurar o monte Ceniz, fazer caminhos de ferro no mundo inteiro, sem capital? Ora, estas emprezas prodigiosas têm multiplicado proporcionalmente a sahida dos productos do trabalho.

Dahi se vê quão injustas, pela mór parte, são as accusações formuladas contra as *maquinas*: pois que, por um lado augmentando a producção, augmentam o bem estar de todos; e por outro, tornando possivel uma multidão de novas industrias, augmentam por isso mesmo o poder do trabalho.

592. **II Circulação das riquezas.**—As riquezas, uma vez produzidas, nem sempre são immediatamente consumidas

<sup>1</sup> Baudrillart, part. II, cap. IV.

pelo proprio productor. As mais das vezes elle as utiliza na obtenção de outras : é o que se chama a *permuta*.

593. **A permuta.**— Se o homem fôsse obrigado a produzir tudo quanto lhe é necessario, teria de praticar ao mesmo tempo todas as industrias: o que é impossivel e contrario á lei da divisão do trabalho. Mas a natureza e o interesse lhe suggerem meio muito mais simples; é *permutar* os productos que lhe são inúteis por productos que os outros homens fabricam em numero superior ás suas proprias necessidades. O que faz tamancos permuta-os com os que fazem chapéos ou roupa. Sem abandonar sua propria industria, na qual se torna de dia para dia mais habil, apropria-se, pela permuta, dos resultados de todas as outras industrias.

594. **Lei da offerta e da procura.**— Um mesmo objecto nem sempre se troca pelos mesmos objectos, ou o mesmo numero de objectos differentes, e é preciso ora mais, ora menos de certa mercadoria para obter outras em troca. Esta quantidade relativa dos objectos permutados é o que se chama seu *valor* ou seu *preço*; e este preço é determinado por uma lei fundamental, que se chama a lei da *offerta* e da *procura*. A offerta é a proposta que faço a outrem para que tome meus productos; e a procura é a proposta que lhe eu faço para tomar os seus. Ora, é evidente que, se tenho mais precisão de seus productos do que elle dos meus, terei de dar-lhe mais do que me dará elle, para obter o que desejo; e se, pelo contrario, vier a mudar a precisão, serei eu quem exigirá mais por um mesmo objecto. Por aqui se vê que o preço dos objectos deve variar segundo as necessidades respectivas dos contractantes. Em outros termos, o preço de um objecto sóbe á medida que é mais procurado e menos offerecido, e reciprocamente. Tal é a lei celebre da offerta e da procura, que é apenas a expressão da propria natureza das cousas, e que só pôde ser contrariada pelas leis facticias em detrimento do bem estar geral.

595. **A moeda.**— Em rigor, em uma sociedade assás simples, podem-se passar as cousas como acabamos de dizer: os objectos trocam-se directamente uns pelos outros, o trigo pelo ferro, carneiros por vaccas, etc. Mas este genero de intercambio é extremamente incommodo, e nem pôde estender-se muito. « Possuo tantos kilos de lã, tantos metros de algodão, e quizera trigo. Levo, Deus sabe a custo de que esforços e



despezas, minha riqueza embaraçosa á casa de um cultivador; elle tem trigo, mas procura vinho; busco adquiril-o para lh'o dar; o vinhateiro não carece de meu algodão, nem de minha lã; o fabricante que a receberia não possui nem vinho, nem trigo que me possa ceder.» (Baudrillard, II, III.) Vê-se que complicações acompanham a permuta em natureza. Acrescentai que muitas destas mercadorias não são divisíveis; preciso de um sacco de pregos, e só tenho para offercer um carneiro. Como fazer?

Semelhantes difficuldades levaram instinctivamente os homens a uma invenção maravilhosa: a da *moeda*, isto é, de um *instrumento de permuta* que pôde ser acceito por todos e trocado por qualquer mercadoria, seja qual fôr. Tratava-se, pois, de achar uma materia apropriada a servir de *medida* para todos os valores. Esta materia foi encontrada, entre quasi todos os povos, nos metaes, e sobretudo nos metaes preciosos, *ouro e prata*.

**596. Condições da moeda.**— Para que a materia da moeda possa preencher as funcções que acabamos de mencionar, deveria corresponder ás condições seguintes: 1.º certo valor, valor real e não de convenção; 2.º ser *incorruptível* para conservar sempre esse mesmo valor; 3.º *divisível* para se proporcionar a todas as compras; 4.º susceptível de receber um *cunho*, para que possa ser garantida pela autoridade publica; 5.º *assás rara* para que suas partes possam ser pequenas, mas não tanto que o sejam por demasia.

Só os metaes, e principalmente os metaes preciosos, ouro e prata, correspondem a estas condições: só elles têm o titulo verdadeiro de moeda: adiciona-se-lhes o cobre, como moeda de troco para pequenas sommas; é o que se chama *bilhão* ou moeda para troco.

E' ainda objecto de questão se se deve utilizar ao mesmo tempo dous metaes como moeda. Na opinião da mór parte dos economistas, deveria haver uma unica medida entre os valores, por conseguinte a um só metal dever-se-hia rigorosamente dar o titulo de moeda. E' o que se chama a unidade monetaria ou o *padrão unico*. Mas este ideal theorico ainda se não acha realisado. E' uma questão actualmente pendente em grande numero de Estados, e particularmente em França. A moeda metallica toma o nome de *numerario*.

**597. O credito; o papel-moeda.**— Um dos privilegios do homem e um de seus mais sublimes titulos é poder

prever o futuro. E' em virtude desta previsão que os homens podem contractar uns com os outros sem que tenham actual-mente entre as mãos o instrumento de permuta necessario, isto é, o numerario, mas com a certeza de havel-a em tal ou tal época vindoura. Nesta condição, um promette, outro aceita a promessa, que póde ser, entre amigos, verbal, tomando porém maior autoridade e um valor commercial, quando escripta. Estas especies de promessas tomam diversos nomes, segundo as diversas circumstancias: são *bilhetes d' ordem*, *letras de cambio*, *warrants*, etc. Debaixo de todas estas fórmas, a representação por meio do papel de valores reaes ulteriormente realisaveis, é o que se chama o *credito*; e os estabelecimentos em que se póde, mediante *desconto*, realisar quando se queira antes do prazo o papel circulante em condições de solvabilidade determinadas chamam-se *bancos*.

De modo que o papel de credito torna-se, como se vê, um *auxiliar* ou *sucedaneo* da moeda. Graças, porém, a mecanismos mais ou menos sabios e complicados, póde o papel tornar-se, pelo uso, quasi identico á propria moeda. E' o que acontece em França, por exemplo, com o *bihete de banco*, o qual ninguem recusa aceitar como uma moeda tão segura e muito mais commoda que o ouro e a prata. Supponhamos, com effeito, tal bilhete que possaes sempre e a toda o momento trocar por moeda; não é evidente que poderá substituil-a? Ora, se suppozeres um banco que tenha uma reserva em ouro e prata, chamada *caixa*, e um capital certo, de tal sorte que esteja seguro de poder pagar *d' vista* todo o papel emittido por esse estabelecimento de credito, tal papel gozará evidentemente das propriedades da propria moeda. Mas, dir-se-ha, se tem numerario, de que serve recolhel-o em caixa e espalhar em seu logar papel? E' que o banco emite mais papel do que a moeda que possui, o triplo, por exemplo, triplica deste modo a potencia do instrumento de permuta. Onde está a segurança? Está neste facto todo psychologico, mas absolutamente certo e fundado na experiencia: é que nem todos virão no mesmo dia e hora trocar seus bilhetes por dinheiro, e nem mesmo os trocará por ser mais commodo ter mil francos em papel do que em metal.

Dahi já se vê quaes sejam tambem os perigos do *papel-moeda*. E' a facilidade da *emissão*. Toda vez que o papel, em logar de ser emittido por bancos, debaixo de condições severissimas e com garantias evidentes, o é pelo proprio Estado em urgentes necessidades, quando, em vez de ser immediatamente realisavel em numerario, é hypothecado sobre valores

de immoveis, taes como terras, florestas, etc., e sobretudo em condições criticas que tornem difficil a liquidação desses valores; por uma parte a incerteza do penhor, por outra o augmento crescente do papel, tira-lhe progressivamente todo o valor e acaba por depreciar-se de todo, depois de ter successivamente arruinado todos aquelles por cujas mãos passou. Foi o que succedeu com as acções do *banco de Law*; foi o que aconteceu na Revolução com os *assignados*.

Em verdade, nunca o papel é propriamente fallando uma moeda; falta-lhe uma condição essencial:— ter um valor proprio e ser limitado pela natureza das cousas. O papel não é mais que uma *promessa*, o seu valor está sempre na proporção dos penhores que affiançam sua transmutação em numerario.

**598. A liberdade do commercio ou o livre cambio.** — Se a permuta presta os serviços que temos dito, não é evidente que estes serviços serão cada vez maiores á medida que a permuta fôr mais facil? ora, a permuta ou cambio mais facil será aquelle que não tenha outros obstaculos além dos derivados da natureza (por exemplo, a distancia dos logares), isto é, ao qual os governos não opponham obstaculos, em outros termos, o mais *livre*. Em uma palavra, a *liberdade do commercio* ou o *livre cambio* está implicitamente contida na propria idéa do cambio, e é apenas uma fórma ou consequencia da liberdade do trabalho.

« Não seria absurdo e odioso impedir o medico e o doente, o padeiro e o homem esfaimado de se communicarem facilmente? Não seria ridiculo condemnar aquelle que quer prover-se do algodão e da lã por ter de atravessar certo numero de barricadas e tomar o caminho mais longo? Será mais judicioso separar com barreiras de alfandegas a provincia que produz o trigo em abundancia da que produz o oleo, a madeira e a carne? » (Baudrillart, II, VI.)

Ha muito, a causa da liberdade do commercio interior é uma causa ganha; e, segundo Turgot e a Revolução, não pôde haver questão no que respeita a *alfandegas interiores*. Mas a questão do livre cambio torna-se mais grave desde que se trata do commercio internacional. Entretanto rege-se pelos mesmos principios: com effeito, as nações têm o mesmo interesse em permutar livremente seus productos como os individuos; o livre cambio estabelece uma concurrencia vantajosa aos consumidores, porque abaixa os preços, e vantajosa até mesmo aos productores, porque os obriga a aperfeiçoarem

incessantemente sua industria; finalmente, diga-se o que se disser, é util ao trabalho nacional, porque desenvolve em cada povo as industrias para que é mais proprio: « O que ganharia a nacionalidade ingleza, se tivesse a Inglaterra a pretensão de produzir algodão e vinho? Que força adquiriria o patriotismo em França, se as collinas da Provença e do Lanquedoc estivessem encarregadas de produzir chá? »

Dous systemas são oppostos á liberdade do commercio: o systema *prohibicionista* e o systema *protector*; o primeiro prohibe absolutamente a entrada de tal mercadoria estrangeira; o segundo sobrecarrega-a de direitos mais ou menos altos para os impedir de sustentar a concurrencia com iguaes mercadorias produzidas pela industria nacional.

O unico caso em que o systema protector é theoreticamente sustentavel é aquelle em que se trata de, mediante certos sacrificios momentaneos, plantar em um paiz uma industria que lhe falta, e que lhe póde vir a ser ulteriormente uma fonte de riqueza: é o que fez em França Colbert; mas isso é um estado provisorio accidental, e não um estado normal e definitivo.

Embora o livre cambio seja o estado ideal para o qual tendam instantemente as nações modernas, não quer isto dizer que os governos não tenham de interferir, quer nos interesses existentes, quer nas disposições tomadas pelas outras nações, e que podem impôr a reciprocidade, e finalmente nos interesses fiscaes. São estas diversas considerações que levaram os governos a procurar transacções entre o livre cambio absoluto e o proteccionalismo exagerado, e é o que se chama os *tratados de commercio*.

599. III. **Repartição.** — Dissemos que existem dous agentes principaes de producção: o *trabalho* e o *capital*; temos de investigar como se distribue a riqueza ou se reparte entre estes dous agentes; a parte do trabalho chama-se *salario*; a parte do capital chama-se *interesse*, e, sob outro aspect, *beneficio* ou *proveito*.

600. **Salario.** — Sendo o trabalho e o capital os dous agentes da producção, póde-se dizer que toda empresa é uma *associação* entre estes dous agentes, e que cada um delles tem direito a uma parte de remuneração. Sob que fórma receberá esta remuneração o trabalho? Se o proprio trabalhador já é um capitalista, póde viver, certamente, com o que possui e esperar os productos da empresa para retirar sua parte dos productos, salvo se não houver lucros, se os productos são

nulos, e se a empresa naufragou, como por exemplo, em uma exploração de minas. Mas, por uma parte, é forçoso esperar por muito tempo até que a empresa realice os resultados que se esperam; demais, esses resultados são incertos; e se, a empresa foi mal concebida, pôde ser nullo o producto. Ora, o trabalhador, que só tem seu trabalho, não pôde, por uma parte, esperar, e por outra, se a empresa naufraga, empregou seu trabalho em pura perda. Contra estes dous inconvenientes é que foi instituido o salario. Por um lado, é um *adiantamento*, que permite viver sem esperar o momento da repartição; por outro lado, é um *seguro* contra todos os riscos da empresa, e que fica adquirido, ainda mesmo em caso de perda absoluta do capital empregado. Quanto ao preço dos salarios, varia, como todos os valores, segundo a lei da offerta e da procura. Por consequencia, quanto mais consideravel é o capital, tanto mais augmenta a procura do trabalho, e portanto mais se eleva o seu preço. O trabalho acha-se, pois, ligado á sorte do capital; e tudo quanto ataca o capital ataca o trabalho.

601. **O juro e o aluguel.**— O capital, como o trabalho, tem direito a uma remuneração. Porque? Sem a esperança desta remuneração, o possuidor do capital o consumiria immediatamente ou o deixaria deperecer sem utilidade. Isto será melhor comprehendido ao considerarmos as diversas fórmulas da remuneração do capital: o *juro*, o *aluguel* e o *beneficio*. O juro e o aluguel são ambos o producto de um capital emprestado, com a differença, porém, de que o aluguel é o producto de um capital *fixo* (casa, campo, officina), enquanto o juro é o producto de um capital *circulante* (moeda ou papel).

O juro do capital representa duas cousas: 1.<sup>a</sup> a *privação* de quem empresta e que poderia consumir seu capital; 2.<sup>a</sup> o *risco* corrido; porquanto o capital nunca é emprestado senão para ser empregado, e por isso pôde ser perdido. Taes são as duas razões fundamentaes que estabelecem a liberdade do juro, apesar dos preconceitos theologicos que por muito tempo o condemnaram a titulo de *usura*, e os utopistas socialistas que pretenderam estabelecer a *gratuidade do credito*<sup>1</sup>.

A razão principal contra a legitimidade do juro deriva da *esterilidade do dinheiro*: «O juro, disse Aristoteles, é *dinheiro sahido de dinheiro*; e nada ha mais contrario á natureza ».

<sup>1</sup> Vide quanto a questão do juro, principalmente a controversia de Proudhon e Bastiat.

Mas, como o fez notar Bentham (*Defeza de usura*, carta 10.<sup>a</sup>), « se é verdade que uma somma de dinheiro por si mesmo é incapaz de crear, não é menos verdade que com esta mesma somma emprestada pôde um homem comprar um carneiro e uma ovelha, que ao cabo de um anno terão produzido dous ou tres cordeiros. » Em outros termos, como disse Calvino, « o beneficio não provém do proprio dinheiro, é o emprego que se lhe dá ».

Dizem que quem empresta não se priva de seu dinheiro, porque pôde dispensal-o. (Proudhon, *Cartas a Bastiat*, 3.<sup>a</sup> carta.) Mas priva-se do dinheiro, porque podel-o-hia gastar. A prova de que o emprestimo é uma privação é o trabalho que os homens têm para economisar e collocar seu dinheiro. Quantos homens de posse de uma somma de cem francos preferem despendel-a em seus prazeres a collocal-a a juro ?

Quanto ao que se chama o credito *gratuito*, só seria possível se fôsse reciproco. Com effeito, se eu vos empresto minha casa, e vós, em compensação, me emprestais vossa terra, suppondo que sejam do mesmo valor, é evidente que, valendo uma tanto quanto a outra, e equivalendo-se os serviços, não devemos pagar um ao outro, porque nesse caso seria isso uma permuta de dinheiro; mas daqui nada ha a concluir para o caso mais habitual, a saber, em que o capital é emprestado por quem o possui áquelle que o não possui: porque então já não ha reciprocidade, nem por consequencia *gratuidade*.

Quanto á taxa do juro, varia como todos os valores, segundo a lei da offerta e da procura. Quanto mais o capital é offerecido, menos caro é. Logo, é o augmento do capital que deve diminuir o juro e trazer uma especie de gratuidade relativa. Toda a empreza contra o capital produzirá um resultado inverso.

Quanto ao *aluguel* dos capitaes, tem geralmente levantado menos objecções que o juro; porquanto, tem-se comprehendido melhor que, se me dou ao trabalho de construir uma casa, é para que ella me renda alguma cousa; mas na essencia é o mesmo phenomeno, com a differença, porém, de que o capital circulante, correndo mais riscos que o capital *fixo*, tem direito à *fortiori* a uma remuneração.

602. **Os beneficios ou proveitos.** — O *proveito* não se confunde com o juro ou aluguel. « O proveito representa a remuneração eventual do capital; o juro ou o aluguel representa-lhe a parte afixada. O primeiro applica-se

a um capital empenhado directamente por seu possuidor; o segundo é percebido pelo proprietario de um capital, unicamente como remuneração pela privação e risco.» (Baudrillard, III, IV.) Podem-se, pois, distinguir theoreticamente estas distincções, e até seria difficil separar exactamente no pequeno emprehendedor, não só o proveito e os beneficios, mas ainda, o juro, o aluguel e o salario. O tendeiro de aldeia, que trabalha com um capital de dous ou tres mil francos, e ganha de oito a nove centos francos, é claro que a maior parte deste rendimento representa o salario de seu suor. Reciprocamente, no que se chama o salario, entra tambem uma parte devida ao capital; com effeito, a educação do operario representa adiantamento, que já é um capital, proveniente quer dos paes, quer da sociedade, e cujo rendimento se confunde na constituição do salario, com a parte propria do capital.

A legitimidade dos beneficios, essa é fundada no risco a que se expoz o capital, que, podendo ser perdido no caso de mallograda a empreza, tem o direito de se remunerar pela attribuição dos beneficios, se ha bom exito, sendo o salario, como o dissemos, a parte afiançada e antecipada do trabalho na partilha. Entretanto, independentemente desta primeira partilha, não poderia haver, além disso, uma *participação* ulterior dos beneficios realizados? E' o que se ha tentado realizar em um certo numero de industrias, e não se póde dizer que seja isso injusto ou impossivel; sómente é um negocio de contracto voluntario entre o trabalho e o capital; o Estado nada tem que vêr com isso.

**603. A renda territorial.** — Independentemente dos diversos rendimentos que acabamos de enumerar e que pertencem, quer ao trabalho, quer ao capital, ha ainda um que deve ser attribuido aos proprios agentes naturaes e ao principal d'entre esses, isto é, a *terra*. Este rendimento é o que se chama *renda territorial*. Quando sejam duas terras diversamente fertes, como os preços se igualam no mercado, e o proprietario da mais fertil recebe o mesmo que o outro, evidentemente na somma que lhe rende ha uma parte que representa, não só o trabalho e o capital, que é o mesmo em ambas as propriedades, mas tambem o que é devido á

1 Diz-se os proventos dos capitalistas e os lucros do emprehendedor; neste ultimo

caso, ao papel desempenhado pelo capital; se junta o papel do trabalho.

fertilidade superior do instrumento que elle possui. Este excedente ou vantagem é o que se chama *renda territorial*.

Esta vantagem, que não é o resultado de um trabalho actual, ou de um trabalho accumulado ou capital, tem sido o objecto dos mais vivos ataques por parte dos adversarios da propriedade; e alguns economistas (Bastiat, Carey) ficaram tão impressionados com estas objecções, que julgaram necessario, para destruil-as, chegar até á negação absoluta da venda territorial, e até a sustentar que, na parte reversivel em favor do proprietario, tudo, absolutamente tudo, reverte em proveito do trabalho, quer passado, quer actual, e nada á natureza <sup>1</sup>.

Entretanto a maior parte dos economistas ha mantido a theoria da renda, no que lhe é essencial, sustentando que em nada compromette o direito de propriedade.

1.º Esta superioridade ou vantagem, que daria origem á renda territorial, não é propria da terra; mas todas as propriedades podem ter semelhante vantagem devida á probabilidade, ou á natureza das cousas. Uma casa, em uma cidade, adquire de repente maior valor, se se abre uma rua mui proxima, se a moda se dirige para esse lado, se ali se funda um estabelecimento importante, etc. O mesmo succede com toda e qualquer industria, que adquire repentinamente um grande valor, se apparece uma nova necessidade. Para a propria terra, ha accidentes ou probabilidades independentes da fertilidade natural; cae a geadá aqui, e não acolá; o estio é quente e chuvoso em uma região, frio ou secco em outra: outras tantas vantagens ou desvantagens. Emfim, o proprio individuo traz consigo vantagens deste genero: boa saude, força, aptidão natural, etc. E' impossivel avaliar e, por consequencia, desfalcá a parte destas vantagens. Demais, gozando-se de sua propria fortuna, ninguém esbulha outrem.

2.º As terras vão passando de mão em mão, e são compradas por capitaes ganhos pelo trabalho; de tal modo que, caso tenha havido privilegio originariamente, tal privilegio foi, ha muito tempo, absorvido e transformado.

3.º A parte do capital e do trabalho na fertilidade da terra tornou-se tão consideravel pela civilização, que a parte

<sup>1</sup> A theoria da renda territorial é devida ao escocês Ricardo (*Principios de economia politica*, c. 11). — Bastiat combate esta theoria, (*Harmonias economicas*, c. 12).

6 xiii). Vido tambem Fontenay, *Da renda territorial*, o o economista americano Carey: *Principios de economia politica*.



exclusivamente attribuida á natureza foi-se tornando cada vez mais imperceptivel.

4.º Finalmente, é impossivel separar o que resulta da venda, o que resulta do proveito, ou do juizo, ou do salario.

Além disso, a terra tanto não é um monopolio, que de todos os capitaes é o que menos rende.

#### 604. O Estado na repartição da riqueza.—

As leis que acabamos de expôr são leis naturaes, e como são as da physiologia ou da physica. A funcção do Estado é garantir-lhes a execução, e não suspendel-as ou substituil-as por leis facticias ou arbitrarias. De que maneira pôde ser perturbada a execução de taes leis? Pela má vontade dos homens, a qual se pôde manifestar de dous modos: a *violencia* e a *fraude*. Incumbe ao Estado garantir a *liberdade* e a *sinceridade* dos contractos; mas, se o Estado vai além, ultrapassa seu direito e até suas luzes. Por muito tempo acreditou-se que o Estado era encarregado de dictar e dirigir as leis da permuta e do trabalho: dahi as leis *do maximum*; as alfandegas interiores; as *corvéas*<sup>1</sup>; os mestrados e juizes de officios; dahi tambem as concepções socialistas, que querem attribuir ao Estado o papel de *productor* universal e *distribuidor* de riquezas. Todas estas theorias, umas retrogadas, outras utopistas, atacam a liberdade e compromettem a riqueza publica.

Não quer isto dizer que o Estado se deva despir de toda especie de humanidade, como o quereriam alguns economistas exagerados: tem elle, como o individuo, deveres de beneficencia a exercer; e o *soccorro publico* foi sempre uma das funcções do poder. Isto, porém, é apenas um dever de humanidade: não é responsabilidade individual substituida pela acção do Estado, o que seria o resultado de toda intervenção publica nas leis da permuta e do trabalho.

605. IV. Consumo. — Se o homem trabalha e produz a riqueza, é para satisfazer as necessidades proprias, nutrir-se, vestir-se, abrigar-se aquecer-se, e, em um sentido mais elevado, instruir-se. Só se produz para despender. Considerar o consumo ou a despeza como um mal em si seria raciocinar como o avaro, que morre á fome com temor de perder a riqueza. E' evidente que a riqueza só tem valor emquanto é util, isto é, applicavel a nossas necessidades. O

<sup>1</sup>Trabalho forçado e gratuito.

consumo não é, pois, um mal, porquanto é o fim de toda produção; mas, se é certo que só se produz para despendê-lo, não é verdade que se deva despendê-lo tudo quanto se produz: convem reservar a parte necessária à reprodução. Dahi duas especies de consumos, os consumos *improductivos* e os *consumos reproductivos*.

**606. Consumos improductivos e consumos reproductivos.** — Se o homem despendesse tudo quanto produz, achar-se-hia, após o consumo, exactamente no mesmo estado que antes da produção; a terra não lhe daria nada mais do que lhe deu a principio, ou antes, não lhe daria mais nada. Seria preciso ir de terra em terra (como os nômadas), até esgotar-se a fertilidade total da terra. Dahi a necessidade de reservar a parte necessaria para a reprodução: o que tambem é um consumo; porquanto o trigo lançado na terra é tão bem consumido por mim, como se fôra empregado em minha alimentação; a differença, porém, é que, no segundo caso, é completamente destruido, ao passo que no primeiro reaparece no anno seguinte, multiplicado e centuplicado. Quando o utiliso em minha alimentação, o consumo é *improductivo*; quando o utiliso em sementeira, é *reproductivo*.

Segue-se que, embora sejam necessarios e legitimos os consumos improductivos, por serem o fim de nossos esforços, nem por isso deixam de ser destruições de riqueza. E', pois, um erro crer que enriqueçam a sociedade, porque a riqueza destruida não se torna encontrar. Pelo contrario, os consumos reproductivos fazem trabalhar tanto quanto os consumos improductivos, com a differença, porém, de que o trabalho augmentou a riqueza geral, ao passo que no outro caso só contribuiu para diminui-la. E', pois, um erro dizer que o *luxo* enriquece.

**607. O luxo.** — Querera isto dizer que todo luxo deva ser considerado como máo em si? Tudo o que é superfluo é condemnavel? Não, certamente. Primeiramente, onde está o limite exacto do necessario e do superfluo? O asseio, a luz, certa elegancia, o proprio prazer (passeio, viagem, dança, etc.), tudo isso é necessario ou superfluo?

Independentemente da parte que é licito attribuir aos prazeres dos sentidos, ha ainda o prazer do bello, que é um luxo, mas um luxo honroso para a humanidade. Emfim, o luxo é relativo á situação social; e cada condição tem o seu

Só, pois, são prohibidos o excesso do luxo, a desproporção com os nossos meios, ou ainda o luxo de ostentação: compete á moral particularisar o que é permitido e o que é vedado. A economia politica contenta-se com advertir-nos de que todo luxo, excepto a esthetica, é uma destruição de riqueza, e que a moderação é recommendada sob o aspecto da utilidade, como sob o da moral. Os mesmos principios valem para o luxo publico tanto quanto para o luxo privado <sup>1</sup>.

**608. Consumos publicos; empréstimos e impostos.** — Os Estados, como os individuos, são obrigados a despesas (exercitos, instrucção e obras publicas); carecem de dinheiro. Ha dous meios de o conseguir: ao empréstimo de certo capital, de que se paga o juro, contrahir denominada *renda*, ou então cada anno tirar antecipadamente uma somma das despesas de cada cidadão, para applical-a ás despesas publicas: e é o que se chama *imposto* ou *contribuição*. Questionam os economistas para saber o que é melhor, se o imposto ou se o empréstimo. Em caso de necessidade urgente, o empréstimo é necessario: não se póde com o imposto acudir ás despesas immediatas de uma guerra; mas o empréstimo é perigoso, por ser facillimo para o Estado e tentador para os particulares, e porque sobrecarrega o futuro com as despesas do presente.

**609. A divida publica.** — Chama-se divida publica o que o Estado deve a seus credores em razão dos empréstimos successivos que se effectuaram. E' *consolidada* ou *fluctuante*: consolidada, quando se trata de uma divida *inscripta* no que se chama o *grande livro*, e que só póde ter logar em virtude de uma lei; é *fluctuante*, quando, para necessidades transitorias, e para esperar entradas proximas, o Estado levanta um empréstimo momentaneamente, reembolsando de prompto as sommas necessarias. Chama-se *amortisação* da divida o reembolso do capital emprestado. Uma das fórmulas de reembolso é o que se chama a *conversão das rendas*, isto é, o offercimento feito ao credor ou de receber o capital ou de aceitar a redução de juras <sup>2</sup>. Contestou-se por muito tempo a legitimidade da conversão das rendas; mas actualmente é questão julgada: porquanto é evidente que o Estado tem o direito de

<sup>1</sup> Sobre o luxo, vide a excellento obra de Baudrillart: *Histoire du luxe publique et privé*.

<sup>2</sup> Vide sobre esta questão e sobre a

do imposto o sabio e completo *Tratado da sciencia das finanças* de M. Leroy-Beaulieu. (Paris, 1877, 2 vol. in-8.º)

libertar-se como o têm os particulares. Não impõe a redução de juros; dá a escolha, e, se o credor escolhe a redução, é por que ainda assim acha vantagem.

**610. Do imposto.**— O imposto é a parte que o Estado tira a cada cidadão para acudir ás despesas publicas. Perguntam os economistas se o imposto é um mal ou um bem. A verdadeira resposta é que é uma necessidade. Todo o serviço deve ser pago; e não ha razão para que os serviços do Estado sejam gratuitos, e todos os mais, não. Assim como não é um mal pagar os serviços do alfaiate ou sapateiro, assim tambem não o é pagar os serviços da segurança ou de bem estar que nos presta o Estado.

Qual a lei que deve regular a parte do imposto? A *igualdade*, a *proporcionalidade*, ou a *progressão*? Theoricamente fallando, não se comprehende porque o imposto deixaria de ser rigorosamente igual entre todos os cidadãos: porquanto o Estado não despense definitivamente mais por amor do rico que do pobre. A defeza social é a mesma, a justiça a mesma para todos. Póde-se, todavia, sustentar que aquelle que possui mais, correndo mais riscos, exige mais serviços que aquelle que possui menos, e que deve por isso pagar em proporção do que possui. Mas a verdadeira razão é antes uma razão de humanidade e de equidade<sup>1</sup>; seria durissimo exigir do pobre o mesmo imposto que do rico. Dahi a lei aceita em todos os paizes esclarecidos e civilizados, ou pelo menos nos que procuram approximar-se-lhes o mais possivel, a saber, a *proporcionalidade do imposto*.

Convirá ir ainda mais longe e estabelecer não só o imposto proporcional, mas tambem o *progressivo*? Não, de certo; porquanto, acabamos de vel-o, o imposto proporcional é já em si certa desigualdade em favor dos pobres, desigualdade legitima, sem duvida, e fundada na equidade, que não corresponde, porém, rigorosamente á desigualdade dos serviços prestados. O imposto progressivo consiste em mudar a proporção do imposto ou rendimento total conforme o acrescimo do rendimento. No imposto proporcional, a proporção é a mesma para todos, e seja, por exemplo, a proporção

<sup>1</sup> M. Baudrillart diz que o imposto é *pro*porcional ao valor garantido. Isso é verdade no que respeita ás companhias de seguros que se obrigam a restituir o va-

lor perdido; mas o Estado não se compromette a cousa alguma semelhante; protege a todos igualmente, mas nada garante.

de 1 por 100 tomada como principio ; será a mesma para o rico e para o pobre. Se tenho 100 francos de rendimento, pagarei um franco ; aquelle que tem 1.000 francos pagará 10 francos, aquelle que tem 100.000 francos pagará 100 francos, e assim por diante, permanecendo a proporção sempre a mesma. No imposto progressivo, a proporção muda com o rendimento ; até tal limite é 1 por 100, além deste limite será 2 por 100 ; ainda além 3 por 100, e assim por diante. Esta especie de imposto é, pois, um ataque ao proprio capital, e tende a absorver uma parte da riqueza privada em proveito da riqueza publica ; é, portanto, uma fórmula indirecta do communismo.

Distinguem-se duas fórmulas de impostos : o imposto *directo* e o imposto *indirecto*.

O imposto *directo* é o que o Estado exige nominalmente de cada cidadão. O imposto *indirecto* é o que se confunde com o preço das mercadorias, e que se paga comprando ou consumindo. A vantagem e ao mesmo tempo o perigo do imposto *indirecto* é ser pago de alguma sorte imperceptivelmente. Mas, por isso mesmo, offerece demasiada facilidade ao legislador. Um ponto importante que releva ter perante o espirito é o que se chama a *repercussão* dos impostos, pela qual cada um descarrega o peso sobre seu vizinho, aumentando assim o preço de seus productos. Taes phenomenos são por demais complicados para que possamos dar sequer uma idéa. Encontrar-se-hão os pormenores em todos os tratados de economia politica.

611. **● orçamento.** — Chama-se *orçamento* « um estado de providencia das receitas e das despezas do Estado durante um periodo determinado. O quadro comparativo das receitas a realizar e das despezas a effectuar ». (Leroy — Beaulieu, *Sciencia das finanças*, tom. II, pag. 5.) A origem do orçamento é o principio admittido por todas as sociedades livres, que só a nação tem o direito de consentir nos impostos. Já no seculo xv dizia Comines : « Não ha rei, nem senhor, sobre a terra que tenha poder de impor um *dinheiro* sobre seus subditos, sem outorga e consentimento ». Deste principio nasce a consequencia de que os representantes da nação devem ser informados previamente das despezas necessarias para lhes proporcionar as receitas, isto é, para fixar os impostos. Ora, este estado deve ser apresentado todos os annos, porque a relação dos dous elementos do orçamento, receitas e despezas, póde variar incessantemente conforme

os tempos. O voto do orçamento deve ser, pois, annual. Não é tão sómente uma garantia economica, mas tambem uma garantia politica de primeira ordem, e até a sanção suprema da liberdade politica, como se tem visto em certos casos importantes da historia contemporanea.

## NOÇÕES DE ESTHETICA

Chama-se *esthetica* a sciencia do bello ; liga-se á moral por laços estreitissimos.

Divide-se a *esthetica* em dous problemas : 1.º o problema do bello ; 2.º o problema da *arte*. Tanto por uma parte como por outra, é sempre o bello o objecto de nosso estudo ; mas por um lado consideramos a idéa do bello em geral, tal qual é no espirito humano, e tal qual como nol-a suggere a natureza ; por outro lado, consideramos a reproducção do bello pela actividade humana, e é o que se chama a arte.

No que respeita a estas questões delicadas, somos obrigados a restringir-nos a noções mui succintas.

### CAPITULO I

A idéa do bello e do sublime.

612. **O bello e o bem.** — O parentesco do bello e do bem impressionou todos os philosophos e sobretudo os philosophos gregos. A expressão de *καλός* substitue muita vez a de *ἀγαθός*, e até se confundem as duas em uma só expressão, que é emmeutemente propria da lingua grega, τὸ καλοῦ ἀγαθόν, o bello e o bem unidos por um laço indivisivel. Platão, no *Gorgias*, procurando distinguir o bem do prazer, diz : « que é mais bello (*καλόν*) soffrer uma injustiça do que practical-a ». Todas as expressões, mediante as quaes Platão descreve uma alma bem

formada, derivam-se inteiramente da ordem esthetica; é *εἰσθητικὰ, ἀρμονία*, segundo a expressão do grego. O sensato é um musico, (ὁ σοφὸς μουσικὸς) a vida humana carece de numero (*ἀριθμὸς*). Reciprocamente, para Plutão, como para Socrates, o bello outra cousa não é senão o bem, e a arte confunde-se com a moral <sup>1</sup>. A mesma doutrina foi sustentada pela philosophia allemã de nosso seculo, e Herbart considerava a moral como uma parte da esthetica <sup>2</sup>.

Entretanto, seja qual fôr a ligação que possa existir entre a noção do bem e a do bello, estas duas noções não se deixam confundir. A differença essencial é que o bello não se nos apresenta como *obligatorio*: admiramos e amamos o bello sem nos encarregarmos de realisal-o. Demais, o bello é sempre inseparavel da sensibilidade; tudo quanto é bello contém sempre um elemento que cae debaixo dos sentidos.

Póde-se dizer que o bello é de alguma sorte o inverso do bem. Consiste o papel da moral, effectivamente, em mudar o sensivel em intelligivel <sup>3</sup>; o papel da esthetica e da arte consiste em dar ao intelligivel uma fórma sensivel.

Logo, o bello não é a mesma cousa que o bem; mas póde-se dizer, com Kant, que lhe é *symbolo*.

Consideremos, pois, o bello em si mesmo, distinguindo-o do bem.

**613. Leis do bello.**—A analyse da idéa do bello induziu Kant ás quatro leis seguintes, que exprimem seus caracteres essenciaes:

I. O bello é essencialmente desinteressado:

O gosto é a faculdade de julgar de um objecto por uma satisfação *isenta de todo interesse*. O objecto de semelhante satisfação chama-se bello. (*Critica do Juizo*, liv. 1.º § 5.)

Segundo esta lei, estabelecer-se-hão primeiramente estes dois caracteres do bello: por uma parte o bello produz em nós certo *prazer*; por outra parte, este prazer é *desinteressado*; este prazer distingue-se do *agradavel*, e distingue-se do *util*.

<sup>1</sup> A mesma assignalção na escola grega. E' conhecido o celebre sorriso de Chrysippus; O bem é desejavavel; o que é desejavavel é amavel; o que é amavel é digno de louvor; o que é digno de louvor é bello.

<sup>2</sup> Vêde tambem, sobre o parentesco da moral e da esthetica, M. Ravaisson (*Rapport sur la philosophie du XIX siècle*, pag. 231-232).

<sup>3</sup> Kant dizia: em transformar o reino da natureza em reino dos fins.



O agradável é o que apraz aos sentidos: ora, tudo o que apraz aos sentidos não é bello por isso mesmo.

Ninguém falla em *bellos* sabores, *bellos* cheiros, um *bello* calor, etc. Só as sensações do ouvido e da vista nos podem proporcionar o sentimento do bello; mas aqui também distinguimos o bello e o agradável: porquanto quem tem os olhos sensíveis, e usa de oculos azues, acha uma sensação suave e agradável nessa côr branda; mas não achará bella essa tinta uniforme e baça de que seus olhos precisam.

O bello, pois, é um prazer especial que nada tem de commum com os outros prazeres dos sentidos.

Além disso, o bello distingue-se do util: o util é objecto cuja existencia está ligada por nós á idéa de nossa conservação ou de nosso bem estar. Ora, posso ser indifferente, no que me respeita á existencia de tal objecto, sem que por isso renuncie ao julgal-o bello.

Pergunte-me alguém se acho bello o palacio fronteiro a mim; bem posso dizer que não gosto dessas cousas feitas para deslumbrar ou imitar aquelle sachem iroquez a quem nada, em Paris, agradava tanto como as pastelarias, ou verberar, ao modo de Rousseau, a vaidade dos grandes. Não é de tudo isso que se trata. O que se quer saber é se esse objecto me causa satisfação, apezar de minha indifferença pela sua existencia... Devem todos reconhecer que um juizo a respeito da belleza, no qual se envolva o mais leve interesse, não é um puro juizo do gosto.

Em uma palavra, como o diz Platão no *Grande Hippias*, se o bello é o agradável, nada mais bello do que o ouro, pois é o que ha de mais brilhante para os olhos; se o bello é o util, nada mais bello do que uma marmita, porque nada ha mais util.

II. «O bello é o que agrada *universalmente* e *sem conceito*» (*Ibid.*, § 9.)

Esta segunda lei encerra duas proposições: 1.<sup>a</sup> o bello deve agradar universalmente; 2.<sup>a</sup> não é precedido de um conceito. Expliquemos estas duas proposições.

1.<sup>a</sup> A primeira é clarissima. Com effeito, não obstante dizer se que entre gostos não deve haver disputa, esta maxima só é applicavel aos gostos puramente pessoas e interessados. No que respeita ao bello, porém, quando é julgado (a menos que haja engano, como succede com referencia ao verdadeiro), ninguém entende que uma cousa é bella só para si; mas julga que, se é effectivamente bella, deve sel-o para todos.

Não julgo só para mim, mas para todo o mundo... se os outros julgarem diversamente de mim, nego-lhes o gosto... dizer que cada um tem seu gosto particular equivale a dizer que não existe gosto.

La Bruyère disse igualmente e no mesmo sentido :

Ha na arte um ponto de perfeição, como de belleza e de maturidade em a natureza : quem o sente e o ama tem o gosto perfeito ; quem não o sente e ama, menos ou mais do que deve, tem o gosto defeituoso : ha, pois, um bom e um máo gosto. (*Des ouvrages de l'esprit*).

PROBLEMA : Se existe um gosto absoluto, donde procedem as contradicções dos criticos e do publico em letras e artes ?

2.º O juizo do bello não é precedido de um *conceito*. Com effeito, para dizer que uma flor é bella, não precisamos de saber o que é uma flor. Não é, pois, necessaria definição de um objecto, e até seria nociva ao sentimento esthetico produzido por esse objecto.

III. « O belle é uma *finalidade sem fim*. » (*Ibid.* § 10.)

Esta formula um pouco singular de Kant carece de explicação : apenas exprime idéas simplicissimas.

Onde existe accordo das partes com a idéa do todo existe *finalidade*. Por exemplo, todas as partes de um animal estão de accordo entre si, de maneira a realizar a idéa deste animal : é o que se chama finalidade. Este character encontra-se em todas as obras bellas da natureza e da arte.

Ora, desde que existe um systema deste genero, que já de si mesmo tem uma finalidade, esse systema póde, além disso, estar em conformidade com um certo effeito ulterior, e por conseguinte ter um fito e um fim.

Por exemplo, póde ser conformado de maneira a assegurar a conservação dos outros seres e ter, por conseguinte, um *fim externo*, ou então ser organizado de maneira a garantir sua propria conservação, e ter um *fim interno* : no primeiro caso, é o util ; no segundo caso, é a *conveniencia*, a *perfeição*. Pois bem, segundo Kant, o bello distingue-se não só da utilidade, mas tambem da conveniencia e da perfeição. Não tem nem fim externo nem interno ; em uma palavra, não tem fim, nem mira. De nada serve o bello, nem para os outros seres, nem para o proprio ser que o goza ; ou, se lhe serve, não é por isso que é bello.

A belleza já foi distinguida da utilidade. Distingamola agora da conveniencia ou da perfeição. Esta noção, com effeito, diz Kant, se approxima da de belleza ; e é por isso que muitos philosophos têm confundido uma com a outra.

As flôres são bellezas da natureza ; entretanto não se sabe facilmente, a menos que se seja botânico, o que é uma flôr, e o proprio botânico que reconhece na flôr o orgão da fecundação da planta não attende a esse fim da natureza quando fôrma sobre a planta um juizo de gosto ; seu juizo não tem, pois, como principio especie alguma de perfeição, alguma finalidade interna á qual se referisse a união desses elementos diversos. Muitas aves (o papagaio, o beija-flôr, a ave do paraiso) são bellezas em si que em nada se referem ao conceito destes objectos. Assim tambem os desenhos á grega, as ramagens, os adornos, nada representam, ou pelo menos não representam nenhum conceito determinado. O mesmo acontece com as fantasias e com as variações em musica, e mesmo de qualquer musica na ausencia de texto.

Sem duvida, pôde a perfeição juntar-se á belleza. Na belleza de um edificio ha implicitamente uma especie de conformidade interior com o fim desse edificio ; por exemplo, a belleza de uma igreja não pôde ser a de um palacio : eis ahi, porém, uma condição que bem pôde restringir a liberdade do gosto, mas que não o constitue.

IV. « O bello não só é o objecto de uma satisfação universal (II), mas tambem de uma satisfação *necessaria*. »

A necessidade implica a universalidade. Quem declara que uma cousa é bella tem com isso a pretensão de que todos *devem* dar seu assentimento a esse juizo e reconhecer tal cousa como bella. Portanto admittimos implicitamente a existencia de sentimentos que se impoem como obrigatorios, pelo menos áquelles que pretendem julgar dessas cousas.

614. **Definição do bello.** — Segundo as leis precedentes, pôde-se, como Kant, definir o bello : o que *satisfaz* o *livre jogo da imaginação*, *sem estar em desaccordo com as leis do entendimento*. Esta definição nada mais é que o commentario da velha definição : o bello é a unidade na variedade, *in varietate unitas*. Com effeito, a imaginação é a faculdade da variedade, e o entendimento é a faculdade da utilidade.

615. **A expressão.** — A theoria de Kant exprime alguns dos caracteres essenciaes do bello : 1.º a sua relação com a sensibilidade : é sempre um objecto de prazer ; 2.º seu caracter essencialmente desinteressado ; 3.º a liberdade da imaginação, que aqui não está ligada nem á utilidade externa, nem a um conceito logico. É, todavia, incompleta esta theoria ; se fôsse absolutamente verdadeira, fôra licito dizer que as cousas mais bellas seriam as *que nada significassem*. Os arabescos em pintura, os contos de fadas em poesia, as variações em musica : taes são, com effeito, os objectos da imaginação livre. Mas o bello não é tão independente do pensamento como

isso. Os mais bellos objectos, pelo contrario, são os que *significam* alguma cousa ou a *exprimem*. Dahi um novo elemento da belleza: a *expressão*. O mais bello em escultura é o que exprime a magestade divina (Jupiter Olympico), a dôr (Laocoonte), a dignidade e a graça (A Venus de Milo). Em poesia, é o que exprime a dôr e a fortaleza da alma (*Prometheu*), a generosidade (*Cinna*), a paixão (*Phedra, Othello*). Em musica igualmente, a composição maior será a mais pathetica. Perguntar-se-ha se a mesma theoria pôde ser applicada á natureza, e o que exprimem nossas flôres, nossos carvalhos, nossas paisagens. Podemos responder que um carvalho exprime a força, e a força regular e magestosa; que a flôr exprime a doçura e a graça; que as paisagens exprimem os sentimentos que lhes imprimimos. Resumindo estas idéas, dir-se-ha, com Jouffroy: o bello é « o invisivel manifestado pelo visivel <sup>1</sup> », ou com Hegel: o bello é « a manifestação sensivel da idéa <sup>2</sup> ».

616. **O sublime.**—Desde Burck e Kant: na philo-  
phica moderna distinguui-se o *bello* e o *sublime*: suppunha-se que o sublime era o mais alto gráo da belleza; mas estes dous philosophos mostraram que o sublime era *outro genero* de belleza. Sem duvida, acham-se de accordo no sublime os mesmos caracteres que no bello: é um prazer desinteressado, impõe-se universalmente á nossa admiração; enfim, satisfaz, a seu modo, a liberdade da imaginação; mas conforme as analogias eis as differenças:

1.º O bello implica sempre que o objecto tem certa *fôrma*, isto é, certa medida ou proporção; pelo contrario, o caracter proprio do sublime é a illimitação, a ausencia de medida e de fôrma. O oceano é o typo do que se chama sublime; um lago da Suissa é o typo do bello.

2.º O prazer do bello é um mixto de encanto; o prazer do sublime é um prazer de alguma sorte misturado de dôr, pelo qual a alma é ao mesmo tempo « repellida e attrahida », que nada tem do prazer « de um jogo », mas é algo serio e acabrunhador. E, diz Kant, uma especie de prazer negativo.

3.º O bello implica certo accordo da imaginação e do entendimento; parece em proporção com as nossas faculdades; « o sentimento do sublime, pelo contrario, parece discordante de nossas faculdades de julgar e de imaginar, e até ser tanto

<sup>1</sup> Jouffroy, *Esthetica* 33.ª lição.

<sup>2</sup> Hegel, *Esthetica*, cap. 1.

mais sublime, quanto mais parece violentar a imaginação » Assim é que a natureza desperta sobretudo a idéa do sublime pelo espectáculo do chãos, da desordem, da devastação, com tanto que ahi mostre grandeza e poder.

Taes são as diferenças do bello e do sublime. Distingamos agora duas especies de sublime : o sublime de *grandeza* e o sublime de *poder* <sup>1</sup>.

**617. Sublime de grandeza.**— O sublime de grandeza é o que Kant chama sublime *matheumatico*. Este genero de sublime é o que consiste no *absolutamente grande*, isto é o que ultrapassa toda medida dos sentidos ; em uma palavra é o *infinito*. A natureza nos apresenta este genero de sublime nos seus phenomenos cuja vista acarreta a idéa da infinidade : por exemplo, o céu estrellado, a via lactea, e, como já o dissemos, o oceano. Dahi a *emoção* produzida pelos objectos sublimes : é ao mesmo tempo uma dôr para a imaginação e os sentidos, que se vêm excedidos por todos os lados, e um prazer para a razão, que ahi encontra um symbolo de suas idéas de infinidade, de immensidade, de absoluto. Entretanto embora seja o sublime o que ultrapassa toda medida, não deve ser confundido com o *monstruoso*, que destroe por sua grandeza, nem mesmo com o *colossal*, que é uma « especie de monstruoso relativo » ; porquanto consiste o colossal tambem em uma especie de fórma que se procura dar ao illimitado.

**618. Sublime de poder.**— A natureza não é sómente grande, é poderosa. Desde que applicamos o conceito do illimitado á força em logar de applical-o á grandeza, temos o sublime de *poder*, que Kant chama sublime *dynamico*. Kant define o poder o que é capaz de excitar o temor.

A natureza é, pois, sublime sob o aspecto do poder, quando é um objecto de temor.

Póde-se considerar terrivel um objecto, diz Kant, sem ter medo perante elle. Assim o homem virtuoso teme a Deus sem que tenha medo d'elle, porque não pensa ter de receiar um caso em que quizesse resistir a Deus e as suas ordens. Abstrahindo, porém, de todo medo pessoal, elle considera a Deus como temivel. Para julgar do sublime da natureza não se deve ter mais medo d'elle do que desejos de gozar do sentimento do bello ; rochedos audaciosos suspensos no ar e como que ameaçadores, nuvens procellosas condensando-se no céu entre relampagos e o trovão, vulcões desencadeando todo seu poder de destruição, o immenso oceano revoltto pela tempestade, a cataracta de um grande rio, são objectos cujo aspecto é tanto mais attraente, quanto mais terrivel, *com tanto que estejamos a salvo.* (Kant, *Critique du jugement*, t. I, p. 167.)

<sup>1</sup> Kant, *Critica do julgamento*, trad. franc., t. 1. pag. 141.

Lucrecio pintou os sentimentos expressos aqui por Kant nestes versos celebres.

Suave mari magno turbantibus æquora ventis,  
E'terra magnum alterius spectare laborem.

O que, porém, constitue, segundo Kant, a sublimidade de poder em a natureza não é tanto parecer terrível, quanto incutir-nos, ao mesmo tempo que o medo, o sentimento de nossa personalidade moral, que nada tem a receiar della, que assim se torna para nós o symbolo dessa mesma personalidade. Assim é também que o mais sensível á sublimidade da natureza divina não será aquelle que mais tem a temer pela consciencia de seus próprios peccados ; é, pelo contrario,

Quando o homem tem consciencia da rectidão de seus sentimentos e se vê agradável a Deus, é só então que os effeitos do poder divino despertam-lhe a idéa da sublimidade desse ser, porque então sente em si mesmo uma sublimidade de quietação conforme á sua vontade <sup>1</sup>.

Ha, pois, verdade em dizer, com Kant, que « o sublime não reside em nenhum dos objectos da natureza, mas sómente em nosso espirito ».

<sup>1</sup> Nesta analyse da idéa do sublime, Kant tem principalmente em vista a theoria de Barke, que fundava no medo o

sentimento do sublime. Kant mostra, pelo contrario, que o sublime, comquanto temível em si, não o deve ser para nós.

## CAPITULO II

### Da arte.

Chama-se *arte*, em geral, o conjuncto das regras ou dos meios pelos quaes se póde realizar certo effeito; a serralheria é uma arte, porque ensina a manejar o ferro; a pintura é uma arte, porque ensina a usar das côres.

Distinguem-se duas especies de artes: as artes *mecanicas*, que nos ensinam a servirmo-nos da materia para nossa utilidade, e as artes *liberaes*, que se dirigem principalmente á intelligencia e á imaginação.

Distinguem-se as artes liberaes e mecanicas, diz Bossuet, porque aquellas trabalham mais com o espirito de que com a mão, e estas mais com a mão do que com o espirito. (*Connaiss. de Dieu*, I, XV.)

Muitas d'entre as artes liberaes têm por objecto a utilidade: por exemplo, a grammatica ou a rhetorica. Outras têm por objecto o bello, e são as que se chamam particularmente as *bellas-artes*.

A arte, considerada de um modo geral e abstracto, é a *faculdade de produzir o bello*: é o poder pelo qual o homem creia bellas obras, á imitação da natureza, e até procurando excedel-a<sup>1</sup>.

**619. A imitação.**— Começou a arte pela imitação; os homens, a principio, reproduziram figuras de animaes, ou mesmo figuras humanas. Representaram os deuses por meio dos homens. Com effeito, na simples imitação já existe certo gosto. A fidelidade da cópia nos impressiona e deleita. Um comediante sem talento pessoal, mas que imite a ponto

<sup>1</sup> Sobre a theoria da arte e sobre a esthetica em geral, vide o artigo *dezenho*

de M. Rayousson do *Diccionario de poesia*.

de illudir a voz, os gestos e a physionomia dos actores celebres, produz; por isso mesmo em nós viva impressão no theatro, a reproducção fiel de um accento estrangeiro tem sempre muita aceitação. O povo gosta de vêr em scena as accções que está habituado a vêr em torno de si. Em uma palavra, a imitação do real é um dos elementos da satisfação esthetica; dahi uma escola esthetica, que se chama o *realismo*, segundo a qual a arte não seria mais que a pintura da realidade, a reproducção das cousas taes quaes são. Ora, como toda a realidade se nos manifesta sob fórmas exteriores e particulares, a escola realista pintará sobretudo o *exterior* e o *particular*, ater-se-ha á côr, á fórma, ao traje, aos accidentes individuaes.

Para o realista, diz Jouffroy, o amor é o ser amoroso, é um objecto visive que sua imaginação é obrigada a representar sob uma fórma material: apparecer-lhe-ha com um vestido ou uma casaca; com sua idade, uma categoria uma condição. Esta mulher será franceza, ou chineza; franceza do seculo xvii ou xviii; franceza do Imperio ou da Restauração. Será catholica ou protestante; será collocada em tal ou tal condição; habitará certo logar, em certa estação, etc. E deste modo será o artista realista levado á reproducção successiva de todos os pormenores da apparencia exterior... Consiste o progresso desta escola em descer sempre mais nos pormenores da realidade visivel. (*Esthetica*, lic. XXXII.)

E' por essa razão que a escola realista pintará de preferencia as cousas contemporaneas: porquanto as cousas remotas pelo tempo e pelo espaço tomam pela propria distancia um character de indecisão, que não permite reproduzir material e exactamente as cousas e que dê logar a um certo ideal. O passado é poetico só por ser passado.

### §20. Insufficiencia do systema realista. —

O defeito da escola realista está em sacrificar de todo o sentimento esthetico ao prazer da imitação. O prazer da imitação é um dos elementos da arte, mas não é tudo, nem mesmo é o elemento principal. O sentimento esthetico tem por objecto o bello, e o prazer da imitação é completamente independente do bello. Pouco importa que o objecto seja bello, feio ou insignificante; a imitação é tanto mais interessante quanto mais difficil, seja qual for a natureza do objecto.

Dest'arte o bello idéal da pintura é um engana-vista, e suas obras primas são aquellas uvas de Zeuxis que os passaros vinham picar. O auge da arte em uma peça de theatro seria o persuadir-vos de que estais em presença da realidade. Em proveito da illusão muito se tem esmerado o theatro na verdade historica do traje. Pois bem, não é isso que importa. Ainda quando obtivesses e fornecesses ao actor que desempenha o papel de Bruto os



trajos que trouxe outr'ora o heróe romano, o proprio punhal com que feriu a Cesar, isso impressionaria mui mediocremente os verdadeiros apreciadores. Ainda mais, desde que a illusão vai muito longe, desaparece o sentimento da arte para dar logar a um sentimento puramente natural, mas insuportavel. Se eu acreditasse que Ephigenia está effectivamente prestes a ser immolada por seu pae a vinte passos de mim, eu sahiria do espectaculo transido de horror. (Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*, leçon VIII.)

A realidade não só nos offerece ao mesmo tempo o feio, o bello e o indifferente, mas o proprio bello natural é um bello imperfeito e incompleto, que provoca a idéa e o desejo de um bello mais perfeito e incita o artista a realisá-lo.

Bem longe de confundir o bello com o real, póde-se dizer com Rousseau : « O bello é o que não é ».

Hegel, em sua *Esthetica* <sup>1</sup>, assignalou as imperfeições do bello natural.

1.º No animal, por exemplo, o principio interior e invisivel, que é a alma do bello, conserva-se occulto sob a multiplicidade dos órgãos e sob as fórmãs puramente materiaes, escamas, pennas, pellos, etc.

Só porque o interior permanece interior, o exterior apparece como puramente exterior, e não como penetrado e vivificado pela alma em todas as suas partes.

2.º No corpo humano apparece mais a alma ; aquelle é dotado de fórmãs mais expressivas.

Aqui, porém, ainda se apresenta o mesmo defeito, ao menos em uma parte dos órgãos. A alma com a vida interior não apparece através de toda a fórmã exterior do corpo.

3.º Ainda mesmo no mundo do espirito, nem tudo tem uma significação intellectual, por exemplo :

O caracter do individuo não se apresenta ao mesmo tempo em sua totalidade, é-lhe indispensavel uma serie de actos successivos e determinados.

4.º O meio no qual o ser se desenvolve limita por todas as partes sua natureza e sua actividade ; o espirito está ahi subjugado a uma infinidade de circumstancias puramente materiaes ; é o que Hegel chama : « a prosa da vida ».

Todas estas imperfeições se reúnem em uma palavra : o *finito*. A vida animal e a vida humana não podem realizar a idéa sob a fórmã perfeita, igual á propria idéa. Não podendo o espirito encontrar na esphera da realidade o spectaculo immediato e o gozo da liberdade, é forçado a satisfazer uma região mais elevada. Esta região é a da *arte*, sua realidade e ideal.

1 Tratado francez de Bernard, 2.ª edição, t. 1 pag. 52.

621. **O ideal.**—A necessidade do bello ideal deriva, pois, das imperfeições do real.

A missão da arte é representar o livre desenvolvimento da vida, e principalmente do espirito. E' somente ali que o verdadeiro se desprende das circumstancias accessorias e passageiras.

E' então que assume tal manifestação, que já não deixa ver as necessidades do mundo prosaico da natureza, em uma representação digna d'elle, a qual nos offerece o espectáculo de uma força livre, só dependente de si mesma.

O primeiro objecto da arte deve ser, pois, separar o bello natural de todos os accidentes heterogeneos, insignificantes, prosaicos, que o acompanham em toda a natureza: é antes de tudo uma *purificação*.

Pois que a arte deve reduzir o real á harmonia do objecto sem sua idéa, cumpre-lhe rejeitar tudo que não corresponda a isso. Deve, como se diz, *lisongear a natureza*. Até o retratista, que menos tem que ver com o ideal, deve lisongear em um sentido, isto é, porque despreza os accidentes insignificantes e moveis do rosto para apanhar e representar as feições essenciaes e permanentes, que são a expressão da alma original do sujeito.

A arte não deve sómente purificar a natureza, deve também *transfigural-a, glorifical-a*, isto é:

Reduzir a realidade exterior á espiritualidade de maneira que a apparencia seja apenas a manifestação do espirito.

O caracter distinctivo das bellas producções, assim concebidas, é a *felicidade*, a *serenidade*.

Toda existencia ideal na arte se nos apresenta como uma especie de divindade bemaventurada. E isto não acontece sómente com a felicidade; mas, ainda quando o heróe tragico succumbe victima do destino, sua alma se concentra em si mesma, e readquire sua independencia dizendo: assim devia ser.

Não se deve confundir o *ideal* com o *abstracto*. Effectivamente, a generalidade abstracta é propria da sciencia e não da arte. Toda vez que para evitar o real chega o artista até ao nú, ao vasio, ao descarnado, é esse ainda um defeito grave. O ideal é a perfeição de cada cousa em seu genero: mas um dos elementos dessa perfeição é a *vida*, a *individualidade*; é a harmonia da idéa com sua fôrma, a união do invisível e do visível; porquanto o invisível só nos póde apparecer nas condições e sob as fôrmas da realidade.

O objecto da arte não é, pois, o *real*, mas o *verdadeiro*. Se excluirmos da realidade tudo o que é insignificante ou

contrario á idéa, o que resta é o verdadeiro ; eis ahí o fundo e a alma do que se chama o ideal.

O ideal tambem não é um mosaico composto de traços dispersos, tomados a esmo. Assim se obteria apenas um todo artificial e heterogeneo ; e a essencia da arte, como da natureza, é a *unidade*. Todas as partes devem ser fundidas em uma *creação* unica, que brote, por assim dizer, de um só jacto da imaginação do artista : sem o que, deixa de haver individualidade e vida.

Cicero tinha em mente esta concepção do ideal, quando nos descreveu como Phidias compunha :

Neque enim *ille* artifex, cum faceret Jovis formam et Minervæ, contemplabatur aliquem è quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente insidebat *species pulchritudinis eximia quædam*, quam intuens, in eaque defixus, *ad illius similitudinem* artem et manum dirigebat.

Assim é que descreve elle o orador perfeito :

Talem informabo qualis nemo fuit.

Com effeito :

Não ha obra, por mais bella, ante a qual seja impossivel imaginar-se outra ainda mais bella. Esse mais bello é aquelle *typo intellectual de perfeição* que trazemos no fundo de nossa alma, e que é o principio de nossas invenções. E' esse o modelo consultado pelos grandes homens nas obras que admiramos. (Quatremère de Quincy, *De l'Idéal dans les arts des dessin*, p. 14.)

**622. O proprio real tem seu ideal.** — Seria erro suppôr que a theoria do ideal tem por effeito subtrahir o real ao dominio da arte. O real só o exclue quando por insignificante ; não serve para a pintura do que se quer representar ; mas toda realidade que tem um sentido é por isso mesmo esthetica. Hegel, por exemplo, faz comprehender perfeitamente quanto ideal existe na pintura flamenga e holandesa, consagrada á representação pintura das realidades mais rasteiras.

Os hollandezes tiraram de si mesmos, de sua propria vida e de sua historia o fundo de suas representações... Este espirito de burguezia, esta paixão pela pureza, o asseio, o gozo intimo, o orgulho de só dever tudo isto á actividade propria, eis o que constitue o fundo de taes pinturas. Ora, isto não é materia ou assumpto vulgar com que se possa offender o desdenhoso nacionalidade que Rembrandt pintou sua famosa cidade de Amsterdam ; Van Dyck um grande Rembrandt pintou seus retratos ; Wouvermans as, suas scenas de taberna... Até nas scenas de taberna, um sentimento de liberdade e neglignencia penetra e anima tudo... Essa serenidade de um prazer mercedario, essa vida animada e vigorosa, eis o que constitue a feição nobre, a alma de taes especies de pintura.

**623. O feio nas artes.** — Uma das difficuldades da doutrina do ideal é explicar como a fealdade póde ter seu logar na arte, e até na arte mais classica: « *Il n'est pas de serpent*, diz Boileau... » A pintura não se nega a pintar os satyros; a esculptura representa-nos as convulsões atrozés de Laocoonte; a poesia descreve os vicios; e é proprio de uma grande arte, a comedia, representar o ridiculo, o qual, todavia, não é senão um dos aspectos do feio. O supplicio dos condemnados no inferno de Dante, o Satanaz de Milton, o Nero de Racine, são tambem exemplos do direito que, em todos os tempos e em todas as escolas, a arte arrogou-se de introduzir a fealdade physica ou moral em suas pinturas.

Póde-se dizer, antes de tudo, que o feio entra na poesia e no drama a título de contraste: assim o Caliban de Shakespeare faz sobresahir a graça e a innocencia de Miranda e a elegancia de Ariel. O satyro de Corregio faz sobresahir a belleza da nympha que elle requesta. Além disso, o feio moral ainda póde ter sua belleza e lembrar por algum lado a grandeza ideal da alma humana. O Satanaz de Milton é um ideal de altivez e de soberba; o Mephistopheles de Gæthe é cheio de distincção: tem todas as fórmás de fidalgo. O Nero de Racine tem elegancia e nobreza. A comedia, finalmente, realça a baixeza de suas figuras pelo seu riso, que nos dissimula o lado repugnante dellas.

Demais, como já o dissemos, o ideal não é o abstracto; se a arte só pintasse a virtude e a belleza, sacrificaria não só o real, mas o verdadeiro. Ora, as paixões são um elemento essencial do espirito. O que é indigno da arte não é o feio, mas o vulgar e o insignificante.

**624. Arte classica e arte romantica.** — A questão do feio na arte, em ultima analyse, vem ligar-se à outra questão, a de saber quaes sejam as differenças dos dous grandes systemas da arte e de poesia que hodiernamente se têm denominado o *systema classico* e o *systema romantico*.

Não é facil dizer o que seja o *systema classico* e o *systema romantico*; melhor se comprehenderá com exemplos. Represente-se por um lado a poesia grega ou latina e a poesia franceza do seculo xvii, um templo grego, a estatuaría grega e a pintura de Raphael ou de Lesueur e a musica de Mozart; por outro lado, tenha-se na idéa o inferno de Dante, os dramas de Shakespeare, o Fausto de Gæthe, uma cathedral gothica, as symphonias de Beethoven, a pin-

tura de Rubens e de Rembrandt. E' impossivel que se não sinta que existe uma impressão esthetica differente de parte á parte.

Tentou-se explicar essa differença dando como caracteristica do systema classico a pesquisa do idéal e do systema romantico a pintura do real. Um dos dous systemas, dizem, limita-se aos traços geraes e universaes ; o outro aprecia sobretudo os traços individuaes e particulares. Tem um por objecto o homem de todos os tempos ; o outro um certo homem, com os trajos, os costumes, as feições caracteristicas do seu tempo.

Tal opposição se nos afigura mais apparente do que real, é o mesmo que tomar o accidente pela essencia. Em que, por exemplo, Fausto mais real que Britannico ? Pelo contrario, Britannico (salvo a differença de tempo e de religião social) introduz-nos em um mundo bem mais semelhante ao nosso que o mundo de Fausto. O que haverá de mais ideal, de mais poetico, e menos real que Hamleto ? Bajazet é muito mais parecido com a realidade. Em que é que uma cathedral gothica é mais real que um templo grego ? Em que é que a musica de Beethoven ou de Weber é mais real que a de Mozart ou a de Haydn, a qual é muito mais classica ? Ha certamente mais realidade em alguns quadros de Rembrandt do que nos de Raphael ; mas essas luzes mysteriosas com que aquelle aclara os interiores parecem ter uma origem mais ideal que real. Emfim, para tomar exemplos mais proximos de nós, o que ha de menos real, e ao mesmo tempo mas poetico, que Ruy Blas ou Hernani ?

E', pois, um erro, em nosso entender, confundir o romantismo com o realismo. Existe no romantismo realismo, mas esse é o lado secundario e contingente. No fundo, tanto a arte romantica como a classica obedecem ao ideal ; mas ha um outro idéal, que se traduz por meios differentes.

As differenças da escola romantica e da escola classica reduzem-se, a nosso vêr, á differença, supramencionada (584) entre a idéa do *sublime* e a idéa do *bello*. Todos os caracteres do sublime se applicam ás obras primas romanticas, todos os caracteres do bello applicam-se as obras primas classicas.

1.º O bello, dissemol-o, tem sempre uma certa fôrma, uma certa medida e proporção ; pelo contrario, o caracter proprio do sublime é a *illimitação*. Ambos estes caracteres se encontram de uma parte na arte classica, da outra na arte romantica. Comparai, por exemplo, a *Iliada* e a *Eneida* á *Divina Comedia* ; de um lado um plano preciso, uma acção

simples e limitada ; de outra parte, o infinito, os tres mundos, o paraiso, o purgatorio, o inferno, uma serie indefinida de quadros, que podem prolongar-se tanto quanto approuver ao artista ; pensamentos mysteriosos, de uma profundeza sem limites. Outrosim, comparai um drama grego ou francez, circumscripto em uma acção curta e cerrada, com os dramas de Shakespeare, que abrangem toda vida, que fazem apparecer um numero infinito de personagens, que fazem com que os loucos falem ; comparai finalmente as symphonias de Beethoven com uma sonata de Mozart ; de uma parte, profundezas infinitas ; da outra, uma luz clara, sombria e pura, como a pintura de Raphael e a poesia de Sophocles.

2.º O prazer do bello, dissemol-o, segundo Kant, é um prazer puro e sem mescla ; seu caracter proprio é o encanto. O prazer do sublime, pelo contrario, é um prazer misturado de dôr. O mesmo succede com o classico e o romantico. E' á arte classica que se applica particularmente esse caracter de *placidez*, de *felicidade*, assignalados por Hegel e Schiller como a feição essencial do bello. A arte romantica, pelo contrario, não goza dessa serenidade, dessa felicidade. E' revolta, dilacerante : *Hamlet*, *Macbeth*, o *Rei Lear*, *Faust*, deixam na alma uma impressão de tristeza e de dôr, impossivel de produzir-se em nenhuma obra classica, nem mesmo o *Edipo*, Homero e Virgilio, Racine e Raphael, quando pintam a dôr, fazem-no com tal sobriedade, com tal dignidade, que o espectador se commove sem cortar-se-lhe o coração, e chora sem soffrer : é a dôr purificada, suavizada e encoberta. Pelo contrario, na arte romantica, a dôr é pintada em si mesma, em sua infinidade, em sua significação divina, em seu mysterio insondavel.

3.º O bello é o accordo da imaginação e do entendimento, o jogo livre e facil de todas as nossas faculdades ; o sublime põe em conflicto ambas as faculdades, a de julgar e a de imaginar. Da mesma fórma, na arte classica manifesta-se uma harmonia admiravel entre o pensamento e a fórma, uma unidade perfeita entre ambos : a tragedia grega, o templo grego, a estatuaria grega são modelos dessa harmonia perfeita do invisivel e do visivel, do divino e do humano. Na arte romantica, pelo contrario, a idéa por sua infinidade não pôde achar uma fórma precisa ; na cathedral gothica, o pensamento do infinito transborda, sem que possa a imaginação attingil-o. Ergue abobadas, multiplica colu-

nas; esquadrinha e cava em todos os sentidos, semeia com prodigalidade os ornatos sem poder proporcionar-se a idéa que exprime: tudo quanto póde fazer é provocar nossa imaginação, que executa o resto da obra. E' o que se dá principalmente na musica, arte romantica por excellencia (embora possa existir por comparação uma escola classica), porque nesta arte a fórma não póde corresponder a um pensamento preciso, e a faculdade de julgar é absorvida pela faculdade de sentir. E' uma arte que vai mais longe e mais profundamente que outra qualquer; mas é obscura; abala, commove; não instrue. Emfim, o accordo da imaginação e do entendimento deu origem á regra das unidades na arte classica; a necessidade de uma expressão mais variada, mais rica, mas profunda, que fez supprimir essa regra na arte romantica, por isso mesmo, quebrou a harmonia do entendimento e da imaginação.

Hegel caracterisou a arte romantica, dando-lhe por objecto a pintura do espirito em sua *liberdade absoluta*. A origem do romantismo está no christianismo, que dá á alma um valor infinito e rompe esta união do espirito e do corpo que constituiu a perfeição da arte antiga.

Os objectos da natureza perdem sua importancia: pelo menos cessam de ser divinizados... A natureza desfaz-se, retira-se para um plano inferior; o universo condensa-se em um só ponto, no fóco da alma humana.

Por isso mesmo, o círculo das idéas acha-se infinitamente opulento.

Esta historia interna da alma se desenvolve sob mil fórmãs. A historia do coração humano torna-se infinitamente mais rica do que na arte e na poesia antigas. Todas as phases da vida, a humanidade toda inteira, tornam-se a materia inexgotavel das representações da arte.

Dahi uma consequencia importante e uma differença caracteristica para a arte moderna. E' que na representação das fórmãs sensiveis a arte não receia admittir o real com as imperfeições. *O bello* já não é a cousa essencial; o *feito* occupa lugar muito maior... A arte dramatica permite que todos os objectos entrem em suas pinturas, a despeito de seu caracter accidental. Entretanto estes objectos só têm valor emquanto reflectem os sentimentos da alma.

Resumindo, emfim, todos esses modos de vêr, Hegel diz que o lado fundamental da arte moderna ou romantica é o elemento *musical*, e em poesia o *accento lyrico* <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Segundo esta definição da arte romantica, que Hegel confunde com a arte christã ou arte *moderna*, poder-se-hia dizer que Raphael e Racine entram na arte romantica: pois que alguns dos caracteres precedentes podem ser-lhes applicados. Continua, porém, a ser verdade que até entre os modernos, inspirados por este

sentimento do infinito introduzido pelo christianismo, ha innumerados que continuaram a inspirar-se no genio grego e nos principios da arte antiga, o outro que sonharam fórmãs completamente modernas; e são estes particularmente que compoem o grupo dos romanticos.

625. **Das faculdades estheticas : o gosto e o genio.** — Chama-se *gosto* a faculdade de sentir e discernir o bello, e *genio* a faculdade de produzi-lo.

O gosto é o sentimento das bellezas e dos defeitos em todas as artes : é um discernimento prompto como o da lingua e do paladar, e que previne, como este, a reflexão ; é sensível e voluptuoso a respeito do bem ; rejeita o máo com aqodamento ; é muita vez, como elle, incerto e desvairado, e carece de habito para formar-se.

Não basta ao gosto ver, conhecer a belleza ; é mister senti-la e ser por ella impressionado. Não basta sentir de um modo confuso ; é mister distinguir as diferentes massas ; nada deve escapar á promptidão do discernimento... O apreciador de vinhos sente e reconhece promptamente a mistura de dous liquidos : o homem de gosto verá em rapido relancear de olhos a mistura de dous estylos. (Voltaire. *Dic. philos.*)

Se o gosto tem por funcção propria sentir e julgar, o genio tem por caracter proprio a faculdade de *crear*.

O genio é antes de tudo inventor e creador. O homem de genio não é o senhor da força que nelle existe : pela necessidade ardente, irresistivel, de exprimir quanto sente é que elle é homem de genio. Tem-se dito que não ha homem de genio sem veia de louco. Mas a loucura, como a da cruz, é a parte divina da razão. Socrates chamava-a seu demonio, Voltaire chamava-a o diabo no corpo, e a exigia até n'uma commediante. (Cousin, *le Trai, le Beau, le Bien*, VIIIª leç.)

Schelling, em seu *systema do idealismo transcendental* (part. VI., trad. fr., p. 349), expoz de maneira pouco intelligivel, mas brilhante e profunda, o caracter proprio do genio : é, segundo elle, a união do *inconsciente* e do *consciente*, da *natureza* e da *liberdade*. Qual é, effectivamente, o caracter da natureza ? E' a inconsciencia. Qual o caracter da liberdade ? E' a consciencia. Ora, o genio é a união da liberdade e da natureza. E' o inverso dos productos da natureza. Começa esta pela inconsciencia na pedra, e eleva-se até á consciencia no homem. O genio, pelo contrario, começa com consciencia e acaba com inconsciencia. *Quer* produzir, quer realizar tal idéa, e é isso um producto da consciencia ; escapam-lhe, porém, os meios que emprega para isso, produz sem saber o que faz.

A intelligencia maravilhada sente-se feliz com sua producção e a considera como um favor voluntario de uma natureza superior que, por si, tornou possível o impossivel.

Este desconhecido não é outra cousa mais que o absoluto, o infinito, apparecendo á intelligencia como alguma cousa que a domina. No dominio da acção, é o que se chama *destino* ; no dominio da producção, é o que se chama *genio*. O artista parece estar sob a influencia de uma força que o separa dos outros homens, o impelle, máo grado seu, a produzir (*pati Deum*) e que, depois de haver-lhe suscitado inexoravelmente essa lucta intima, logo o liberta depois com uma generosidade equivalente ao soffrimento experimentado.



Esta necessidade irresistivel que domina o genio e o arrebatada como por uma força divina, como se estivesse possuido de um Deus, é o que em todas as linguas chama-se a *inspiração*, o *enthusiasmo*, que um grande poeta pintou nestes termos, que são como que a traducção do pensamento de Schelling :

Ainsi quand tu fonds sur mon âme  
 Enthousiasme, aigle vainqueur,  
 Au bruit de tes ailes de flamme  
 Je frémis d'une sainte horreur.  
 ... Sous le dieu mon âme oppressée  
 Bondit, s'élançe et bat mon sein.  
 La foudre en mes veines circule,  
 Etonné du feu qui me brûle  
 Je l'irrite en le combattant <sup>1</sup>.

.....

626. **Divisão das artes.**— Dividem-se as artes segundo os sentidos aos quaes se referem ; ora, como só existirem dous sentidos que possam dar ensejo ao sentimento do bello, a *vista* e o *ouvido*, haverá só duas especies de artes, as que se dirigem à vista e que têm como meio as *formas*, e as que se dirigem ao ouvido e que têm como meio os *sons*.

As primeiras são as *artes do desenho ou artes plasticas* ; são : a *architectura*, a *esculptura*, a *pintura* ; as segundas não têm nome commum, e são duas : a *musica* e a *poesia* <sup>2</sup>.

As primeiras desenvolvem-se no *espaço*, as segundas no *tempo*.

A passagem de umas para outras tem lugar por uma arte intermediaria, que se desenvolve semelhantemente no tempo e no espaço. « A dança, ou o movimento rythmico, que manifesta a ordem simultaneamente no espaço e no tempo, liga a esculptura e a pintura, expressão da ordem no tempo. » (Lamennais, *Esquisse d'une philosophie* t. III, liv. VIII, ch. VI. )

Lamennais, no seu *Esboço de uma philosophia*, teve a idéa engenhosa de tornar todas as artes provenientes da architectura, ao que elle denomina o *templo*, isto é, a morada que o homem erige aos Deuses, e que é a primeira de suas creações.

Effectivamente, assim como a criação é o templo que Deus construiu para si, a habitação que fez no seio do espaço, assim tambem o tempo

<sup>1</sup> São estes versos da poesia *O Enthousiasmo*, das *Primeiras meditações* de Lamartine.

<sup>2</sup> Vide Hegel, *Esthétique*; Lamennais,

*Esquisse d'une philosophie* t. III, Cousin, *le Vrai, le Beau et le Bien*, t. II, p. 112.; L'évêque, *Science du Beau*, t. II.

construído pelas mãos do homem representa para este a criação, tal qual a conhece e concebe.

... Todas as artes sahiram deste acto inicial por um desenvolvimento semelhante ao da propria criação. (*Ibid*, ch. II.)

**527. Architectura e esculptura.**—A architectura corresponde ao mundo inorganico: tambem suas leis são leis mathematicas e physicas; mas, assim como o mundo inorganico torna-se o theatro da vida e do movimento, assim tambem a architectura é a base sobre a qual se desenvolvem as artes que devem reproduzir a vida.

O templo tem sua vegetação. Suas paredes revestem-se de plantas variadas; serpenteiam de grinaldas ao longe das cornijas e dos plinths. . . A pedra se anima: multidões de seres vivos produzem-se no seio desta criação magnifica.

Assim, a esculptura é apenas um desenvolvimento da architectura. A principio nada mais é que um simples relevo que, crescendo, pouco a pouco, segundo as leis de sua fôrma, destaca-se por fim do meio em que nascêra, como o ser vivo se desprende das entranhas maternas. (*Ibid.*)

**628. Pintura.**—Uma outra vida vem immediatamente animar a pedra e o templo:—a luz e a côr; a principio é a luz que penetra através das aberturas do edificio e colora as paredes; depois é a côr que a arte lhe addiciona nos frescos e nas pinturas das paredes. A pintura, por fim, como a esculptura, sobresahe e vive de sua vida propria.

Depois de creada a pintura, termina a criação do templo. Reproduzindo a fôrma exterior dos seres, reproduz o que demais intimo existe nelles, o espirito que os anima. . . Com effeito, nada ha que ella não represente á vista... a terra e seus innumerados accidentes, o céu e seus aspectos variados, em summa, a natureza inteira, a natureza morta e animada, apaixonada e intelligente. Ella continúa de alguma sorte a obra da esculptura. (*Ibid.* ch. V.)

**629. Dansa.**—Até aqui tudo é immovel; a dansa desde sua origem, sempre de envolta com a religião, vem animar o templo, transmittindo-lhe o movimento; aqui, tambem a arte reproduz a obra da criação.

No universo, nada repousa; tudo ahi está em movimento, e esse movimento, regulado por leis constantes, manifesta a variedade na unidade. Foi assim que todas as religiões tiveram suas dansas sagradas, que representavam por evoluções symbolicas os movimentos dos corpos celestes. . . O christianismo tambem tem seus côros, que exprimem o movimento da creatura para com Deus. (*Ibid.* ch. II.)

A criação, pois, não é immovel, nem tão pouco é muda e silenciosa: tem uma voz. Passamos ás artes que fallam ao ouvido.

**630. Musica.** — A primeira destas artes é a que se encerra no som unicamente, sem relação precisa com o pensamento; é a musica:

A musica é uma lingua sem consoantes... Parte da sensação para elevar-se á idéa que apenas representa indirectamente, tornando-se sensível em um vago longiquo... seu poder consiste na propria essencia do som, que, manifestando o que os seres têm de mais intimo, actua tambem no que mais intimamente existe em nós. (Liv. IX. ch. I.)

A musica é omnipotente sobre a sensibilidade, mas não falla á intelligencia.

Plastica do ouvido, se é licito dizel-o, a musica tambem reveste de um corpo a idéa immaterial, mas de um corpó aereo, que escapa á vista e não apanha o sentido o mais subtil, o mais delicado. Ella, porém, commove mais do que esclarece; não produz a visão da realidade espirital, prepara-a. (Liv. VIII. ch. II.)

**631. Poesia.** — E', pois, indispensavel uma outra voz para animar o templo e para o enriquecer, como a propria creação, com o pensamento e com a intelligencia. Esta voz é a da *poesia*.

A palavra é o instrumento da poesia; a poesia a affeição a seu uso e a idealisa para tornal-a expressiva da belleza ideal. Dá-lhe o encanto e o poder do metro; fal-a como que um intermediario entre a voz ordinaria e a musica, alguma cousa simultaneamente material e immaterial, justa, clara, precisa, viva e animada como a côr, pathetica e infinita como o som. A palavra, o sobretudo a palavra escolhida e transfigurada pela poesia, é o symbolo mais energico e mais universal. Armada com esse talisman, a poesia reflecte todas as imagens do mundo sensível, como a esculptura e a pintura; reflecte o sentimento como a pintura e a musica, com todas suas variedades, que a musica não attinge, e em sua successão rapida, que a pintura não pôde acompanhar; e não exprime só tudo isto, exprime o que é inacessível a qualquer outra arte, quero dizer, o pensamento de todo separado dos sentidos e até do sentimento, o pensamento que não tem côr, o pensamento que não deixa escapar som algum, o pensamento em seu mais sublime vôo, em sua mais requintada abstracção.

A palavra humana, idealisada pela poesia, tem a profundeza e o brilho da nota musical; é tão gloriosa quanto pathetica; falla ao espirito como ao coração; é inimitavel, unica, por isso que reúne em si todos os extremos e todos os contrarios n'uma harmonia que lhes redobra o effeito, na qual alternadamente apparecem e desenvolvem-se todas as imagens, todos os sentimentos, todas as idéas, todas as faculdades humanas, todos os recantos da alma, todas as faces das cousas, todos os mundos reaes e todos os mundos intelligiveis <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Le Vrai, le Beau et le Bien*, 1ª lição.

## METAPHYSICA E THEODICEA

632. **Definição e divisão.**—A *metaphysica* é a sciencia dos primeiros principios e das primeiras causas. (Aristoteles, *Metaphy.* liv. II. c. II.) Todas as sciencias estudam principios e causas, mas causas *segundas* e principios *derivados*. A *metaphysica* remonta-se aos principios antes dos quaes não ha principio, e á causa ou ás causas que não têm causa (11).

Dividiu-se a *metaphysica* em duas partes: 1.<sup>a</sup> a *metaphysica geral* ou *antologia*, que trata dos principios de modo abstracto e geral, e considera, segundo a expressão de Aristoteles, o *ser na accepção* τὸ ὄν ἢ ἕν; 2.<sup>a</sup> a *metaphysica especial*, que trata dos *seres* e que se divide em tres partes: a) a *psychologia racional*, ou a sciencia da alma; b) a *cosmologia racional*, ou philosophia da natureza, theoria do mundo em geral, da essencia da materia, etc.; c) a *theologia racional* ou *theodicea*.

633. **A metaphysica desde Kant.**—A *metaphysica*, desde Kant, encarou um problema novo: o das relações do *sujeito* e do *objecto*, do *pensamento* e do *ser*. Como passar do *sujeito* para o *objecto*? Como pôde o *pensamento* accordar-se com a realidade? Tal é a questão fundamental da *metaphysica* em nosso seculo. Examinal-a-hemos brevemente, procurando tornar conhecidas as diversas soluções que têm sido propostas.

Demais, seria um erro suppôr que, desde a critica de Kant, o que se chamava nas escolas *ontologia* deixou de ter importancia e utilidade. O proprio Kant lhe permittia um lugar no quadro da philosophia<sup>1</sup>. Qualquer que seja a opinião

1 A ontologia estuda, não o *ser* individual e em concreto, mas o que há ab-

stracto o geral em todos os entes, ou o *ser* considerado em absoluto. Nota do trad.

que se tenha sobre a objectividade das noções, ha sempre cabimento para enumerar, definir, classificar as noções fundamentaes e mais geraes do espirito humano, noções cujo uso é de absoluta necessidade em qualquer discussão philosophica.

Daremos, pois, principalmente, em resumo, um brevissimo tratado de ontologia; passaremos em seguida ao problema da objectividade de nossos conhecimentos.

Na metaphysica especial, insistiremos sobretudo a respeito da psychologia racional e da theodicea; e limitar-nos-hemos a algumas indicações sobre os principaes problemas da cosmologia racional.

## CAPITULO PRIMEIRO

### Ontologia.

A ontologia é a sciencia do ser emquanto ser, isto é, do ser em geral, de suas diversas especies, de suas propriedades e de suas relações.

**634. Do ser em geral.—Definições e divisões.**—Sendo a idéa do ser a mais geral do espirito humano, não se póde definir: é possível todavia indicar seus differentes sentidos. Em um sentido estricto (*stricto sensu*), o ser se oppõe ao *phenomeno*, o que é ao que *parece*: é o permanente opposto ao transitorio, a substancia ao modo. No sentido, porém, mais geral (*lato sensu*), o ser applica-se a tudo que participa da existencia, seja qual fôr o grão, não só da existencia actual, mas da existencia futura, ou possível, ou até puramente ideal: porque tudo isso é ainda o ser. Alguns philosophos, querendo exprimir esta absoluta generalidade, disseram que a noção mais geral não era a do ser, mas a de *alguma cousa*, do *aliquid*. Alguma cousa, porém, é ainda uma especie do ser; e mais vale conservar esta denominação, que representará para nós a existencia em qualquer grão, ainda quando no pensamento apenas. Isto posto, distinguir-se-hão diversos modos do ser: o *possível*, o *real* e o *impossível*; — o *contingente* e o *necessario*; — o *finito* e o *infinito*, o *relativo* e o *absoluto*; — o *imperfeito* e o *perfeito*.

**635. O possível, o real, o impossível.**—Chama-se possível tudo que não implica contradicção. Por exemplo, seja o infinito a apostar contra um que alguma cousa ha de acontecer: esta unica probabilidade, comparada ao

infinito, é quasi igual a 0 ; entretanto o successo não é impossível, porque não é contradictorio. Que a terra seja destruida neste momento por uma catastrophe sideral, é isso bem pouco provavel, entretanto nada tem de contradictorio : logo é possível. O possível, neste sentido, oppõe-se ao *impossível*, que não é outra cousa mais que o *contradictorio*. O possível também se oppõe ao real. O real é o que se dá actualmente : o possível é o que é susceptível de dar-se, mas não o é necessariamente. Dahi este axioma escolastico : *ab actu ad posse valet consequencia*. Póde-se concluir do real para o possível, mas não reciprocamente.

Acabamos de definir o possível *absoluto* ; o possível *relativo* é o que está de accordo com as leis da experiencia e com os phenomenos antecedentes<sup>1</sup>. Tal cousa possível absolutamente não o é relativamente. Era absolutamente possível, como diz Leibniz, que Spinoza não morresse em Haya em 1677 ; mas com os dados de seu temperamento, de sua molestia, de todas as circunstancias antecedentes, era isso relativamente impossível.

636. **O potencial e o actual.**—Aristoteles distinguio dous modos do ser : o ser em *potencia* e o ser em *acto*, o *potencial* ou o *virtual* e o *actual*. Esta distincção é da mais alta importancia, e não ha metaphysica possível sem o conhecimento disso. O ser em *potencia* é o ser que já contém, mas não desenvolvido, o que elle deve ser : é a criança em relação ao homem, a bolota em relação ao carvalho, etc. O *potencial* não é a mesma cousa que o *possível*. O possível é uma noção toda logica, é o que se não contradiz a si mesmo ou não contradiz os dados geraes da experiencia. O *potencial* ou o *virtual* é o que existe já, mas de maneira incompleta, e o que tende a existir, é o que existirá se nada o impedir. O possível é uma noção negativa. O potencial é uma noção positiva.

637. **Contingente necessario.—Determinado e indeterminado.**—Define-se geralmente o *contingente* o que póde ser ou não ser. Entretanto o contingente não é o possível ; porquanto o possível ainda não exista, ao passo que o contingente existe ou existirá, mas de tal sorte que se póde sempre conceber sua não existencia. Quando se trata do porvir, os acontecimentos que devem succeder,

<sup>1</sup> E a definição de Kant.

mas sem necessidade, são o que se chamam os *futuros contingentes*. O necessario é aquillo cujo contrario é impossivel. Ha duas ordens de necessidades: a necessidade *logica*, fundada no principio de contradicção, e a necessidade *real*, fundada no principio de causalidade. O *determinado* é o que é *tal* ou *tal*, que tem tal qualidade e não tal outra, tal gráo e não tal outro. O *indeterminado* é o que é susceptivel de ser determinado, mas ainda não o é. Nada existe que não seja determinado. Spinoza ensina que toda determinação não é mais que uma negação; mas bem pôde-se dizer tambem, e até melhor, que é uma affirmação.

**638. Substancia e modo. — Essencia e accidente.** — Distinguem-se ainda duas fórmãs de ser: a *substancia* e o *modo*, isto é, o *ser* e o *phenomeno*. Chama-se *modo* ou *phenomeno* tudo o que cáe sob a observação externa e interna. Os modos têm dous caracteres principaes: 1.º a multiplicidade; 2.º a mutabilidade. Ora, o espirito concebe a necessidade de alguma cousa que estabeleça um *laço* entre os *phenomenos* e que lhe dê a unidade, e em segundo logar de um *sustentaculo* ou *substratum* que resista e permaneça *o mesmo*, emquanto os *phenomenos* mudam e passam. Emfim, um outro caracter da substancia, assignalado por Aristoteles, é que, comquanto permaneça uma só e a mesma cousa, pôde receber os contrarios.

Tem-se formado objecção desta expressão de *substratum* ou *sustentaculo*, como se a substancia fôsse alguma cousa occulta ou envolta sob os *phenomenos*, qual um homem sob seu capote. Mas isto é combater uma pura metaphora. A noção de substancia não significa outra cousa, senão que um ser não está de todo exausto por suas manifestações *externas*. Está *em si*; tem um *interior*; elle é, em uma palavra; ora, é isso que se chama substancia; e os que o negam não percebem que fazem simplesmente do proprio *phenomeno* alguma cousa de substancial.

Assim como oppõe-se ao modo a substancia, assim tambem ao *accidente* oppõe-se a *essencia*. A *essencia* comprehende as propriedades constantes e permanentes do ser, e principalmente as de que derivam todas as outras (327). O *accidente* é o *phenomeno* que pôde produzir-se ou não se produzir, sem que seja alterada a natureza do ser.

**639. As causas.** — Uma noção que esteve sempre unida á noção de substancia é a da *causa*:



« A causa, diz Bossuet, é o que se responde, quando se pergunta por que uma cousa é. Por exemplo, a pergunta : porque fez calor ? porque faz frio neste lugar ? E' porque ha muito sol, é porque o vento norte ahi sopra de rijo <sup>1</sup>. »

Tal é a idéa mais geral que se póde fazer da causa. Mas eis ahi um termo abstracto que representa muitas cousas diferentes, porquanto póde-se responder de muitos modos a quem pergunta por que uma cousa é. Dahi a theoria das causas fundada por Aristoteles (*Metaphysica*, liv. I. c. III; — *Physica*, liv. II. c. III), conservada e transmittida pela escolastica, e cujo resumo substancial e exacto nos dá Bossuet em seu *Tratado das causas*. Reproduziremos aqui os principaes extractos.

As perguntas que se podem fazer pela particula *porque* reduzem-se a quatro principaes, que assignalam quatro generos de causas.

Póde-se perguntar, primeiramente, por que uma cousa é, com intenção de saber o que é propriamente que actúa para que essa causa exista. Como nos exemplos referidos: O que é que produziu esse grande calor ou esse grande frio que sentimos? Responde-se que é o sol ou o vento norte: é o que se chama *causas efficientes*.

Em segundo logar póde-se perguntar por que uma cousa é, com intenção de saber qual o designio a que propõe o agente. Por exemplo: Por que idea a esse jardim? Responde-se: Para passeiar; ou então: Para colher flores. E' o que se chama *fim*, ou *causa final*.

Ha dous outros *porque*, aos quaes é mister satisfazer por outros dous generos de causas. Por exemplo, se se tem duas bolas, uma de cera e outra de marmore, pergunta-se porque uma é molle e outra dura; a resposta é que uma é de cera, materia molle e malleavel, e a outra de marmore, materia dura e resistente. Se se faz outra pergunta por que estas duas bolas rolam facilmente sobre um plano: E' por *causa de sua redondeza*, respondeis. As respostas que dais a estas duas perguntas são derivadas, uma da materia e a outra da forma dessas bolas, e assim haveis deparado com duas outras ordens de causas que cumpre adicionar ás precedentes, das quaes uma se chama materia ou *causa material*, e a outra forma ou *causa formal*.

Eis ahi, pois, os quatro generos de causas que buscamos.

A primeira é a *causa eficiente* que póde ser definida: *a que se dando faz com que alguma cousa se lhe siga*. Por exemplo, dado que o fogo tocou minha mão, segue-se que m'a queima.

A segunda é a *causa final*: mostra para que designio é uma cousa, e póde ser definida: *porque é uma cousa*.

A terceira é a *causa material*; explica de que é composta uma cousa, e póde ser definida: *aquillo de que é feita uma cousa*. Por exemplo: esta estatua é feita de bronze ou de marmore.

A quarta chama-se a *causa formal* e diz de que maneira a cousa é, e quaes suas propriedades; póde ser definida: *o que faz com que uma cousa é chamada tal ou tal*. Por exemplo, uma cousa diz-se redonda porque tem redondeza.

A estes quatro generos de causas, que referimos, acrescentam alguns uma quinta, que se chama a *causa exemplar*. A *causa exemplar* é o modelo ou o original sobre o qual uma cousa é feita. Por exemplo, se se

<sup>1</sup> Bossuet, *Tratado das causas*. Este tratado foi publicado pela primeira vez

por M. Nourrisson, em sua *Philosophie de Bossuet*. (Appendice, pag. 285 e seguintes)

perguntar porque tal figura se acha na cópia de um quadro, responder-se-ha que é porque também se acha no original.

Destes cinco generos de causas, dous, o final e o exemplar, são antes *causas moraes* que *causas physicas*.

Chamamos *causas physicas* ou *naturaes* as que *produzem immediatamente certo effeito natural*; por exemplo, quando do fogo se segue o calor em todos os corpos circundantes. Pelo contrario, chamamos *causa moral* a que *não actua immediata e externamente*, mas que *excita outra a actuar por meio do conhecimento*. Taes são a *causa final* e a *causa exemplar*, que só actuam sendo conhecidas e determinando-nos a obrar de certa maneira. Assim, o original de um quadro não é o que faz a cópia. A saúde procurada não me applica os remedios, mas leva-me a applical-os.

Notaremos de passagem, quanto ao *fim*, que é sempre o primeiro na intenção e o derradeiro na execução. Por exemplo, se queremos ir á caça é o que pensamos primeiro e o que executamos por ultimo, porque é preciso antes dispôr as equipagens, montar a cavallo, ir ao lugar destinado, e assim por deante.

Nada ha, pois, mais verdadeiro do que este axioma: *A primeira cousa na intenção é a última na execução*<sup>1</sup>: porque a primeira cousa em que se pensa e a ultima a que se chega é o fim.

Além desta divisão geral das causas em *efficiente, final, exemplar, material e formal*, pôde-se subdividir ainda a *causa efficiente*: primeiramente em *causa proxima* e *causa remota*. Por exemplo, a *causa proxima* pela qual é moido o trigo, é a mó que o tritura; e a *causa remota* é o vento ou a agua que move o moinho. A *causa proxima* da chuva é o vento callido que funde a nuvem; e a *causa remota* o sol, que attrahe os vapores de que a nuvem é formada.

Em segundo lugar, divide-se em *causa principal e instrumental*. Por exemplo, a *causa principal* que faz uma sangria é o cirurgião, e a *causa instrumental*, ou o instrumento, é a lanceta de que elle se serve. Fallando com propriedade, só as naturezas intelligentes se servem de instrumentos, porque esse é um effeito da razão e da arte.

Em terceiro lugar (e é esta a divisão mais importante), divide-se a *causa efficiente* em *causa primeira* e *causa segunda*. A *causa primeira*, isto é, Deus, é a que dá *propriamente* o fundo do ser. A *causa segunda*, pelo contrario, afeiçoa unicamente a *cousa*, e não faz absolutamente com que ella seja. O esculptor não faz o marmore, nem o ourives o ouro; mas, achando-os já feitos, dá-lhes fórma. Foi Deus quem deu o fundo do ser. Nas obras da natureza, não é o coração nem o figado que faz o sangue; já havia a substancia no alimento de que se formou o ser; o coração e o figado lhe dão apenas certa fórma. Uma tulipa que brota de uma cebola já ahi estava encerrada e ahi tinha o fundo de seu ser. Se a flôr medra, é pela agua que a rega, e tinha todo seu ser anteriormente: assim é que um fructo brota de uma arvore; o sol não lhe dá a substancia, attrahe unicamente por seu calor os sucos de que é formado quando se nutre.

Deus, pois, que do nada crea cada *cousa*, é o unico que dá o ser *propriamente e absolutamente*, porque é o proprio ser, e por consequencia a *causa primaria, unica e efficiente* de todas as *cousas*.

A mesma subdivisão que fizemos das *causas efficientes* se pôde fazer das *causas finaes*. Ha-as *proximas e remotas*; *principaes e menos principaes*. Ha o *fim derradeiro* a que o espirito se dirige como o remate de todos seus designios, e os *fins subordinados* que se referem a esse. Por exemplo, o *fim geral* da vida humana é que Deus seja servido. Todas as virtudes tem seus fins particulares, que são subordinados a esse fim geral. A temperança tem por fim moderar os prazeres dos sentidos. A força tem por fim vencer as dôres e os perigos, quando o requer a razão; e tudo isto deve ter por fim fazer a vontade de Deus, seguindo a recta razão que nos Elle deu por guia e que, além disso, esclareceu com sua santa lei.

<sup>1</sup> *Finis est primum in intentione et ultimum in executione.*

640. **A razão bastante.** — **Principio de Leibniz.** — Leibniz julgou dever substituir a noção de *causa* pela noção de *razão*, e, em vez de dizer: *nada acontece sem causa*, disse: *nada acontece sem razão*; e acrescentava: *sem uma razão sufficiente ou determinante*. O termo *razão*, porém, nada mais significa do que o termo *causa* tomado em sua generalidade; e, logo que se der a razão de uma coisa, ver-se-ha que essa razão não póde ser outra coisa senão a causa *efficiente*, ou a causa *final*, ou a causa *material*, etc. Póde, todavia haver vantagem em não empregar o termo *causa* em todos esses casos differentes, e reserval-o para a causa *efficiente* propriamente dita, isto é, para o *poder de acção* <sup>1</sup>.

641. **As categorias de Aristoteles.** — Aristoteles reduziu a dez as noções fundamentaes do espirito humano, as quaes são:

1.º A *substancia*, de que acabamos de fallar (638).

2.º A *quantidade*, isto é, tudo o que é susceptível de *mais* ou de *menos*, ou, em sentido mais preciso e rigorosamente mathematico, tudo o que é susceptível de *medida*. A quantidade é de duas especies: ou *discreta* quando as partes não são ligadas (o numero), ou *continua* quando são ligadas; e então é ou *successiva* (o tempo), ou *permanente* (o espaço).

3.º A *qualidade* é toda disposição ou modo de ser de uma coisa, á excepção da quantidade. As qualidades podem ser inseparaveis do ser, e então constituem-lhe a *essencia*; ou então podem pertencer-lhe transitoriamente, e são apenas o *accidente* <sup>2</sup>.

4.º A *relação*, ou referencia de uma coisa á outra, como pae, filho, amo, criado, etc., ou tudo que designa comparação, como semelhante, igual, maior, menor, etc. (104).

5.º e 6.º A *acção* e a *paixão*. Tem logar a *acção* quando o sujeito é causa de seus modos; a *paixão* quando os recebe.

— A *acção* é *immanente* quando o sujeito actua em si proprio

<sup>1</sup> Schopenhauer considerou igualmente o principio de razão (*der Satz von Grunde*) como o principio fundamental da intelligencia humana; e lhe attribue quatro formas differentes: 1.º o principio de mudança, *principium fieri*; 2.º o principio do conhecimento, *principium cognoscendi*; 3.º o principio do ser, *principium essendi*; 4.º o principio de agir, *principium*

*agendá*. (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Leipzig, 1854.)

<sup>2</sup> A' differença da quantidade e da qualidade liga-se á differença do *extensivo* e do *intensivo*. O primeiro representa a grandeza em extensão ou em numero; o segundo, a grandeza em força e em poder.

(pensar), ou *transitiva*, quando passa para outro sujeito (bater, esclarecer, aquecer).

7.º e 8.º O *logar* e o *tempo*, noções indefiníveis, mas que não precisam de ser definidas.

9.º e 10. A *situação*, ou disposição dos corpos com relação ao espaço, e a *posse*, ou o acto de apropriar-se de alguma coisa. Parece que esta ultima categoria foi aqui posta sómente para fazer numero; e tem importancia apenas sob o aspecto da moral e do direito.

**642. As propriedades do ser : unidade, identidade, semelhança, etc.**— O contrario do *muito* ou da *multidão* (τὰ πολλά,) é a *unidade* (τὸ ἓν). A unidade é ou *mathematica* ou *metaphysica*. A unidade mathematica é uma grandeza tomada para termo de comparação entre diversas grandezas da mesma especie. A unidade metaphysica é a ausencia de partes e de composição. O typo da unidade está na consciencia do *eu*. A *identidade* é a propriedade que tem um ser de permanecer o *mesmo* em muitos momentos da duração. A *similitude* ou semelhança é a propriedade que têm muitos seres de possuir caracteres communs : a *diferença* é o que os distingue uns dos outros. Chama-se *principio de individuação* o principio em virtude do qual um individuo é distincto de outro. Segundo certos philosophos, para que um individuo seja distincto basta que esteja em um lugar e em um tempo diferente : por exemplo, um atomo absolutamente semelhante a outro em grandeza e figura distinguir-se-ha pelo lugar. Segundo Leibniz, pelo contrario (*N. Essais* liv. II, ch. XXVII), é mister um principio *interno* de distincção. Com effeito, sendo o espaço e o tempo absolutamente homogeneos, nenhuma parte é distincta de outra. Duas substancias, que só se distinguem pelo tempo ou pelo espaço, não se distinguirão assim de todo. E' o que Leibniz chamava o principio dos *indiscerníveis*.

**643. Os contrarios.**—A distincção levada ao extremo chama-se *contrariedade*. Assim, se se representa a *luz* decrescente por diversos grãos até que desapareça inteiramente, chega-se ao opposto, que é *noite*. Da mesma fórma, na côr o *branco* é o opposto do *preto*. Toda vez que a opposição é tal que um dos contrarios marca a negação expressa do outro (o *branco*, o *não-branco*), é o que se chama o *contrario*. Os antigos ligaram grande importancia á theoria dos contrarios. Os pythagoricos organisaram uma taboa, que Aristoteles nos

conservou <sup>1</sup>. Nos tempos modernos, o unico philosopho que ha insistido na theoria dos contrarios é Hegel (301); mas, negando o principio de contradicção, abriu a porta ao scepticismo. Segundo Hegel, o contrario, bem longe de ser o signal do erro, é, pelo contrario, a condição necessaria da verdade. « Ninguem certamente se lembrará de sustentar que uma cousa não é branca emquanto é branca. Mas a questão está em saber se a contradicção não é uma lei necessaria das cousas... Com effeito, pouco importa saber se o ser vive realmente emquanto é vivente... o ponto essencial é saber se ao lado da vida não ha a morte, e se a morte não é, bem como a vida, necessaria e benefica <sup>2</sup>.» Nada é mais verdadeiro; mas a *coexistencia* dos contrarios não é a *identidade* dos contrarios, ainda menos dos contradictorios. Aristoteles, que sempre sustentou contra os sophistas o principio de contradicção, affirmou ao mesmo tempo que a *potencia* contém simultaneamente os dous contrarios; podem até realisarem-se ambos, quer successivamente, quer ao mesmo tempo, mas sob aspectos differentes. Quando um grande physiologista, Ch. Bernard, diz que « a vida é a morte <sup>3</sup> », quer dizer simplesmente que uma das operações essenciaes da vida é destruir os orgãos, mas que esta operação não é a unica e é acompanhada de reparação: logo ha duas operações ao mesmo tempo em sentido inverso; mas cada uma destas operações é o que é, e não é seu contrario. O principio de contradicção fica absolutamente intacto.

644. **O finito e o infinito.**—Quando lançamos os olhos ou as mãos para os corpos que nos circumdam, ha um momento em que a percepção desses corpos chega a cessar e é substituida pela percepção de outro corpo, ou por uma ausencia apparente de percepção: por exemplo, se olho para esta mesa ou se a toco, reconheço desde logo, ou que é cercada por todas as partes de outros corpos que lhe estão em contacto, ou está isolada por esse meio transparente chamado *ar*, que não percebo com meus olhos e apenas percebo pelo tacto. O lugar em que cessa o corpo, o conjuncto dos pontos que

1 Eil-os ahi:  
Finito — infinito.  
Par — impar.  
Unidade — pluralidade.  
Direita — esquerda.  
Macho — femca.  
Reposo — movimento.  
Recta — curva.

Luz — trevas.  
Bom — máo.

Quadrado — quadrilatero irregular.  
<sup>2</sup> Vera, *Introduction à la Logique* de Hegel trad. fr. 1859, pag. 43.

<sup>3</sup> Ch. Bernard, *La Science expérimentale*, pag. 188 e 198.

terminam sua percepção chamam-se *limites* ou *confins*. Outrosim, se considero um objecto relativamente á duração, percebo-o muita vez como tendo começado ou como findando ante mim; e o começo e o fim são seus limites no tempo, assim como a figura dos corpos é seu limite no espaço. Em verdade, muitos corpos ha que posso percorrer durante longo tempo sem perceber seus limites, como por exemplo a terra; ou que vejo durar perante mim sem que eu lhes assista ao nascimento e ao fim; mas a experiencia, ou o testemunho, me ensinou bem depressa que estes corpos têm, todavia, uma figura que os limita no espaço, e que tiveram um começo no tempo. Dest'arte todos os objectos que cahem sob minha experiencia parecem-me *limitados* e *finitos*. Entretanto, quando quero applicar a mesma idéa, não já ás cousas que estão no espaço e no tempo, mas ao espaço e ao tempo, encontra meu espirito uma resistencia invencivel. Posso figurar um corpo, por maior que seja, tendo sempre um limite: porquanto, além desse corpo, pôde haver outros; mas não se me pôde afigurar o espaço com um limite: porquanto o que haveria ainda mais? nada, a não ser ainda o espaço. Figure-se que chegamos aos terminos do mundo: porque para além do mundo pôde haver o vacuo; mas o vacuo não tem limites: porquanto, se por hypothese me transporto a esses pretensos limites, meu espirito, ou se quereis, minha imaginação, encontrará ainda o vacuo em torno de mim. Posso em rigor conceber a suppressão do espaço, isto é, o nada absoluto; mas não posso suppor o espaço cercado e limitado pelo nada. Talvez não succeda o mesmo com o limite: porquanto ha philosophos (Platão, S. Thomaz) que acreditaram que o tempo havia começado: mas, assim suppondo, só se referiam realmente ao tempo successivo, ao tempo das creaturas; e, imaginando a criação do tempo, concebiam outra especie de tempo immovel, chamada eternidade, anterior ao tempo creado, e que tambem era o tempo. Parece, pois, que é impossivel fixar limites ao tempo e ao espaço.

Em outros termos, como nol-o disse Kant, o espaço e o tempo nos são dados como *actualmente infinitos*. «Sem duvida a idéa do infinito applica-se á outra cousa além do tempo e do espaço... mas pôde-se separar a idéa de infinito do tempo e do espaço, e considerá-la em si mesma.» (Cousin, *Philosophia de Locke*, XVIII liç.)

Ha muito que se tem contestado que haja realmente no espirito humano uma noção de infinito: é apenas, dizem, uma noção *negativa*. Idéa positiva, só a temos do finito: o

infinito é a negação do finito, assim como o nada é a negação do ser; podemos supprimir o ser em nosso pensamento, mas nada mais pensamos depois de havel-o supprimido: é este não-pensamento que chamamos a idéa do *nada*. Do mesmo modo, pensar o infinito é pensar o não-finito: é não pensar. Mas respondeu-se com razão que:

A idéa de infinito é tão negativa da de finito, quanto a idéa de finito é negativa da de infinito: são negativas pelo mesmo titulo, ou são ambas positivas: pois que são duas afirmações simultaneas, e toda afirmação dá uma idéa positiva. (Cousin, *Ibid.*)

Outra resposta dada por Fénelon é que, se o infinito é uma negação, é só a negação do limite: o limite já é uma negação: ora, a negação de uma negação não é uma negação: é uma afirmação. (Fén. *Exist. de Dieu*, II.)

Esta questão foi reproduzida por um philosopho contemporaneo da escola de Kant, por Hamilton. Elle sustenta, com Locke e Gassendi, que a idéa de infinito é negativa e inconcebivel.

A nosso vêr, diz elle, o espirito apenas pôde conceber e, por conseguinte conhecer o limite. O illimitado (ou o infinito) não pôde ser positivamente apprehendido pelo entendimento: só pôde ser concebido pela omissão ou abstracção das proprias condições, nas quaes o fim se realisa: donde se segue que este pensamento é puramente negativo, negativo do proprio concebivel. (Hamilton. *Frag.*, trad. fr. de Louis Peisse, pag. 18.)

Esta doutrina é combatida pelos philosophos mais recentes da escola ingleza.

Não ha verdade em dizer, segundo Herbert Spencer, que de dous termos contradictorios o negativo não seja outra cousa mais que a suppressão do outro. Tomemos, por exemplo, o limitado e o illimitado. Nossa noção do limitado compõe-se: primeiramente de uma concepção de certa especie de ser, e em segundo lugar de uma concepção dos limites sobre os quaes é conhecida essa especie. Em sua antithese, na noção illimitada, a concepção dos limites é abolida, mas não a de uma certa especie de ser. (*Primiers principes*, trad. franc. pag. 95.)

Não quer isto dizer, com Fénelon e quasi nos mesmos termos, que o infinito é a negação da negação?

M. Stuart Mill combateu igualmente a these de Hamilton:

A existencia de um elemento negativo em uma concepção, diz elle, não torna negativa a propria concepção e nem a constitue uma entidade vã. Muita gente ficaria sorprendida se lhe dissessem que a vida eterna é uma concepção negativa, que a immortalidade é inconcebivel. Os que têm a esperança de gozal-a têm uma concepção mui positiva de sua esperança. A verdade que não podemos ter uma concepção adequada da duração e da

espaço infinitos; mas entre uma concepção não adequada e a impossibilidade de uma concepção existe grande diferença. (Mill, *Examen d'Hamilton*, trad. fr. pag. 57.)

645. **O relativo e o absoluto.** — Convem distinguir o infinito e o absoluto. Aquelle refere-se á *grandeza* e este á *existencia*. O absoluto oppõe-se ao *relativo*, o infinito ao *finito*. O absoluto é propriamente o que Kant denomina o *incondicional*, o que Platão chamava τὸ ἀνοποθετόν, isto é, o que não exige condições, o que não depende de outra cousa. O ser absoluto é o ser que não depende de outro qualquer ser, que apenas carece de si para ser, que é para si mesmo sua razão de ser; uma sciencia absoluta é a que não depende de outra sciencia, que tem seus principios em si mesma; distinguir-se-ha da sciencia infinita, que é a sciencia total, a sciencia de tudo o que póde ser conhecido. Assim tambem, o poder absoluto é o poder que não carece de nada para agir; o poder infinito é o que póde tudo quanto é possível. Em uma palavra, o absoluto refere-se á independencia dos actos e o infinito á sua extensão.

Hamilton sustenta, quanto á noção do absoluto, a mesma these que a respeito da noção do infinito. A seu vêr, o *incondicional* ou o absoluto não póde ser pensado, ou só o é negativamente.

H. Spencer refuta aqui ainda a opinião de Hamilton (*les Premiers principes*, trad. fr. pag. 96). Mostra que :

1.ª Nossa concepção do relativo desaparece desde que nossa concepção do absoluto é apenas pura negação. Exigir que se conceba a relação do *relativo* e do não *relativo*, sem ter consciencia de cada um delles, é o mesmo que exigir a comparação daquillo de que temos consciencia com aquillo de que não a temos; sendo a propria comparação um acto de consciencia, só é possível pela consciencia de seus dous objectos.

2.ª Existe alguma cousa que fórma a substancia bruta do pensamento definido, e que sobrevive ás qualidades definidas que deu a consciencia. A suppressão das condições e dos limites é, na hypothese, a suppressão dessas condições e desses limites sómente. Por consequencia, deve existir um residuo, uma concepção de alguma cousa que encha seu contorno; é essa alguma cousa de indefinido que constitue nossa concepção do não relativo ou do absoluto.

3.ª Dizer que não podemos conhecer o absoluto é dizer implicitamente que existe um absoluto. Quando negamos que tenhamos o poder de conhecer a *essencia* do absoluto, admittimos-lhe tacitamente a *existencia*; e este só facto prova que o absoluto esteve presente ao nosso espirito, não na accepção de *nada*, mas na accepção de *alguma cousa*. (*Ibid.*, 93.)

646. **O imperfeito e o perfeito.** — Na escola carteziana *perfeito* era synonymo de *infinito*, e exprimia tambem a mesma cousa que depois se chamou *absoluto*. Entretanto



estas tres noções devem ser distinguidas ; o infinito refere-se à *grandeza*, o absoluto á *existencia*, o perfeito á *qualidade*.

Distinguimos em todos os seres differenças de qualidade ou de perfeição. Emquanto essas qualidades têm limites, e é possível imaginar outras superiores, é isso o que chamamos *im-perfeito* ; quando, pelo contrario, suppomos a qualidade ou o valor de ser elevado ao absoluto, é o que chamamos o *perfeito*, que em linguagem apropriada só póde ser Deus.

O perfeito não é, pois, bem como o infinito e o absoluto, uma noção negativa ; o imperfeito é que é uma degradação do perfeito, e não o perfeito uma extensão do imperfeito (189).

## CAPITULO II

### O Scepticismo.

Acabamos de resumir e de analysar as mais importantes noções metaphysicas e alguns dos principios oriundos de taes noções. Estas, porém, fazem parte do nosso entendimento: terão alguma autoridade fóra dahi? E este entendimento será capaz de conhecer seja o que fôr que não lhe esteja dentro? E será constituido por leis? Em uma palavra, existe uma verdade? O sujeito que conhece tem um *objecto* susceptivel de ser conhecido?

Ha dous modos de supprimir o *objecto* do conhecimento: 1.º recusar a autoridade absoluta do sujeito para qualquer ordem de conhecimento; 2.º reduzir o *objecto* ao proprio sujeito. No primeiro caso, não existe, de fórma alguma, a verdade; no segundo caso existe a verdade, mas só relativamente ao sujeito. O primeiro destes ayistemas é o *scepticismo*, o segundo o *idealismo*.

**647. O scepticismo.** — A questão do scepticismo pertence indifferentemente á logica ou á metaphysica; demora nos confins de ambas estas sciencias. Pareceu-nos de vantagem separar da logica toda a questão de controversia e reservar este problema para a metaphysica <sup>1</sup>.

A questão, pois, é saber se existe a verdade, ou pelo menos se a verdade é accessivel a nosso entendimento, se não ultrapassa as forças da natureza humana. A esta questão se tem respondido por diversos modos, dividindo-se os philosophos

Dissemos acima (291) porque devolvemos á metaphysica a questão do scepticismo. Aproveitamos este ensejo para fazer menção de duas obras recentes que tratam deste assumpto: a *Certeza moral*,

por M. Ollé-Laprune, e a *Certeza e as fórmulas recentes do scepticismo* por M. Robert, professor na Faculdade das letras da Rennes, 1880.

em tres grupos; affirmam uns que existe para o homem a verdade: são os *dogmaticos*; outros, que não existe e nem pôde existir: são os *scepticos*; outros, finalmente, tentaram tomar um meio termo e estabelecer um accordo entre estas duas opiniões extremas: são os *probabilistas*.

O dogmatismo consiste em affirmar, não que o homem não pôde enganar-se, mas que nem sempre se engana; que a intelligencia humana, quando obedece fielmente ás suas leis naturaes, é feita para a verdade. O scepticismo recusa á intelligencia semelhante faculdade. Emfim, o probabilismo sustenta que nada ha absolutamente verdadeiro, absolutamente certo, mas que ha cousas mais provaveis umas que outras: é a doutrina de Cicero e da nova Academia.

648. **Probabilismo.** — Ponhamos de parte, por agora, esta terceira opinião, que não passa, realmente, de um scepticismo inconsequente e contradictorio. Com effeito, se não existe certeza, não pôde haver probabilidade. O que é probabilidade, senão o estado do espirito que mais ou menos se approxima da certeza? A probabilidade em si nada é: não é, como a certeza, ou a duvida, ou a ignorancia, um estado absoluto, definivel por si mesmo: é apenas uma relação, e uma relação com a certeza. É por si mesma variavel, movel, relativa; mas suppõe um ponto fixo, uma medida constante, um termo de comparação absoluto. Dizer que uma cousa é mais provavel que outra é dizer que tem mais que outra os caracteres da verdade: sabemos, pois, quaes são esses caracteres da verdade. Se nada é verdadeiro, nada é provavel. Se nossas faculdades são essencialmente enganadoras, não temos razões para dar-lhes credito mais em um caso do que em outro; e a unica disposição legitima é a duvida absoluta. Para medir a probabilidade são indispensaveis faculdades não só veridicas, mas finas e delicadas. Desde então, se sois forçado a admittir-lhes o testemunho, porque não ligar-lhes inteira confiança? Porque esta meia crença, esta meia verdade? Sem duvida podeis ser probabilista a respeito de tal ou tal questão, em tal ou tal caso; mas não quanto ao principio, e aqui só se trata do principio do conhecimento. O verdadeiro debate é, portanto, entre o dogmatismo e o scepticismo.

Examinemos os diferentes argumentos expostos pelo scepticismo.

649. **Objecções scepticas.** — Podem-se reduzir a quatro os factos que concorrem para se pôr em duvida a

veracidade da intelligencia humana : 1.º a ignorancia ; 2.º o erro ; 3.º a contradicção ; 4.º a impossibilidade absoluta para a intelligencia humana de demonstrar-se a si mesma sem circulo vicioso : é o que os antigos chamavam o *diallele*.

650. I. **Ignorancia humana.** — « Não sabemos tudo de nada », disse Pascal. Com effeito, não é difficil provar que nossa intelligencia está encerrada em limites estreitos. Sem embargo dos progressos da sciencia, jámais conhecemos senão as partes : o todo escapa-nos. Ora, todas as verdades encadeiam-se ; todas as cousas, diz Pascal, são *causadas e causantes*. Tudo tem relação com tudo. Logo, quem não conhece o todo não conhece nada. A sciencia humana, só porque é incompleta, é infiel. Toda verdade parcial apenas é relativa. Só a verdade completa é absoluta. Ora, essa é superior a todas as forças humanas.

651. II. **O erro.** — Não só a sciencia do homem é limitada, mas além disso transvia-se muita vez ; não só não pôde dar um passo sem vir esbarrar com os limites intraasitaveis da ignorancia, mas além disso cae no erro ; até em cousas que elle pôde attingir, e que suppõe saber, toma a cada instante o falso pelo verdadeiro. Á vista, porém, de sua propria confissão, se o homem se engana algumas vezes, quem nos assegura que elle se não engane sempre ? Quando effectivamente se engana, não crê estar de posse da verdade ? Não está convicto de que se não engana ? Pois que ninguem se engana voluntariamente, o erro voluntario não seria erro, mas mentira. Quem nos affiança, então, que não estamos em erro, ainda quando estejamos de posse de uma certeza completa, pois que tinhamos a mesma certeza em casos em que viemos depois a saber que estavamos em erro ?

A este argumento geral prendem-se alguns subsidiarios, que apenas são corollarios ou applicações particulares. São os que se tiram dos *erros dos sentidos*, da *vigilia* e do *somno*, da *razão* e da *loucura*.

a. *Erros dos sentidos.* Vimos acima (129) quaes os factos que se designam por este nome. Toda a gente conhece os exemplos celebres invocados pelos scepticos : a torre quadrada que á distancia parece redonda ; o remo quebrado n'agua ; o caminho que anda quando viajamos em carro, e o rio que foge quando estamos embarcados ; a bola que parece dupla quando temos em nossos dedos cruzados, etc. Como ter confiança em testemunhas que se desmentem assim umas ás outras ?

*b. Vigília e somno.* Os sonhos também vêm depôr contra nossas faculdades. Com effeito, quando sonhamos, supponmos vêr em torno de nós objectos reaes, tudo como na percepção exterior, e no emtanto esta realidade apparente é uma illusão. Porque o que chamamos vigília não seria também uma especie de somno? Porque as percepções de nossos sentidos não seriam sonhos?

*c. Razão e loucura.* Emfim, os que são denominados loucos não percebem que o são: somos nós que os chamamos assim. O que nos prova que nossa razão não é loucura? O louco julga ter razão, o homem de juizo julga tel-a igualmente <sup>1</sup>.

### 652. III. **Contradições do espirito humano.**

— Eis-nos chegados ao mais celebre argumento do scepticismo, aquelle a respeito do qual os scepticos de todos os tempos insistiram porfiosamente, e que Montaigne em particular desenvolveu com tanto espirito em seu famoso capitulo intitulado *Apologia de Raymundo de Sebonde* (*Essais*, liv. II, ch. XII): é o argumento derivado da contradicção e da diversidade das opiniões humanas. Pois que o homem, dizem os scepticos, pretende conhecer a verdade, como succede que não seja a mesma para todos, que um julga verdadeiro o que o outro julga falso? Não póde haver senão uma unica verdade, e ha mil opiniões sobre todos os assumptos possíveis ou imagináveis.

Este argumento se decompõe da maneira seguinte:

*a)* Os homens se contradizem no *tempo*. Isso é evidente: o homem muda de seculo para seculo, a humanidade se transfigura. Os gregos e os romanos não tinham as mesmas opiniões que nós temos. Admiravam o suicidio e o tyrannicidio, e nós os repudiamos. Ignoravam o duello, que a moral condemna hodiernamente, mas que a opinião absolve.

*b)* Os homens se contradizem no *espaço*. « Tres grãos de elevação do polo derribam toda jurisprudencia, um meridiano decide da verdade... Chistosa verdade que um rio ou uma montanha vomita. Verdade para quem dos Pyreneus! erro para além. » (Pascal, *Pensées*, art. III, ed. Havet.)

*c)* Os homens se contradizem no que respeita á *materia*. As divisões têm logar sobre todos os assumptos: em religião primeiramente, depois em moral, em philosophia; por toda a parte discussão, por toda a parte discordancia. Ao mesmo

<sup>1</sup> No que respeita ao desenvolvimento destes argumentos, vide a *Primeira edição* de Descartes.

tempo e no mesmo logar não ha dous homens que pensem do mesmo modo a respeito de todos os assumptos.

d) Contradição no proprio *individuo*. Cada homem se contradiz constantemente, já sob o influxo da idade, já do clima, das estações, do estado de saude, etc.

e) Contradição das *faculdades*. Nossas faculdades se contradizem entre si: os sentidos contradizem a razão; contradizem-se uns aos outros; a razão se contradiz: exemplo, as antinomias de Kant<sup>1</sup>. « Quem desembrulhará esta meada? » diz Pascal.

653. IV. **O diallele.**— O scepticismo não pára aqui. Tem em reserva um derradeiro e invencível argumento: é a impossibilidade para a razão de demonstrar-se e defender-se sem fazer circulo vicioso. Com effeito, como se defenderia a razão, senão com *razões*? Estas razões, só as póde tirar de si mesma, buscando-as em sua propria substancia, finalmente obedecendo ás suas leis natuaes. Ora, são justamente essas leis que estão em controversia. Semelha a razão uma testemunha cuja veracidade se puzesse em duvida, e que para proval-a não tivesse outra autoridade mais que seu proprio testemunho. De modo que ahí ha uma inevitavel petição de principio. O que Montaigne exprime assim:

Para julgar das apparencias que recebemos dos objectos, seria preciso um instrumento judicatorio. Para verificar este instrumento, nos é preciso novo instrumento: *eis-nos em embarços*.

Outro vicio do argumento é ir ao infinito. « Nenhuma razão se estabelecerá sem alguma razão. Eis-nos *ás recuadas* até ao infinito. » E', pois, inteiramente impossivel á razão provar que é a razão. Descartes reproduziu esta objecção sob a fórma celebre do *deus enganador*.

#### 654. **Discussão dos argumentos dos scepticos.**

— Taes são os argumentos dos scepticos. Critiquemol-os um após outro:

655. I. **Resposta á objecção derivada da ignorancia.**— Porque o homem não sabe tudo, querem que elle nada saiba. Eis a resposta que Descartes dá a esta

<sup>1</sup> As antinomias de Kant são as contradicções da razão relativamente a certos problemas metaphysicos; por exemplo: o

mundo começou, o mundo não começou, etc. Vide mais adiante (692, 696).

objecção: « Se considerais, diz elle, que, só havendo uma verdade de cada cousa, quem quer que a encontre sabe tanto quanto é possível saber a tal respeito, uma criança instruida nas mathematicas, tendo feito uma addição conforme as regras, pôde asseverar haver achado, no tocante á somma que examinava, tudo quanto o espirito humano poderia achar. » Em outros termos, em todas as sciencias vai-se progressivamente, passo a passo, de uma verdade para outra. Ora, a ignorancia em que estais da segunda não faz com que ignoreis a primeira. A segunda theoria não destroe a theoria precedente; pôde-lhe addicionar novas luzes, enche-la de mais claridade, mas ao mesmo tempo a confirma. E' verdade que a ignorancia pôde facilitar e fazer ligeiramente admitir inducções precipitadas; mas o numero dessas inducções mal justificadas diminue á medida que a experiencia dos homens se fortifica e melhor se practicam as *regras do methodo*. Não carecemos, pois, de saber tudo para ficarmos seguros de que sabemos exactamente e com certeza alguma cousa. Exigir do homem que abranja tudo de um só lance de olhos e pôr a verdade a tal preço, não será exigir da fraqueza humana aquillo de que só a grandeza de Deus é capaz? »

656. II. **Resposta á objecção derivada do erro.** — A segunda objecção é tirada do erro. Resume-se assim: pois que o homem se engana algumas vezes, não pôde enganar-se sempre? Responderemos:

a) O erro suppõe a verdade. Com effeito, a idéa de falso é essencialmente relativa: tem um sentido quando existe alguma cousa de verdadeiro; se nada é verdadeiro, nada é falso; e por conseguinte não ha erro. Como chegariam os homens a saber que se enganam em certos casos, se não houvessem reconhecido que em outros não erram? Falla-se, por exemplo, dos erros dos sentidos, das illusões de optica: como sabemos que são erros e illusões, senão por comparação com o que não é erro nem illusão? A gente engana-se raciocinando: mas isso prova exactamente que ha condições nas quaes não erra; estas condições conhecidas do raciocinio verdadeiro são o que nos autorisa a julgar que tal raciocinio é falso.

b) Sendo assim o erro a prova de que existe a verdade, como é que o homem erra? Pelo máo emprego de suas faculdades (445). Notemos, antes de tudo, que as faculdades primas, aquellas que nos fornecem todos os materiaes de nossos conhecimentos, são em si mesmas infalliveis. O erro

está sempre na consequencia, isto é, na inducção e na deducção (446) : estes dous processos, tomados intrinsicamente, são tão legitimos como as faculdades primas ; são processos excellentes, toda vez que nada lhes altere o legitimo exercicio, mas a sensibilidade e a imaginação vêm falsear-lhes os resultados. A tomar as cousas de um modo absoluto e puramente theorico, seria possivel evitar qualquer erro, limitando-se o homem a affirmar quer os primeiros principios, quer os dados immediatos da experiencia, e a tirar-lhes as consequencias pela mais escrupulosa observancia das regras da inducção e da deducção. Mas este meio só é praticavel na sciencia : no curso ordinario da vida a gente vê-se forçada a affirmar muito e muito depressa, para ter certeza de haver applicado com rigor as leis do raciocinio. Entretanto, se não podemos attingir uma infallibilidade completa, ao menos é possivel approximarmo-nos : e não é colloco na mesma linha o erro e a verdade, mas, pelo contrario, notando com cuidado os signaes que nos ensinam a distinguir um de outro, em uma palavra applicando tão rigorosamente quanto possivel a regra de Descartes, « só admittir como verdadeiro aquillo que nos pareça *evidentemente* tal ».

c) Acabamos de fallar do erro em geral : poder-se-hia applicar as mesmas considerações ás diversas especies de erros e em particular aos erros dos sentidos. Já fizemos vêr (129) que estes erros não são imputaveis aos sentidos propriamente, mas á interpretação que fazemos de seus dados. Em vez de dizer com Descartes : Os sentidos nos enganam algumas vezes, logo podem enganar-nos sempre ; cumpre dizer : Os sentidos nunca nos enganam, toda vez que nos confiamos unicamente em seu testemunho, e nada mais lhes acrescentamos.

d) Objecta-se mais a difficuldade de distinguir a vigilia do somno. Faz se observar que durante o sonho acreditamos na realidade dos objectos ficticios com a mesma fé e a mesma certeza que durante a vigilia nos objectos reaes que nos cercam. Mas, em primeiro lugar, não se póde negar que haja uma presumpção legitima a favor do estado de vigilia. Com effeito, a claridade é muito maior quando estamos acordados do que quando sonhamos. Incoherencia de percepções, contradicções flagrantes, o vago das concepções : taes são os caracteres do sonho. Pelo contrario, consciencia clara e distincta de tudo o que se passa fóra do nós, ligação e coherencia das percepções, respeito ao principio de contradicção : taes



são os caracteres da vigilia. A vigilia já é, pois, só por isso, superior ao sonho. Demais, como o dissemos, o sonho é apenas uma reminiscencia, um reflexo do estado de vigilia; esta, pelo contrario, suppõe uma percepção primeira, immediata da realidade: não pôde, pois, confundir-se com aquella. Se a propria vigilia fôsse um sonho, seria preciso suppôr por analogia uma vigilia anterior da qual seria o sonho, e uma outra ainda antes della, até chegar por fim a uma verdadeira vigilia. Porque não admittir como tal precisamente essa em que estamos?

e) As mesmas observações quanto á distincção da loucura e da razão. A razão é para a loucura o que a vigilia é para o sonho. De uma parte incoherencia e desordem, de outra a sequencia e ligação de percepções. Até no caso em que a loucura tem certo seguimento existe sempre desaccordo com o meio exterior. A razão, pelo contrario, está essencialmente em accordo com si mesma, quer com o meio. Demais, como reccorremos que um homem é louco senão comparando seu estado com o estado daquelle que não o é? Logo a razão é uma medida que serve para determinar a loucura. Se toda a gente é louca, ninguém o é.

**657. Resposta á objecção tirada das contradicções necessarias.**— O mais imponente dos argumentos dos scepticos, o qual intimamente se liga ao precedente, mas que se pôde distinguir e ser considerado em si mesmo, é o que se deriva da opposição e da contradicção das opiniões. Pôde-se responder de dous modos a este argumento: 1.º estabelecendo que essa opposição não é absoluta, que os homens não estão em desaccordo sobre todas as cousas; 2.º mostrando que a diversidade das opiniões nem sempre é uma causa e uma prova de erro.

1.º Em primeiro logar, se os homens absolutamente nada tivessem de commum, como poderiam entender-se e formar sociedade? Sem algumas noções communs, como comprehender a palavra, a educação, a discussão, em summa, todas as operações de nossas faculdades sociaes? É necessario que os homens partam de alguns principios communs. Demais, pois que existe entre os homens uma conformidade incontestavel de organização physica, é natural induzir-se que existe tambem uma conformidade semelhante entre suas faculdades intellectuaes e moraes.

Eis ahi uma primeira presumpção que os factos vêm confirmar.

a) Todos os homens têm os órgãos dos sentidos, e os mesmos órgãos. As proprias excepções confirmam a regra; porquanto provam que as percepções são devidas á existencia desses órgãos. Ora, todos os homens acreditam nos dados dos sentidos e estão persuadidos da existencia objectiva das cousas materiaes. As duvidas que se levantam a respeito dessa existencia são totalmente especulativas, e os scepticos são os primeiros a esquecer seu systema na pratica. Demais, todos os dados dos sentidos são identicos. Haverá homem que não tenha a noção de extensão? Haverá algum que não tenha a noção da solidez, da resistencia, do peso? Não haverá noção da côr, do som para aquelles, pelo menos, que têm olhos e ouvidos? A sensação do sabor não é tão essencial ao homem como a propria nutrição? As differenças podem versar sobre tal ou tal cambiante de sensação, mas não sobre a propria sensação. Eis ahi, pois, já um fundo solido, commum a todos os homens.

b) O mesmo succede com as noções de consciencia. Ninguem duvida de sua propria existencia. Sabem todos o que é a dôr. Ninguem ignora a differença entre a esperança e o pezar. Todos sabem o que é pensar, raciocinar, querer, não com a precisão do psychologista, mas de um modo sufficiente para applicar essas expressões com justeza, quando só se trata da pratica.

c) Emfim uma terceira categoria de noções universalmente reconhecidas são os principios da razão, não sem duvida sob sua fórmula abstracta, como são expressos nas escolas, mas de maneira inteiramente pratica, que não é menos segura. O camponez não diz que *o que é é*, mas sabe muito bem que sua casa é sua casa e que seu campo é seu campo. Não diz: *todo o phenomeno tem sua causa*, mas sabe muito bem que, se sua vacca desapareceu, é porque alguem a roubou. Ha, pois, communhão de razão, como o disse Fénelon: « A mesma razão que me ensina que dous e dous são quatro ensina a mesma cousa, neste momento, na China e no Japão ».

d) Assim como o fundo commum e primitivo de todos os nossos pensamentos é identico em todos os homens, assim tambem os processos elaborados sobre taes subsidios para enriquecer nossos conhecimentos estão sujeitos a leis identicas. A inducção e a deducção têm leis determinadas pela logica; ora, estas leis são as mesmas para todos os espiritos. Sem duvida, os homens nem sempre as applicam convenientemente, mas o defeito não é de nossas faculdades; e a logica demonstra as causas de nossos erros ao mesmo tempo que

explica as leis da verdade. E', pois, o entendimento constituído pela mesma fôrma em todos os homens.

e) Se dos principios ou das faculdades passarmos aos conhecimentos e ás doutrinas, ainda veremos que ha infinitamente mais accordo do que se diz. Isso é evidente antes de tudo nas sciencias. Todos os sabios estão de accordo em geometria e em mathematicas; todos o estão igualmente quanto ás leis da physica e da chimica. Sem duvida, este accordo é menor nas outras sciencias, por serem mais recentes, menos adiantadas; de mais, este accordo não é o mesmo em todas as partes da sciencia, conforme são mais ou menos bem estabelecidas; pôde-se, porém, afirmar que nas sciencias ha um numero consideravel de verdades das quaes não ha duvidar. E' principalmente na ordem moral e philosophica que se invoca o argumento da contradicção humana. Mas ali mesmo pôde-se assignalar a existencia de grande numero de verdades universalmente admittidas<sup>1</sup>.

2.º Mas, ainda quando se admitta que a opposição e a diversidade das opiniões humanas sejam tamanhas como se pretende, cremos que não ha como tirar dahi um argumento contra a razão humana.

a) Notemos primeiramente uma confissão que de ordinario se faz entre os costumes e as opiniões. Convem não confundir a diversidade dos usos e costumes com a das crenças e dos juizos. Um effectivamente só se refere ao procedimento, a outra á verdade. Com effeito, comprehende-se que a diversidade dos climas e dos temperamentos traz habitos differentes: isso nada prova contra a certeza. Porque os arabes se vestem de branco, ao passo que nós preferimos o trajo preto, que relação tem isso com a verdade? Povos commerciantes devem ter usos differentes dos povos cultivadores, os povos maritimos outros costumes que os povos continentaes; sem duvida, destas differenças de costumes podem resultar differenças de opiniões, mas a differença de costumes deve ser excluída do debate.

b) A diversidade das opiniões seria, talvez, um argumento contra a certeza, se fôsse apenas diversidade e contradicção; é outra cousa: é desenvolvimento e progresso. As idéas de uma criança não são as de um homem; é isso uma contradicção? Não, certamente; porque o homem, á medida que

<sup>1</sup> Já desenvolvemos longamente este principio em nossa *Moral*. (Vide liv. III,

cap. IV: da *Universidade das noções moraes*.) Para ali remettemos o leitor.

vai tendo experiencia, deve tambem saber mais e melhor que a criança. O que é verdade a respeito do individuo é verdade a respeito da raça humana. Em cada época da historia, vêdes opiniões que desaparecem e outras que lhes succedem ; mas verificareis tambem que muita vez esta differença resulta de um progresso real, que continúa de geração em geração, não obstante algumas alternativas e oscillações. Dantes acreditava-se em feiticeiros ; hoje já se não lhes dá credito : será uma contradicção ? Não ; é a passagem do erro para a verdade. O mesmo succede com todos os progressos sociaes : abolição da escravidão, abolição da tortura, abolição de sacrificios humanos, substituição da polygamia pela monogamia, etc.

c) Demais, o erro nem sempre é absoluto, póde conter uma parte de verdade <sup>1</sup>. Donde se segue que a opposição das opiniões e dos systemas, muita vez, não é mais do que uma opposição nos modos de entender ; ninguem está completamente em erro, ninguem tem completamente razão. Isto é verdade, sobretudo quanto aos systemas philosophicos, nenhum dos quaes é completamente erroneo. Dahi a celebre maxima de Leibniz : « Todos os systemas são verdadeiros no que affirmam e falsos no que negam ».

d) Finalmente póde-se dizer que os homens differem muito menos pelas applicações que fazem dos mesmos principios do que quanto aos principios. Assim se diz que a lei moral differe prodigiosamente de povo para povo, mas o que varia são as applicações, porque em todos os paizes ha moral e deveres, gente que é louvada e vituperada, acções que são approvadas e que são reprovadas, etc. Os homens podem não concordar a respeito da causa de um acontecimento ; mas reconhecem todos que ha uma causa.

e) Quanto ás contradicções que se manifestam em um mesmo seculo, de povo para povo, explicam-se com as que se dão de seculo para seculo. Por uma parte os povos são mais ou menos esclarecidos, e uns em relação aos outros são como as crianças e os velhos. Cumpre distinguir a diversidade dos costumes e das opiniões. Finalmente, quanto mais se esclarecem os povos, mais se vê que attingem o mesmo estado de opiniões e de pensamentos.

f) Quanto á contradicção de cada individuo consigo mesmo, explica-se, já pelo progresso da idade, já pela intervenção da

<sup>1</sup> Póde ser exagerado dizer que *todo* o erro contém uma parte de verdade (Brochard, do *Erro*, pag. 130) ; mas nada ha

de excessivo em dizer que isso é verdadeiro para um grande numero de erros.

sensibilidade na intelligencia. Emfim, se considerarmos a pretensa opposição de nossas faculdades, a analyse nos mostrará que tal opposição só existe apparentemente, e que procede de invertermos a ordem das faculdades e as empregarmos fóra de sua competencia. Applicadas nos limites de sua legitima jurisdicção, nunca se contradizem.

**658. Resposta ao argumento do diallele.**—Só nos resta discutir o ultimo argumento dos scepticos, o que imputa á razão um circulo vicioso inevitavel todas as vezes que ella quer demonstrar-se a si mesma.

Em primeiro logar, este argumento presta-se á retorção: porquanto, se a razão é suspeita quando se defende, tambem o é quando se ataca; effectivamente, os scepticos servem-se da razão para combatel-a, assim como os dogmaticos para justifical-a. Para ser consequente, deveria o scepticismo duvidar de seu scepticismo, e duvidar até de sua duvida, e assim ao infinito. Deixemos, porém, taes subtilezas aos philosophos da antiguidade. Vamos direito ao argumento. Não se póde, dizem, justificar a razão, uma vez que tenha sido posta em questão. Seja; mas com que direito pol-a em questão? Quando se oppõe tal objecção, tal argumento, sem duvida ha ensejo para discussão; mas a razão em si mesma está fóra de questão: serve tanto para a defeza como para o ataque. Existe em ambas as partes um terreno neutro; invocam-se factos, interpretaveis por meio de methodos autorisados. Se, porém, se vai mais longe, lançando-se culpa, não a tal uso da razão, mas á propria razão, em que se funda semelhante duvida? De que serve discutir uma supposição puramente gratuita? Não fallo aqui das contradicções imputadas á razão, de seus erros, de suas ignorancias, objectos dos argumentos precedentes: fallo da sua duvida toda especulativa que consiste em dizer a si mesmo: Quem me prova que minha razão é legitima e veridica? Quem me prova que, se ella fôsse constituida de outra fórmula, não veriamos as cousas diversamente? Esta supposição é que é inteiramente gratuita; é uma hypothese chimerica e hyperbolica. Força é reconhecer com Joutfroy que semelhante duvida é insolúvel; mas tambem é mister reconhecer que é praticamente impossivel: porquanto ninguem póde pensar com outra razão que não seja a razão humana, e, ainda quando o homem a obriga a comparecer perante seu tribunal, é ainda, é sempre perante o tribunal da sua razão.

Quererá isto dizer que não nos possamos elevar á idéa

de uma razão superior á nossa, e a qual fôsse em relação a nós o que nossa propria razão é em relação á intelligencia dos animaes? Não, certamente, e podemos mui bem convir em que a intelligencia humana veria as cousas por modo mui diverso do que vê, se se tornasse a intelligencia divina. Tomando, porém, esta hypothese, estamos bem longe de lançar a duvida sobre a razão inteira; porquanto é exactamente quando se consulta a si mesma que a razão enxerga seus limites, e é tambem adquirindo consciencia de si propria em sua substancia que ella se concebe sob a fôrma de uma intelligencia absoluta e infallivel. Em uma palavra, é a parte mais elevada de nossa razão que põe em questão seu emprego inferior; é, pois, ainda em si propria que encontra um ponto de apoio para elevar-se acima de si propria.

659. **Criterion da certeza.**—A discussão do scepticismo prende-se com a questão do *critérium da certeza*. Entende-se por *critérium*, ( de κρίνω, julgar ) o indicio ou signal por onde se distingue uma cousa de outra. O *critérium da certeza* ou da verdade seria assim o signal pelo qual se reconhecesse que uma cousa é verdadeira, tendo-se o direito de estar certo disso.

Muitas especies de *criteria* têm sido propostas. Os principaes são: 1.º O *consenso universal*; 2.º a *veracidade divina*; 3.º o *accordo do pensamento consigo mesmo*; 4.º a *evidencia*.

a) *Consenso universal*.—Este systema foi sustentado por Lamennais em seu *Essai sur l'indifference en matière de religion*<sup>1</sup>. Consiste em dizer que a razão individual do homem é essencialmente erronea e impotente, mas que a verdade resulta do accordo de todos os homens em seus juizos. O autor concorda sómente em que, quando se trata de sciencia, se requer apenas o accordo dos homens competentes. Este systema, ha muito tempo abandonado, dá logar ás seguintes objecções: 1.ª Se cada homem em particular é incapaz de conhecer a verdade, como todos os homens reunidos poderiam attingil-a? 2.ª Por que meio nos certificarmos do consenso universal (por exemplo, da existencia dos outros homens, de sua affirmacão, etc.), senão mediante as proprias faculdades, a respeito das quaes começou a nossa duvida?

b) *Veracidade divina*.—O principio da veracidade divina foi proposto por Descartes juntamente com o principio da

<sup>1</sup> Tentativa sobre a indifferença em materia de religião.

evidencia. Cuidando fortiffical-os um pelo outro, Descartes, gyrava, realmente, em um circulo vicioso. Deus, diz elle, não se engana: é infallível; não mente, porque é perfeito; logo não nos póde enganar. Ora, como foi. Elle quem nos deu nossa razão, esta não nos póde enganar, quando lhe observamos as leis. Suppondo que esta doutrina podesse effectivamente servir para defender a razão humana contra os ataques do scepticismo, não nos poderia fornecer um verdadeiro criterio, pois que não nos ensina, para cada caso particular, em que consiste o uso legitimo da razão. Seria mister sempre adicionar-lhe o criterio da evidencia. Além disso, porém, se não acreditamos em primeiro logar em nossa razão, em que nos fundaremos para affirmar a veracidade de Deus e até sua existencia?

Ambos os *criteria* precedentes são exteriores á verdade: ora, todo criterium deste genero cahirá sempre sob a objecção do circulo vicioso: porquanto, destinado a garantir o uso da razão, terá sempre necessidade della para ser verificado ou provado.

3.º *Accordo do pensamento comsigo mesmo.*—Este criterium, que foi proposto algumas vezes por Leibniz, tem sobre os precedentes a vantagem de ser um criterio *interno* inherente á propria verdade. Mas cae por sua vez sob as objecções seguintes: 1.ª Para reconhecer que o pensamento concorda ou não concorda comsigo mesmo, é preciso que em nós exista primeiramente uma faculdade de distinguir o verdadeiro do falso, de notar a contradicção e a não contradicção; porque, se minha razão era essencialmente erronea, quem me prova que ella não me fizesse vêr contradicção onde não a ha? 2.ª A contradicção é, de certo, uma prova de que um pensamento é falso; mas a não contradicção não prova que um pensamento é verdadeiro. Ha muitas proposições não — contradictorias que não são verdades. A não contradicção é o signal do possível, não do real.

4.º *Evidencia.*—O unico criterio possível é a *evidencia*. Mas poder-se-ha chamar a evidencia um *criterium*? Se o criterio é um signal, deve haver differença entre o signal e a cousa significada. Ora, a evidencia não se distingue da verdade; é a propria verdade emquanto se manifesta no espirito. Tem-se todavia muitas vezes objectado ao criterio da evidencia. Não é certo que tudo o que é claro e distincto seja verdadeiro. As cousas mais evidentes podem ser contradictas pela experiencia. Esta objecção póde recahir contra o criterium de

Descartes, tal qual foi entendido algumas vezes, mas não contra o principio da evidencia, tomado intrinsecamente. Com effeito, Descartes collocava-se principalmente no ponto de vista da evidencia mathematica ou racional; mas o que nós chamamos evidencia é tanto a evidencia de facto como a evidencia de razão, e a propria experiencia é demonstrativa só porque torna evidente a existencia de um facto que era contestado. Por exemplo, a experiencia de Pascal a respeito de Puy de Dôme tornou evidente o facto do peso do ar.

Em resumo, a verdade comprova-se a si propria: como o disse Spinosa: « Quem duvida de suas idéas claras e distinctas é um doente: não carece de um philosopho, mas de um medico ».

Por consequencia, consideramos como fóra dos ataques do scepticismo a propria razão, em sua substancia, em seus processos naturaes, em suas leis essenciaes. Tudo cifra-se em conhecer essas leis e applical-as convenientemente. E' o que nos ensina a logica.



## CAPITULO III

Do idealismo.

Vimos que ha duas maneiras de supprimir o objecto do conhecimento: uma negando absolutamente qualquer faculdade de conhecer por parte do sujeito; — a outra deduzindo o objecto ao sujeito: O primeiro é o *scepticismo*; o segundo é o *idealismo*.

**660. Idealismo em geral.**— O *idealismo* <sup>1</sup>, tomado em geral, deve ser definido: todo o systema que reduz o objecto do conhecimento ao sujeito do conhecimento. Foi formulado desta maneira: *Esse est percipi*; o ser das cousas consiste em ser percebido pelo sujeito pensante. Para comprehender, porém, esta doutrina, cumpre resumir as diversas fôrmas que tomou nos tempos modernos. A exposição philosophica confunde-se aqui com a exposição historica.

**661. Idealismo de Berkeley.**— O primeiro philosopho dos tempos modernos que teve uma noção clara do idealismo foi Berkeley. Em sua opinião, o que se chama os corpos, a materia, o mundo exterior, não tem realidade objectiva. Com effeito:

1.º Todas as qualidades da materia que chamamos *qualidades segundas* (sabor, cheiro, côr, som, etc.) são apenas, segundo todos os philosophos desde Descartes, as modificações de nosso proprio espirito.

2.º As qualidades *primas* são a extensão e a solidez. Ora, a extensão nunca é conhecida intrinsecamente, mas sempre

<sup>1</sup> O estudo e o exame das theorias *idealistas* parecem-nos derivar antes da philosophia superior do que da elementar.

Como, todavia, estas theorias têm obtido certa acceitação em França ha algum tempo, julgamos dever dar alguma idea d'ellas.

por intermedio das qualidades secundarias; é, pois, relativa, assim como aquellas. Quanto á solidez, só nos é conhecida pela sensação de resistencia, a qual em nada se distingue das outras qualidades segundas.

3.º A substancia, ou materia que se suppõe existir nas qualidades *primarias* ou *secundarias*, é um ser absolutamente incomprehensivel e inconcebivel.

Conclusão: não existem *corpos*; só existem *espiritos*.

Tal é o idealismo de Berkeley, ao qual se deu a justa denominação de immaterialismo.

662. **Realidade do mundo exterior.**— O que se chama o mundo exterior compõe-se de muitas especies de seres, a saber: 1.º os outros homens; 2.º os animaes; 3.º os vegetaes; 4.º os mineraes ou corpos propriamente ditos, que são os materiaes de todos os outros.

Notar-se-ha, em primeiro logar, que os argumentos de Berkeley só versam contra os corpos, mas não contra os espiritos. Nenhuma das razões por elle sustentadas alcança, pois, a existencia dos seres conscientes, e, por consequencia, a dos homens e dos animaes.

Pelo contrario, ha razões certas para admittir a existencia dos outros espiritos; essa existencia funda-se na inducção<sup>1</sup>. Com effeito, toda vez que ouvimos sons ou vemos movimentos que são para nós a expressão de certos pensamentos, devemos suppôr naturalmente que esses mesmos phenomenos são produzidos por espiritos semelhantes aos nossos; a mesma inducção tem o mesmo valor, não obstante o que diz Descartes a respeito dos animaes.

Ha, pois, pelo menos duas ordens de seres no mundo objectivo: os homens e os animaes. O *eu* não está só no mundo; e, ainda quando não houvesse corpos, só pela razão de que ha outros espiritos além do meu, existem para nós objectos de conhecimentos além de nós mesmos. Quanto a esses, é falso dizer-se: *Esse est percipi*.

Passemos aos corpos propriamente ditos. A questão é saber se a mesma inducção que nos força a acreditar nos espiritos não fundamenta de um modo tão certo a existencia dos corpos: é o que pensamos.

<sup>1</sup> St. Mil, que é inteiramente da opinião de Berkeley, no que respeita á existencia dos corpos, affirma que a existencia

dos outros espiritos funda-se nas inducções as mais certas. (Mill. *Examen de Hamilton*, ch. XII.)

Entre as sensações que dão a conhecer os corpos, uma existe, em particular, que chamamos resistencia. Quando tentamos continuar um movimento por nós começado livremente, e encontramos um corpo, tal movimento é sustado por esse corpo, ao qual damos o nome de *obstaculo*.

Então a resistencia é uma acção que podemos produzir nos outros seres, assim como estes a produzem em nós. Assim como elles nos resistem, assim tambem lhes resistimos; obstatmos-lhes, assim como nos obstat. Ora, assim como não podemos resistir aos outros corpos sem produzir o que chamamos um *esforço*, assim tambem devemos suppôr que a resistencia que encontramos implica um certo esforço da parte do obstaculo, e, se em nós a *força* é a causa do esforço, suppremos que ha força no que actúa sobre nós, pela mesma razão por que supponmos intelligencia onde vemos signaes de intelligencia<sup>1</sup>. A realidade objectiva dos corpos, considerada propriamente, quando se reduz á força, é, pois, estabelecida pela inducção. Quanto á realidade da extensão, essa é mais contestavel; mas não passa de uma questão secundaria e que, ainda quando resolvida negativamente, deixaria subsistir a realidade do mundo material externo; e é tudo de que se trata.

**663. Idealismo de Hume e de Stuart Mill.—Phenomenismo absoluto.**— Os argumentos que Berkeley dirigira contra os corpos foram voltados por D. Hume e sua escola moderna (Mill, Bain), não só contra a realidade do espirito, mas contra a realidade das causas e das substancias. Só existe aquillo de que temos consciencia. Ora, só temos consciencia dos phenomenos, e unicamente dos nossos phenomenos internos, por consequencia de nossas sensações. A idéa de substancia não é menos obscura em nós do que fóra de nós. O mesmo acontece com a idéa de causa em nós activa (186, 187). Estas duas noções devem reduzir-se:

<sup>1</sup> Para tornar este raciocinio mais sensível, já demos, em outra parte, este exemplo: « Notamos que a materia é capaz de todos os modos de acção que attribuímos á força nos outros homens, e cujo typo encontramos em nós mesmos no esforço muscular: *tensão, tracção, pressão, choque*. Não devemos concluir por analogia que existe na materia alguma coisa de semelhante ao que affirmamos com certeza em nossos semelhantes? Luta com-nosco um homem no escuro; durante a

luta se esconde pondo em lugar um netequim, contra o qual, sem saber, combatemos a lutar: esse netequim que não offerece a mesma resistencia que o homem não terá a mesma realidade que elle? Os mesmos effeitos não provam a mesma causa? (*Revista dos dois mundos*, Mill e Hamilton, 15 Outubro de 1850, II. Spencer apresenta um argumento inteiramente semelhante contra o idealismo. (*Principes de psychologie*, part. VII, chap. XVII § 463).

uma á collecção, a outra á successão das sensações. O eu ou o espirito não é senão uma resultante, uma abstracção, um ser de razão.

664. **Realidade do espirito.**— Já discutimos a doutrina de Hume. E' impossível considerar o eu como uma simples resultante, como um resumo de phenomenos, um « polypeiro de imagens » (Taine). Aquelles mesmos que deviam sustentar semelhante doutrina deixam escapar a confissão de que isso é incomprehensivel e de que o eu é tão real como a propria sensação.

« O facto de reconhecer uma sensação, diz St. Mill (*Critica de Hamilton*, cap. XII, trad. fr. p. 249), de nol-a rememorar, é um facto de memoria o mais simples e o mais elementar; é o laço que liga a consciencia presente á consciencia passada. « *Creio de um modo indubitavel que existe alguma cousa de real nesse laço, real como as proprias sensações, e que não é um puro producto das leis do pensamento.* »

665. **Kant.**— **Idealismo transcendental.**— Em David Hume o idealismo degenerára em *phenomenismo* e em scepticismo. Não só nada de causas nem de substancia, mas ainda mais nada de leis, nada de necessario; tudo reduzido a puras ligações habituaes: por consequencia, nada de sciencia.

Kant tentou arrancar a philosophia a este scepticismo e substituil-o por um novo idealismo, a que elle deu o nome de *idealismo transcendental*: eis as bases deste idealismo, donde nasceu a moderna philosophia alemã.

O grande problema, diz Kant, é saber como o pensamento concorda com seu objecto. Não se trata sómente dos corpos ou dos espiritos, mas de todo objecto em geral.

Ora, só ha tres meios de se representar a relação do pensamento e do objecto:

- 1.º Ou o pensamento modela-se pelo objecto, e recebendo-lhe o cunho pela experiencia. E' o *empirismo*.
- 2.º Ou ha accordo entre o pensamento e o objecto: as leis de um estão conformes ás leis do outro. E' o que Kant denomina a harmonia preestabelecida intellectual (*harmonia preestabilita intellectualis*).
- 3.º Ou, finalmente, é o objecto que se modela pelo pensamento e toma-lhe a fórma. E' o *idealismo transcendental*, é o systema de Kant.

Elle rejeita o primeiro systema, o qual, excluindo toda a noção *à priori*, destroe desse modo, a seu vêr, as garantias da sciencia, compromettendo-lhes a certeza rigorosa.

Rejeita o segundo systema, porque, na hypothese de um accordo preestabelecido entre o espirito e o objecto, não teria o espirito, diz elle, nenhuma garantia de tal conformidade e limitar-se-hia a uma crença puramente subjectiva.

Resta o terceiro systema, a saber, que o objecto se modela pelo pensamento. E' este o systema que se trata de tornar comprehensivel em termos succintos.

Todo o conhecimento compõe-se de dous elementos: a *materia* e a *fôrma*.

A *materia* é dada pela experiencia: são os *phenomenos* objectos de nossas sensações (som, contacto, resistencia, etc.).

A *fôrma*, pelo contrario, é fornecida pelo espirito. Com effeito, o espirito tem suas leis: são estas leis que ordinariamente consideramos como as leis do mundo real, mas que na realidade são unicamente as leis de nossa intelligencia; por exemplo, *espaço*, *tempo*, *substancia*, *causa*, *absoluto*. Cada um destes conceitos preexiste, em nós, e combinando-se com os *phenomenos* exteriores constituem o que chamamos os *objectos*.

A realidade objectiva resulta, pois, da applicação das leis do pensamento aos *phenomenos*: os primeiros são obra da *espontaneidade* do espirito, e constituem o que chamamos o *entendimento*; os segundos são as diversas maneiras por que nos impressionamos, e dependem da *sensibilidade*. Se abstrahimos das leis do espirito os *phenomenos* que são o objecto da sensação, formam apenas *materia* confusa e indeterminada, um *chaos*. Esses *phenomenos* se coordenam, se agrupam e se classificam, tomando a *fôrma* do nosso espirito. Entram primeiramente na *fôrma* do *espaço* e do *tempo*, e assim se coordenam em *series*. Depois entram no molde do *entendimento*, e se encadeiam ou se ligam debaixo de *causas* ou *substancias*. Por fim, as *series* formam *todos* cujo complemento a razão exige, ou antes, ella propria completa pela idéa do *absoluto*.

A reunião dessas *fôrmas* ou dessas idéas com os *phenomenos* constitue a *verdade*, a qual é necessaria e universal sob o aspecto do espirito humano, mas não além. Tudo que ultrapassa os *phenomenos* e as leis do espirito é *inaccessivel*. E' o que Kant chama os *noumènes* as *cousas em si*. Kant não contesta a existencia destes *noumènes*.

destas cousas em si; mas sustenta unicamente que nada podemos saber a tal respeito, que esse é o campo do desconhecido, que nos devemos limitar ao dominio da experiencia, tal qual é constituída pelas leis do entendimento.

666. **Crítica do idealismo de Kant.** — Este systema está sujeito á dupla difficuldade.

1.º Kant pergunta como póde o objecto concordar com o sujeito, e como haver harmonia entre um e outro. Mas podemos tambem perguntar-lhe como é que o phenomeno, que, na opinião d'elle, dá-se independente de nós, póde concordar com as leis de nosso entendimento. Donde procede esse accordo? Comprehende-se, ainda, que o phenomeno tome a fórma da sensibilidade e seja percebido através do tempo e do espaço por ser essa a unica maneira pela qual possamos ver as cousas. Não acontece, porém, o mesmo com as leis do entendimento: porque é que os phenomenos se dão ao trabalho de apparecer e desaparecer conforme são necessarios para satisfação do nosso espirito?

Por exemplo, as leis do espirito querem que, quando uma primeira bola bate em outra, a segunda se ponha em movimento: ora, este segundo movimento é um phenomeno, e todo phenomeno dá-se, isto é, faz-se sentir ou é experimentando pela sensação. Como é que este segundo phenomeno se produz sempre só pela razão de que nosso espirito o necessita? O proprio Kant viu a difficuldade e não a resolveu: « E' claro, diz elle, que os objectos da intuição sensível devem ser conformes a certas condições formaes da sensibilidade; mas não é tão facil perceber porque, além disso, devem estar conformes as condições necessarias ao entendimento. Em rigor<sup>1</sup>, poderia succeder que os phenomenos fôsem de tal natureza que o entendimento não os achasse inteiramente conformes ás condições de sua unidade, e estivesse tudo em tal confusão que na serie dos phenomenos nada houvesse correspondente ao conceito da causa e do effeito, de modo que este conceito fôsse inteiramente vão, nullo e sem significação ». (*Crítica da razão pura*, trad. Barni, t. I, pag. 152.)

Não encontramos no proprio Kant resposta á solução desta questão; é inteiramente de um modo arbitrario que

<sup>1</sup> Porque em rigor? Todas as verosimilhanças, ao contrario, são para que assim seja.

elle supõe que a faculdade inferior tomará a fórma da faculdade superior. Os phenomenos formam materia chaotica, ficarão materia chaotica, sejam quaes forem as leis do entendimento. Indubitavelmente, em tal caso, não haveria sciencia. Mas porque é necessario que haja sciencia?

2.º Uma segunda objecção é a de Jacobi: Donde procedem os phenomenos segundo Kant? Dos *noumènes*; são as manifestações dos *noumènes*. Com effeito, diz o proprio Kant: « Como poderia haver apparição (*Erscheinung*), sem que alguma cousa appareça? (*Etwas erscheine*<sup>1</sup>). »

Mas, diz Jacobi, considerar os phenomenos como emanando dos *noumènes* não é justamente applicar ás cousas em si o conceito de causalidade? Não provém o mundo phenomenal tanto do objecto como do sujeito? O idealismo de Kant, é, pois, apenas um semi-idealismo, um dualismo, que, sob o nome de *materia* e de *fórma* de *sensibilidade* e de *entendimento*, deixa sempre subsistir a antiga opposição do objecto e do sujeito.

**667. Idealismo de Fichte, de Schelling e de Hegel.**— E' este resto de dualismo e de realismo, conservado na philosophia de Kant, que explica os destinos ultteriores da philosophia allemã. O estudo aprofundado desta philosophia não cabe em um tratado elementar. Devemos, pois, limitar-nos a fazer sobresahir o character proprio de cada um dos tres philosophos que acabamos de nomear.

*Idealismo subjectivo. Fichte.*— Duas criticas, dissemos, podem levantar-se contra o idealismo de Kant. 1.º Como se concilia a sensibilidade com o entendimento? 2.º Como pôde o phenomeno provir dos *noumènes* sem que a lei de causalidade seja por isso mesmo objectiva? Fichte suprime estas duas difficuldades, supprimindo a existencia das *cousas em si*. Se essas cousas não são absolutamente desconhecidas, diz elle, nada podemos dizer, nem que existem, nem que não existem. Não podemos nem conhecel-as, nem pensal-as, nem nomeal-as. Supprimindo a cousa em si, resolvemos os dous problemas propostos: com effeito, já não necessitamos de applicar a lei de causalidade fóra de nós. Os phenomenos derivam do espirito, bem como os con-

<sup>1</sup> Critica da razão pura, prefacio da 2.ª edição. Kant tambem diz a mesma cousa na resposta a Eberhard.

ceitos. Tanto a materia como a fórma vêm do espirito, isto é, do eu. O eu é tudo. Affirma-se, e assim affirma o não eu. Este não é mais que os diferentes juizos do eu, os diferentes choques soffridos pelo eu no desenvolvimento de sua essencia. Os diversos momentos do não-eu, os quaes são as sensações, devem assim concordar com os diversos momentos do eu, os quaes são seus actos. O pensamento e a imaginação (ou a sensibilidade) são apenas as duas fórmas da mesma e unica essencia. O dualismo de Kant desapareceu. E o spinozismo que volta. O eu de Fichte tomou o lugar da substancia de Spinoza <sup>1</sup>/<sub>2</sub>.

*Critica do idealismo de Fichte.*— O idealismo subjectivo de Fichte restabelecendo a unidade offerencia um systema porventura mais coherente que o semi-idealismo de Kant. Mas novas difficuldades provinham justamente dessa unidade.

1.º O não-eu póde ser considerado simplesmente como o limite do eu? Fichte explicava o não-eu por uma especie de choque, (*Anstoss*) soffrido pelo eu. Mas como póde parecer choque se o eu está sózinho? Todo choque suppõe uma resistencia. O movimento no vacuo não é sentido. Por mais que o eu desenvolvesse sua actividade ao infinito, nada o poderia advertir dos differentes momentos ou grãos percorridos por essa actividade. Logo o não-eu deve ter um fundamento tão real como o eu. Existe pela mesma razão que o eu; é uma outra face não menos verdadeira da realidade. Em uma palavra, a natureza tem uma razão de existencia, igual á do pensamento ou do espirito.

2.º O termo *eu* é equivoco. Em principio, significa o sujeito que tem consciencia de si mesmo. O que não tem consciencia não póde ser chamado *eu* senão por abuso. Ora, quando Fichte expõe a historia do eu e mostra os successivos periodos que são de alguma sorte as differentes épocas da creação do mundo, de que *eu* quer elle fallar? Será do eu individual, do eu de l'edro ou de Paulo? Não, porque o exclue expressamente, sob o nome do eu *finito*. Este eu finito, que é o eu de cada um de nós, é apenas a consequencia do não-eu, em vez de ser-lhe o principio. Será o eu humano em geral? Mas isso é apenas uma abstracção. A propria especie humana é apenas uma das produções do eu; é um dos phenomenos pelos quaes o eu se manifesta: não é o eu. Dest'arte fica o eu *absoluto*.

<sup>1</sup> Segundo Spinoza, ha só uma substancia, Deus, do qual os corpos e os espiritos são apenas modificações. (Vide abaixo 717.)

JANET, Philosophia.

piritos são apenas modificações. (Vide abaixo 717.)



Mas nesse caso para que chamal-o eu? Em que é elle eu? Distingue-se evidentemente de meu proprio eu, porque não tenho consciencia alguma de haver creado o mundo. Além disso, porém, a propria consciencia é apenas uma resultante: uma consequencia do acto pelo qual o eu estabelece o não-eu; isto é, limita-se a si mesmo e torna-se eu *finito*. Logo o eu absoluto não tem consciencia de si mesmo; é um abuso chamal-o eu. Na essencia, não é a substancia de Spinoza. Fichte disse que seu systema é a «volta do spinosismo». Seria mais verdadeiro se dissesse que é o proprio spinosismo. Suppõe haver supprimido a cousa em si ou a substancia, e é esta cousa em si que elle apresenta sob o nome de eu. Em vez de dizer: o eu absoluto, deve-se dizer pura e simplesmente o *absoluto*.

*Idealismo objectivo. Schelling.* — O idealismo de Schelling teve por objecto resolver as duas difficuldades precedentes, como o idealismo de Fichte, as do systema de Kant.

1.º Por uma parte, para Schelling, o não-eu não existe menos que o eu; a natureza deve ser restituída em sua realidade, em sua vida propria. Póde-se indifferentemente partir do pensamento para chegar á natureza, ou partir da natureza para chegar ao pensamento (Prefacio do *Idealismo transcendental*). Fichte, exclusivamente moralista, só se occupára com o eu; Schelling, versado em todas as sciencias da natureza e em todas as maravilhosas descobertas de seu tempo, (electricidade, combustão, etc.), restituía á natureza sua vida e seu direito.

2.º Por outra parte, por isso mesmo que a natureza retoma seu papel e não é mais que uma das faces da existencia, sendo a outra o espirito, essa existencia suprema duplamente manifestada, já não chama-se o eu, assim como não deve chamar-se a natureza. Já não é *sujeito* nem *objecto*. É a *indifferença* entre um e outro. É pura e simplesmente o *absoluto*.

Taes são as duas modificações trazidas por Schelling e que fizerem dar a seu systema o nome de idealismo *objectivo*.

Apenas perguntamos de que modo é possível chamar-se *idealismo* tal systema. O que ha ahi de mais idealista que no systema de Spinoza? Em verdade, diz-se que na doutrina de Spinoza a natureza é morta, geometrica, immovel; que na de Schelling, pelo contrario, a natureza é viva, animada, organizada, como na de Leibniz. Seja; isso, porém, é um elemento *dynamista*, *vitalista*, *espiritualista*, mas não idealista. Se o principio supremo é *indifferente*, se é um ponto de coincidência entre o sujeito e o objecto, nada mais

ha que possa fazel-o designar e determinar em um sentido antes que em outro. E' um pantheismo vitalista e não é outra cousa <sup>1</sup>.

Do idealismo absoluto. Hegel. — A expressão de idealismo objectivo desdiz-se nos proprios termos. Quem diz *objectivo* entende por isso alguma cousa que se oppõe e que se impõe ao sujeito, e por consequencia exclue o idealismo, o qual é definindo o systema que reduz o objecto ao sujeito. Por outro lado, um idealismo puramente *subjectivo*, que reduz tudo ao espirito humano ou ao eu, acaba no scepticismo. Não será possível escapar a este duplo escolho, subindo além do idealismo subjectivo e do idealismo objectivo? Foi o que fez Hegel em seu systema de idealismo absoluto.

Neste systema, o conhecimento das cousas não é *relativo*, como em Kant: é *absoluto*. As cousas não vêm do eu, como em Fichte; vêm do absoluto, como em Schelling. Mas, ao passo que Schelling nada sabe dizer de seu absoluto, por isso que o reduz á indifferença, Hegel, pelo contrario, define-o e caracteriza-o. Chama-o *pensamento, idéa*. O que faz a essencia das cousas é a logica. Destroe em todo o objecto o elemento racional, nada subsiste. E', pois, esse racional que constitue a verdadeira realidade. Não se deve dizer que tudo pensa; mas deve-se dizer que tudo é pensado. Não consiste o pensamento na consciencia: a consciencia é um accidente que vem adicionar-se á verdade; esta *verdade* é que é o pensamento.

Presentemente, esta verdade no estado abstracto chama-se a *Idéa*: é o racional considerado em suas condições mais universaes. E' o objecto da *logica*, que corresponde á antiga *ontologia*, mas que differe desta porque onde os philosophos collocavam seres e cousas Hegel só collocava idéas.

A idéa, tornando-se exterior, extranha a si propria, torna-se a *Natureza*; depois, voltando sobre si e adquirindo a consciencia propria, torna-se *Espirito*. Enfim, o proprio espirito atravessa, por seu turno, tres phases: é successivamente *subjectivo, objectivo e absoluto*. O espirito subjectivo é o espirito humano; o espirito objectivo são os costumes, as leis, as cidades, as familias; o espirito absoluto é a arte, a religião, a philosophia; e, na propria philosophia, é a philosophia de Hegel que é a expressão mais completa do espirito absoluto, acima do qual nada mais ha.

<sup>1</sup> Fallamos aqui unicamente da primeira philosophia de Schelling, e não da

ultima, que é uma especie de volta ao mysticismo christão.

Assim como Hegel mostrára a insufficiencia do systema de Schelling, assim tambem Schelling, tomando uma desforra, fez vêr a insufficiencia do systema precedente, que elle chama *panlogismo*.

1.º A logica, em sua opinião, não é toda a philosophia. Só exprime uma parte della, a que diz respeito ás relações das cousas; mas o *real*, o *positivo*, a *existencia* lhe escapam. O panlogismo é apenas uma philosophia *negativa*; é necessario completal a por uma philosophia *positiva*; uma é a philosophia do ententimento; a outra é a philosophia da vontade. Uma têm só que vêr com a essencia logica; a outra com a essencia real; porquanto a logica nunca estabelece em principio a existencia; supõe-n'a. A existencia, o real das cousas vem, assim, de um principio positivo que Schelling denomina a *vontade*.

2.º Demais, como é que nesta philosophia se explica a natureza? É, dizem, a idéa *exteriorisada*, tornada *outra*, extranha a si propria. Que quer dizer, porém, esta palavra *exterioridade*? Como em puro idealismo pôde haver algo de exterior? Se não se soubesse que a natureza existe, não haveria quem o adivinhasse partindo da idéa.

Em resumo :

1.º O idealismo phenomenal de Hume não satisfaz; é mister admittir, ao menos, com Kant as leis do pensamento.

2.º O idealismo transcendental de Kant não é bastante; é mister, ao menos, admittir com Fichte um eu absoluto.

3.º O idealismo subjectivo de Fichte não basta; é mister admittir, ao menos, com Schelling uma natureza, e acima da natureza e do eu um absoluto.

4.º O idealismo objectivo de Schelling não basta; é mister ainda admittir com Hegel que esse absoluto é um pensamento.

5.º O idealismo absoluto de Hegel não basta; é mister que este pensamento seja ao mesmo tempo uma vontade.

Vê-se que o idealismo, á medida que se desenvolve, tende a desaparecer e a confundir-se com o que não é elle. A realidade externa reapparece, sob a denominação de natureza. A realidade absoluta reapparece, denominando-se pensamento ou vontade. O sujeito é por todas as partes invadido e ultrapassado pelo objecto. É uma questão de palavras: na essencia, já não é de idealismo que se trata, mas de *pantheismo*. Voltaremos a este assumpto mais tarde.

## CAPITULO IV

*Psychologia racional e cosmologia racional. A alma e o corpo. A materia e a vida.*

A metaphysica geral trata *do ser considerado em absoluto*. A metaphysica especial trata dos *seres*. O espirito humano reconhece tres especies: a *alma*, os corpos (cujo conjunto constitui o *mundo*) e *Deus*. Dahi tres sciencias distinctas: a *psychologia* racional, a *cosmologia* racional, a *theologia* racional ou *theodicea*.

A *psychologia racional* trata da *natureza* da alma, tem que estudar duas questões: a a distincção da alma e do corpo: b a união da alma e do corpo.

### I. DISTINCÇÃO DA ALMA E DO CORPO

668. **A alma.** — Chamamos *alma* o principio do pensamento; e por pensamentos entendemos, com Descartes, todos os factos de consciencia, tanto as sensações e as volições, como as idéas. A alma é assim o principio que conhece, que sente e que quer, em uma palavra, que tem consciencia de si mesmo. Semelhante principio será distincto do corpo? Terá uma realidade em si, independente da realidade corporea? E' o que sustenta o *espiritualismo*. Será, pelo contrario, apenas uma das funções do corpo e da materia? E' o que sustenta o *materialismo*. Exponhamos primeiramente as razões que provam a existencia da alma, como se distingue esta do corpo. Examinaremos depois os argumentos do materialismo.

669. **Provas da espiritalidade da alma.** — Estas provas deduzem-se: 1.º da distincção dos phenomenos; 2.º da unidade do pensamento; 3.º da identidade pessoal; 4.º da liberdade moral.

670. 1.º **Distincção dos phenomenos psychologicos e physiologicos.** — Vimos que o caracter proprio dos phenomenos psychologicos (10 e 32) é serem immediata e interiormente conhecidos por aquelle que os experimenta e inacessiveis aos sentidos dos outros homena. Pelo contrario, os phenomenos physiologicos não são accessiveis á consciencia de cada um, e só podem ser sentidos ou percebidos pelos sentidos, quer dos outros homens, quer de mim proprio. — Duas ordens de phenomenes tão profundamente distinctos não devem emanar de causas differentes ?

671. **Objecção.** — Esta distincção é indubitavel e evidentissima, quando se oppoem de uma parte os factos da alma que se referem mais á ordem moral, e da outra os factos do corpo que se referem mais á ordem physica ; por exemplo, por um lado o prazer de uma boa acção, e por outro a circulação do sangue. Um destes phenomenos pertence evidentemente á vida moral, o outro á vida puramente vegetativa. Será possivel, porém, manter semelhante distincção quando se trata de factos que se podem denominar *mixtos* e que pertencem ao que se chama a *vida animal*, por exemplo, a sensibilidade physica e os movimentos instinctivos ? Uma dôr de dentes, uma acção reflexa farão parte dos phenomenos psychologicos ou dos phenomenos physiologicos ? Estas ordens de phenomenos não se realisam no corpo, e no emtanto não temos certa consciencia disso ? São phenomenos do *eu*, e são todavia phenomenos *corporaes*. Não se desfaz aqui a distincção precedente ?

*Resp.* Estes proprios factos entram na distincção precedente. Com effeito, os factos de sensibilidade physica só são corporaes pela razão de estarem localizados em uma parte do corpo ; mas propriamente são factos de consciencia, e de fórma alguma são factos physicos. Uma dôr de dentes, com effeito, na qualidade de dôr, só é sentida por aquelle que a soffre, e não pôde de modo algum ser percebida immediatamente por um observador externo ; este só chegará a perceber, por exemplo, um dente cariado, uma perturbação material no nervo, mas não a dôr concomitante, a qual escapará eternamente aos sentidos externos. Reciprocamente, a consciencia que acompanha a dôr de dentes não nos representa nada da causa material dessa dôr, e, se nunca houveramos visto dentes estragados, a dôr de dentes não nos ensinaria o que isso é. As mesmas observações podem-se fazer a respeito de todas as sensações externas e internas.

No que respeita aos actos instinctivos, a mesma distincção : ou estes actos são effectivamente os movimentos dos órgãos, mais perfectos, apauçados pelos sentidos externos, e são então factos physiologicos ; ou então são vagos desejos ou impulsos internos acompanhados de um sentimento mais ou menos vago, e, conforme nos são attestados pela consciencia, dependem da psychologia.

A distincção precedente é, pois, indubitavel ; mas perguntar-se-ha agora se, por serem differentes duas ordens de phenomenos, segue-se necessariamente que tenham duas causas differentes. A resposta a esta objecção resultará da seguinte discussão.

672. 2.º **A unidade do pensamento.** — O acto de pensar consiste essencialmente em reduzir a pluralidade á unidade. O que é generalisar ? E' reduzir uma multidão de individuos diversos a *uma só* idéa, εἰς μίαν ἰδέαν; é affirmar um de muitos τὸ ἐν κατὰ πολλὰ. O que é julgar ? E' reunir duas idéas differentes em um mesmo acto de consciencia e de attenção. O que é a propria consciencia, senão o acto que unifica a pluralidade das sensações ? Ora, a unidade do pensamento suppõe a unidade do sujeito. Mas toda a materia corporal é composta de partes: logo não pôde ser o sujeito do pensamento. Se se suppuzer a consciencia composta de partes, não se terá de suppôr outra consciencia que as reuna ?

673. **Objecção da alma resultante.** — Mas, dir-se-ha, a unidade que se invoca não é senão uma *resultante*; reside no *accordo e correspondencia* das partes, em sua cooperação.

*Resp.* Não pôde haver uma unidade de accordo e de harmonia sem um espirito que o pense ; aliás, só existe em *potencia*. Ora, o espirito não existe em potencia, mas em *acto*.

1 Condillac resumiu sobre uma fórma mais precisa o aramento tirado da unidade do pensamento : « O corpo, diz elle, enquanto conjuncto, não pôde ser o sujeito do pensamento. Com effeito, dividiremos o pensamento entre todas as substancias de que se compõe ? Em primeiro logar, não será possível quando o pensamento não fór senão uma percepção unica e indivisivel; em segundo logar, será preciso ainda repetir esta supposição quando o pensamento fór formado de um certo numero de percepções. Sejam A, B, C, as substancias que entram na composi-

ção do corpo e se repartem em tres percepções differentes ; pergunto onde se fará a comparação. Não será em A, porque não poderia comparar uma percepção que elle tem com a que elle não tem. Pela mesma razão, não seria em B nem em C. Será, pois, mister admittir um ponto de reunião, uma substancia, que seja ao mesmo tempo um sujeito simples e indivisivel destas tres percepções, distincto por consequencia do corpo, uma alma em summa. (*Conhecimentos humanos*, par. I, cap. I.)

Sem duvida, uma *individualidade externa* pôde resultar, para um espectador, de uma certa combinação de partes; mas essa individualidade não existe por *si mesma*; nem jámais terá consciencia de ser um *eu*. Como poderiam duas partes distinctas ter uma consciencia commum? Como dous *eu* se podem confundir em um só eu?

**674. Objecção de Kant.**—Kant admitte o argumento da unidade do pensamento, mas pensa que este argumento não prova a unidade da substancia pensante:

O conceito do pensamento, diz elle, implica, sem duvida, que o eu da percepção, por consequencia o eu em todo o pensamento, é alguma coisa *singular* que se não pôde resolver em multiplicidade: designa por consequencia um sujeito *logicamente* simples; mas isto não significa que o eu pensante seja uma *substancia* simples.

*Resp.* Não dizemos coisa diversa do que diz o proprio Kant aqui, a saber, que o eu é *alguma coisa singular que se não pôde resolver em multiplicidade*. Mas, se o eu fôsse composto de muitas substancias, não seria, por isso mesmo, reduzido á multiplicidade? Distinguir-se-ha o eu apparente do eu real. O eu apparente, dir-se-ha, é um ser simples; mas o eu real pôde ser multiplo. Responderemos com Ampère que o *eu phenomenal* não pôde estar em contradicção com o *eu noumenal*<sup>1</sup>. Se fôsse multipla a substancia do eu, a unidade do eu não seria mais que uma apparencia, e por consequencia resolver-se-hia em multiplicidade, contra o proprio principio de Kant.

Em resumo, uma *somma*, uma *addição* de partes, nunca formará uma consciencia individual e unica. A unidade percebida pelo exterior pôde ser o resultado de uma composição; mas não quando ella se percebe a si mesma interiormente.

**675. 3.º A identidade pessoal.**—A identidade pessoal não se define, mas sente-se. Cada um de nós bem sabe que permanece o mesmo em cada um dos instantes da duração componentes de sua existencia, e é a isto que se chama a identidade. Esta manifesta-se bem claramente em tres factos principaes: o *pensamento*, a *memoria*, a *responsabilidade*. O mais simples facto do pensamento suppõe que o sujeito que pensa permanece o mesmo em dous momentos differentes. Com effeito, todo pensamento é successivo; ora, supponde

<sup>1</sup> Philosophia de Ampère; correspondencia com Maine de Biran, pag. 195.

tres pessoas das quaes uma pense a maior, a outra a menor, e outra a conclusão: tereis um pensamento commum, uma demonstração commum? Não; é forçoso que os tres elementos se reunam em um todo n'um mesmo espirito. A memoria conduz-nos á mesma conclusão. « Eu só me lembro de mim mesmo », disse-o muito bem M. Royer-Collard. Não me poderia lembrar daquillo que outro, que não eu, faz, diz ou pensa. A memoria, pois, suppõe o laço continuo entre o eu do passado e o eu do presente. Finalmente, ninguém é responsável senão por si proprio; se o é pelos outros, é conforme pôde actuar sobre elles ou por elles. Como poderia eu responder pelo que outrem fez antes que eu fôsse nascido? Isto posto, pensamento, memoria, responsabilidade, taes são os testemunhos brilhantes de nossa identidade. E' este um dos factos capitaes que caracterizam o espirito.

Ha tambem no corpo humano um facto capital e característico, mas que é o contrario do precedente: é o que se chama o *turbilhão vital*, ou a permuta de materia que se realisa entre os corpos vivos e o mundo exterior.

Nes corpos vivos, diz Cuvier, nem uma só molecula fica immovel; todas entram e sahem successivamente; a vida é um turbilhão continuo, cuja direcção, complicadissima qual é, permanece constante, bem como a especie de moleculas que para ahí são tiradas de envolta, excepto, porém, as moleculas individuaes propriamente ditas. Pelo contrario, a materia actual do corpo vivo ahí não estará dentro de pouco tempo, e entretanto já é depositaria da força que constrangerá a materia futura a caminhar no mesmo sentido que o seu. Assim, a fôrma desse corpo lhe é mais essencial que sua materia, porquanto esta muda incessantemente, ao passo que aquella se conserva.

Como concluir a identidade pessoal do espirito com a mutabilidade perpetua do corpo organizado? Como pôde o identico resultar da mudança? A unidade da composição?

676. **Objeções.** — Não se poderá do supracitado trecho de Cuvier tirar uma explicação? Esse turbilhão vital, dir-se-ha, tem uma *direcção constante*; na propria mudança da materia existe alguma cousa que persiste: é a *fôrma*. Os materiaes deslocam-se e substituem-se, mas sempre na *mesma ordem* e nas *mesmas relações*. Assim, as feições ou lineamentos do rosto sempre se conservam pouco mais ou menos as mesmas, não obstante a alteração das partes; a cicatriz persiste, comquanto as moleculas feridas hajam desaparecido ha muito tempo. O corpo vivo possui, pois, em certo modo, uma *individualidade*, que resulta da persistencia das relações e que é o fundamento da identidade do eu.



Semelhante explicação só pôde satisfazer aquelles que não comprehendam bem as condições do problema: porquanto, dado que se possa explicar essa fixidez do typo, quer individual, quer generico, por um simples jogo *da materia*, pelas acções chemicas ou mecanicas, constantemente se verifica que uma identidade assim produzida nunca será mais do que uma identidade *apparente e exterior*, semelhante á das petrificações em que todas as moleculas vegetaes são substituidas por moleculas mineraes, sem que a fórma do objecto venha a mudar. Eu digo que tal objecto não é realmente identico, e sobretudo não o é *para si proprio*<sup>1</sup>, e que em tal hypothese não encontrareis fundamento algum para a consciencia e para a lembrança da identidade. Pergunto, pois; onde ficará a lembrança nesse objecto sempre em movimento? Será nos elementos, nas proprias moleculas? Mas, se essas desapparecem, as que entram não podem lembrar-se das que sahem. Será na relação dos elementos? Deveria sel-o, porquanto é a unica cousa que dura verdadeiramente; mas o que é uma relação que pensa a si mesma, que se lembra de si mesma, que é reponsavel? São outras tantas abstracções intelligiveis<sup>2</sup>.

677. 4.º **A liberdade moral.**— A liberdade é o poder de cada qual determinar por si proprio em conformidade com uma idéa (259). Deste attributo fundamental da natureza humana originam-se a responsabilidade e a personalidade. Nada, porém, é mais contrario á natureza do corpo. Toda molecula material recebe a acção e a communica á outra molecula, mas não a produz. Todo movimento é o resultado e a transformação de movimentos anteriores. A materia é inerte, isto é, incapaz de modificar seu estado; em repouso, fica em repouso; em movimento, fica em movimento, conserva a velocidade e a direcção adquiridas, sem nada mudar. Mal merece o nome de *causa*: porquanto o que nada produz

<sup>1</sup>Vide Leibniz, *Nouveaur Essais*, liv. II, cap. xxvii § 4.º: «A organização ou configuração, sem um principio de vida subsistente, que denomina *nomada*, não seria sufficiente para fazer permanecer *idem numero*, ou o mesmo individuo. Assim é mister dizer que tanto os corpos organizados como os outros permanecem os mesmos em apparencia apenas, e não em vigor. Semelha um rio que muda constantemente de agua, ou o navio de Theseu, que os Athenienses separavam incessantemente. Quanto, porém, ás substancias, que em si têm uma verdadeira e real

unidade substancial, á qual possam pertencer as acções vitaes propriamente ditas, e quanto aos seres substanciaes *que unum spiritu continentur*, na phrase de um antigo jurisconsulto, isto é, que certo espirito indivisivel anima, ha razão para dizer que ficam perfeitamente o mesmo individuo, *por essa alma ou por esse espirito que constitue o eu nas que pensam.* »

<sup>2</sup> Quanto ás outras hyptheses pelas quaes poder-se-hia explicar a identidade pessoal, v. nosso livro do *Materialismo contemporaneo* (c. vii).

não é uma causa. Por maioria de razão é incapaz de ser causa livre.

Quantas dificuldades se possam oppôr a esta prova não são mais do que as que se levantam contra a propria liberdade. Reportamo-nos, pois, ao que já dissemos a respeito.

**678. Objecções do materialismo.**— Depois de haver exposto as provas do espiritalismo, devemos resumir e discutir as objecções do materialismo. Tacs objecções derivam :

1.º Das relações do physico e do moral, e em particular das relações e da correspondencia do cerebro e do pensamento.

2.º Da doutrina da correlação e da transformação das forças.

**679. I. Cerebro e pensamento.**— Todos os materialistas, desde Lucrecio, têm invocado, contra a existencia de uma alma distincta do corpo, os factos innumeraveis que provam de modo irrecusavel a influencia do physico sobre o moral.

Em tempos mais recentes, porém, esta objecção tem-se concentrado principalmente na correspondencia do cerebro e da intelligencia. Effectivamente todas as acções do physico sobre o moral vêm condensar-se nas funcções do cerebro, pois que é só por este que a alma se impressiona. Ora, eis ahi os factos que se invocam :

1.º Onde quer que se observe um cerebro, dizem, encontra-se um ser pensante, ou, quando menos, intelligente em qualquer gráo; — 2.º Onde quer que falta o cerebro, faltam igualmente a intelligencia e o pensamento; — 3.º Emfim, a intelligencia e o cerebro crescem e decrescem na mesma proporção; o que impressiona a um impressiona ao outro simultaneamente. A idade, a enfermidade, o sexo, ao mesmo tempo, exercem influencia inteiramente semelhante no intellecto e no cerebro. Ora, segundo o methodo baconiano, quando uma circumstancia produz um effeito por sua presença, o supprime por sua ausencia ou o modifica por suas alterações, póde ser considerada como a verdadeira causa desse effeito. O cerebro reúne estas tres condições em sua relação com o pensamento; logo é a causa da pensamento<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Para mais amplo desenvolvimento desta questão, véde nosso livro sobre o

*Cerebro e o pensamento. (Bibliotheca de phylosophia contemporanea, Paris, 1857.)*

E' mister, em primeiro logar, que a sciencia haja demonstrado rigorosamente as tres proposições que acabo de mencionar. Sem fallar das duas primeiras, que não são absolutamente incontestaveis, a demonstração da terceira é que deixa a desejar. Antes de estabelecer que as alterações do pensamento são proporcionaes ás alterações do cerebro, importaria saber em que circumstancia o facto do pensamento depende precisamente do cerebro: é o que ainda todos ignoram, pois que invocam uns o volume, outros o peso, outros a composição chimica, outros certa acção dinamica invisivel que é sempre facil de suppôr. Segundo, finalmente, o pensamento não depende de uma condição unica, exclusiva: não depende nem da massa cerebral unicamente, nem da estrutura, nem da composição chimica, nem da electricidade, nem do phosphoro, etc.; depende de todas estas condições reunidas e harmonicamente combinadas. E' uma *resultante*. Por consequencia, quem toma em consideração um só desses elementos, vem sempre a tropeçar com excepções inexplicaveis.

Muito bem: o pensamento é uma resultante, está ligado a condições mui diversas e innumeraveis. Mas então quem nos assegura que uma dessas condições não seja exactamente a propria força pensante, que chamamos alma? Estais certos de conhecer todas as condições das quaes resulta o exercicio do pensamento? E, se não as conheceis todas, quem vos diz que uma d'entre tantas, e a principal, não seja a presença desse principio invisivel cuja omissão destroe todos os vossos calculos? Todos os bons observadores são concordes em reconhecer que, entre as condições physiologicas, algumas ha que nos escapam, e que neste problema ha sempre por descobrir-se uma ou muitas incognitas. Porque uma dessas incognitas não seria a propria alma?

N'um de seus mais bellos dialogos, Platão, depois de haver posto na boca de Socrates a demonstração da alma e da vida futura, faz com que falle um adversario que pergunta a Socrates se não seria a alma semelhante á harmonia de uma lyra, mais bella, maior, mais divina que a propria lyra, e que entretanto nada é sem a lyra, quebrada a qual, se quebra e desaparece.

Assim pensam aquelles para quem a alma é apenas a resultante das acções cerebraes; mas esquecem-se de que a lyra não desfere por si mesma e por sua propria virtude os acordes que nos deleitam — e que todo o instrumento suppõe um musico. Para nós a alma é esse musico, e o cerebro é o

instrumento que ella faz vibrar. Broussais escarneceu dessa hypothese de um musicozinho escondido no fundo do cerebro; mas não será mais singular suppôr um instrumento que por si só e espontaneamente executasse, ainda mais, compuzesse symphonias magnificas? Sem tomar ao pé da letra esta comparação, podemos utilisal-a como um meio commodo de representar os phenomenos observados.

E, antes de tudo, vemos claramente que, por maior que seja o genio de um musico, se não tiver algum instrumento á sua disposição, sequer, a voz humana, não nos poderá dar testemunho de seu genio; nem tal genio jámais teria podido nascer ou desenvolver-se. Por ahí vemos como uma alma que se achasse ligada ao corpo de um monstro acephalo não teria meio de manifestar seus poderes innatos, nem sequer ter consciencia disso: semelhante alma seria, pois, como se não existisse. Vemos mais que um excellente musico que tivesse um pessimo instrumento á sua disposição só poderia dar uma idéa imperfeitissima de seu talento. Não é menos claro que dous musicos que, e iguaes em merito, tivessem de se fazer ouvir em dous instrumentos desiguaes, pareceriam estar um para o outro na relação de seus instrumentos. Assim duas almas que tivessem intrinsicamente e em potencia a mesma aptidão para pensar serão entretanto diversificadas pela differença dos cerebros. Finalmente, um excellentes musico com um excellente instrumento alcançará o mais alto gráo da execução musical.

Acabamos de suppôr uma proporção e uma correspondencia perfeita entre a musica e o instrumento; mas esta correspondencia nem sempre tem logar: vemos, por exemplo, muita vez um musico mediocre produzir apenas um effeito mediocre com um excellente instrumento, e, pelo contrario, um excellente musico produzir um effeito admiravel com um instrumento mediocre. Um Paganini obtem na corda unida de uma rabeca effeitos que um artista vulgar procuraria debalde n'um instrumento completo. Um Duprez sem voz offusca pela alma todos seus successores. Não se mede, pois, e genio pelo valor e pela integridade do instrumento de que elle se serve. O genio será a quantidade incognita que perturbará todos os calculos. O mesmo succede com a alma e com o cerebro: este, em um grande numero de casos, e a julgar as cousas mui grosseiramente, poderá ser a medida e a expressão daquella; mas tambem acontecerá que as relações sejam transtornadas, e que se não ache no instrumento uma medida exacta para apreciar o

valor do artista interior que lhe está unido. Dahi as irregularidades, as excepções que os physiologistas encontram, todas as vezes que querem submeter a leis vigorosas as relações do cerebro e do pensamento. A força interior, secreta, primaria, escapa-lhes, e elles apenas attingem symbolos grossieiros e imperfeitos.

680. II. **O pensamento e o movimento.** — Admittamos que todas as questões que assignalámos *catejam* resolvidas, que se saiba com exactidão que o pensamento corresponde a um movimento do cerebro, e de que genero é esse movimento; admittamos até que se possa acompanhar na minima particularidade a correspondencia dos movimentos e dos pensamentos: que saberemos de mais, senão que existem duas ordens de phenomenos constantemente associados, ou quaes, quando muito, se assim o querem, poderão ser considerados como reciprocamente causas e condições uma das outras, mas que são absolutamente incomparaveis e irreductiveis? Poder-se-ha dizer com acerto: *O pensamento está ligado ao movimento*; não se diria, porém: *o pensamento é um movimento*. Esta proposição, se não é metaphora hyperbolica, é absolutamente inintelligivel e encobre uma verdade insensatez. O movimento é um movimento, e o pensamento é um pensamento; um não póde ser outro. O movimento é algo objectivo, exterior; é a modificação de uma cousa extensa, figurada, situada no espaço. Pelo contrario, é-me impossivel representar para mim o pensamento como alguma cousa exterior; é essencialmente um estado interior. Pela consciencia não posso apprehender em mim nem fórma, nem figura, nem movimento, e pelos sentidos, ao contrario, que me dão a figura e o movimento, não posso apprehender o pensamento. Um movimento póde ser rectilineo, circular, ou espiral: o que é um pensamento, em espiral, circular ou rectilineo? O meu pensamento é claro ou obscuro, verdadeiro ou falso: o que é um movimento claro ou obscuro, verdadeiro ou falso? Em uma palavra, um movimento pensante implica contradicção.

Entretanto, para demonstrar que o pensamento bem poderia ser um movimento, hoje ha quem faça valer duas considerações tiradas das novas descobertas da sciencia. — Vemos, dizem, 1.º as vibrações do ether se transformarem em luz, 2.º o calor se transformar em movimento, e o movimento em calor. Uma só força póde assim manifestar-se sob duas fórmas differentes, e não ha contradicção em suppor

que os movimentos do cerebro se transformem em pensamentos.— Os que se servem destas comparações não percebem que caem no genero de sophisma que consiste em provar o mesmo pelo mesmo (*idem per idem*): eis o que não é difficil de estabelecer.

1.º Objectam que as vibrações do ether tornam-se luz e côr, sem que sejam propriamente luminosas, ou coloridas; mas esquecem-se de que a palavra *luz* significa duas cousas bem distinctas: por uma parte, alguma cousa de exterior, a *cousa objectiva*, seja qual fôr, dos phenomenos luminosos, causa que subsiste durante, antes e depois da sensação e independente. mente desta; por outra parte, a propria *sensação luminosa*, que nada é fóra do sujeito sensível.

Ora, a dar-se credito aos physicos modernos, esta causa exterior dos phenomenos luminosos, essa alguma cousa que subsiste na ausencia de todo sujeito sensível e de toda sensação actual, seria o movimento vibratorio de um meio elastico conjectural, chamado ether. Ha, pois, razão para dizer que a luz considerada em si é um movimento; mas, considerada em si, nada tem de semelhante ao que chamamos luz, e, emquanto não encontrar um sujeito sensível, em rigor será apenas um movimento e nada mais. Até aqui nada de transformação.

Agora as vibrações do ether chegam até aos olhos, e por meio do nervo optico determinam uma acção desconhecida, em consequencia da qual realisa-se a sensação de luz. A palavra *luz* significa aqui cousa inteiramente diversa: é a luz sentida, que não existe senão pelo sujeito sensível, e nelle; é uma sensação consciente e em certo gráo uma idéa. A luz sensação é, pois, profundamente diversa da luz objecto; a segunda está fóra de nós, a primeira está em nós; a segunda é uma propriedade perfeitamente determinada da materia, a primeira uma affecção do *eu*. Mas, dir-se-ha, a sensação de luz é pelo menos um phenomeno nervoso, um phenomo cerebral. Respondo: Não vêdes que é justamente isso que está em questão? Sem duvida, passa-se alguma cousa nos nervos e no cerebro, e essa alguma cousa pôde suppôr-se analoga ás vibrações exteriores do ether; mas esse movimento, qualquer que seja, ainda não é o que chamamos a luz: só se torna luz logo que o *eu* se representa, e com elle a sensação consciente. Como se produz essa passagem? E' o que não sabemos: é exactamente a passagem do material para o immaterial que se trata de explicar.

2.º O segundo exemplo encerra a mesma confusão. Se o movimento, dizem, pôde converter-se em calor, porque se não converteria em pensamento? Aqui tambem importa distinguir a causa externa que produz a sensação e a propria sensação. O fogo não tem calor, o gelo não tem frio, diz-se que um é quente e o outro é frio, porque são ambos causa destas duas sensações contrarias. Pois bem! esta causa exterior desconhecida, que chamamos calor, pôde em certas condições desaparecer a nossos sentidos e cessar de ser sentida como calor; então dá-se fóra de nós outro phenomeno, que justamente equivale ao calor perdido, a saber, um phenomeno de movimento. A machina que absorve certa quantidade de calor produz certa quantidade de movimento, e em todos os casos estas duas quantidades são iguaes. Em uma palavra, a mesma causa pôde, segundo as circumstancias, produzir ora a sensação de calor em um sujeito sensível, ora um phenomeno de movimento em um corpo que é insensível. Tudo quanto resultasse dahi mostraria, pois, que a mesma causa pôde produzir em duas substancias diversas dous efeitos differentes, mas não que esta causa possa transformar-se em outra cousa diversa e tornar-se o que não seja. Portanto nada se pôde concluir dahi em favor da transformação do movimento em pensamento.

Demais, não esqueçamos que o proprio calor, considerado em absoluto, já não é, segundo a hypothese mais vulgarizada, senão um phenomeno de movimento; e os physicos não hesitam em reconhecer no calor, assim como na luz, uma vibração desse fluido imponderavel, que se chama ether.

Dest'arte, objectivamente o calor, bem como a luz, não é para nós senão um movimento, e só se torna calor sentido em um sujeito sensível. Ora, sendo já um movimento o calor objectivo, como admirar que produza movimento? Unicamente, esse movimento imperceptivel do ether, ora communicando-se a nossos nervos produz no eu ou no espirito a sensação de calor, ora, transmittindo-se aos corpos que nos cercam, produz movimentos visiveis a nossos sentidos. Ahi não ha a menor metaphora, nem a menor feitiçaria. O movimento produz movimento, não produz outra cousa. Resta sempre explicar como o que é exteriormente movimento determina interiormente a sensação de calor; mas, repito, é isso que está em questão, e sempre se deparam duas ordens de phenomenos irreductiveis, dos quaes são uns a condição dos outros, sem que se possam confundir.

Isto posto, o materialismo não encontrou nas descobertas recentes da sciencia nenhum novo argumento contra elle; existem sempre as mesmas objecções e as mesmas difficuldades, que o têm desacreditado em todos es tempos<sup>1</sup>.

## II. UNIÃO DA ALMA E DO CORPO

Depois de haver distinguido a alma do corpo, cumpre estudar suas relações: a *distinção* não impede a *união*.

A união da alma e do corpo póde ser estudada sob dous aspectos: 1.º sob o aspecto *empírico*, isto é, sob o ponto de vista dos *factos*; 2.º sob o aspecto *metaphysico*, isto é, sob o ponto de vista das substancias.

A primeira questão é a que se designa de ordinario por estes termos: *relações do physico e do moral*. Occupamo-nos disto na psychologia. (Secç. III, c. VIII.)

O segundo problema é propriamente o que se chama o problema da *união da alma e do corpo*.

O problema empírico das relações do physico e do moral refere-se unicamente aos factos: é, pois, natural que se preste a ricas e abundantes considerações. Pelo contrario, o problema metaphysico da união da alma e do corpo é um dos que mais resistem ás investigações do espirito humano, e a respeito do qual menos cousas sabemos: limitar-nos-hemos, portanto, a considerações brevissimas.

**681. Unidade do homem.**— Recordemo-nos antes de tudo do que dissemos no principio desta obra<sup>2</sup> (14), que o homem, segundo a expressão de Bossuet, « é um todo natural ». A alma e o corpo não são duas partes juxtapostas uma á outra, extranhas uma á outra, mas fundidas e intimamente unidas, e formando, como o diz ainda Bossuet, « uma perfeita sociedade ».

Ha indubitavelmente, verdade em dizer que o corpo é apenas um instrumento para a alma, e Platão definia mui bem o homem, uma *alma que se serve de um corpo*. Mas acrescenta Bossuet:

« Ha extrema differença entre os instrumentos ordinarios e o corpo humano. Quebre-se o pincel de um pintor ou o

<sup>1</sup> Para uma discussão mais completa do materialismo, somos forçado, pelos limites deste tratado, a remetter o leitor para a nossa obra: o *Materialismo con-*

*temporaneo.*  
<sup>2</sup> *I.º Alcibiades*, Platão define o homem τὸ ἔχον σώμα, τὸ χρώμενον σωματι.



cinzel de um esculptor, não sentem os golpes com que foi ferido; mas a alma sente todos os que ferem o corpo. Portanto o corpo não é um simples instrumento applicado. Posteriormente, nem um navio que a alma governa á guiza do piloto. Assim seria se ella fôsse simplesmente intellectual; mas, porque é sensitiva, é forçada a interessar-se de um modo mais particular pelo que respeita ao corpo e a governal-o, não como uma cousa extranha, mas como uma cousa natural e intimamente unida » (III, XX).

Se a alma humana não é um puro espirito, se não está no corpo como o piloto em seu navio (Aristoteles, *Tratado da alma*, II, 1), não é, pois, sómente, como o diz Descartes, uma *cousa que pensa*, ou, como Bonald, *uma intelligencia seguida pelos órgãos*; é alguma cousa mais; deve estar ligada ao corpo por alguma parte; é, segundo a expressão de Aristoteles, *a fôrma do corpo*. E', diz mais, *alguma cousa do corpo*,  $\pi$  σώματος. A união das duas substancias não é *accidental, extrinseca*. E', como dizia a escolastica, *substancial*. E' o que Leibniz exprimia, dizendo que entre a alma e o corpo existe um laço substancial, *vinculum substantiale*. Não entendia por isso uma substancia intermediaria da alma e do corpo, unindo os dous, mas uma penetração intima e reciproca de uma no outro.

Se assim é, não só as duas substancias actuam uma sobre a outra, mas, pelo contrario, não podem actuar uma sem a outra. Estão de alguma sorte soldadas, como dous corpos humanos em um só tronco. Não ha mais perguntar como se effectou semelhante acção; nem *como a alma pensa e como o corpo se move*.

**682. Dificuldades.** — As difficuldades que têm-se erguido contra a acção reciproca da alma e do corpo nascem de duas fontes :

1.ª Pergunta-se geralmente como uma substancia pôde actuar sobre outra substancia. « As mónadas, dizia Leibniz, não têm janellas para que a acção do exterior possa ali penetrar. »

2.ª Pergunta-se, além disso, como uma substancia *espiritual*, isto é, simples e sem extensão, pôde actuar sobre uma substancia *corporea*, composta e extensa, e reciprocamente.

A primeira difficuldade, versando sobre todo o modo de acção, seja qual fôr, de substancia para substancia, não se refere particularmente á acção reciproca da alma. Estamos bem longe de saber *como* um corpo move outro corpo, e no

entanto admittimos isso. Podemos, pois, igualmente admittir que as duas substancias actuam uma sobre a outra.

A segunda difficuldade, mais especial, versa sobre a natureza *heterogenea* das duas substancias: como o *espiritual* que esta heterogeneidade seja absoluta? Nada, porém, prova a existencia existente entre as duas substancias é que uma é *simples* e a outra *composta*. Mas a propria substancia composta, que se chama *corporea*, se reduz talvez, em seus elementos, como o pensou Leibniz, ás substancias simples, que apenas differem dos espiritos em gráo e não na sciencia. Se assim fôsse, a acção reciproca das duas substancias nada teria de mais admiravel do que a acção de todas as substancias em geral umas sobre as outras. Demais, ainda quando se mantivesse a absoluta incompatibilidade das duas substancias, qual o fundamento para affirmar-se que duas cousas differentes não podem actuar uma sobre a outra? Os antigos admittiam arbitrariamente que o semelhante só póde conhecer o semelhante. Não será resto do mesmo preconceito sustentar que o semelhante só póde actuar sobre o semelhante? Além disso, não obstante algumas difficuldades theoricas que se possam levantar contra o commercio da alma e do corpo, sentimos vivissimamente a realidade desse commercio para não podermos praticamente pol-a em duvida.

**683. Hypotheses sobre a união da alma e do corpo.**— Mencionam-se geralmente muitas hypotheses que têm sido propostas para explicar a união da alma e do corpo. Devemos lembral-as ao terminar, quando mais não fôsse, para assignalar alguns erros que têm sido commettidos a tal respeito e que incessantemente se perpetuam.

**684. 1.º Espiritos animaes.**— Por exemplo, o systema dos *espiritos animaes* de Descartes não é, por fórma alguma, hypothese inventada para explicar a união da alma e do corpo. Os espiritos animaes nada mais são do que vapores procedentes do sangue; são particulas subteis, mas todas materiaes, que entram na composição do corpo, e não podem de modo algum servir de passagem entre o corpo e a alma: é uma hypothese physiologica, e não metaphysica.

**685. 2.º Mediador plastico.**— E' imputada ao philosopho inglez Cudworth uma hypothese, que se denomina a hypothese do *mediador plastico*: seria, dizem, uma substancia

intermediaria, semi-espiritual, semi-corporal, que puzesse em relação as duas substancias. E' facil triumphar de uma hypothese tão inconsequente, mas que nunca foi sustentada por ninguem. Cudworth nunca fallou em *mediador plastico*, mas sómente em uma *natureza plastica*, que é uma especie de alma do mundo e que, sob as ordens de Deus, é a verdadeira causa organisadora dos seres vivos.

686. 3.º **Influxo physico.** — Cita-se tambem a doutrina de Euler, que não é mais do que a doutrina tradicional das escolas e que traz o nome de *influxo physico*. Esta expressão escolastica, porém, é simplesmente o nome barbaro do que chamamos a *influencia natural*. Consiste essa doutrina em admittir como um facto que as duas substancias actuam naturalmente uma sobre a outra, mas isso não é uma hypothese para explicar o *como* da união.

687. 4.º **Animismo, vitalismo, organicismo.** — Citam-se tambem entre as hypothoses deste genero o *animismo*, o *vitalismo* e o *organicismo*. Estas tres doutrinas, porém, têm por fim unico explicar o phenomeno da vida, e não tornar intelligivel a união da alma e do corpo. Com effeito, depois de haver provado que o *pensamento* exige uma causa distincta que não é a materia, póde-se perguntar se acontece o mesmo com a vida. Ora, aqui tres hypotheses são possiveis: ou se admitte que a vida é o resultado da organisação, e é o que se chama o *organicismo*; ou se admitte que a vida é o resultado de uma força especial distincta dos orgãos e até da materia, e é o que se chama o *vitalismo*; ou affirma-se que o principio da vida é o mesmo que o principio do pensamento, e que este principio é a propria alma, a alma pensante: é o que se chama o *animismo*. Ora, nestas tres hypotheses, o problema metaphysico da união das substancias fica exactamente o mesmo que dantes.

Em uma palavra, se se exceptuar a influencia physica, que apenas é uma simples affirmação do facto, só têm havido realmente, em philosophia, duas hypotheses para explicar a união da alma e do corpo: as *causas occasionaes* de Malebranche, e a *harmonia preestabelecida* de Leibniz.

688. **Causas occasionaes. — Harmonia preestabelecida.** — Estas duas hypotheses têm isto de commum: negam toda a acção reciproca das duas substancias, e substituem essa reciprocidade de acção por uma simples *correspondencia*

de phenomenos; só ha differença em ser entendida a hypothese por dous modos diversos. Segundo Malebranche, essa correspondencia é produzida pela acção continua de Deus, sendo as substancias creadas (alma e corpo) apenas as causas occasionaes que determinam Deus a obrar; tal movimento do corpo incita Deus a produzir na alma tal pensamento, tal sensação; e, reciprocamente, tal sensação e tal pensamento provocam Deus a produzir no corpo tal movimento, de sorte que Deus faz tudo e é o unico actor. Para Leibniz, pelo contrario, toda a substancia, tanto corporea como espiritual, é essencialmente activa; mas a acção é completamente interna e localisada na substancia; Deus, dispondo em cada uma dellas, desde a origem, uma força innata (*vis insita*), predeterminou o desenvolvimento que essa força devia ter, de modo que todos os phenomenos subsequentes podessem corresponder aos que, em outra substancia, resultassem igualmente da lei dessa substancia e de seu desenvolvimento predeterminado. Haveria assim *harmonia* entre todas as substancias, e em particular entre a alma e o corpo, e essa harmonia, resultante de um decreto divino, teria sido *preestabelecida*.

Estas hypotheses subtis e brilhantes não só têm por effeito destruir a acção reciproca das substancias, mas tambem tendem a supprimir quer toda actividade interna, quer toda a liberdade nas creaturas. A discussão destas theorias pertence á metaphysica: a psychologia deve limitar-se a confirmar como factó o sentimento interior de uma influencia reciproca residindo de uma parte no *sentido do esforço*, que attesta a acção da alma sobre o corpo, e da outra no *sentido vital*, que a attesta acção do corpo sobre a alma.

689. **O porque da união.**— Se não se pôde comprehender o *como* da união da alma e do corpo, poder-se-ha explicar melhor o *porque*?

Eis ahi a nova difficuldade que se levanta: se o pensamento tem seu principio fóra da materia, como é que tem necessidade absoluta da materia para nascer e desenvolver-se? Com effeito, em parte alguma a experiencia nos permittiu encontrar um pensamento puro, um espirito pensante sem órgão, uma alma angelica despegada de todos os laços com a materia. Só a superstição, e a mais triste das superstições, pôde fazer crer que ha communicações possiveis neste mundo com taes espiritos. Como então explicar essa união necessaria da alma e do corpo? Comprehendel-a-hiamos ao menos para essas especies de acções que a alma exerce fóra de si no

mundo exterior. Para actuar sobre as cousas externas, o homem carece de instrumentos; necessita-os até para exprimir seu pensamento no mundo exterior. Mas o pensamento é um acto de todo interno, no qual parece não haver precisão de cousa alguma exterior. Comprehende-se que seja possível pensar com alguma cousa que não seja nós mesmos? Esse que pensa, e isso com que se pensa, não podem ser senão uma só cousa. Ou o cerebro de nada pôde servir ao pensamento, ou é propriamente a cousa pensante. Comprehende-se um *instrumento de acção*, mas não se comprehende o que poderia ser um *instrumento de pensamento*.

Eis o que se pôde responder a esta difficuldade. De qualquer maneira que se explique o pensamento, quer se admitta, quer se rejeite aquillo a que se deu o nome de idéas innatas, é forçoso reconhecer que uma parte mui consideravel de nossas idéas resulta da experiencia externa. As proprias idéas innatas são apenas condições geraes e indispensaveis do pensamento, não são o proprio pensamento. Como disse Kant, são a fórma e não a materia do pensamento. Essa materia é fornecida pelo mundo exterior. E', pois, mister que esse mundo exterior actue sobre a alma para que ella se torne capaz de pensar; é, portanto, indispensavel um intermediario para o mundo exterior e a alma. Esse intermediario é o sistema nervoso, e, como todas as sensações vindas por vias diferentes têm necessidade de ligar-se e de unir-se para tornar possível o pensamento, ha necessidade de um centro que é o cerebro. O cerebro é esse centro para onde convergem as acções das cousas externas, sendo, ao mesmo tempo o centro donde partem as acções da alma sobre as cousas externas. Póde-se, pois, dizer que, se o cerebro não é o instrumento do pensamento, é o da sensação, da imaginação e da linguagem, sem as quaes não podemos pensar; a intelligencia está bem ligada ao cerebro, mas só accidentalmente. O mesmo succede com a vontade. Sendo tambem o cerebro um órgão vivo, precisa de estar ligado a um organismo, e é por este que a alma está unida ao corpo.

Em uma palavra, vivendo a alma no seio de um mundo material, carecia de um corpo organico, e Deus lh'o fez capaz dos movimentos mais poderosos, como dos mais delicados.

E' um bello designio ter querido produzir todas as castas de seres: seres que só tivessem extensão; seres que só tivessem intelligencia, e emfim seres nos quaes tudo se unisse e onde uma alma intelligente se achasse ligada a um corpo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Bossuet, *Conhecimento de Deus*, IV, 1.

III. NOÇÕES SUMMARIAS DA COSMOLOGIA RACIONAL.  
O UNIVERSO.— A MATERIA.— A VIDA.

690. **Da cosmologia racional.**—Dá-se o nome de *Cosmologia racional* à parte da metaphysica que trata do mundo geral ou do *universo*, e sobretudo do *universo dos corpos*.

691. **O mundo ou o universo. A natureza.**—Chama-se o *mundo* ou *universo* a universalidade dos seres; mas, em sentido mais restricto, oppõe-se o *mundo* ao *homem*, e é então sómente o conjuncto dos corpos. Dá-se tambem a esse conjuncto o nome de *natureza*; e é por isso que a cosmologia racional tomou nestes ultimos tempos o nome de *philosophia da natureza*.

A natureza nada mais é que o conjuncto dos seres materiaes, sendo algumas vezes personificavel, só em sentido figurado, e tornando-se (conforme Aristoteles) uma especie de agente que preenche as funcções de Deus, ou que coopera com Deus. «A natureza e Deus nada fazem em vão.»

692. **Os limites do mundo.**—**A primeira antinomia de Kant.**—Kant sustenta que, na cosmologia racional, o espirito humano só póde chegar a contradicções, e sustentar ao mesmo tempo o pro e o contra. E' o que elle chama *antinomias*, admittindo quatro, cada uma das quaes se compõe de uma *these* e de uma *antithese*.

A primeira das quatro antinomias versa sobre os *limites* ou a *infinitude* do mundo.

*These.* O mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço.

*Antithese.* O mundo não tem nem começo no tempo, nem limites no espaço: é eterno e infinito.

Funda-se a *these* neste principio: um *numero infinito actual* implica contradicção.

Funda-se a *antithese* no principio da *razão sufficiente*.

Porque no tempo e no espaço, que são por toda parte semelhantes a si mesmos, teria o mundo começado em um momento anterior a outro? Porque pararia em tal lugar antes que em tal outro? (Vide as cartas de Clarke e Leibniz.)

Sem discutir a questão em si mesma, contentemo-nos em dizer que a *antithese*, bem como a *these*, não exclue a existencia de um Deus creador. Descartes e Leibniz, que affir-

mavam energeticamente a existencia de Deus, admittem, um que o mundo é infinito, o outro que é eterno <sup>1</sup>.

693. **A materia.**—Chama-se *materia* a substancia em geral, de que são compostos todos os corpos.

694. **Unidade de materia.**—E' objecto de questão saber se essa substancia primeira é uniforme e *homogenea*, ou se se compõe de substancias primitivamente *heterogeneas*. Até aqui tem a chimica reconhecido certo numero de substancias elementares, denominadas *corpos simples*; e não pôde analysar nenhuma dellas; mas o que resiste a nossos meios de analyse não é necessariamente indecomponivel em si. Fica, pois, de pé a questão.

695. **O cheio e o vacuo.**—E' outra questão saber se todo o universo está cheio de materia ou se ha entre os corpos intervallos absolutamente desoccupados, a que se chama o *vacuo*. E' mister distinguir o *vacuo relativo* que se pôde produzir, mediante nossos instrumentos, e o *vacuo absoluto*; é só este o vacuo metaphysicamente chamado.

696. **A divisibilidade ao infinito.**—**A segunda antinomia de Kant.**—Aqui tambem, como ha pouco, haveria, segundo Kant, duas proposições contradictorias.

These. O composto suppõe o simples. (Leibniz.)

Atithese. Toda substancia extensa, sendo divisivel, compõe-se de partes divisiveis, e isto ao infinito. (Pascal, *Reflexões sobre a geometria.*)

E' certo que, considerada a extensão como uma qualidade real dos corpos, terá por consequencia a divisibilidade ao infinito, por mais incomprehensivel que seja. Eis ahi tambem uma das razões a que se dá certa importancia contra a realidade objectiva da extensão.

697. **Da essencia da materia.**—Chama-se *essencia*, como vimos (328), a idéa primeira e exacta de uma cousa, e, por consequente, a propriedade fundamental inseparavel da cousa e da qual todas as outras decorrem. Segundo esta definição, a essencia da materia será a idéa propria e fundamental da materia, tal que, se se apresenta, o corpo é possível e explica-se com todas suas propriedades, ou, se é ausente, cessa o corpo de existir.

<sup>1</sup> Leibniz dizia que a criação não se refere ao tempo, mas á dependência.

698. **Mecanismo e dynamismo.**—Duas concepções fundamentaes têm sido propostas para explicar a essencia da materia: 1.º o *mecanismo*, que reduz todas as propriedades dos corpos ás leis da geometria e da mecanica, isto é, á extensão, á figura, á situação e ao movimento; 2.º o *dynamismo*, que acrescenta ou substitue á extensão *inerte* um principio de actividade chamado *força*, mais ou menos semelhante ao modo de actividade interna, que chamamos *esforço*.

699. **Mecanismo physico ou atomismo.**—**Mecanismo geometrico, concepção de Descartes.**—Entretanto ha duas especies de mecanismos: 1.º o *mecanismo physico*, que reduz os corpos a pequenos corpos, ou *corpúsculos*, que são simultaneamente extensos e *indivisiveis*, mas ao mesmo tempo duros e pesados, e que se movem no *vacuo*; taes são os chamados *atomos*; tal é a concepção de Democrito e de Epicuro; 2.º o *mecanismo geometrico*, para o qual a substancia de todos os corpos é o *espaço infinito*, não sendo os corpos outra cousa mais do que as divisões do espaço, e de alguma sorte suas modalidades: é o mecanismo de Descartes e de Spinoza, concepção que exclue o *vacuo* e os *atomos*, e sustenta o cheio e a divisibilidade ao infinito.

O mecanismo geometrico é o unico rigorosamente logico; porquanto o atomismo, só pela razão de admittir como essenciaes o peso e a dureza, admitte alguma força no atomo, não sendo a exclusão por si mesma nem dura nem pesada. Existe entretanto um *atomismo geometrico*: é o de P. Boscovich, que compõe os corpos de pontos mathematicos.

700. **Hylozoísmo e monadismo.**—O dynamismo, ou doutrina da força, póde igualmente tomar duas fórmãs: ou se considere a natureza como um só todo, como um corpo animado, e como que um ser vivo, cuja alma é Deus, cujo corpo é o muudo, sendo esta concepção o *hylozoísmo*, do qual se encontra um exemplo na physica stoica; — ou se considere a natureza composta de *monadas*, isto é de substancias simples dotadas de actividade: e tal é, a concepção de Leibniz. As monadas são indivisiveis como os atomos de Epicuro; mas não têm extensão; são, diz Leibniz, *atomos de substancia*; são pontos, como os pontos mathematicos do P. Boscovich; mas *pontos activos*, pontos vivos, de alguma sorte.

Na concepção dinamica, a extensão nada mais é que um phenomeno, uma apparencia; porquanto, como fazer coexis-



tirem juntas a força e a extensão ? ( Vide Magy, *A sciencia e a natureza.* )

701. **Idealismo.** — Quanto á doutrina que reduz a materia apenas a um phenomeno do pensamento, a uma *idéa* ou um composto de *idéas*, já a expuzemos e discutimos acima (629—630).

702. **Correlação das forças. Unidade de força.**  
— Acabamos de vêr que, se a theoria concebe a possibilidade da unidade de materia, isto é, de materia primitivamente homogenea, a experiencia ainda não descobriu nada em tal direcção : fica esta doutrina, portanto, no estado de hypothese especulativa. Não succede o mesmo relativamente ás forças, isto é, ás diversas causas de phenomenos que se produzem na natureza, e nomeadamente os phenomenos physicos : electricidade, magnetismo, luz, calor, etc. A experiencia tem mostrado entre todos estes factos analogias taes, que nos inclinam a pensar na possibilidade de referil-os a uma só causa. Com effeito : 1.º vê-se que taes factos se produzem seguindo leis semelhantes, e algumas vezes identicas (notoriamente, a electricidade e o magnetismo por uma parte, a luz e o calor por outra) ; 2.º esses phenomenos são convertiveis uns nos outros e se permutam em proporções determinadas ; 3.º a mesma explicação tende a applicar-se successivamente a todos esses phenomenos, a saber, a hypothese das vibrações ou das ondulações. Em uma palavra, tendem a traduzir-se cada vez mais em phenomenos mecanicos ; e conjectura-se que bem poderiam ser apenas os modos diversos do movimento. Entretanto semelhantes explicações não devem ser consideradas, até agora, senão como hypotheticas ; e ha ainda bastantes agentes physicos que resistem á redução : affinidade chimica, força de cohesão, gravitação universal. Digamos sómente que ha uma tendencia actual da sciencia para a doutrina da unidade da força.

703. **Conservação da materia e da força.** — O que não é hypothetico e o que parece a lei suprema de todas as sciencias physicas, chemicas e mecanicas, é o principio que os antigos exprimiam *à priori*, sob esta fórma : *Ex nihilo nihil*, « de nada nada vem. » Este principio deixou de ser um axioma metaphysico, e tornou-se uma verdade experimental. Por uma parte, desde Lavoisier, e á vista da theoria da combustão, theoria que foi a base da chimica

moderna, está estabelecido que « a quantidade de materia em todas as mudanças dos corpos fica sempre a mesma »: nada se perde; e as balanças, em todas as composições e decomposições dos corpos, nos fazem sempre encontrar, no fim da operação, o mesmo peso que no começo; ora, além do peso, não temos outra medida da quantidade de materia. O mesmo succede com a força. Ensina a mecânica que a quantidade de *força viva*, ou de *trabalho*, ou de *energia*, é sempre a mesma, e a experiencia tem demonstrado que, sempre que certa quantidade de movimento parece perdida, reaparece, sob fórma de calor, e reciprocamente. E' o que se chama *o equivalente mecanico do calor*. E' a justificação experimental do principio da conservação da força. E' o *nihil ex nihilo* applicado á força, bem como á materia.

Haveria equívoco em dar um sentido metaphysico a esse axioma, que, no entanto, só tem, na realidade, um sentido puramente *physico*. Significa simplesmente que, sendo dada a natureza, nada ali se crea, nada se perde (salvo por milagre); mas não significa por fórma alguma que a natureza existe por si mesma, e não é a obra de um creador. A questão da origem da natureza é de ordem mais diversa.

704. **A vida.**— Entre os seres da natureza ha os que são dotados de caracteres assás particulares, para que os separemos dos outros como o objecto de um centro de sciencias completamente particular: são os *seres vivos*, cujo caracter principal ou *apparente* é o *movimento espontaneo*. Donde vêm os caracteres especificos, distinctivos de taes seres? O que é a *vida*?

705. **Systema sobre a vida.**— Já dissemos acima que ha tres systemas principaes sobre a natureza e a origem da vida: o *organicismo*, o *vitalismo* e o *animismo* (360).

706. **Organicismo.**— Chama-se *organicismo* o systema que considera a vida como resultante da organização, isto é, de certa estrutura ou composição dos materiaes organicos. A razão principal dada pelos organicistas é que toda alteração do organismo altera ou modifica a vida, que a destruição da estrutura acarreta a morte. A vida, pois, seria apenas uma resultante, uma consequencia, o effeito de certa combinação particular da materia.

707. **Vitalismo.**—Segundo o vitalismo, a vida não é um effeito, é uma causa. Um ente não é vivo, porque é organismo; é organismo porque é vivo. As provas são tiradas: 1.º da *geração*: nenhuma combinação de materia jámais produziu um ente vivo sem a supposição anterior de algum outro ente vivo; *omne vivum ex vivo* (vide acima as experiencias de Pasteur sobre as gerações espontaneas, 416); 2.º da *unidade* do ser vivo. O corpo vivo, diz Cuvier, «fôrma um todo, um *systema fechado*, cujas partes se correspondem mutuamente e concorrem para a mesma acção definitiva». Kant exprimiu a mesma idéa, dizendo que, «no ser organizado, tudo é reciprocamente fim e meio». 3.º Do duplo movimento alternativo de *destruição* e de *reparação*, que constitue a nutrição: os corpos inorganicos não reparam espontaneamente as perdas que podem produzir.

708. **Animismo.**—O animismo vai mais longe que o vitalismo: sustenta que, desde que se admite uma causa independente da materia para explicar a vida, não é necessario multiplicar os seres; e por consequente admittir que os effeitos que excedem as forças da materia dependem directamente da alma. E', pois, a propria alma que, por uma como que actividade inconsciente, produz seu proprio corpo e o conserva. A supposição de duas forças é inutil, pois que uma só basta para produzir o effeito.

Falta-nos espaço para discutir estas diversas hypotheses. Contentemo-nos em assignalal-as, chamando a attenção para os autores <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vêde sobretudo o *habito* por J. Ra-  
vaissou.— O *principio vital e a alma gen-  
sante*, por Fr. Bouillier; nosso livro *Ma-  
terialismo contemporaneo* (c. v e vi). Ver

tambem, quanto aos physiologistas: Claude  
Bernard, *Lições sobre os phenomenos da  
vida*, Paris 1878.—Chauffard, *A vida, es-  
tudos de biologia geral*, Paris 1878.

## CAPITULO V

Noções do Theologica.— Deus e seus attributos.

A idéa mais alta do espirito humano, a que resume em um typo concreto e vivo tudo quanto ha de nobre, elevado, santo entre os homens, é a idéa de *Deus*.

Será esta idéa uma invenção dos homens, uma ficção da imaginação, uma concepção abstracta da razão? ou bem correspondente a um ser que existe realmente fóra do pensamento humano, e effectivamente possuidor de toda a perfeição que lhe imputamos? Tal é o problema supremo da philosophia. Tal é o objecto do que se chama a *demonstração da existencia de Deus*.

**709. Póde-se demonstrar a existencia de Deus?**— É por esta questão que principia S. Thomaz na *Summa theologica* (part. I, q. II, art. 2), e logo ao começar diz que parece impossivel demonstrar a existencia de Deus. Não é possivel *à priori*, porque se não póde partir de alguma cousa que lhe seja anterior; não é possivel *à posteriori*, porque aqui não ha proporção entre a causa e seus effectos, porquanto a causa é infinita e os effectos finitos: como, pois, se concluiria destes para aquella?

Mas semelhante questão é ociosa. Basta proceder á demonstração: Se esta é probante, será sufficientemente provado que é possivel; e, se é má, de nada terá servido demonstrar que é possivel. Quanto á reputação do dilemma precedente, resultará da propria demonstração.

**710. Demonstração da existencia de Deus.**  
—Innumerous *argumentos* têm sido propostos para esta demonstração, e são as denominadas *provas da existencia de Deus*. Cada uma destas provas tem seu valor e sua im-

portancia: entretanto commetteu-se o erro de represental-as, como tendo cada uma valor absoluto e bastante por si mesmo, ao passo que são apenas as *partes*, os *momentos* de uma só demonstração. Se, em vez de fazer-se uma enumeração re-talhada, se ligassem todos esses argumentos uns aos outros n'uma synthese commum, ter-se-hiam assim evitado muitas criticas e objecções. Clarke<sup>1</sup> foi o unico philosopho, parece, que teve essa idéa; mas seu exemplo não foi seguido.

Notar-se-ha, primeiramente, que a idéa de Deus não é uma theoria especulativa inventada pelos philosophos para explicar os phenomenos (como a *harmonia preestabelecida* ou os *turbilhões*); é uma idéa que todos nós recebemos da educação e se ha transmittido de idade para idade, sob diversas fórmias em todos os paizes do mundo. Em uma palavra, ha um factio universal e que parece até hoje ser inherente á natureza humana: é o que se chama a *religião*.

Nem seria uma objecção dizer que ha homens faltos do senso religioso, porquanto os ha igualmente baldos do sentimento moral. Será uma objecção contra a moral?

E nem tão pouco seria uma objecção descobrir alguma horda selvagem sem religião; porque, pela razão de que um povo ou um individuo não se elevou até ás faculdades do homem (a faculdade esthetica ou scientifica, por exemplo), não se segue que tal faculdade não seja essencial á natureza humana.

Finalmente, ainda não seria uma objecção dizer que nada de commum existe entre as religiões dos povos selvagens e o que chamamos religião; porquanto é commum em todas as religiões acreditarem os homens em algum poder invisivel (um ou muitos, finito ou infinito), o qual é a causa dos phenomenos do mundo.

E', pois, a religião um factio *social e universal*, que deve ter sua razão e tem seu fundamento na natureza humana.

Não só a religião é um factio social, mas, se cada um concentrar-se em si proprio, verá tambem que é um factio individual. Disso encontram-se vestigios até entre aquelles que parecem destituídos de todo o sentimento religioso. Já se mostrou que o poema do proprio Lucrecio está repleto de tal sentimento<sup>2</sup>. Na seguinte pagina de um philosopho contemporaneo, que é reputado, aliás sem razão, como *systeme*

<sup>1</sup> Clarke, *Tratado da existencia e dos attributos de Deus* (trad. franc. 1727).

<sup>2</sup> Vide Martha, o *Poema de Lucrecio*.

maticamente hostil a esta expressão religiosa :

« O que está além é inacessível ao espirito humano, mas a inacessibilidade não quer dizer nullo ou não existente. A immensidade nos apparece debaixo de seu duplo character: a realidade e a inacessibilidade. E' um oceano que vem bater nossa praia, e para o qual não temos nem barca nem velas, mas cuja clara visão é tão salutar quão formidavel. » (Littre)

Dest'arte o facto religioso não é somente um facto social, é tambem um facto individual, sensível para cada um em certo grão, quer pelo sentimento do infinito, quer pelo da ordem universal, quer finalmente pela necessidade da consolação e da esperanza.

E' o facto social e individual, é esse facto do sentimento religioso cujo fundamento é buscado pela philosophia no que se chama a demonstração da existencia de Deus.

Vem a pello voltar ao dilemma apresentado acima, e segundo o qual não se poderia provar que existe Deus nem *a priori* nem *a posteriori*.

Certamente, se não tivéssemos dado algum que contivesse já implicitamente a crença na existencia de Deus, seria impossivel descobri-la, quer por syllogismo, quer por inducção. Mas, se a idéa de Deus preexiste em nós sob uma fórma confusa, comprehende-se que seja possivel tornal-a visível pela analyse, ao mesmo tempo que determinal-a pela experiencia e pela inducção. « As provas da existencia de Deus, diz Hegel, são exposições, descripções mais ou menos incompletas do movimento pelo qual o espirito se eleva do mundo a Deus. » (*Logica*, Introducção § L. nota e § LXVIII.)

Nesta pesquisa, seguir-se-ha o methodo indicado pelo proprio Hegel como o methodo dialectico por excellencia, o qual consiste em ir do abstracto para o concreto, das determinações mais pobres para as mais ricas, até que a idéa de Deus nos appareça em sua totalidade. Ter-se-ha a concepção de Deus a principio simplesmente como *ser necessario*, depois como *causa da ordem do mundo*, depois como *causa da ordem moral*, e emfim como *perfeição absoluta*.

a) Só porque alguma cousa existe, segue-se que alguma cousa sempre existiu: » Haja um só momento em que nada existia, eternamente nada existirá, « diz Bossuet. E' o que os antigos exprimiam por este celebre axioma: *Ex nihilo nihil*. O espirito é incapaz de comprehender que, em um

nada absoluto, alguma cousa começa absolutamente a ser. Logo ha algum ser eterno.

Em segundo logar, porque ha algum ser eterno, segue-se que existe algum ser *necessario*. Com effeito, este ser eterno existe, ou *por outrem* ou *por si mesmo*. Por outrem, é impossivel; porque então supporia um outro ser eterno, a respeito do qual far-se-hia a mesma questão. E' mister, pois, chegar a um ser que não exista por outrem; ora, se não existe por outrem, é que existe por si mesmo. Logo tem em si mesmo a razão de sua existencia. Logo é *necessario, independente, absoluto*.

Objecção: Porque esse ser eterno e necessario não seria a serie dos seres que temos deante dos olhos e que se manifestam á experiencia?

Resposta. Compondo-se de seres *transitorios*, esta não cadeia de seres não póde ter em si mesmo a razão de sua *eternidade*. Composta de seres contingentes, não póde ter em si a razão de sua existencias; porquanto, se póde indifferentemente existir ou deixar de existir (o que é a definição do contingente), por que existe? — E' mister, pois, que haja algum principio eterno e necessario que seja a *razão de existencia* dos seres transitorios e contingentes.

b) Este principio não é só o fundamento da *existencia* dos seres, é ao mesmo tempo o fundamento da *ordem* e da *harmonia* que reina entre os seres.

A natureza não patentea sómente uma suscessão phenomenol de existencias contingentes; nol-as apresenta como uma *ordem* e um *plano*. Ora, este plano se nos manifesta de duas maneiras: 1.º como um *systema de lei*; 2.º como um *systema de meios e fins*. Sob o primeiro aspecto, o universo se nos manifesta como *racional*; sob o segundo aspecto, como *providencial*. Por uma parte, sendo o universo objecto de sciencia e intelligivel para a razão, deve ser por isso mesmo a expressão de uma *razão* ou de um *pensamento*. Por outra parte, manifestando-se nos o universo como obra d'arte (ao mesmo tempo *machina* e *poema*), é expressão de uma *arte*, de um *genio artistico* e *constructor*, cordenando, predeterminando, predispondo todas as cousas.

Objecção. O que se nos manifesta como um *systema de meios e de fins* é apenas uma resultante das leis da natureza. O que tomamos por uma intenção é apenas uma *consequencia*. Não se deve dizer: a ave tem azas *para* <sup>v. parte</sup> *mas a ave vòta porque tem azas*.

*Resposta.* Um não contradiz o outro; porque, para que um meio seja apropriado a realisar um fim, é mister que seja ao mesmo tempo uma causa capaz de produzir certo effeito: logo, porque uma coisa é um effeito, não se segue que não seja um fim. Entretanto, admittido que o vôo não seja um fim, é forçoso suppôr que a materia, obedecendo a leis fataes e indifferentes, haja por acaso encontrado a combinação mais propria para a realisação do effeito. Ora, dizer que uma coisa acontece por acaso é dizer que acontece sem causa. Dizer que uma obra *intellectual* foi produzida sem *intelligencia* é violentar o principio de causalidade<sup>1</sup>.

c) O mundo apresenta-nos uma ordem; mas existem na natureza duas especies de ordens: a ordem *physica* e a ordem *moral*. A ordem *physica* é um systema de *forças*, a ordem *moral* um systema de *vontades*. As *vontades*, assim como ás *forças*, têm suas leis. Existe uma lei *moral*, o dever, como existem *leis physicas*. Estas cumprem-se fatalmente; aquella cumpre-se livremente. A lei moral ou o dever oppõe-se ao prazer e ao interesse. Impõe á vontade o sacrificio e o desinteresse. Ora, a existencia de uma lei moral, do dever, da virtude é incomprehensivel na hypothesis em que o universo se reduzisse á materia e a suas propriedades primordiaes.

Com effeito, haja uma ordem de cousas inteiramente *physicas*, isto é, em que todos os phenomenos sejam reductiveis ás leis *physicas* e *mecanicas*, em que a vida, o pensamento, a vontade, a liberdade, o amor sejam apenas combinações *chimicas*, ou até combinações de *movimentos*, procuro descobrir em virtude de que principio pod-r-se-ha afirmar que taes cousas *valem* mais do que taes outras, que tal acto é mais *excellente* e *melhor* do que tal outro, que o amor vale mais do que o egoismo, a sciencia mais do que a gula, o bello mais do que o voluptuoso, a magnanimidade mais do que a baixa adulação, em uma palavra, que os bens da alma são superiores aos bens do corpo, e que a felicidade de um homem é superior á felicidade de um animal.

Sob o aspecto das leis *physicas*, qualquer phenomeno vale por um outro: porque todo phenomeno é rigosamente conforme ás leis da natureza. Nada acontece que não seja conforme a essas leis; por consequencia, nada ha que não seja

<sup>1</sup> Quanto ao desenvolvimento desta doutrina, vêde nosso livro *As causas finais*, principalmente ps. 42-62.



necessario, nada ha que não seja legitimo ; e, tendo todos os phenomenos a mesma propriedade de serem o resultado das leis necessarias, têm todos o mesmo titulo e o mesmo valor. O granizo, que destróe as searas, cae em virtude das mesmas leis da chuva, que fecunda a terra. A diversidade dos effectos em nada muda a essencia dos phenomenos.

Quando declarais taes acções *melhores* que taes outras, só o podeis fazer attribuindo a uma algo mais que a outra, descobrindo naquella algum character que falta nesta ; se tudo, porém, se reduz a combinações physicas ou chemicas, em que consiste o character privilegiado de certas acções que nos obrigam a declaral-as de ordem superior ? Será facillimo reconhecer que tal acção é util, tal outra nociva ; mas, em si mesmos, virtude e vicio não se distinguirão por nenhum characteristico intrinseco, e até dar-se-ha occasião em que o vicio pareça mais util e, por consequencia, melhor que a virtude.

Destas considerações resulta que a distincção do bem e do mal deve ter seu fundamento na natureza das cousas, e que a ordem moral tem sua razão e seu *typo supremo*, bem como a ordem physica. Em uma palavra, a lei moral suppõe um principio supremo que é Deus.

*Objeção.* A lei moral carece, como as leis positivas e civis, de um *legislador* ? Não será ella evidente por si mesma ? Não domina a consciencia por sua propria clareza ? Demais, a lei não é independente da *sanção* ? Fazer o bem e o mal, em virtude das penas e recompensas applicaveis, não é obedecer a um motivo interessado que destróe o valor moral da acção ? Isto posto, assim como é inutil suppôr um legislador, tambem o é suppôr o que se chama um Deus *remunerador* e *vingador*. Tal é a objeção da escola que sustenta o que se denomina *moral independente*.

*Resposta.* Sem duvida, a lei moral domina por si mesma, e não pela autoridade de uma vontade superior ; já o demonstrámos acima (527) ; sem duvida, a lei domina por sua propria essencia, e não pelas consequencias felizes ou infelizes que ella póde produzir (559). Mas dahi concluir para, moral chamada independente, é não comprehender o problema. Porquanto, se é verdade que a ordem moral não carece de uma causa, não é menos verdade que deve ter uma *razão*. A lei moral não foi *estabelecida* por uma vontade : porque então poderia ser derribada por essa mesma vontade ; como, porém, a lei moral poderia governar a vontade humana, se apenas fosse uma concepção do espirito humano ? O character *absoluto* da lei do dever bem mostra que tem ella outra origem, e

fundamento além da constituição particular de um ser contingente. Ella deve ligar-se á natureza, das cousas bem como as leis physicas. Assim como o Universo physico suppõe uma Razão e um Pensamento, assim tambem o Universo moral suppõe uma Justiça e uma Santidade, donde emana nossa propria santidade. Porque, se assim não fosse, seria forçoso suppôr, ou que a lei moral tem sua razão nas leis physicas, o que implicamente a destruiria, ou que é nascida do acaso e sem ligação alguma com o principio das cousas, o que é absurdo.

d) Concebido Deus primeiramente como causa necessaria, depois como razão da ordem physica, isto é, como intelligencia, depois como razão primeira e ultima da ordem moral, isto é, como santidade e justiça, resta reunir todas estas qualidades, acrescentando-lhes todas as que se podem conceber, para formar a noção do *Ser infinitamente perfeito*, como o chamavam os cartesianos. Se a existencia contingente suppõe a existencia necessaria e absoluta, assim tambem toda qualidade do ser contingente, toda determinação do ser finito deve suppôr igualmente uma determinação correspondente na existencia absoluta e infinita, ou, pelo menos, deve ahí ter sua razão. Esta razão suprema e final de todos os grãos de realidade existentes no mundo chama-se a perfeição: o ser que possui esta perfeição é, pois, o ser mais real de todos, *Ens realissimum*. Este ser que assim concebemos deve existir na realidade, porque: 1.º donde nos viria a idéa da perfeição absoluta, se essa idéa não tivesse sua causa em uma perfeição effectiva? (Descartes); 2.º, se um ser tem o poder de existir por si mesmo, tem *à fortiori* o poder de produzir todas as determinações da existencia. O facto de existir por si mesmo implica, assim como o pensou Descartes, todas as perfeições.

(Discurso do meth., part. IV.)

*Objecção.* A concepção do ser perfeito é apenas um *ideal*, um *archetypo* concebido pelo espirito na occasião dos seres reaes, inteiramente semelhante ao que se denomina *as idéas* de Platão. Assim como concebemos *figuras ideaes* em geometria, sem que haja em parte alguma circulos perfeitos, triangulos perfeitos, da mesma fórma concebemos por abstracção um ser despido das condições imperfeitas que acompanham por toda a parte a existencia.

*Resposta.* Bem longe de crer que o ser exclue a perfeição, cumpre dizer, pelo contrario, com Bossuet, « que a perfeição é a razão do ser ». Com effeito, donde viria no imperfecto a faculdade de se aperfeiçoar? Se supponho um ser que não tenha nenhuma especie de perfeição, isto é, nenhuma quali-

dade precisa e determinada, que não seja nem isto, nem aquillo, que, finalmente, não tenha attributo algum, não lhe posso suppôr nenhuma razão de existencia, e, sendo um nada de essencia, seria ao mesmo tempo um nada de ser. Portanto o ente primeiro não pôde ser um absoluto indeterminado: é-lhe indispensavel algum gráo de determinação. Mas por que tal gráo antes que tal outro? se lhe suppondes algum poder, por que não a omnipotencia? alguma razão, por que não a omnisciencia? elle só pôde ser um zero ou um todo de perfeição. Ora, no primeiro caso, elle nada seria, não existiria: fogo, é mister que possua o ser em sua plenitude absoluta.

**711. Provas da existencia de Deus.**— Depois de haver exposto em seu conjuncto a demonstração da existencia de Deus, resta-nos enumerar e classificar as provas mais importantes desta verdade, reportando-as aos philosophos que as acharam ou que as exprimiram mais valentemente. Distribuem-n'as de ordinario em tres classes: provas *physicas*, provas *metaphysicas*, provas *moraes*. Acrescenta-se muita vez uma quarta classe: as provas *estheticas*; mas estas podem incluir-se nas provas *moraes*.

**712. I. Provas physicas.**— As mais importantes são:

a) Prova de Clarke, à *contingencia mundi*.

E' absolutamente necessario que alguma cousa haja existido de toda eternidade. Com effeito, pois que alguma cousa existe, é claro que alguma cousa sempre existiu. Aliás, ter-se-hia de dizer que as cousas que actualmente existem sahiram do nada, e não têm absolutamente causa de sua existencia, o que é uma contradicção nos termos... Ora, se alguma cousa existiu de toda eternidade, é mister ou que este ser que sempre existiu seja um ser immutavel e independente, ou que seja uma concessão infinita de seres dependentes ou sujeitos á mudança. Mas esta ultima supposição é impossivel: porquanto essa cadêa infinita de seres dependentes não poderia ter causa alguma externa de sua existencia, pois que se suppõe que todos os seres existentes no universo ahi se contém. Por outro lado, não pôde ter causa alguma interna, porque nesta cadêa de seres nenhum ha que não dependa do que precede, e nenhum é considerado existente por si mesmo. Seria, pois, uma reunião de seres que não têm nem causa interior, nem causa exterior de sua existencia, isto é, de seres que, considerados separadamente, houvessem sido produzidos por uma causa, e que conjunctamente não houvessem sido produzidos por nada. Segue-se que é mister que um ser immutavel e independente tenha existido de toda eternidade. (Clarke, *Tratado da exist. de Deus*, c. II e III.)

b) Prova de Leibniz deduzida da *razão sufficiente*.

Deus é a primeira razão das cousas: porquanto as que são limitadas, como tudo o que vemos e experimentamos, são contingentes, e nada têm intrinsicamente que lhes torne a existencia necessaria: sendo manifesto

que o tempo, o espaço, e a materia, unidos e uniformes em si mesmos, e indifferentes a tudo, podiam receber de tudo outros movimentos e figuras, e n'um todo outra ordem. Logo deve-se procurar a razão do mundo, que é o conjuncto pleno das cousas contingentes; e procural-a na substancia que traz consigo a razão de sua existencia, e a qual por consequencia é necessaria e eterna. E' tambem mister que esta causa seja intelligente; porquanto, sendo contingente este mundo que existe, e sendo igualmente possiveis e igualmente pretendentes á existencia uma infinidade de outros mundos, é mister que a causa do mundo attentamente se haja relacionado com todos esses mundos possiveis antes de determinar um delles. (*Theodica*, part. 1.<sup>a</sup> § 7.<sup>o</sup>)

c) Prova de Aristoteles deduzida da necessidade do primeiro motor.

Tudo o que está em movimento é movido por alguma cousa: Ora, o que move, imprime o movimento ou por alguma cousa de outrem, ou por si mesmo. Supponhamos o primeiro destes dous casos: o movel, o motor, e o intermediario. O intermediario é um motor, porque põe o movel em movimento; mas tambem é um movel, pois que só faz transmitir o movimento imprimido pelo motor. Logo não é mais que um meio termo entre o derradeiro movel e o primeiro motor; mas a serie dos meios não poderia ser infinita. Logo é forçoso chegar a um primeiro termo que não seja movido por nenhum outro. (Ravaisson, *Essai sur la Metaphysique d'Aristoteles*, t. I, pag. 539 1.)

d) Prova *physico-theologica* ou prova das causas finaes. Já expuzemos (637 b) a prova das causas finaes: eil-a resumida com muita exactidão por Bossuet.

Tudo o que mostra ordem, proporções bem determinadas e meios proprios para produzir certos efeitos, tambem mostra um fim expresso: por consequencia, um designio formado, uma intelligencia regulada e uma arte perfeita (*maior*).

E' o que se nota em toda a natureza (*menor*). Vemos tanta exactidão em seu movimento e tanta conveniencia entre suas partes, que não podemos negar que haja arte. Porquanto, se esta é indispensavel para notar semelhante concerto, com muito mais razão o é para estabelecê-lo. Tanta arte existe na natureza, quanto a propria arte só consiste em imital-a.

De todas as obras, porém, da natureza, aquella em que mais se accentúa o designio é, indubitavelmente, o homem. Tudo no corpo humano está disposto com uma arte maravilhosa 2.

Logo parece (*conclusão*) que esse corpo é um instrumento fabricado por um poder que está fóra de nós; e todas as vezes que nos servimos delle, deveriamos sempre sentir a presença de Deus 3. (*Conhecimento de Deus*, cap. IV.)

Kant preccnisou sempre a prova das causas finaes com o maior respeito e admiração.

1 Sendo mui complicada a demonstração de Aristoteles, damol-a em resumo, segundo Ravaisson.

2 Bossuet só falla do corpo humano. Vede em Fénelon a prova inteira.

3 Quanto ao desenvolvimento da prova

das causas finaes vede: na antiguidade Xenophonte, *Memoraveis* I, iv; Cicero *De natura Deorum* I, ii; e entre os modernos Fénelon, *Tratado da existencia de Deus*; Bonnet, *Contemplação da natureza*; e o nosso livro *Causas finaes*. (Paris, 1876.)

Seria, diz elle, não só querer privar-nos de uma consolação, mas, ainda mais, tentar o impossível e pretender subtrahir alguma cousa á autoridade desta prova. A razão, sustentada com argumentos tão poderosos, e que incessantemente vão augmentando, não pôde por modo tal ser rebatida pelas incertezas de uma especulação subtil e abstracta, que não deve ser arrancada a toda irresolução sophistica como a um sonho, á vista das maravilhas da natureza e da estrutura magestosa do mundo para de grandezza em grandezza chegar até a mais elevada, e de condição em condição até ao autor supremo e absoluto das cousas. (Kant. *Critica da Razão pura*, Dialéctica, cap. III. secc. VI.)

e) Prova deduzida da *intelligencia humana*.

A' prova das causas finaes liga-se, como um caso particular desta prova, o argumento que conclue immediatamente, em virtude do principio de causalidade, da intelligencia finita para a intelligencia infinita.

Tudo quanto encerra de perfeição o effeito deve-se encontrar na causa que o produziu, já com a mesma natureza, já *eminentemente*. (S. Thomaz, *Summa Theologica* part. I. q. IV, art. II.)

Se uma sabedoria imperfeita, qual a nossa, não deixa de ser, com maioria de razão devemos crer que a sabedoria perfeita é e subsista, e que a nossa relativamente não é mais que uma scintilha. Porque, se fossemos os unicos intelligentes no mundo, valeríamos por nossa intelligencia imperfeita mais do que o resto que fosse inteiramente bruto e estúpido; nem seria possível comprehender donde procede, n'um todo que não entende, essa parte que entende, não podendo a intelligencia nascer de uma causa bruta e insensata. (Bossuet, *Con. de Dieu*, c. IV, § 4.º)

Que maior absurdo que uma fatalidade cega, que houvesse produzido seres intelligentes! (Montesquieu, *Espirito das leis*, liv. I, cap. I.)

## 713. II. Provas metaphysicas.

a) Prova tirada dos grãos de excellencia. E' o que se chama *via eminentiæ*.

Esta prova deduz-se dos diversos grãos observaveis nos seres. Com effeito, nota-se na natureza alguma cousa de mais ou menos bom, de mais ou menos nobre, de mais ou menos verdadeiro, etc. Ora, o mais ou o menos se diz dos objectos segundo se approximam, em grãos diversos, do que de mais elevado existe. Logo ha alguma cousa que é o bom, o nobre, o verdadeiro: porquanto o que ha de mais elevado em um genero é causa de tudo o que se encerra nesse genero. (S. Thomaz, *Epith. Theol.*, p. I: q. II, art. III — Vêde tambem Santo Anselmo, *Monologismo*, c. I.)

b) Prova chamada *ontologica* ou *à priori*, ou da essencia implicando a existencia: é o que se chama *via aseitatis*.

Deus é por essencia o ser tal que se não pôde conceber outro maior do que elle (*quo majus cogitari nequit*). Ora, este ser não pôde existir unicamente no entendimento; porque se existisse unicamente no entendimento, poder-se-hia conceber outro maior, a saber, o que existisse não só no entendimento, mas tambem na realidade, e esse seria o maior. Logo aquelle que por definição é o maior que se possa conceber é concebido como existente por isso mesmo que é pensado. (S. Anselmo, *Prologium*, c. II, trad. de Bouchitté, Paris, 1842).

Descartes reproduziu o mesmo argumento sob uma fôrma diferente :

Todas as vezes que me acontece pensar em um ser primeiro e soberano, é necessario que eu lhe attribua todas as castas de perfeições : e, desde que chego a reconhecer que a existencia é uma perfeição, concluo mui bem que este ser primeiro e soberano existe... e acho manifestamente que a existencia tambem não pôde ser separada da essencia de Deus, bem como de um triangulo rectileneo a grandeza de seus tres angulos iguaes a dous rectos. (*Meditações*, v. 1.)

c) Prova de Bossuet tirada da existencia das *verdades eternas*.

Tem por objecto o entendimento verdades eternas. As regras das proporções pelas quaes medimos todas as cousas são eternas e invariaveis. Assim tambem, o dever essencial do homem é viver conforme a razão.

Todas estas verdades subsistem independentemente de todos os tempos... e até antes de ter existido um entendimento humano... e quando tudo que se vê na natureza fosse destruido, excepto eu, essas regras se conservariam em meu pensamento; e eu veria claramente que seriam sempre boas e sempre verdadeiras, ainda quando eu mesmo fosse destruido e não houvesse ninguem capaz de comprehendel-as.

Se ora procuro onde e em que sujeito subsistem taes regras eternas e immutaveis como são, sou obrigado a reconhecer um ser em quem a verdade é eternamente subsistente e sempre extensa; e este ente deve ser a propria verdade e deve ser toda a verdade; e é d'elle que deriva a verdade em tudo o que é e o que se entende fóra d'elle. (*Con. de Dieu*, cap. IV § 5.º)

d) Prova de Kant, deduzida da idéa de *possibilidade*.

Na hypothese da suppressão de Deus pelo pensamento, com elle não succumbe sómente a *existencia*, mas sua *possibilidade* intrinseca das cousas... Porquanto, quando haja em geral alguma cousa susceptivel de ser concebida, só é possível isso com a condição de que tudo o que ha de real nessa noção exista em um ser que é a origem de toda a realidade. (*Melanges de logique*, tr. fr. de Tissot, p. 55.)

714. III. **Provas moraes e estheticas.** — Assim se chamam as provas que assentam quér nos factos moraes, quér nos sentimentos.

a) *Consenso universal*.

1 Leibniz reputou probante este argumento, mas incompleto. Completa-o do modo seguinte: « Não desprezo o argumento inveterado por Anselmo; mas parece-me que falta alguma cousa a este argumento, a saber, que o ser perfeito é possível (não contradictorio), porque demonstrado este ponto, a demonstração é cabal. » (*Obras*, ed. Dutens, t. II, p. 221.) Quanto á possibilidade do ente perfeito,

demonstra-a dizendo que, sendo Deus a reunião de todas as realidades ou perfeições, e sendo todas estas realidades termos positivos e affirmativos, não se podem contradizer umas ás outras Kant criticou o argumento ontologico (*Critica da razão pura* t. II c. III secç. IV.) Hegel o defendeu contra Kant (*Logica*, Introd. § 51, trad. franc. part. t. , p. 301).

De quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est. (Cicero, de *Natura Deorum*, liv. 1.º, 17). Inter omnes omnium gentium ea sententia constat. Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos. (*Ibid*, II, 5.)

Podereis encontrar cidades privadas de muralhas, de casas, de gymnasios, de leis, de moeda, de cultura das letras; mas um povo sem deuses, sem preces, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrificios, ninguém jámais viu. (Plutarcho, *contra Colotes*.)

Nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera que non, etiam si ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. (Cicero, de *Legibus*, liv. I.)

### b) Prova de Kant, deduzida da lei moral.

A lei moral obriga-nos por si mesma sem depender de algum fim, como condição material; mas ao mesmo tempo determina *a priori* a um fim ultimo, ao qual nos obriga a tendermos; e este fim é o soberano bem possivel no mundo pela liberdade.

A condição subjectiva que, na lei moral, constitue para o homem o termo final de sua existencia, é a felicidade, mas com a condição objectiva de que o homem se conforme com a lei da moralidade, isto é, que seja digno de ser feliz.

Estas duas condições, porém (a moralidade e a felicidade), não as podemos representar reunidas por causas puramente naturaes. Esta necessidade pratica (a alliança da virtude e da felicidade) não está de accordo com o conceito theorico da possibilidade physica.

Logo é mister que admittamos uma causa moral do mundo (um autor do mundo) para que nos possamos propór a um fim ultimo de accordo com a lei moral, e tão necessario é esse fim, quão necessario admittir que existe um Deus. (Kant, *Critica do juizo*, § 85.)

### c) Razão de sentimento.

Um só suspiro da alma pelo melhor, pelo futuro, pelo perfeito, é uma demonstração mais que geometrica da divindade (Hemsterhuys, *Aristão*, Obr. 1797, p. 87.)

Tanta certeza tenho de que com uma razão humana não possuo a perfeição de minha vida nem a plenitude do bem do verdadeiro, quanta de que existe um ser mais elevado do qual sou oriundo. Não existo, *não quero existir*, se Deus não existe. Eu existiria, e minha essencia mais elevada não existiria! Não, brada-me a razão instinctivamente: Deus! (Jacobi, *Carta a Fichte*.)

Percebendo o homem a belleza sobre a terra, recorda-se da belleza verdadeira, toma azas e arde por voar para ella; mas, em sua impotencia, ergue como a ave seus olhos para o céu. (Platão, *Phedra*, trad. Cousin, pag. 56.)

O meu caro Sócrates, o que póde dar valor a esta vida é o espectáculo da belleza eterna... Pergunto eu, qual não seria o destino de um mortal a quem fosse dado contemplar o bello sem mescla, em sua pureza e simplicidade, não já revestido de carne e de cór humana e de todos vãos prazeres destinados a perecerem, ao qual fosse dado contemplar face á face, sob sua forma unica, a belleza divina! (Platão, *Banquet*, trad. Cousin, pag. 317.)

**715. Atributos de Deus.** — Chamam-se *atributos* em um ente os modos de ser essenciaes e permanentes pelos quaes é constituído tal qual é. Distinguem-se em Deus duas

ordens de attributos: os attributos *metaphysicos*, pelos quaes são excluidas de Deus todas as condições da existencia finita, e os attributos *moraes*, pelos quaes são affirmadas em Deus todas as perfeições que se podem encontrar no finito, mas que não são incompativeis com a natureza do infinito.

Ha, portanto, dous methodos para determinar os attributos de Deus: 1.º o methodo *negativo*, que consiste em supprir os limites das creaturas; 2.º o methodo *analogico*, que transfere a Deus, sob fórma *eminente*, os attributos das creaturas.

*Attributos metaphysicos*. — Os principaes destes attributos são: a unidade, a simplicidade, a immutabilidade, a eternidade, a immensidade.

1.º *Unidade*. Ha um só Deus, e não póde haver muitos:

Não posso conceber, diz Fénelon, dous seres infinitamente perfeitos; porque um, participando com o outro do mesmo poder infinito, participaria tambem da infinita perfeição; e por consequencia cada um delles seria menos poderoso e menos perfeito do que se fôsse só. (*Existencia de Deus*, part. II c. V, art. 1.º)

2.º *Simplicidade*. Deus não é composto de partes:

Se fosse composto, já não seria soberanamente perfeito; porquanto concebo que em cousas, aliás iguaes, o que é simples, indivisivel, verdadeiramente um, é mais perfeito do que o que é divisivel e composto de partes. (*Ibid.*)

3.º *Immutabilidade*. Deus não póde mudar. Se Deus mudasse, passaria do menos perfeito ao mais perfeito, mas não seria então a absoluta perfeição; ou passaria do mais perfeito para o menos perfeito, mas nesse caso se degradaria e não seria a infinita perfeição.

4.º *Eternidade*. Só porque Deus é immutavel, segue-se que é eterno, isto é, não está sujeito á successão e ao tempo.

Nelle nada dura, porque nada passa; tudo é fixo, tudo é ao mesmo tempo; tudo é immovel. Em Deus nada foi, nada será; mas tudo é. (*Ibid* art. III.)

5.º *A immensidade*. Deus não está no espaço nem no tempo:

Não está em parte alguma, como não está em tempo algum; porque não tem relação com logares e tempos que são apenas limites. Como não póde haver nelle nem passado, nem futuro, não póde haver quem nem além. Como a permanencia absoluta exclue qualquer medida de successão, a immensidade igualmente exclue toda medida de extensão. (*Ibid*, art. IV.)



Em resumo, a perfeição divina exclue: 1.º a composição (*simplicidade*); 2.º a pluralidade (*unidade*); 3.º a mudança (*immutabilidade*); 4.º a successão (*eternidade*); 5.º o logar (*a immensidade*).

Podem-se tambem considerar attributos metaphysicos a *infinitude*, a *necessidade*, a *perfeição*; mas estes são apenas os differentes nomes dados ao que constitue a propria essencia de Deus, a *saber*, o *ABSOLUTO*.

*Attributos moraes*. Póde-se dizer que os attributos metaphysicos têm relação com Deus, considerado sobretudo como *substancia*, como *ser*. Os attributos moraes têm relação com Deus, considerado como *pessoa*. Confundem-se, pois, com o que se chamou a *personalidade divina*, que será assumpto dos paragrafos seguintes.

### 716. Pantheismo e personalidade divina. —

Chama-se pantheismo a doutrina segundo a qual seria Deus uma *substancia* unica de que os corpos e os espiritos seriam apenas *modificações*. Os corpos e os espiritos seriam para Deus o que a redondeza é para a bola ou o prazer é para o espirito.

### 717. Exame do pantheismo. — I. O universo dos corpos. —

Segundo Spinoza, que é o representante do pantheismo nos tempos modernos, Deus, ou a substancia universal e unica, teria dous attributos essenciaes: o pensamento e a extensão<sup>1</sup>. O que chamamos os *espiritos* são os *modos do pensamento divino*; o que chamamos os *corpos* são os *modos da extensão divina*. Ponhamos de parte por enquanto, o universo dos espiritos, e consideremos o universo dos corpos.

O corpo, diz Spinoza, é um modo da extensão. Mas que especie de modalidade se póde conceber em uma extensão infinita, homogenea, immovel e indivisivel? Ora, são estes os caracteristicos da extensão divina, segundo Spinoza.

Esta extensão não é outra cousa mais que o espaço, o mesmo espaço geometrico. Que a geometria possa, na verdade, conceber nesse espaço certas porções particulares chamadas figuras, determinadas por contornos chamados linhas, são creações de nossa imaginação: somos nós que construimos triangulos, circulos. O espaço contém todas essas figuras em

<sup>1</sup> Spinoza admite que ha outros attributos em Deus, e até uma inferioridade d'elles, mas conhecemos só dous, porque

nosso ser só tem relação com esses dous (alma e corpo).

potencia e ao mesmo tempo, mas não contém nenhuma dellas realmente. A prova disso é que, onde acabamos de construir um triangulo, podemos substituil-o immediatamente por um circulo, por um polygono; todas as figuras podem substituir-se umas ás outras sem mudar de logar. Assim é que as figuras da geometria são apenas construcções de nosso espirito, e não podem servir para explicar a realidade dos corpos. Dir-se-ha que o que chamamos os corpos não seria outra cousa mais do que certas sensações que se ligassem a certas determinações do espaço? Por exemplo, a côr, diversificando os aspectos desta vasta capacidade infinita, forneceria assim um meio de determinar no espaço certas modalidades assim grão menor, e de um modo menos claro, comprehender-se-hia que outras sensações, por exemplo, o calor, o som, podessem assim ser meios de restringir porções de espaço, e desse modo produzir certas modalidades que chamamos corpos. Mas esta explicação seria inadmissivel na doutrina de Spinosa, que neste ponto é a mesma de Descartes. Segundo Descartes, com effeito, todas as qualidades secundarias dos corpos (calor, luz, som, vêde § 126) são apenas sensações inteiramente subjectivas que se devem reduzir ás qualidades *primarias*, figura e movimento, como causas: e esta doutrina é justificada pela sciencia moderna, que considera movimentos o calor, o som e a luz. Estas sensações não podem, portanto, servir para determinar certas modalidades na extensão, porquanto ellas proprias já suppoem certas modalidades da extensão. Para que haja luz e calor, é indispensavel primeiramente que haja figura e movimento, isto é, certas determinações de extensão. Ora, o que é a figura em um espaço infinito, continuo, homogeneo, indivisivel? O que é o movimento em um espaço immovel? Em semelhante espaço, só pôde haver uma distincção puramente ideal, feita por um espirito que o contempla. Mas, nesta uniformidade vasia e infinita, que razão teria o espirito para fixar-se antes em um ponto do que em outro, e passear de um ponto para outro, pois que tudo é semelhante? Sustentar-se-ha que pelo menos se pôde conceber o movimento, e com o movimento a diversidade dos corpos? Mas o movimento suppõe alguma cousa que se move, todo movimento suppõe um movel. Qual poderá ser o movel no universo de Spinosa? Serão as porções do espaço? mas como se poderia deslocar uma porção de espaço? O movimento tem logar no espaço; mas as porções do espaço são immoveis: o corpo é que muda de logar; mas o logar não muda de logar. Dir-se-ha enfim que os corpos são apenas

sonhos, ficções de nossa imaginação? E' o que tambem é possível no systema de Spinoza. Com effeito, 1.º, conforme Spinoza, a alma só se explica pelo corpo: é o conjuncto das idéas ligadas ao conjuncto dos movimentos que chamamos corpo; a individualidade espirital só se explica pela individualidade corporea. Não se pôde, pois, reduzir o corpo ao espirito, como no systema idealista; 2.º, conforme Spinoza, cada modalidade deve-se explicar pelo attributo ao qual está ligada; as modalidades do pensamento pelo pensamento, e as modalidades da extensão pela extensão; é, pois, impossível explicar os corpos pelas propriedades do pensamento. Destas considerações resulta que, no systema da unidade de substancia, o que chamamos os corpos escapa a qualquer explicação. O pantheismo mecanista e geometrico de Spinoza é, portanto, inadmissivel, sendo necessario, pelo menos, refugiar-se o espirito no pantheismo idealista de Schelling e de Hegel. Mas ahí encontramos outras e novas difficuldades.

**718. Exame do pantheismo.—II. O universo dos espiritos.**—Suppondo que esta doutrina possa explicar o universo dos corpos, não explicaria o universo dos espiritos, e vem naufragar perante o facto da consciencia individual.

Poder-se-hia pretender, diz Leibniz, que Deus não fosse senão a alma do mundo (segundo os averroistas e de algum modo segundo Spinoza), da qual as almas particulares seriam apenas as modificações, assim como as materias secundarias são apenas modificações da materia primaria. Esta doutrina é insustentavel, sendo cada um seu *eu* ou seu *individuo*. (*Cartas sobre a philosophia chinesa*, Dutens t. IV, p. 181.)

O pantheismo, com effeito, destroe toda a individualidade, toda a personalidade. Póde-se em verdade sustentar que a individualidade, quando se trata do corpo, é apenas uma apparencia; mas é insustentavel quando se trata dos espiritos. Porque neste caso a individualidade é attestada como um facto real pela consciencia do *eu*. Esta consideração geral pôde-se dividir do modo seguinte:

1.º Se o *eu* fosse apenas uma modificação do absoluto ou de Deus, cada um de nós, quando assume a consciencia de si mesmo, sentir-se-hia absoluto e Deus. Ora, eu não tenho consciencia de ser Deus. Sinto-me, na verdade, dependente de outro qualquer ser que não *eu*, que se chama Deus (111); mas o proprio sentimento desta dependencia prova-me que não me confundo com elle.

2.º Um segundo facto inexplicavel no pantheismo é a pluralidade das consciencias, a pluralidade dos *eus*. Admittamos que o absoluto tome consciencia de si mesmo em um certo momento, como poderia elle ter ao mesmo tempo muitas consciencias? Um só sujeito, uma só consciencia: muitas consciencias, muitos sujeitos. Na consciencia do *eu* ha muitos phenomenos; mas estes phenomenos não constituem consciencias distinctas e separadas. Existe o phenomeno A, o phenomeno B, o phenomeno C; mas estão todos reunidos por uma só consciencia. Dir-se-hia que todas as consciencias individuais, todos os *eus* vão confundir-se em uma consciencia commum n'uma profundidade insondavel para nós? Mas, nesse caso, haveria exactamente o que sustentamos, isto é, uma consciencia absoluta e consciencias relativas, só por isso distinguir-se-hia o ser absoluto dos seres relativos, e Deus do mundo.

3.º Póde-se sustentar que a consciencia apenas é uma resultante que depende da organização; mas então o pantheismo se confunde com o materialismo, e nada temos que dizer com a noção de Deus <sup>1</sup>.

719. **Personalidade divina.**— Admittamos que Deus seja distincto do mundo: será por isso necessario attribuir-lhe a personalidade? Fazer de Deus uma pessoa é tornal-o um individuo, um ser particular, e por isso infinito? Não será um Deus á imagem do homem? E' um homem perfeito, se querem; mas é um homem. Ama, pensa, quer: o que lhe falta? sentidos, e eil-o inteiramente semelhante a nós. Não será uma contradicção um infinito pessoal?

E' bem verdade que a palavra personalidade não é uma expressão feliz, applicada a Deus, ao menos no sentido humano, porquanto em theologia tem um sentido inteiramente diverso. No seculo XVII, este termo não era conhecido na lingua philosophica; na escola de Descartes, os philosophos mais pios, Malebranche, Fénelon e Bossuet, nunca fallaram em personalidade divina. Chamam a Deus Ente *infinito*, o Ente *perfeito*, e até o Ente *sem res-crição*, o Ente, *sem nada acrescentar*. Só em opposição a doutrina de um Deus *impessoal* houve quem chegasse a

<sup>1</sup> Restringimos a discussão do pantheismo, por nos parecer que pertence ao ensino superior do que ao secundario. Veja Jules Simon, *De la religion* (Paris, P. I. c. III. Em Saisset, *Essai*

*de philosophie religieuse*, p. I medi. 3 e 5; Cazo, a *Ideia de Deus*, c. II e 7; e finalmente nossos *Estudos sobre dialecticas em Platão e em Hegel*, pag. 341 e seguintes.

attribuir a Deus a personalidade. A questão está em saber se Deus só possui attributos abstractos e vãos, pelos quaes em nada se distingue da materia, ou se, sob a fórma do absoluto, possui os attributos essenciaes e concretos do espirito, se não é o proprio espirito caracterizado pela consciencia e pela liberdade. É a propria definição de Hegel: « Deus, diz elle, não é só um ser vivo, mas é o *Espirito*. »

Supponhamos, com effeito, que no mundo nada mais haja do que a natureza, a saber, os corpos e a materia, sem espiritos, sem intelligencias, sem seres pensantes, em uma palavra, que o universo inteiro seja o que era a terra antes da apparição do homem ou do animal. Ora, nesse mundo puramente material seria necessario, tanto como no mundo actual, um ser primeiro que se chamará a substancia, o ser por si, o infinito, o incondicional, o absoluto; um ser, em uma palavra, que fosse já completamente semelhante ao Deus impersonal dos pantheistas. Logo o Deus dos pantheistas é exactamente o mesmo que seria Deus natureza, se no mundo não houvesse nem pensamento nem espirito. Ora, no mundo existe essa cousa incomparavel: o espirito, a intelligencia; e o principio supremo nada teria em si, absolutamente nada, que o distinguisse do principio que seria forçoso emputar á natureza, se ella fosse só!

Repito-o, se só existisse um universo *physico*, um universo dos *corpos*, os attributos metaphysicos seriam ainda necessarios e sufficientes; mas existe um universo *dos espiritos*, um universo *moral*: este universo deve ter sua razão de ser no principio supremo. Deus é causa tanto dos espiritos como dos corpos; logo deve conter eminentemente tudo quanto existe nos espiritos, como o que existe nos corpos.

Responder-se-ha que Deus, só porque é infinito, contém em si todos os possiveis, e é em potencia tudo o que pôde ser. Mas Aristoteles, ha muito, refutou esta doutrina, estabelecendo que a *acto* é superior á *potencia*. O menos perfeito é proveniente do mais perfeito. Logo, se Deus é espirito, deve sel-o em acto e não em potencia.

Fénelon disse, realmente, que Deus não é mais espirito do que corpo: isto é verdade; mas acrescenta que Elle é « tudo quanto de real existe nos corpos e nos espiritos ». Ora, o que ha de real nos corpos é a força; porque pôde-se duvidar da realidade da extensão<sup>1</sup>: Logo Deus é uma actividade infinita.

<sup>1</sup> Se se admitir a realidade positiva da extensão, ter-se-ha de admitir com Malebranche uma extensão intelligivel

em Deus, ou fazer do espaço, como Newton, um attributo de Deus, o *consciente* do espirito.

O que existe de real nos espiritos é a consciencia e a liberdade: logo Deus é uma liberdade e uma consciencia infinitas. Ora, é a isto mesmo que se chama personalidade.

A consciencia.— Atribuindo, porém, a Deus a personalidade, não se lhe deve attribuir as fórmulas e os limites que a personalidade tem no espirito humano. Elle possui o que ella possui de essencial e precioso, mas sempre *eminentemente*, isto é, sob a fórmula do absoluto e do infinito.

O primeiro ser, diz Fénelon, é soberanamente um e simples; todas as suas perfeições resumem-se em uma só e, se as multiplico, é pela fraqueza de meu espirito que, não podendo só com um olhar abranger o todo, multiplica-o para se alliviar e o divide em tantas partes quantas elle dá o nome de perfeições ou attributos.

Deus é infinitamente intelligente, infinitamente poderoso, infinitamente bom: sua intelligencia, sua vontade, sua bondade, seu poder são a mesma coisa. O que nelle pensa é a mesma coisa que quer: o que obra que póde, e o que tudo faz, é precisamente a mesma coisa que pensa que quer; o que prepara, dispõe, e conserva tudo é a mesma coisa que destróe; o que pune é a mesma coisa que perdóa e repara; em uma palavra, tudo nelle é a suprema unidade.

720. **Providencia.**— A intelligencia e a liberdade, acompanhadas de consciencia, constituem a personalidade divina e são os attributos essenciaes do espirito considerado em si mesmo. Considerados em relação ás creaturas, estes attributos tomam o nome de *sabedoria*, *justiça* e *bondade*, e é o que se chama *Providencia*. A Providencia é o governo de Deus no mundo; é o acto pelo qual Deus *crea*, *conserva* e *governa* o universo.

721. **Creação.**— A criação é o acto incomprehensivel pelo qual o infinito produz o finito e lhe dá, sem diminuir-se, uma existencia separada.

Diz-se geralmente que Deus creou o mundo do *nada*, e é que se chama *ex nihilo*. Esta expressão não nos póde dar idéa alguma positiva de um acto que excede o entendimento. Exclue unicamente duas hypotheses possiveis: 1.º o *duasmo*, segundo o qual teria Deus feito o mundo de uma *materia preexistente*; 2.º, o *pantheismo*, segundo o qual teria Deus feito o mundo de sua propria substancia, sendo elle proprio a materia das cousas.

722. **Conservação.**— A mesma força que produziu o mundo deve tambem conserval-o. Ensinava-se nas escolas, e todos os cartesianos admittiram, que a *conservação do mundo*

*nada mais é que a criação continuada.* Esta doutrina é evidente; porque em Deus não ha dous actos: um pelo qual Elle crea, outro pelo qual elle conserva, pois que nelle não ha mudança; mas não se deveria entender esta doutrina no sentido de que a creatura não tivesse intrinsicamente força e poder, porquanto seria confundil-a por isso mesmo com a substancia divina. Logo existe força nas creaturas; é esta idéa que Leibniz introduziu e constitue a originalidade da philosophia.

Certamente, diz esse philosopho, é contrario á natureza do poder e da vontade divina, a qual é pura e absoluta, que Deus queira, e querendo não produza e nada mude... Se, pelo contrario, ficou em todas as cousas algum cunho da lei decretada por Deus, se a ordem formou as cousas de modo a tornal-as proprias para executarem a vontade do legislador, então cumpre admittir que as cousas foram primitivamente dotadas de uma certa *efficacia*, como a forma ou a força que costumamos chamar natural, donde procedo a serie dos phenomenos segundo a prescripção da ordem primitiva <sup>1</sup>.

**723. Governo.**— O acto pelo qual Deus crea e conserva é o mesmo pelo qual governa o universo. Sendo Deus essencialmente consciencia e liberdade, este acto é essencialmente intelligente e livre. Na accepção de que Deus preordenou e predeterminou todas as cousas chama-se *Sabedoria*; na accepção de que produziu todas as especies de seres, com as infinitas e prodigiosas manifestações da vida, da actividade, da sensibilidade e do pensamento, chama-se *Bondade*; na accepção de que liga ás acções moraes a consequencia que devem ter já na vida actual, já em outra, chama-se *Justiça*.

**724. O mal.**— Levanta-se, porém, uma grave difficuldade contra a Providencia: é a existencia do mal.

Profunda desordem existe no seio da natureza humana. O homem não é o que deveria ser. Triste conjuncto de todos os contrastes offerece, na verdade, imponentes vestigios de grandeza, grandeza porém obscurecida, caduca, incompleta... Seu amor aspira a um bem immenso que elle procura por toda a parte e não encontra em parte alguma... Sofre, geme, tem medo: o tédio, a tristeza, a afflicção tornaram-se o fundo de sua vida, e o lamento a sua voz natural. Horrroso mysterio, e quem o explicará? O mal existe no mundo <sup>2</sup>.

Ergue-se o mal contra o *poder* e contra a *bondade* de Deus: contra seu poder, se não pôde impedil-o; contra sua bondade, se não o *quiz*.

<sup>1</sup> Da natureza em si mesma. Veja nossa edição das obras de Leibniz. t. II, pag. 553.

<sup>2</sup> Laménaís *Esboço, de uma philo-*  
*sophia*, t. II, liv. I, c. V.

Esta objecção, porém, cairá, quando se puder provar que o mal é apenas a consequencia da limitação das creaturas. Porque então, para que não houvesse mal, seria forçoso que não houvesse criação. A bondade de Deus teria então consistido em nada produzir, e seu poder em nada fazer; mas é uma contradicção.

A bondade seria em Deus uma palavra sem sentido, se Deus não houvesse creado. O atheismo argumenta da bondade contra a propria bondade. (Lamennais, *Ibid.* c. IV.)

Mas será verdade que o mal seja apenas uma limitação e uma negação?

O que são as chamadas catastrophes physicas, senão o potente, prodigioso e magnifico trabalho da natureza?... Suppondes ver a ruina de um mundo: assistis á sua formação. A desordem apparente é a propria ordem estabelecida, mantida pelas leis externas. (*Ibid.* c. IV.)

O problema só começa verdadeiramente com a sensibilidade, isto é, com a *dôr*; mas a *dôr*, por uma parte, liga-se a uma superioridade da natureza, e por outra liga se á limitação do ser. Com effeito,

O que é a *dôr*? A consciencia de uma perturbação, de uma desordem, isto é, de um ser menor, uma necessidade inherente ao ser finito. (*Ibid.*)

De mais, a *dôr* é util á conservação do ser.

Se o ser não é um mal, e se a *dôr* é necessaria á conservação do ser, a *dôr* não é um mal. O sentimento de toda necessidade viva é pelo menos um começo de *dôr*. Chamar-se-ha mal esse sentimento conservador da vida?... Para que a *dôr* não existisse, seria mister que o organismo fosse sem si um principio infinito de duração, que fosse subtrahido á influencia das leis geraes. (*Ibid.*)

Entretanto, a vida não é sómente condemnada á dor; tambem o é á morte.

Não será isso um mal, um mal lamentavel?... Mas a incessante dissolução dos compostos é a condição indispensavel de sua producção. Sob este aspecto, nenhuma differença ha entre os dous numeros organico e inorganico... Se a existencia é um bem, a morte é apenas a limitação desse bem; e, demais, privado de intelligencia, o ser puramente organico, emquanto possui esta porção de bem, ignora que a deve perder, e agora tambem que a perde no momento em que cessa de gozál-a.

Assim, nada de real no mal do mundo physico. Dar-se-ha o mesmo no mundo moral? Ahi tambem o mal é puramente negativo.



Não é senão um ser inferior, ou a privação de um desenvolvimento; esta privação de um maior desenvolvimento, de uma perfeição maior, é voluntaria naquella que a experimenta. Cedendo a ama attracção inferior, quer ser o que é... O que vem a ser, pois, o mal em si? A recusa de occupar o logar que o autor das cousas lhe havia destinado em sua obra, a rejeição isenta de uma parte de seus dons. (*Ibid*, cap. V.)

Fallando com propriedade, não existe o mal: apenas existem seres mãos, degradados, decahidos ou voluntariamente fixados em um estado de ser inferior (cap. V). Além de que, ninguém é máo absolutamente, e no mais perverso existe uma raiz imperecível de bem que, no seio da morte apparente, elabora em segredo a seiva destinada a reanimar um dia, sob o raio do astro eterno, a pobre planta semi-murcha. (*Ibid*, cap. VI.)

### Por consequencia :

Não existe o mal: ha apenas a negação do infinito na creatura, ou a condição de sua propria existencia. Ora, quem se atreveria a dizer que a existencia da criação é um mal? Que tudo o que não é Deus é um mal?

**725. Pessimismo e optimismo.** — Segundo estes principios, vê-se o partido a tomarmos entre o *pessimismo*, que declara que « tudo é mal », o *optimismo*, que declara que « tudo é bem », e o *indifferentismo*, que sustenta que tudo é misturado de mal e de bem, e que o Ser supremo é indifferente entre um e outro. Estas tres doutrinas são excessivas e carecem de correccção: 1.º Não é verdade que tudo seja mal. Com effeito, sendo o mal por essencia um principio de destruição e de desordem, se só elle existisse no mundo, nada existiria; e, se fosse predominante, tudo descreceria: as especies vivas não durariam; a humanidade seria, ha muito, destruida. Mas, não só o mundo durou até hoje, como, tem se desenvolvido, aperfeiçoado, elevando-se desde o reino mineral até o reino humano.

2.º Não ha verdade em dizer que tudo é bem: porque seria cruel vêr com indifferença a massa esmagadora dos males que acabrunham os homens: logo o mal une-se ao bem.

3.º Tambem não ha verdade em dizer que o bem e o mal se igualam e se compensam no mundo. Porquanto, se assim fosse, o mundo permaneceria immovel e sem progresso, por isso que a cada producção do principio do bem teria correspondido uma destruição causada pelo principio do mal. O desenvolvimento do universo prova, portanto, que o bem supera o mal. Ao mesmo tempo, prova que o principio das cousas não é indifferente; porque, se o fosse, se tivesse produzido por acaso e sem consciencia, nenhuma razão haveria para que o bem superasse o mal.

Resta, pois, que o principio supremo seja bom, mas poderia ser de uma bondade imperfeita, pois que de facto existe o mal. Esta duvida não póde ser refutada pela experiencia, mas póde-o ser *à priori*: porque, tendo Deus por definição o ser absoluto, nada de imperfeito e incompleto se póde nelle encontrar. Se, pois, somos levados a attribuir-lhe a bondade, esta bondade só póde ser soberana, e não tem outros limites senão os que resultam da propria natureza das cousas, a saber, das imperfeições necessarias das cousas creadas.

## CONCLUSÃO

Reservamos para o fim deste livro algumas questões que de ordinario são tratadas nos prolegomenos da sciencia, mas que melhor quadram á conclusão, porquanto já então se está habilitado a fallar com conhecimento de causa. Taes são, por exemplo, a questão da *utilidade e da importancia da philosophia*, e a das *suas relações com as outras sciencias*.

726. **Importancia da philosophia.**— Para aquilatar a importancia da philosophia, basta rememorar as grandes questões de que ella se occupa: a natureza do homem e de suas faculdades;— as leis da intelligencia na pesquisa do verdadeiro;— as leis da vontade na pesquisa do bem;— as leis da imaginação na pesquisa do bello;— e, acima de tudo isto, os primeiros principios e as primeiras causas, e finalmente a causa suprema, o Ser absoluto, Deus. Póde-se contestar a possibilidade de resolver semelhantes problemas, mas não se lhe póde contestar a importancia. A philosophia, sob o aspecto da *exactidão*, póde estar aquem de muitas sciencias; mas, sob o do *valor*, não a cede a nenhuma: « Não ha sciencia que deva ser mais estimada que tal sciencia. Porque a mais divina é a que mais se deve estimar. A sciencia que trata das cousas divinas é divina entre todas as sciencias. Ora, só a philosophia tem este character... Todas as outras sciencias são, é verdade, mais *necessarias* que á philosophia; mas nenhuma é tão *excellente* quanto ella <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Metaphysica, 1, 2 'Αναγκαίως εἶναι πᾶσαι, ... ἀμείνων δ' οὐδεμία.

**727. Utilidade da philosophia.**— Acabamos de vêr qual seja o *valor* intrinseco da philosophia. Considere-a agora a *utilidade*. Esta utilidade pôde ser considerada sob dous aspectos: a) da *intelligencia*; b) da *vontade*.

a) A philosophia exercita o espirito ao exame e á discussão das questões *abstractas*. Pôde-se dizer, sem duvida, que succede o mesmo com todas as sciencias; mas as outras sciencias têm por objecto, quer factos materiaes que cahem debaixo dos sentidos, quer quantidades rigorosas que estão sujeitas a medidas exactas; mas, pela maior parte do tempo na vida, as questões versam sobre factos que não são materiaes, nem quantidades precisas: por exemplo, a justiça de uma causa, a conveniencia de uma resolução, a escolha de uma opinião, a apreciação dos homens, etc. Ora, nestas differentes questões, sempre ha certo numero de idéas *abstractas* que se deve ter aprendido a examinar, a deslindar, a comparar.

b) A philosophia é util á direcção da vontade: porque ensina ao homem a conhecer-se a si proprio, segundo o antigo axioma: Γνωθι σεαυτόν. Ensina-lhe a excellencia de suas faculdades, a *dignidade* de sua natureza, e lhe ensina a não tratar nem a si, nem aos outros homens como cousas, como instrumentos, mas a respeitar nelles e em si a personalidade humana, a liberdade. Este grande ensinamento, porém, carece de sentido para quem não estudou minuciosamente a *psychologia* e a *moral*.

**728. Objecções contra a philosophia.**— **Positivismo.**— **Criticismo.**— **Escola historica.**— Inumeras objecções têm sido apresentadas hodiernamente contra a philosophia, partindo umas do ponto de vista das sciencias *positivas*, outras do espirito *critico*, outras finalmente do espirito *historico*. Seja qual fôr a differença destes pontos de vista, as difficuldades propostas são sempre, pouco mais ou menos as mesmas.

Segundo o *positivismo*, ha tres grãos, tres estadios na sciencia humana: são o estado *theologico*, o estado *metaphysico* e o estado *positivo*. No primeiro grão, os homens reuñem as causas dos phenomenos em agentes sobrenaturaes; no segundo grão, reduzem-se esses agentes sobrenaturaes a entidades *metaphysicas* e *abstractas* (substancias, forças, faculdades, etc.); no terceiro grão, emfim, a sciencia se

concentra sobre os factos e sobre suas relações, isto é, suas leis. Assim, a sciencia não tem outro objecto senão os factos, e tem-se cuidado rigorosamente de entender por isso os factos sensíveis e materiaes. Quanto á philosophia, tem esta por objecto as considerações geraes de cada sciencia, isto é, as concepções as mais abstractas, ás quaes se ha chegado em cada ordem de sciencias, partindo dos factos sensíveis. Mas não ha philosophia propriamente dita, tendo um objecto particular e especifico.

Para o espirito critico tambem não ha philosophia especial. « Apanhar a physionomia das cousas, eis toda a philosophia. » (Renan). « A philosophia é menos uma sciencia do que um lado de todas as sciencias. E' o «dubo sem o qual todas as iguarias são inspidas, mas que por si só não constitue um alimento. . . Incluindo a palavra philosophia na mesma categoria que as palavras *arte, poesia*, mais nos approximaremos do verdadeiro. A intelligencia mais humilde, como a mais sublime, tem tido sua maneira de conceber este mundo ; cada cabeça de pensador tem sido a seu modo o espelho do universo. » (*Dialogos e Fragmentos*, p. 287). Neste pensamento, a philosophia já não seria unicamente, como no positivismo, um extracto ou uma resultante de todas as sciencias : seria o pensamento, a poesia, a fantasia animando e vivificando todas as sciencias ; mas não teria objecto proprio e particular. Segundo outros interpretes do espirito critico (Grote, por exemplo, no seu livro sobre Platão), a philosophia é a arte de discutir, o exame contradictorio das opiniões, o que os Ingleses chamam *cross-examination* <sup>1</sup>.

A escola *historica* liga-se ás duas escolas precedentes e combina-se com ellas para contestar á philosophia seu direito de sciencia especial e original. Não ha *homem em geral* que possa ser o objecto de uma psychologia abstracta. Homens ha que são diferentes segundo os logares e segundo os tempos : « Tenho visto em minha vida, dizia José de Maistre, Francezes, Italianos, Russos ; mas, quanto ao *homem*, declaro nunca o ter encontrado <sup>2</sup> ». Segundo os mesmos principios, não haveria moral abstracta e geral : a moral compõe-se dos *costumes* das nações que se formam pelo tempo e com os tempos mudam. Quanto á metaphysica, a escola *historica* não a admite, bem como a escola positiva : porque ella não se deriva mais da historia do que do estudo dos factos posi-

<sup>1</sup> V. Grote. *Plato and others companions of Socrate*, (3.º vols. in-8º London, 1865.)

<sup>2</sup> Considerações a respeito de França\* c. V.

tivos: É, pois, a metaphysica, tanto para esta escola, como para a escola positiva, apenas um tecido de hypotheses chimericas e contradictorias.

Vê-se que as tres escolas precedentes têm uma tendencia commum para supprimir a philosophia como sciencia separada, enxergando naquella apenas o *espírito* das outras sciencias, a *resultante* das sciencias.

Podem-se reduzir a duas principaes as objecções levantadas sob este aspecto contra a philosophia:

1.º Estuda um homem abstracto, ideal, que não existe em parte alguma e que não é homem concreto e vivo.

2.º Estuda as causas primarias, que estão fóra de toda experiencia, e sobre as quaes nada se póde dizer com certeza.

### 729. Resposta ás objecções precedentes.

Responderemos a estas objecções:

1.º Sem duvida ha uma philosophia envolta em todas as sciencias, e que lhes é a alma, o pensamento, e, se o querem, a resultante. Mas esta especie de philosophia degeneraria immediatamente em vagas banalidades, ou ir-se-hia perder nas questões particulares de cada sciencia, se não fosse constantemente alimentada pela philosophia propriamente dita, tendo seu dominio proprio e seu objecto essencial. É o que veremos quando examinarmos a relação da philosophia com as sciencias.

2.º Sem duvida, não ha homem abstracto, homem em geral; e a psychologia, como toda sciencia abstracta, deve completar-se o aferir-se pelas outras sciencias que se occupam do homem, nomeadamente a physiologia e a historia. Mas a psychologia (10) assenta neste facto inicial e original, a saber, que o homem conhece-se a si mesmo pela consciencia e se chama a si mesmo: *Eu*. O conhecimento de si proprio ou o senso íntimo é um facto sem analogia com qualquer dos que as outras sciencias estudam: dá entrada em um outro mundo que não o mundo exterior, no mundo do espirito. Se tal facto fosse negado, seria forcçso dizer que as outras sciencias são produzidas por um espirito que se não conhece, isto é, por um automato; se, pelo contrario, como convem admitir, aquelle que as faz sabe que as faz, e-se existe, isto é, mesmo a titulo de sujeito pensante. Ora, esse é o fundamento inabalavel da philosophia. Supprimindo este facto e absorvendo o conhecimento do espirito nos estudos que dizem respeito á natureza ou ao homem exterior, supprime-se comple-

tamente uma ordem inteira de realidades, e a mais profunda, a mais certa de todas.

3.º Também se contesta a possibilidade da metaphysica, isto é, do conhecimento das causas primarias e do que chamamos o absoluto, o Ser supremo, Deus. Mas não se pôde contestar a legitimidade destas noções superiores sem analysal-as em si mesmas, sem lhes determinar a natureza, o limite, a significação. Portanto haverá sempre, pelo menos, uma metaphysica, a que se basêa na analyse e na critica das idéas primeiras: será, se assim o querem, a *ideologia* de Locke ou a *critica* de Kant. Pôde-se contestar *tal* metaphysica, mas nunca se ha de supprimir a metaphysica. Quanto ao saber se estas noções attingem ou não um objecto fóra de nós, á sciencia propriamente compete decidil-o; mas para isso é mister que ella exista.

730. **Do progresso em philosophia.** — A principal objecção levantada hodiernamente contra a philosophia é que é uma sciencia immovel, incluída sempre no mesmo circulo, que não tem progredido desde a antiguidade. Para responder a esta objecção seria indispensavel uma historia completa da philosophia; contentemo-nos em indicar alguns traços fundamentaes.

Em *psychologia*, é verdade que as grandes linhas da natureza humana foram indicadas e reconhecidas pelos antigos. Pôde-se, todavia, assignalar como progressos importantes nos tempos modernos: 1.º, a *psychologia experimental*, estabelecida como sciencia distincta por Locke, Condillac, a escola escossezã, Jouffroy, etc., e separada da physiologia e da litteratura<sup>1</sup>; 2.º, a analyse e a theoria dos sentimentos e das inclinações (Malebranche, A. Smith, etc.); 3.º, a theoria dos signaes em suas relações com o pensamento (Locke Condillac, de Gerando); 4.º, a theoria da vontade livre (Maine de Biran, Kant); 5.º, a analyse e a critica das idéas fundamentaes (Locke, Leibniz, Kant); 6.º, a theoria das leis da associação das idéas (Berkeley, Dugald-Stewart, Bain); 7.º a theoria da percepção exterior (Berkeley, Reid, Hamilton).

Em *logica*, força é reconhecer que a logica *deductiva* foi fundada de um modo definitivo por Aristoteles. Mas não se pôde negar o seguinte: 1.º a logica *inductiva* data apenas de Bacon, e foi desenvolvida por Stewart Mill (*Systema da*

<sup>1</sup> O livro de Malebranche sobre *la Recherche de la verité* contém muita psy-

chologia, mas sempre de mistura com a physiologia, a metaphysica e a litteratura

*logica inductiva*); 2.º a *theoria dos erros*, esboçada por Bacon, é obra de Malebranche evidentemente; 3.º a *theoria do testemunho* e do methodo historico é tambem obra dos tempos modernos, e pertence de alguma sorte a todo o mundo.

Em *moral*, póde-se igualmente citar como conquistas da philosophia: 1.º a *theoria dos sentimentos moraes*, obra admiravel de Hutcheson, de Adam Smith, de Ferguson, de Jacobi, em uma palavra, do seculo XVIII; 2.º a *theoria da obrigação moral*, descripta por Kant com clareza e superioridade incomparaveis; 3.º, finalmente, a *theoria dos direitos*, tal qual sahio dos trabalhos admiraveis de Grotius, de Montesquieu, de Rousseau e de Kant, e que é o principio da politica moderna.

Quanto á *esthetica*, póde-se dizer que é uma sciencia inteiramente moderna e quasi contemporanea. Sem duvida, na antiguidade, Platão, Aristoteles e Plotino tiveram admiraveis intuições. Mas os veros fundadores da *esthetica* scientifica são no seculo XVIII (Diderot, Hemsterhuys, Baumgarten, e no XIX (Kant, Hegel, Cousin e Jouffroy).

No dominio da *metaphysica*, seria impossivel demonstrar o progresso philosophico, sem entrar na historia da philosophia mais amplamente do que o podemos aqui fazer: registremos tão sómente os pontos principaes. Platão funda a *theoria das Idéas*, isto é, que as cousas sensiveis só têm valor, sua participação com seus modelos intelligiveis. Aristoteles transforma esta doutrina, substituindo-a pela do *acto*, da *potencia*, da *fórma* e da *materia*. Mostra a natureza, subindo de *fórma á fórma*, por um progresso continuo, até á *fórma absoluta*, que já não contém *materia* alguma, até ao *acto puro*, que já não contém *potencia* alguma. Descartes, amante da clareza geometrica, substitue a opposição da *materia* e da *fórma* por uma outra opposição, um outro dualismo, o do *pensamento* e da *extensão*. No mundo ha só duas especies de seres: os corpos e os espiritos; o corpo é a *cousa extensa* (*res extensa*); o espirito é a *cousa pensante* (*res cogitans*). A differença, porém, fundamental entre estas duas noções é que posso supprimir, se quero, em meu pensamento, a *cousa extensa*, ao passo que não posso supprimir a *cousa pensante*, o espirito, o *eu*: *Cogito, ergo sum*. O espirito é, pois, o unico principio indubitavel, tudo volve do espirito. Leibnitz admite a mesma verdade, mas não admite as *cousas extensas*, puramente inertes. O fundo de todas as *cousas* é a *força*; na natureza nada é absolutamente immovel; tudo vive, tudo se anima, tudo se move. Os proprios corpos se



reduzem a substancias activas analogas a nossas almas; o que chamamos materia é apenas um phenomeno. Ao passo que Leibniz insiste sobretudo na individualidade dos seres, e reduz os *compostos* a simples, que denomina *monadas*, Malebranche e Spinoza inclinam-se principalmente á unidade das cousas; um (Malebranche) enfraquece de tal modo a actividade das creaturas, que Deus ficaria só como causa unica e universal; o outro supprime não só nos seres finitos toda causalidade, mas ainda toda substancialidade, e os reduz sómente a *modos* da *substancia* infinita. Esta dupla exageração, porém, não era menos vantajosa em tornar saliente o principio da *unidade universal*.

Finalmente a philosophia allemã, de nosso seculo (Kant, Hegel), repetindo o principio de Descartes, a saber o *cogito*, mostra no *pensamento* o principio extremo e absoluto de todas as cousas, e só vê na propria natureza um grão inferior do pensamento e do espirito (667): é o idealismo de Platão repetido e aprofundado, ao qual, para ser verdadeiro, só falta o sentimento da *personalidade*, quer no homem, quer em Deus (Maine de Biran e Schelling em sua ultima philosophia). Taes são as phases principaes percorridas pela metaphysica, e este simples esboço será bastante para mostrar que esta sciencia não é tão immovel e tão esteril como o pretendem seus adversarios.

**731. II. Relações da philosophia com as outras sciencias.**—A philosophia não é sómente uma sciencia: tambem é, e ao mesmo tempo, a *sciencia das sciencias*. Com effeito, todas as sciencias humanas, sem excepção, são o producto do pensamento: ora, a philosophia é a sciencia do pensamento em suas leis fundamentaes. Não só a sciencia, mas tambem a arte e a acção pratica, em uma palavra, tudo o que é o producto da actividade humana encontra na philosophia sua origem e sua razão. Tem, pois, a philosophia relações necessarias com todas as sciencias, e são de duas sortes: relações *geraes* e relações *especiaes*; em outros termos, a philosophia tem relações communs com todas as sciencias em geral, e, demais, cada parte da philosophia tem relações com tal ou tal sciencia em particular.

**732. Relações geraes.**—A philosophia entretem com as sciencias duas especies de relações geraes: 1.º estuda as idéas fundamentaes e primarias, que estão na base de cada sciencia e que cada uma dellas aceita sem discutil-as e

critical-as; 2.º estuda os methodos pelos quaes essas idéas são desenvolvidas em cada sciencia particular. Em uma palavra, tem por objecto os *principios* e os *methodos*.

a) *Dos principios*.— Cada categoria de sciencias se encerra em uma ou muitas idéas primarias, que são o objecto proprio da sciencia: a arithmetica no *numero*, a geometria na *extensão*, a mecanica no *movimento*, no *tempo* e na *força*, a physica e a chimica na *materia* e nos *corpos*, a zoologia e a botanica na *vida*, a politica na *sociedade*, a economia politica no *valor*, na *riqueza*, na *propriedade*, etc. Cada uma destas sciencias toma esses principios como admittidos: aceita-os, não lhes investiga nem a origem, nem o valor ou quando os discute, exerce então officio de philosophia.

Ora, não ha uma só destas idéas que a philosophia não estude e cuja significação não busque, quer em metaphysica, quer em psychologia, quer em moral. A psychologia estuda estas idéas em sua origem e sua natureza; a metaphysica em seu objecto. A moral desempenha o mesmo officio para com todas as idéas que são de seu dominio.

Dahi tantas philisophias distinctas quantas sciencias. A *philosophia da geometria* estudarã o valor dos axiomas e dos postulados, a natureza do espaço, a origem das noções geometricas, etc.; a *philosophia da mecanica* estudarã a natureza da idéa da *força*, sua origem em nós mesmos, a noção de movimento, de massa, de duração, de velocidade, etc. A *philosophia da chimica* investigarã os elementos primeiros que compoem a materia, a questão dos atomos, a questão da unidade de materia, etc. A *philosophia biologica* estudarã a noção da vida, se é um resultante da materia inorganica, se é um principio especial e novo, se é uma *força*, uma *idéa*, um *mecanismo*, etc. O mesmo succederã com a *philosophia da historia*, com a *philosophia do direito*, com a *philosophia da economia politica*; em summa, não ha uma só sciencia que não tenha sua philosophia, e esta mesma encontrarã seus principios, quer na psychologia, quer na metaphysica, quer na moral.

b) As sciencias não têm sómente principios, mas tambem *methodos*. Ha exaggeração em dizer, como já se disse algumas vezes, que a philosophia dá ás sciencias os methodos; porquanto em geral e por si mesmos os sabios têm achado taes methodos sem o auxilio da philosophia. E' verdade que muitos dos inventores de methodos nas sciencias (Platão, Descartas,

Leibnitz <sup>1)</sup> eram ao mesmo tempo grandes philosophos : mas não se pôde dizer se a philosophia lhes suggeriu os methodos, ou se a philosophia foi inspirada pelo genio scientifico delles. Mas não ha duvidar que, se os homens acham espontaneamente os methodos, a philosophia depois vem ministrar-lhes a theoria. Todos os homens haviam feito syllogismos antes que Aristoteles houvesse produzido a theoria do syllogismo. Galileo fazia suas maravilhosas experiencias sobre a queda dos corpos justamente na mesma occasião em que Bacon julgava inventar a theoria da experiencia. Isto posto, os methodos não são invenção da logica assim como a arte do poeta não é invenção da poetica ; a logica, analysa os methodos, como a poesia analysa a arte dos grandes poetas ; e, analysando as leis da invenção na sciencia e nas artes, deduz as regras para o uso daquelles que não são inventores, mas que trabalham sob a direcção dos mestres.

**733. Relações especiaes.**— Se considerarmos agora as differentes partes da philosophia, acharemos que tem cada uma certas relações mais intimas com outras sciencias.

a) *Psychologia e physiologia.* A psychologia tem principalmente relações com a physiologia (14), particularmente na theoria dos sentidos, na theoria dos instinctos, finalmente na theoria das relações do physico e do moral.

b) *Logica e mathematicas.* A logica tem relações geraes com todas as sciencias ; mas tem principalmente affinidades com as mathematicas, pelo menos em sua parte *deductiva*. As mathematicas são uma especie de logica ; e Leibuitz chegou a dizer que a geometria era uma extensão da « logica natural. »

c) *Moral e jurisprudencia. Politica, economia politica.* A moral prende-se ás sciencias sociaes, como a psychologia liga-se ás sciencias physiologicas e naturaes. A jurisprudencia basea-se na idéa do *direito*; a politica, na idéa da sociedade e do *Estado*; a economia politica na idéa de *trabalho* e de *propriedade*. Nenhuma só destas idéas deixa de fundar-se na moral. Emfim, tambem a moral tem affinidades importantes com a *historia*, quer lhe ministre a historia factos e experiencias que lhe sirvam para estabelecer suas doutrinas, quer a moral forneça á historia principios para julgar os homens e os acontecimentos.

<sup>1</sup> Platão passa por haver inventado a analyse em geometria ; Descartes a

geometria analytica ; Leibnitz o calculo do infinito.

d) A esthetica pouco se relaciona com as sciencias, a não ser em suas applicações particulares, por exemplo, a pintura e a esculptura com a anatomia, a architectura com a geometria, e a musica com a physica. Mas a esthetica em geral tem mais relação com as artes do que com as sciencias; e é inutil dizer que não existe esthetica sem conhecimentos especiaes sobre as differentes artes, e, reciprocamente, que a theoria das artes suppõe os conhecimentos geraes que a esthetica aproveita da psychologia, isto é, da analyse da alma.

e) *Metaphysica*. Quanto á metaphysica, que é essencialmente a philosophia principal, isto é, que está no pinaculo de todas as sciencias, é a que merece a qualificação de *sciencia das sciencias*. Nada mais temos que acrescentar ao que já dissemos (659) sobre as relações geraes da philosophia com todas as outras sciencias.

**734. A philosophia, a poesia e a religião.**— A philosophia não tem relações unicamente com as sciencias; tambem as tem com duas das maiores funcções da alma humana, a poesia e a religião. Todas tres têm por objecto final o ideal e o divino: uma, porém, a philosophia, prosegue esse fim pelo *exame* e pela *livre reflexão*; a religião, pela *fé*; a poesia, pela *imaginação* e pela *ficção*.

O philosopho *pensa*; o homem piedoso *crê* e *adora*; o poeta *canta* e *sonha*; mas é o mesmo sopro, o mesmo Deus que os anima a todos tres.

FIM

HISTORIA  
DA  
PHILOSOPHIA

POR

P. F. - A. JAFFRE

DA COMPANHIA DE JESUS

—

(DA QUARTA EDIÇÃO. 1886)

# HISTORIA DA PHILOSOPHIA

## NOÇÕES PRELIMINARES

1.º **Objecto da historia da Philosophia.** — A historia da Philosophia é a exposição critica dos systemas da philosophia, isto é, a propria historia do espirito humano buscando conhecer a verdade a respeito das grandes questões que nos interessam: o homem, Deus, o mundo, e suas relações.

2.º **Sua utilidade.** — Alguns, como Descartes, desprezam a historia da Philosophia, e « não lhes importa saber se antes delles existiram outros homens. » Outros aceitam a sua importancia mais ou menos exclusiva. Estas duas opiniões são exageradas. Sem duvida, a historia da philosophia não se deve confundir com a propria philosophia. A sua utilidade, porém, não é menos incontestavel. Completa essa historia os nossos conhecimentos philosophicos, patenteando-nos a vida, os escriptos e as doutrinas dos principaes philosophos; dando-nos a conhecer os resultados obtidos por seus esforços, permite que nos entreguemos a novas investigações. Previne os erros, mostrando-nos como grandes genios se transviaram por haverem seguido uma direcção falsa. Inspira-nos, assim, uma justa desconfiança de nós mesmos e habitua-nos ao mesmo tempo a uma sensata independencia. « *Accipere, diz São Thomaz, (cognoscere) opinionis antiquorum ad duo erit utilè. Primo quia illud quod ab eis benè dictum est, accipiemus in adiutorium nostrum; secundò, quia illud quod malè enuntiatum est cavebimus.* »

3.º **Methodo adoptavel.** — Distinguem-se tres methodos: o methodo chronologico, o methodo ethnologico, o methodo systematico.

O *methodo chronologico* é o mais usado. Expõe os *systemas* e as doutrinas philosophicas na *ordem dos tempos* que os viram produzirem-se.

O *methodo ethnologico* estuda, na ordem em que se apresentaram, todas as doutrinas que têm estado successivamente em voga *num povo*. Feito isto, prosegue-se na mesma pesquisa para com as outras nações. Este methodo é incompleto; porquanto, em consequencia das relações que ligam os povos, as doutrinas philosophicas em voga não se limitam ordinariamente a uma só nação; transpõem as fronteiras e tornam-se facilmente invasoras.

O *methodo systematico* estuda successivamente *cada systema* particular nas épocas que o viram nascer e desenvolver-se entre todos os povos em que foi aceito. Este methodo tem o inconveniente de não apresentar num mesmo quadro synthetico o conjuncto das opiniões adoptadas *simultaneamente* entre as diversas nações, em uma época determinada.

Seguiremos o methodo mixto, acompanhando, quanto possível, a ordem chronologica.

**4.º Principaes systemas.**—Um *systema philosophico* contém o conjuncto das respostas dadas pela razão humana ás grandes questões que são o objecto da Philosophia.

Pondo de parte o *Pantheismo* e as outras theorias erroneas a respeito de Deus, todos, *systemas philosophicos* podem-se reduzir a tres principaes: o Sensualismo, o Espiritualismo e o Scepticismo (1).

● **sensualismo.**—Chamam-n'o tambem *Empirismo*. Amplia demasiadamente a parte das faculdades inferiores. A seus olhos, a alma está totalmente sujeita aos sentidos, e todas as idéas têm uma origem sensível. Em moral, cumpre seguir o interesse, e sobretudo o prazer. Algumas vezes o sensualismo supprime a alma e Deus, para applicar-se unicamente á *materia*, ou aos *phenomenos*, sem ter em consideração as substancias e as causas, e então torna-se *Materialismo* ou *Positivismo*.

(1) M. Cousin classifica assim os *systemas philosophicos*: Sensualismo, Idealismo, Scepticismo, Mysticismo; e, depois de os haver successivamente combatido, propõe o seu, o Ecletismo, que nós já refutámos.

**O espiritualismo.**— Concede mais á alma do que aos sentidos. Ensina que ella é immaterial, independente dos órgãos nas mais altas operações, livre e immortal. Dá ás idéas supra-sensíveis uma origem racional. Sua moral é a do dever. Falla bem de Deus e de seus diversos attributos. Quando, porém, o espiritualismo chega ao ponto de negar com Berkeley, Kant, Stuart-Mill, etc., a existencia objectiva dos corpos, ou a das percepções experimentaes, engana-se e torna-se o *Idealismo* propriamente dito. Chama-se *Racionalismo*, quando sustenta que acima da razão não ha verdades; *Mysticismo*, quando despreza as faculdades de conhecer, naturaes ao homem, para lhe attribuir novas e imaginarias.

**O scepticismo.**— Nega a certeza, e produz-se nas épocas de desfallecimento intellectual. E' refutado pelo *Dogmatismo*, que acredita na existencia da certeza, no valor philosophico da razão e dos outros criteriuns.

Póde-se ainda assignalar alguns systemas particulares: o *Tradicionalismo*, o *Ontologismo*, etc.

**5.ª Divisão.**— A historia da philosophia divide-se em tres grandes épocas: *Philosophia antiga*, *Philosophia medieva*, *Philosophia moderna*. A primeira época estende-se desde o começo da philosophia grega, cerca de 600 annos antes de Christo, até ao reinado de Carlos Magno, ou ao anno 800 da era christã. A segunda época comprehende o decurso de 800 até 1600. A terceira conta-se de 1600 até aos nossos dias. O *programma* actual resume a historia da philosophia. Julgámos mais acertada conserval-a inteira.

Quanto ás datas particulares, em vista da grande diversidade que entre os historiadores existe, preferimos reportarmo-nos, em geral, ao *Diccionario de historia*, etc., de Dezobry e Bachelet.

## CAPITULO I

### PRIMEIRA ÉPOCA.— PHILOSOPHIA ANTIGA

Comprehende quatro periodos principaes: 1.º a philosophia antes de Socrates; 2.º a philosophia de Socrates; 3.º a philosophia depois de Socrates; 4.º a philosophia da escola de Alexandria.



## ARTIGO PRIMEIRO

## PRIMEIRO PERIODO.— PHILOSOPHIA ANTES DE SOCRATES

Este periodo busca sobretudo conhecer a origem e a formação do mundo por meio do methodo inductivo e hypothetico. Encerra as escolas de *Ionia*, de *Italia*, de *Elea*, (idealista e atomistica) e os *Sophistas*.

**N. 1. Escola de Ionia, ou Naturalista.**— Esta escola tem por chefes: Thalès, Anaximandro, Anaximenes, Anaxagoras, Heraclito, Empedocles, etc.

**Thalès.**— Nasceu na Phenicia 640 annos antes de Jesus Christo. Depois de longas viagens, principalmente pelo Egypto, fixou-se em Mileto. E' o fundador da escola ionica e um dos *sete sabios*.

*Doutrina:* A *agua* é o principio gerador de todas as cousas, e tudo deve resolver-se em *agua*. *Deus* não tem começo nem fim. Foi com a *agua* que elle *formou*, não creou, o mundo. Thalès possuia muitos conhecimentos de geometria e de astronomia.

**Anaximandro.**— Nascido em Mileto 610 annos antes de J. Christo, foi discipulo de Thalès, e, assim como este, sabio geometra. Attribute-se-lhe a invenção das espheras e das cartas *geographicas*.

*Doutrina:* O principio das cousas não é mais a *agua*, mas uma cousa indeterminada, que elle chama τὸ ἀπειρον, o *infinito*.

Acreditaram alguns que elle entendia com isso o *infinito verdadeiro*. Pensaram outros, com mais razão talvez, que o principio ἀπειρον de Anaximandro não era senão um intermediario da *agua*, da *terra* e do *ar*, uma especie de fluido ou ether. Foi elle o primeiro que formulou esta proposição celebre na antiguidade: do nada nada se faz, *ex nihilo nihil fit*.

**Anaximenes de Mileto.**— Succedeu ao precedente, pelo anno 550 antes de Jesus Christo.

*Doutrina:* O *ar* é o elemento gerador de tudo. Este *ar* é infinito, sempre em movimento, e penetra todas as cousas. A alma é uma substancia aerea. O sol e a terra são substancias chatas. Esta é sustentada pelo *ar*.

**Anaxagoras de Clazomenes.**—Nasceu, 500 annos antes de Jesus Christo. A principio discipulo de Anaximenes,

foi depois visitar o Egypto e voltou a fixar-se em Athenas, donde foi expulso. Morreu em Lampsaque.

*Doutrina:* Existe de toda a eternidade uma *materia* sem limites, composta de uma infinidade de partes inteiramente semelhantes. Estas são postas em ordem por uma *intelligencia divina* chamada *voûs*, que é a alma do mundo e o principio do movimento. A *alma humana* é simples e immaterial. Anaxagoras foi o primeiro a demonstrar a existencia de Deus pela prova tirada da ordem do mundo.

**Heraclito de Epheso.**— 500 (Annos antes de Jesus Christo.) Filiam-n'o á escola ionica, mas suas opiniões são mui obscuras.

*Doutrina:* O *fogo* é o principio e o agente universal. Todas as mudanças naturaes explicam-se por um outro principio, a *discordia*, cujo resultado é produzir a *harmonia*.

**Empedocles.**—Floresceu pelo anno 440 antes de Jesus Christo. Foi naturalista e medico distincto. Morreu na cratera do Etna. Alguns filiam-n'o á escola atomistica.

*Doutrina:* O principio total das cousas compõe-se de quatro elementos reunidos: a *terra*, a *agua*, o *ar*, o *fogo*, entre os quaes o fogo desempenha o papel principal. Estes elementos combinam-se fatalmente sob a acção de duas forças contrarias, a *concordia* e a *discordia*. Um ser divino penetra e anima o mundo. Delle emanam os Demonios ou Genios, uns bons, outros máos, que habitam successivamente diversos corpos. O homem é um demonio decahido de sua dignidade primitiva, e deve participar-se pela metempsychose.

Nada é estavel; tudo se esvahe, os entes visiveis são apenas uma participação ephemera e apparente da substancia primitiva, o fogo.

Como se vê, todos estes systemas são um primeiro ensaio do evolucionismo e do transformismo, que os nossos modernos pensadores julgam ter inventado, porque os puzeram em voga. A *discordia* de Heraclito poderia substituir a *concurrência* de Darwin.

**N. 2. Escola de Italia ou Pythagoriana.**—Sua feição foi menos materialista do que a precedente. Bem como a de Ionia, a escola de Italia estudou, antes de tudo, a natureza physica, mas sem ser exclusiva. Cultivou de preferencia as mathematicas e a astronomia, e não desprezou absolutamente a ordem moral. Seu fundador foi Pythagoras.

**Pythagoras.** — Nasceu em Samos no anno de 584 ou 590 antes de Jesus Christo. Visitou alternativamente a Asia-menor, o Egypto, a Persia, a India, e foi fixar-se definitivamente em Crotona, na Grande Grecia (Italia meridional). Impunha a seus discipulos sobriedade extrema e silencio absoluto por muitos annos. Foi o primeiro que tomou o titulo de *amigo da sabedoria, philosopho*. Sua palavra era aceita como um oraculo. Quando seus discipulos ouviam estas palavras: *Elle o disse*, estava resolvida a questao.

*Doutrina*: Pythagoras tinha dous ensinamentos: um para o publico, outro para os iniciados. Admittia como principios das cousas: uma *intelligencia* suprema, uma *força motriz* sem intelligencia, e uma *materia increada*, sem movimento e sem fórma. A ordem do universo é produzida pela intelligencia suprema, segundo a sciencia dos numeros. Os numeros são *anteriores* ás cousas, porque as leis mathematicas existem antes que os seres lhes sejam sujeitos; são *superiores* a essa mesma cousa, porque governam.

Pythagoras distingue quatro especies de numero: a *monada*, a *dyada*, a *triada*, a *tetrada*, que reunidas formam o mais perfeito dos numeros, a *decada*. — Todos os numeros são provenientes da unidade. Assim tambem todos os seres derivam de um ser que é a unidade por excellencia, isto é, a *monada* perfeita. Esta monada tem como correlativo um *vacuo* infinito, que permite-lhe tornando possiveis os intervallos, produzir a pluralidade e a multidão.

A *monada perfeita* tambem produziu *monadazinhas*, as *almas*, que Pythagoras definiu: um numero que se move a si mesmo. Estão separadas, temporariamente, da grande *monada*, para a qual devem tornar um dia. Para chegar a este fim, é forçoso que se desprendam da *dyada*, na qual se acham envoltas por meio de dous processos principaes: a *cultura do espirito* pelo estudo das mathematicas, o *apuramento da vontade* pela pratica da abstinencia.

Se a alma é assás pura, volta à grande *monada*; se não o é, vai de novo animar um corpo de homem ou de animal, segundo seus meritos. E' a *Metempsychose* ou migração das almas.

O *mundo*, é um todo harmonioso, ou *cosmos*: formado de dez grandes corpos ou planetas, que se movem em torno de um fóco central, o sol. Ahi é o posto de observação escolhido por Jupiter.

Em *Moral*. o bem é a unidade, e o mal o que se afasta do bem. Ora, como Deus é a unidade absoluta, a regra dos costu-

mes é assemelhar-se a Deus. A virtude é uma harmonia, e a justiça um numero quadrado, certamente porque, bem comprehendida, encerra todas as virtudes e constitue a perfeição.

Pythagoras admittia tambem a existencia de demónios ou genios, que se poem em communicação conosco por meio dos sonhos ou pela adivinhação. Platão parece ter imitado Pythagoras em larga escala.

O ensino de Pythagoras é obscuro. Qual era para elle a natureza dos numeros? E' essa a questão principal. Dizem uns que Pythagoras fazia dos numeros os principios e os elementos das cousas. Outros têm pensado, com mais verossimilhança talvez, que elle apenas considerava os numeros como simples formulas, e occultava sob estes symbolos obscuros um ensino quasi orthodoxo. Entretanto a sua materia da metempsychose é absolutamente inadmissivel. Suppõe que a união da alma e do corpo é contraria á natureza, violenta e penosa; a metempsychose não tem provas e nem póde tel-as; inflige á alma uma penalidade desarrazoada e injusta; emfim, suppõe que nossa alma tanto póde unir-se ao corpo de um animal como ao corpo humano, e por conseguinte que o animal póde ter todos os direitos e todos os privilegios do homem. (C. Tongiorgi). (1)

**N. 3. Escola de Eléa.**— Esta escola foi fundada em Eléa, na Grande-Grecia (Italia) 540 annos antes de Jesus Christo. Compõe-se de dous ramos oppostos. Um continuou o movimento idealista da escola Pythagorica, e foi chamado *escola metaphysica de Eléa*, ou *escola idealista*. O outro voltou ás tradições materialistas dos Ionios, e foi chamado *escola physica de Eléa*, ou *escola atomistica*. E' lhes doutrina commum o Pantheismo.

**I. Escola idealista ou metaphysica.**— Sua feição principal é não dar quasi nenhum valor aos conhecimentos experimentaes e só aceitar como real a unidade absoluta, que está em toda a parte e resume tudo em si. Os principaes chefes são Xenophanes, Parmenides, e Zenon de Eléa.

(1) PRINCIPAES PYTHAGORICOS.—Citam-se *Ocellus de Lucania* (500 annos antes de Jesus Christo); *Timeo de Locres* (425 annos antes de Jesus Christo), que considerava o universo como um vasto animal, do qual era alma a unidade divina e a materia o organismo. *Archytas de Tarento*, cerca de 410 annos antes de Jesus Christo; habil mecanico e bom geometra. Horacio consagrou-lhe uma de suas odes; *Philolaus de Crotona* (cerca de 430 annos antes de Jesus Christo), que ensinava que a terra se move circularmente em torno de um foco central. Por causa disso, muitos fizeram d'elle um precursor de Copernico.

**Xenophanes.**— Nascido em Colophon, na Asia-menor 615 annos antes de Jesus Christo, fixou-se em Eléa e viveu quasi um seculo. Seguiu as lições de Pythagoras; mas quiz crear um systema propriamente seu.

*Doutrina:* Tudo o que é real é eterno, immutavel, absoluto. Só Deus é esta realidade substancial, unica. O mundo foi produzido? Não, responde Xenophanes; porque de nada nada se póde fazer, e, se o mundo fósse tirado de Deus, seria, como Deus, immutavel, absoluto, indivisivel. O mundo, pois, é apenas uma apparencia, sem realidade substancial.

**Parmenides.**— Nasceu em Eléa, 519 annos antes de Jesus Christo, e compoz um poema sobre a *Natureza*, do qual existem alguns fragmentos.

*Doutrina:* Contrapõe os sentidos á razão, nega a certeza daquelles, a realidade do mundo exterior, e só admite a *existencia da unidade absoluta, indivisivel*. Para explicar, entretanto, a origem das apparencias phenomenaes que compoem o conjuncto do mundo, dá-lhes por principio o *calor* e o *frio*, ou o *fogo* e a *terra*. O primeiro é o agente, o segundo a materia passiva.

**Zenon de Eléa.**— Nasceu em Eléa, 490 annos antes de Jesus Christo, e ligou-se á Parmenides, com o qual fez muitas viagens a Athenas, onde até deu lições por algum tempo.

*Doutrina:* Como Parmenides, sustentava que a unidade absoluta, unica, existe realmente. Negava a realidade de tudo que é multiplo, variavel, em uma palavra, experimental. Nesse intuito, esforçava se em provar a incerteza dos sentidos, a impossibilidade do movimento physico e a não realidade do espaço. Um corpo, dizia elle, não se póde mover nem no logar onde está, nem naquelle onde não está. Dizem que Diogenes contentava-se, para refutal-o, em caminhar perante elle.

Zenon foi quem melhor coordenou em systema as theorias idealistas da escola de Eléa. Mas seu methodo é capcioso, cheio de sophismas, e Seneca teve, talvez, razão em classificar Zenon entre os scepticos absolutos. «A dar-se credito a Parmenides, diz elle, só a unidade absoluta é real; se me reporto a Zenon, este mesmo absoluto nada é.» Como se vê, os sectarios da escola eleata são os precursors dos idealistas ou pantheistas modernos. Annunciam Berkeley, Kant, Schelling, Stuart-Mill, etc., e todos os *relativistas* de nossos dias, que affirmam que o mundo exterior, o eu, o absoluto são rela-

tivos o nosso estado de consciencia ou a nossas sensações, sem objectividade real.

**II. Escola physica ou atomistica.** — Esta escola tambem foi fundada em Eléa, e reagiu constantemente contra as theorias da Escola idealista. Seu fim principal foi defender a realidade dos factos sensiveis e da pluralidade. Seus principaes chefes são Leucippo e Democrito. (1)

**Leucippo.** — Florescia 500 annos antes de Jesus Christo.

*Doutrina:* Rejeita como uma chimera a unidade absoluta de Xenophanes e de Parmenides, e só admitte como real a pluralidade indefinida ou infinita dos seres materiaes. Considera indivisiveis os elementos primarios de que são fórmatos taes seres. Dahi, o nome de *atomos*. (ἄτομος). Ora, estes atomos são eternos, innumeraveis, dotados de uma variedade infinita de forças, e movendo se ao acaso em um vacuo immenso. E' o que formou o universo.

**Democrito.** — Nasceu em Abdera, 470 annos antes de Jesus Christo. Depois de longas viagens, principalmente pela Grande Grecia, onde ouviu Leucippo, veio fixar-se em sua patria.

*Doutrina:* E' o systema dos atomos, melhor desenvolvido e ampliado. Em *Cosmologia*, Democrito admite dous movimentos dos atomos, um *primitivo*, o outro *derivado*, certamente em virtude de algum impulso exterior. Dahi resultou um turbilhão, que deu logar á formação dos corpos, sob o imperio de leis fataes. Em *Psychologia*, a alma é um composto de atomos redondos e ignaes. As sensações e os pensamentos formam-se por emanções subteis, que se desprendem perpetuamente dos corpos, lhes são semelhantes, invadem nossos sentidos e produzem o conhecimento. E' a theoria das *imagens intermediarias e materiaes*. A certeza é impossivel; porque não vemos a natureza intima das cousas. A verdade não existe, ou se occulta no fundo de um poço. Em *Moral*, o fim da vida é o bem estar, a regra a seguir é conduzir-se o homem com prudencia para melhor gozar. Não existe outra virtude. Neste systema, não se falla em Deus. Esta noção

1 Póde-se acrescentar-lhes Metrodoro de Chio, que tambem foi o precursor do scepticismo, e cuja divisa era, no dizer de Diogenes Laercio: Nada absolutamente sei, nem se quer que nada sei.

é inutil. Democrito explica a fé universal na existencia da Divindade pela ignorancia absoluta em que se estava, anteriormente a elle, das causas que produziram o universo.

**N. 4. Escola sophistica.** — As duas escolas rivaes de Eléa haviam abalado, com suas negações contradictorias, os fundamentos da certeza. Consecutivamente a essas manifestou-se por toda a parte, em Athenas particularmente, um exercito de *Sophistas*, rhetoricos e disputadores ao mesmo tempo, que pretendiam saber tudo, e ufanavam-se de poder resolver em sentido contrario todas as questões philosophicas. Os mais celebres são Protágoras e Gorgias.

**Protágoras.** — (489—430 antes de Jesus Christo). Sua patria é Abdera. Ensinou a eloquencia, e sem duvida a dialectica, em Athenas e na Sicilia. Mas, havendo affirmado que ignorava se havia deuses, os Athenienses queimaram-lhe os livros e o expulsaram da cidade. Protágoras chamava-se a si proprio o *sophista superior*.

*Doutrina:* O espirito do homem é a *medida de tudo*, todos os nossos conhecimentos vêm dos sentidos, que apenas comprehendem phenomenos transitorios. Póde-se dizer, pois, que toda opinião é verdadeira para aquelle que a sustenta, desde que a sustenta, dest'arte sobre todas as cousas póde-se affirmar igualmente o pro e o contra. O sim e o não são igualmente verdadeiros. Platão refutou este sophista em seus dialogos intitutados: o *Theeteto* e *Protágoras*. Kant, e Hegel, ao contrario, ligavam a maior importancia a esse philosopho.

**Gorgias.** — (487—380 antes de Jesus Christo). Nasceu em Leoncio, na Sicilia, foi discipulo de Empédocles, e compoz uma obra com este titulo: *Da natureza, isto é, do que não existe*.

*Doutrina:* Eram seus principios. *Nada existe*. Porquanto o que poderia existir seria ou *multiplo* ou *um*; ora, o multiplo é negado pelos metaphysicos e a unidade pela escola atomista. *Supposto que alguma cousa exista, não podemos conhecê-la* nossa intelligencia só póde conhecer as cousas, tornando-se semelhante ou igual a ellas; ora, tal semelhança não existe e não póde existir. *Supposto que se possa conhecer alguma cousa, não é possivel enunciar-a* porque a palavra só se dirige ao ouvido; ora, o que é visível e

intelligível, não pôde passar por este vehiculo. Taaes são os bellos raciocinios de Gorgias. (1)

## ARTIGO SEGUNDO

## SEGUNDO PERIODO. — PHILOSOPHIA SOCRATICA

Socrates, filho de um esculptor e de uma parteira, nasceu em Athenas, 470 annos antes de Jesus Christo. Exerceu a principio a profissão de seu pai, mas abandonou-a dentro de pouco tempo para dedicar-se francamente ao estudo da philosophia. São conhecidas as contrariedades que teve de soffrer de sua mulher Xantippa. A despeito do oraculo de Delphos, que o proclamou o mais criterioso dos homens, sérias accusações fizeram em duvida a regularidade de seus costumes. Parece haver cumprido todos os deveres de um bom cidadão. Muitas vezes assignalou-se a sua coragem, quer nos campos de batalha salvando a vida a Xenophonte e Alicibiades, quer protestando energicamente contra uma sentença iniqua, proferida em Athenas pelos trinta Tyrannos.

**Sua morte.** — Por sua firmeza, seu methodo, sua doutrina, attrahira Socrates sobre sua pessoa o odio invejoso dos sophistas e dos demagogos contemporaneos. Aristophanes teve o arrojo de ridiculisal-o em sua comedia as *Nuvens*, onde o fez representar um papel immoral. Por fim, seus inimigos accusaram-n'o perante o tribuna! dos Quinhentos (Areopago) por ser impio e corromper a mocidade. Socrates recusou justificar-se, foi condemnado a beber a cicuta, e morreu 400 annos antes de Jesus Christo, discreateando com alguns discipulos sobre a immortalidade da alma.

**Seu papel philosophico.** — « Socrates, diz Cicero, fez com que descesse do céo a philosophia, tornou-a popular e obrigou-a a occupar-se de questões praticas e moraes. » Nada escreveu. Para conhecer seu pensamento é necessario ler e consultar as obras de seus dous discipulos principaes, Platão e

(1) Os outros sophistas um pouco dignos de nota são : *Diagoras* de Meos ; *Hippias* de Elis, discursador vaidoso, a quem Platão pôe em scena e faz ridicularisar por Socrates ; *Trasymaco* de Chalcedonia, o qual, na Republica de Platão, cifra a justiça na força e a felicidade na maldade impune ; *Prodicus* de Coos, celebre pela allegoria em que representa Hercules collocado entre dous caminhos oppostos, a voluptuosidade e a virtude, e decidindo-se pela última.



Xenophonte. O primeiro transmittiu-nos principalmente a philosophia especulativa do mestre; o segundo, sua philosophia moral.

**Seu methodo.**— Em geral, é a definição e a indução, que depois se chamou *indução socratica*. Em particular, para ensinar, Socrates empregava um como que parto intellectual, a que chamava *maieutica*. (*μαϊευτική*). Era um processo de interrogações progressivas, com o auxilio das quaes levava seus interlocutores a desenvolverem por si mesmos um conjuncto de verdades de que não haviam cogitado. Para *refutar* os Sophistas, recorria a outro processo, conhecido pelo nome de *ironia socratica* *εἰρωνία*. Socrates simulava ignorancia completa. Interrogando os sophistas, fazia-os cahir em contradicções palpaveis, e os obrigava a descobrirem por si proprios a falsidade de suas theorias.

**Sua doutrina.**— Antes de tudo, condemna a pretensão dos sophistas a uma sciencia universal. Demais, quer que se rejeite uma infinidade de questões curiosas, mas praticamente inuteis, repetindo incessantemente que « o que está acima de nós não nos diz respeito ». Finalmente, o ponto de partida de todas as pesquisas philosophicas deve ser, na opinião d'elle, o proprio conhecimento do homem. Dahi, este adagio: *γνῶθι σεαυτὸν*, conhecei-vos a vós mesmos.

Observemos, entretanto, que, Descartes, christão e catholico, não precisou recorrer a Socrates, para achar seu *cogito, ergo sum*. A Biblia e S. Agostinho forneceram-lhes os elementos. Demais o *γνῶθι σεαυτὸν* de Socrates refere-se unicamente á Moral. « Conhecei em vós, dizia elle, as faculdades necessarias para cumprirdes vossos deveres. » Platão é mais completo: « Cumpre que a alma, diz elle, se estude na alma e naquella parte da alma em que reside a virtude. » E' o conhecimento completo de si mesmo pela Psychologia e pela Moral.

Em Moral, a verdadeira felicidade está na virtude, e o fim da vida humana é a *eupraxia* *εὐ-πραξία*, isto é, a sciencia de bem viver. Ha quatro virtudes principaes, a *prudencia* ou *sabedoria*, a *coragem*, a *justiça* e a *temperança*. A *sabedoria* ora é uma virtude especial, ora o resumo das outras. Consiste principalmente no conhecimento do bem e do mal. Este conhecimento basta aos olhos de Socrates, para fazer com que pratiquemos todas as virtudes, evitando todos os vicios. Assim, aos olhos de Socrates, a *virtude* se confunde com a *sciencia*. A vontade não contraria nunca a intelligencia.

Instruir o homem é levá-lo a pratica necessariamente aquillo que elle julgar melhor. — E' facil vêr quanto é erronea essa theoria. Infelizmente, a moralidade não está essencialmente em relação com a cultura intellectual. A *justiça* consiste em observar as leis escriptas e as leis immutaveis, que só estão escriptas em nossos corações. Póde-se dizer, pois, que ella consubstancia todos, as virtudes. A *temperança* é recomendada, já como virtude moral, já como meio de ser feliz. A *piiedade* para com Deus que é uma virtude complementar, exige que se faça *todo* o bem possível. São vans todas as sciencias que não melhoram o homem.

Em *Politica*, prescrevia a obediencia ás leis e aos costumes de seu paiz; queria que a autoridade pertencesse ao saber e á virtude, e estigmatizava a eleição á sorte dos magistrados publicos. Na *esthetica*, não separava o bello do bem, e dizia que a arte deve representar mais as qualidades da alma do que as do corpo.

Em *Psychologia* para Socrates, a alma é um ser immaterial, distincto do corpo, semelhante a Deus e immortal. Entretanto esta immortalidade não é a seus olhos uma verdade absolutamente *incontestavel*. As faculdades principaes da alma são: os sentidos e a razão.

Em *theodicéa*, Socrates admite a unidade de Deus, cuja existencia é comprovada, principalmente pela ordem e pela harmonia do universo. A presença invisivel e a sciencia desse Deus estendem-se a tudo: a providencia divina rege todo o universo. Devemos orar *sem nada lhe pedir com especificidade*. Elle é o autor e o garante das leis moraes. Abaixo d'elle existem deuses inferiores, oriundos d'elle e guardas do mundo. Um delles, diria-se, era o genio familiar de Socrates. E' facil conhecer os erros destes philosopho.

Filiam-se de ordinario á philosophia socratica algumas escolas menos celebres que as de Platão, Aristoteles, Zenon, etc. São as Escolas Megarica, Cyrenaica e Cynica.

**Escola Megarica.** — Teve por fundador *Euclides* de Megara, que não se deve confundir com o geometra do mesmo nome. Euclides, o philosopho, florescia cerca de 400 annos antes de Jesus Christo, e fôra discipulo de Socrates. Esforçou-se para combinar as doutrinas de seu mestre com as theorias eleaticas.

**Escola cyrenaica.** — Foi fundada, 380 annos antes de Jesus Christo, por *Aristippo* de Cyrena (Africa). Discipulo

de Socrates, Aristippo fazia tambem consistir toda a philosophia na Moral; mas deu-lhe falsa direcção.

A voluptuosidade é o fim supremo da vida humana. A virtude lhe é subordinada, e só deve ser praticada pelo prazer que proporciona. Nenhuma acção é, em si, boa ou má. Toda a moralidade lhe vem das leis e dos costumes.

**Escola cynica.** — *Antisthenes*, o Atheniense, foi-lhe o fundador e chefe. Deu-se a esta escola o nome de cynica, quer porque seus membros se reuniram no *Cynosargo*, quer porque a desfaçatez daquelles contra o pudor e as conveniencias parecia approximal-os do cão, adoptando-lhes os costumes.

A virtude é o soberano bem. Reside em uma suprema independencia. Quando a virtude torna-se habito, é inadmissivel. Por conseguinte, o sabio completo, faça o que fizer, está isento de erro ou peccado. Elle é bastante para si proprio, e a perfeição a que attingiu colloca-o de direito acima dos deveres de sociedade e de conveniencia. Desde então nada lhe é vergonhoso. Chamavam a isto: *viver segundo a natureza*.

*Antisthenes* poucos discipulos teve. Entre elles, notam-se *Diogenes*, o cynico por excellencia; *Ménippo* de Phenicia, autor de escriptos satyricos.

## ARTIGO TERCEIRO

TERCEIRO PERIODO (400 — 200 ANTES DE JESUS CHRISTO)

PHILOSOPHIA DEPOIS DE SOCRATES

Depois de Socrates, tomou a philosophia grande incremento entre os Gregos. Contam-se cinco escolas principaes, cujos chefes foram: Platão, Aristoteles, Pyrrho, Epicuro e Zenon. Addiciona-se ás vezes a Nova Academia.

**N. 1. Escola de Platão ou Academica.** — Platão nasceu em Athenas, cerca de 430 annos antes de Jesus Christo Descendia de Solon e de Codrus. Depois de se haver dedicado por algum tempo á poesia, abandonou-a para só estudar a philosophia, sob a direcção de Socrates, cujas lições ouviu durante oito annos. Depois do fallecimento do mestre, deixou Athenas e fez longas viagens pelo Egypto, Asia e Grandé Grecia, onde foi iniciado nas doutrinas pythagoricas.

Acredita-se até que teve conhecimento dos livros hebraicos. De volta à patria, abriu uma escola de philosophia nos jardins de seu amigo Academicos. Dahi lhe ficou o nome á sua escola. Platão queria que seus discipulos conhecessem a Geometria e as Mathematicas. Morreu cerca de 348 annos antes de Jesus Christo.

Temos trinta e cinco dialogos de Platão, cujo interlocutor principal é ordinariamente Socrates. O estylo é brilhante, animado, poetico; a elevação das idéas valeu ao seu autor o cognome de *divino*. Contém todo o seu ensino *exterior*. Com effeito, Platão tinha, segundo dizem, bem como Pythagoras, duas doutrinas, uma para o publico, outra para os iniciados. O *Théétète*, o *Sophista*, o *Parmenide* resumem sua doutrina sobre a Dialectica; o *Timéo*, seus sentimentos sobre a Physica e a Cosmologia. O *Phedon* e o *Criton* narram a morte de Socrates e desenvolvem seus ensinamentos sobre a natureza e a immortalidade da alma. O *Phedro* trata do Bello; o *Gorgias*, da Rhetorica, e produz a theoria moral do Bem. A *Republica* e as *Leis* expõem os caracteres e o ideal de uma sociedade perfeita.

**Sua Doutrina.**— « Occupa o meio termo, diz Eusebio, entre a de Pythagoras e a de Socrates. » Nota-se-lhe uma tendencia pronunciada para o idealismo. A Philosophia de Platão divide-se em quatro partes principaes: A Cosmologia, a Anthropologia, a Moral, a Politica.

**1.º Cosmologia.**— Trata do principio das cousas e da formação do universo.

*Principios das cousas.* Platão enumera tres: Deus, as idéas e a materia. *Deus.* O principio de causalidade demonstra sua existencia. Ao mundo que se move é mister um primeiro motor; a ordem do mundo prova a sua alta intelligencia e a sua unidade indivisivel. Este Deus, providencia e legislador supremo, tambem é a verdade infinita, o bem absoluto, o bello perfeito. As *idéas*. São typos eternos, exemplares universaes, separados do mundo, talvez até de Deus, e objecto permanente da contemplação divina. Acima de tudo reina a idéa soberana do *bem* que domina e une todas as outra. *A materia.*

É increada, eterna, mas inintelligente é imperfeita. ( Cf. Zigliara, de *Realismo platonico*.)

*Formação dos seres.* Estes tres principios Deus, as idéas e a materia, concorreram para a formação de tudo que existe.

*Deus, causa efficiente* e suprema, quiz formar, seres que se lhe assemelham. As *idéas* são a *causa exemplar* que dirige, em sua obra, o artista divino. A *materia* é a *causa material*. Em consequencia da imperfeição que lhe é propria, não se prestou totalmente á acção de Deus. Dahi, os males e as desordens, de que somos testemunhas.

O mundo formado por Deus é o melhor dos mundos. Compõe-se de dous elementos: *espirito* e *corpo*. E', para Platão, como que um vasto animal. Da alma do mundo, a qual é emanacção de Deus, emanam a seu turno as almas particulares dos deuses inferiores, dos demonios e dos homens. O corpo deste mundo é formado de dous elementos principaes: o *fogo*, principio de visibilidade; a *terra*, principio de solidez. Para os unir, Deus produziu dous outros elementos, o *ar*, analogo ao fogo, e a *agua*, alliada á terra.

## 2.º Anthropologia.—Tem por objecto a alma e o corpo.

**A alma.**—A alma é uma substancia que se move por si mesma, *immaterial* e totalmente distincta do corpo. Antes de se lhe unir, viveu separada, em uma existencia melhor, da qual decahiu por effeito de um acto culposo. A alma é *immortal*, e unida ao corpo accidentalmente. (1) Platão admitte uma especie de *purgatorio*.

Possue a alma duas faculdades principaes: a faculdade de conhecer e a de amar.

*Faculdade de conhecer.* A alma conhece pela *sensação*, pela *noção* e pelas *idéas*. Pelas *sensações* toma conhecimento do que impressiona os sentidos. Ora, como tudo o que é sensível fica sempre variavel, e particular, as sensações jámais podem constituir a verdadeira sciencia, que tem por objecto o absoluto e o universal; ellas formam o dominio da opinião. As *noções* são apenas sensações generalisadas. Seu objecto, embora tornando-se universal, nem por isso deixa de ser menos variavel e contingente, e tambem não pôde servir de fundamento á sciencia. As *idéas* fazem conhecer o que é immutavel

(1) A doutrina de Platão sobre a vida futura nem sempre está de accordo consigo mesma. Ora ensina que as almas justas voltam ao astro que habitavam, antes de se unirem ao corpo, ao passo que as almas culpadas são condemnadas a viver em um corpo de animal até que cheguem, por uma *metempsychose* progressiva, a purificar-se e a levar uma vida racional e perfeita. Ora sustenta que as almas justas se unem a Deus, no qual são felizes, contemplando as idéas absolutas, ao passo que as almas carnaes acham castigo na sentença que as condemna a adejar, como sombras, em torno dos tumulos.

o absoluto. E' por ellas que nosso espirito é chamado a contemplar as verdades necessarias, unicas que formam *sciencia* verdadeira. Esta theoria da intelligencia deu logar a que accusassem Platão de idealismo.

E' conhecida sua maneira de explicar a *origem das idéas*. São *reminiscencias* de uma vida anterior, despertadas por occasião dos objectos que nos impressionam os sentidos.

*Faculdade de amar.* Tem esta tambem tres classes de objectos: o bem absoluto pelo *appetite racional* (não se sabe se o bem absoluto de Platão é o proprio Deus, ou as idéas, typos das cousas); Os bens terrestres, conhecidos pela *sensação* é procurados pelo *appetite concupiscivel*; os bens intermediarios, por exemplo, a ambição, o amor da gloria, etc. São conhecidos pela *noção* e solicitados pelo *appetite irascivel*.

**O corpo.**—Tres regiões correspondem, no corpo, aos tres actos pelos quaes a alma conhece e ama. Na *cabeça* reside essa parte superior da alma, que vive pelo conhecimento das idéas e pelo *amor do bem absoluto*. O *coração* é a séde dessa parte da alma que conhece pelas noções e busca pelos bens intermediarios. A região *gastrica* e o *figado* contém essa parte inferior da alma em que se encontram, com as *sensações*, as *affeições terrestres* e animaes. É ta maneira de accommodar a alma na cabeça, no coração, e no figado fez com que muitos dissessem que Platão ensinava que o homem tem tres almas.

**3.º Moral.**—A moral consiste em tornar-se o homem semelhante a Deus pela pratica da virtude, e é sancionada pelas penas e recompensas da vida futura, as quaes são eternas.

*Divisão das virtudes.* Assim como na alma humana ha tres especies de appetites e tres ordens de conhecimentos, assim tambem ha, em moral, tres classes de virtudes: a *prudencia*, que corresponde ás idéas e ao *appetite racional*; a *coragem*, que corresponde ás noções e ao *appetite irascivel*; a *temperança*, que corresponde ás *sensações* e ao *appetite concupiscivel*. Platão acrescenta uma quarta virtude, a *justiça*. A *justiça*, aos olhos de Platão, consiste em dar o que é devido, não só a cada homem, mas tambem a cada cousa. Ha, portanto, além da *justiça exterior*, uma *justiça interior*, encarregada de estabelecer a harmonia entre as tres primeiras virtudes, completando-as.

**4.º Política.**—Esta divisão trinaría, Platão a estabeleceu também na sociedade, por elle dividida em tres classes: os *magistrados*, para governarem e fazerem as leis; os *soldados*, para defenderem a patria; os *artezãos* e o *povo*, para trabalharem e fazerem a sociedade gozar. Os magistrados representam as idéas, o appetite racional e a prudencia; os soldados, as noções, o appetite irascivel e a coragem; o povo, as sensações, o appetite concupiscivel e a temperança. Os primeiros são a cabeça, os segundos o coração, os terceiros o figado e o ventre da sociedade. Se todas estas partes estão em ordem perfeita, reina a justiça. Algures, Platão designa, parece preferir a todos os governos a monarchia absoluta.

**Erros de Platão.**—*Em theoria.* Acredita na preexistencia das almas; ensina que a materia é increada, eterna. O mundo é o melhor dos mundos possiveis. Esse mundo tem uma alma emanada de Deus e da qual emanam por sua vez todas as almas inferiores. E' o pantheismo. E' provavel que Platão admittisse tres almas no homem, e quasi certo que ensinasse o polytheismo e a metempsychose. Sua theoria do conhecimento abala a certeza experimental e conduz ao idealismo.

*Em moral e em politica.* A utilidade social é superposta a tudo, até ao bem moral e á honestidade. E' permittido aos chefes e aos magistrados illudir o povo com a mentira ou com a fraude, toda vez que possa isso ser util á Republica. O direito de propriedade deve ser absolutamente recusado aos magistrados que governam a patria, e aos guerreiros que a defendem. Os artezãos e o povo não possuem bens senão em nome do Estado. As mulheres são communs e pertencem a todos. Os filhos pertencem, não aos pais, mas á Republica, a qual tem exclusivamente o dever de educal-os, desde a mais tenra infancia. Se nascem fracos ou disformes, ou se o pai é maior de cincoenta annos ou a mãe maior de quarenta, devem ser abandonados e condemnados a morrer á fome, como inuteis ao Estado. Pela mesma razão, não se deve ministrar nem cuidados, nem alimentos aos cidadãos enfraquecidos ou doentes. A embriaguez é permittida nas festas de Baccho.

As bellas idéas e os erros grosseiros que se encontram nas obras de Platão fizeram dizer aos Padres da Egreja e a J. de Maistre que ha nelle dous homens: o *theologo oriental*, familiarizado com as doutrinas do Oriente e com os livros hebreus,

e o *sophista grego*, imbuído nos preconceitos e nos erros de seus contemporaneos. (Cf. Rothenflue.)

**N. 2. Escola de Aristoteles, ou Peripatetica.** — Aristoteles nasceu em Stagira, na Macedonia, 384 annos antes de Jesus Christo. Foi para Athenas na idade de 17 annos, e ouviu, durante vinte annos, as lições de Platão. O rei de Macedonia, Philippe, encarregou-o da educação de seu filho Alexandre, o qual, por seu turno, o tomou para companheiro em parte de suas guerras. Deu isto occasião a que Aristoteles colhesse materiaes immensos, com os quaes compoz sua historia natural. Aristoteles voltou a Athenas, onde abriu uma escola de philosophia, chamada *peripatetica*, porque o mestre dava suas lições passeando; ou tambem *Lyceu*, porque o logar das lições era um jardim publico, chamado *Lyceu*, ou vizinho a um templo consagrado a Apollo Lycio. Obrigado a abandonar Athenas, para escapar a uma accusação de impiedade, refugiou-se em Chalcis, onde morreu 322 annos antes de Jesus Christo.

Suas obras principaes são: O *Organum* ou *Logica*; a *Physica*; a *Metaphysica*; a *Ethica* ou *Moral*. Compoz tambem sobre a Rhetorica e a Poesia dous tratados notaveis pela precisão, firmeza das regras, a analyse delicada das paixões e dos costumes oratorios.

**Sua doutrina.** — Como Platão, Aristoteles tinha duas fórmulas de ensino: um, *exoterico*, destinado ao publico; outro, *acroamatico*, reservado a seus discipulos selectos. Muitas vezes, porém, ensina o contrario de Platão e segue caminho opposto. Platão admite a percepção immediata, innata, das verdades racionais; Aristoteles faz della um conhecimento mediato, adquirido. O methodo de Platão é *synthetico*; vai do absoluto para o relativo, do universal para o particular. O methodo de Aristoteles é *analytico*: do singular e do relativo sobe ao universal e ao absoluto.

**1.º Logica.** — Compõe-se: Das *Categorias*, que tratam das cinco *universaes*; e das dez *categorias da Hermenéia* ou interpretação, que expõe a theoria da *proposição*; das *Analyticas*, que fallam do *sylogismo*, de seus modos e figuras, e da demonstração pela deducção; dos oito *Topicos*, que indicam as *fontes dos raciocinios* provaveis; dos *Sophismas*, onde falla dos máos raciocinios, e da maneira de os refutar. Estes cinco tratados trazem o nome de *Organon* ou *Methodo*.



**2.º Physica.**— Na opinião de Aristoteles, a *physica* abrange a *Cosmologia*, a *Psychologia*, e, em parte, a *Theodicæa*.  
*Cosmologia*. O mundo, ou *Cosmos*, compõe-se de duas espheras: uma terrestre, mudavel e perecivel; a outra celeste, invariavel e que não deve perecer. Acima desta reside a divindade, que actua sobre a terra e o mundo inferior por meio da esphera celeste. Os corpos seriam formados de quatro elementos: o fogo, o ar, a terra e a agua. Um quinto elemento, o ether, serve para formar o céu e os astros por meio fórma.

*Psychologia*. A alma é uma *entelechia*, isto é, um ser simples possuindo vida e dando-a:  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  ou alma, é o principio da vida vegetativa e animal;  $\nu\omicron\upsilon\acute{\varsigma}$  ou espirito é intelligencia e vontade. ( Alguns acreditaram que Aristoteles tornára as duas substancias distinctas ) A alma animal ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) perece com o corpo. Só a alma espiritual ( $\nu\omicron\upsilon\acute{\varsigma}$ ) immortal, porque da intelligencia divina. Aristoteles não diz o que ella se torna quando o homem morre. Não indica tão pouca como em sua origem nasce de Deus. (Será por emanção? Será por via de criação?) A alma é dotada de *dous intellectos*: um *passivo*, simples faculdade; outro *activo*, encarregado de formar as idéas, subsequentemente as sensações experimentadas. Com effeito, Aristoteles estabelece como principio que não ha idéas innatas, e a alma é uma taboa rasa, á qual nada chega sem haver passado pelos sentidos. (1)

A *vontade* humana é livre e dotada de *dous appetites*, um *racional*, o outro *sensitivo*.

*Theodicæa*. Deus é o ser mais perfeito. Sua existencia é demonstrada principalmente pela necessidade de um primeiro *motor immovel*. Esse Deus não creou o mundo, porque a materia é eterna; ou então, se o produziu, foi communicando-lhe seu proprio ser por uma necessidade de sua natureza. Assim, Aristoteles não aceita a criação *ex nihilo*, por um acto *livre* da causa primaria. Este mundo, Deus não o conhece; porque está mui distante d'elle. Não o governa senão por intermedio das espheras celestes e por uma como que *providencia fatal*, que entretanto não abrange os actos livres do homem.

**3.º Metaphysica.**— Todo ser se compõe de *materia*, de *fórma*, e de *privação*. A *materia* é a que tem o simples

(1) Muitos escolasticos accusam Aristoteles de haver, como Averroës, ensinado a *unidade do intellecto*, isto é, a razão impessoal, ou, pelo menos, de haver estabelecido os principios desta theoria pantheistica.

poder de ser alguma cousa. Por *fôrma* entende Aristoteles o que determina essa materia a ser realmente e actualmente uma cousa concreta. A materia é um elemento passivo, e a *fôrma* é um elemento activo, determinante, principio da actividade dos seres. A materia e a *fôrma* são unidas por um principio chamado *fôrma substancial*, e tornam-se o ser concreto, substancia e sujeito das qualidades. Quando a materia se une á *fôrma*, a *privação* a despoja de sua qualidade de materia pura; quando muda de *fôrma* é *privada* de sua *fôrma* anterior. E' conhecida a divisão aristotelica das *causas* em causa efficiente, material, formal e final.

**1.º Moral e politica.** — Aristoteles, não considerando a moral como proveniente de Deus, não lhe dá nem base, nem sancção, nem regra segura. A felicidade reside na aggregação de todos os bens accessiveis á intelligencia, á vontade, aos sentidos. Tal é, pelo menos, a interpretação geral da doutrina de Aristoteles. Chega-se a esta bemaventurança pela virtude. Consiste a virtude em moderação prudente; occupa o meio termo entre dous extremos oppostos. *In medio stat virtus*. Aristoteles rejeita a communhão dos bens e das mulheres, admittida por Platão; mas quer que as crianças nascidas disformes sejam expostas e condemnadas a morrer á fome. Permite o aborto, e prescreve que se limite o numero dos casamentos e dos filhos, segundo os recursos da familia e do Estado. A familia compõe-se de dous elementos necessarios: os filhos e os escravos. Estes (os escravos de nascimento) o são legitimamente; têm uma natureza inferior á dos homens livres. O senhor não é obrigado a dever algum para com elles, porque elles nenhum direito têm. Aristoteles até chega a duvidar que os escravos tenham alma espirital.

Em *Politica*, Aristoteles prefere a Monarchia; mas a quer electiva. O fim social é a utilidade publica. A guerra é legitima, ainda quando tem por fim subjugar os homens e reduzi-los á escravidão.

**Erros de Aristoteles.** — Em *Psychologia*, a origem verdadeira, a natureza espirital e a immortalidade da alma não são assás claramente ensinadas. Em *Theodicæa*, Deus não é o creador do mundo: sua providencia não o governa; elle nem sequer o conhece, sua moral carece de regra e de sancção. O que diz a respeito de familia, casamentos, filhos e escravos parece nos hoje monstruoso.

**N. 3. Escola Pyrrhonica.** — Pyrrho nasceu em Elis, no Peloponeso, 380 annos antes de Jesus Christo. Sabe-se pouca cousa de sua vida. Parece certo que acompanhou Alexandre o Grande em varias expedições. Tudo mais é fabula ou simples conjectura.

**Sua doutrina.** — Depois de haver frequentado diversos mestres e tentado refutal-os uns pelos outros, acabou por duvidar de tudo, estabelecendo por principio que *nada se pôde afirmar com certeza*. Apoia seu sceptismo em dez razões, que resumem, pouco mais ou menos, todas as objecções dos antigos contra a certeza. Eis as principaes: Os homens differem entre si; a sensação de um não deve ser a de outro. Em cada individuo, os sentidos estão reciprocamente em desacordo; o balsamo agradável ao olfato é desagradavel ao paladar. As circumstancias modificam os juizos de cada homem; a idade, o repouso ou o movimento, a fome ou a saciedade, o odio ou o amor... tudo isso influencia sobre a natureza de nossas percepções. A posição, o logar, a distancia dos objectos tambem mudam nossos juizos. O objecto exterior é modificado pelo estado de nossos órgãos. A repetição ou a escassez de um espectáculo modificam a impressão que elle produz em nós. Finalmente, os juizos sobre os costumes variam segundo as leis, usos e preconceitos. (Cf. Brucker. *Hist. crit. de philosophia*, tom. I.)

O principal discipulo de Pyrrho foi *Timon*, de Phlonte (250 annos antes de Jesus Christo). Dizia Timon que o homem que quer viver feliz deve dirigir a si tres perguntas: 1.º Qual é a natureza das cousas? 2.º Como devemos proceder a seu respeito? 3.º Qual será para nós o resultado desta maneira de ser? Ora, diz elle, a primeira pergunta é insolavel para nós. A segunda deve resolver-se por uma duvida completa, e a terceira, por uma imperturbavel indiferença (*ἀταραξία*), na qual reside a verdadeira felicidade. Os outros scepticos não formaram escola, e até cahiram em profundo descredito.

**N. 4. Escola Epicurista.** — Epicuro nasceu em Gargetta, perto de Athenas, 340 annos antes de Jesus Christo, e abriu nesta cidade uma escola de philosophia vergonhosamente celebre. Seus discipulos, numerosos em todos os tempos, aceitaram o nome de seu mestre.

**Sua doutrina.** — A philosophia, diz Epicuro, é o exercicio da razão afim de tornar a vida feliz. Compõe-se de tres partes: a Canónica, a Physica, a Ethica.

**1.º Canonica.**—A Canonica, ou Logica, trata do conhecimento. O conhecimento das cousas é adquirido pelas *sensações* e pelas *representações*. As *sensações* fazem conhecer os corpos. São produzidas por imagens subtis, entidades microscópicas (*εἰδωλα*), que se desprendem constantemente dos objectos exteriores e chegam até aos nossos sentidos. Esta imagem physica é como o espelho em que vemos os corpos. As *representações* ou *autecipações* são idéas geraes formadas em nós pela lembrança de muitas *sensações* reunidas. Epicuro chama-as *antecipações*, porque estão contidas em germen (*anté capiuntur*) nas *sensações*.

**2.º Physica.**—*Cosmologia*. E' o systema de Demócrito integralmente renovado: vacuo ou espaço infinito; atomos eternos, infinitos, dotados de mil fórmãs diversas, movendo-se perpendicularmente de cima para baixo e de baixo para cima, e formando um dia este mundo, em virtude de uma declinação fortuita, ou *clinamen*, impressa ao movimento primitivo.

*Theodicéa*. Epicuro não é formalmente atheu. Admitte a existência dos deuses. Estes são revestidos de uma fórmula humana; felizes e sem occupação alguma, habitam longe do mundo, nos espaços vazios. Demais, tudo neste mundo está sujeito á fatalidade.

*Psychologia*. A alma humana é corporea como tudo o que existe. E' formada de atomos redondos e subtis como o fogo. Não sobrevive ao corpo.

**3.º Moral.**—Uma palavra resume-a: o *prazer*, mas o prazer duravel, sem mistura e sem perturbação, em summa, a *ataraxia*. O prazer é, pois, o fim unico da vida, e é na voluptuosidade permanente que reside a felicidade e o soberano bem. A propria virtude só deve ser praticada em attenção ao prazer que acarreta. São todavia preferiveis os prazeres da alma aos do corpo, embora a alma seja material.

**N. 5. Escola Stoica.**—Zenon, o fundador do Portico, nasceu em Citium, na ilha de Chypre, 350 annos antes de Jesus Christo. Durante dez annos, acompanhou as lições de diversos phylosophos cynicos, megarianos ou academicos, e de suas doutrinas reunidas compoz uma especie de eclectismo particular. Sua escola era mui frequentada. Zenon dirigiu-a cerca de cincoenta annos. Como dava suas lições em Athenas, em torno de um portico (*στοά*), foram seus discipulos chamados *Stoicos*.

**Doutrina.**— A philosophia stoica comprehende tambem tres partes : a Logica, a Physica, a Moral.

**1.º Logica.**—Todas as nossas idéas são provenientes dos sentidos, segundo este principio admittido por elles como um axioma : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Chegam-nos directamente mediante representações sensíveis, ou então são formadas por um trabalho da intelligencia que actua sobre essas representações. A certeza dos sentidos é vivamente defendida contra todos os sophismas. A Logica de Aristoteles é aceita em seu conjuncto ; mas as dez categorias são simplificadas e reduzidas a quatro : o *sujeito*, a *qualidade*, a *maneira de ser* e a *relação*. A Logica dos Stoicos era completada por algumas noções sobre a rhetorica.

**2.º Physica.**—Comprehende os principios das cousas e a Psychologia.

*Principios das cousas.* O mundo é composto de dous elementos, um *passivo* e outro *activo*. O elemento passivo é a materia (ὑλη), mas increada, inerte e privada de toda qualidade. O elemento activo é a razão eterna, designada sob o nome de Deus. Este Deus é uma substancia ignea e intelligente, uma especie de ether, diz Cicero. Depois de haver organizado o mundo, uniu-se-lhe como a alma está unida ao corpo, e prepara-se para absorvel-o um dia por uma combustão universal. As almas dos deuses inferiores, dos genios e as dos homens são uma emanação desse fogo divino, e devem confundir-se de novo com elle. A natureza inteira é, pois, semelhante a um vasto animal. Reconhece-se ali o pantheismo *anthropomorphico*. Dá-se ainda a esse systema um outro nome barbaro. Chamam-n'o *hilozoismo* (ὑλη, ζωή, materia, vida.) Para os stoicos a providencia existe só em nome ; porque o mundo é governado por leis geraes e necessarias. A fatalidade do *Destino* governa tudo.

*Psychologia.* A alma humana, emanação da alma do mundo, participa de sua natureza ignea, e de novo confunde-se com ella. As almas particulares não são immortaes. Esta propriedade conven unicamente á alma universal. Quanto á vontade, não é violentada por uma força extrinseca ; mas actua sob impulso irresistivel do *fatum* ou *Destino*.

**3.º Moral.**—Eis os seus principios. O fim de nossas acções é o bem. O bem define-se : o que é conforme com a razão e com a natureza. Reside nas cousas que dependem de nós, por

exemplo, a força da alma. O dever fundamental do homem é seguir a natureza: *sequere naturam*. Por esta palavra natureza entendiam os stoicos a razão divina, da qual é nossa alma uma emanção. De modo que obedecer á natureza é obrar como Deus, razão universal, sempre fiel ás suas proprias leis. Fazer o bem e praticar a virtude é, pois, tornar-se semelhante a Deus. Para chegar a esta semelhança, releva viver sempre sem attender á sensibilidade interior, nem ás impressões que podem vir de fóra. Como a conformidade de nossos actos com a razão constitue-lhes toda a moralidade, tiravam os stoicos esta conclusão, que todas as virtudes são iguaes, e iguaes todos os vícios; porquanto, diziam elles, todas as virtudes e todos os vícios são, pelo mesmo titulo e no mesmo grão, conformes ou oppostos á razão divina. Só na virtude cifra-se a bemaventurança. A virtude exclue toda a idéa de recompensa. É essencialmente desinteressada: *Virtutis premium est ipsa virtus*. Forma-se de dous elementos; a semelhança com Deus e a insensibilidade junta á imperturbabilidade (*ἀπαθεία, ἀταραξία*). A divisa do sabio é: *soffre e abstemte*, isto é, supporta a dôr physica e soffoca as paixões. Tal é o sentido da expressão grega *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*. Chegado ao fustigio da virtude, o sabio é soberanamente feliz; sua propria felicidade não pôde ser augmentada. Ainda mais, tornou-se impeccavel e tudo lhe é permittido, suicidio, homicidio, adulterio, comtanto que um motivo razoavel o dirija.

A moral stoica pôde merecer certos elogios. Mas, além de ser desprovida de sanção efficaz e de não parecer sufficientemente obrigatoria, é contraria á natureza humana, que não pôde *desinteressar-se* absolutamente da sua propria felicidade. Demais, pecca por um vicio radical, o orgulho. Ora, diz o sabio, «o orgulho é cousa odiosa perante Deus e perante os homens.» E' a origem de todas as prevaricações. *Eis alii* porque, não raro, o stoico se ha transformado praticamente em discipulo de Epicuro.

A philosophia stoica tomou na Grecia, e mais tarde em Roma, prodigioso impulso. Os mais elevados espiritos adoptaram-n'a, sobretudo porque ella reagia vigorosamente contra as degradantes tendencias dos epicurios. Entre esses espiritos citam-se: *Cleantho* de Eolia (260 annos antes de Jesus Christo); *Charysippo* de Tarsa na Cilicia (280-210 antes de Jesus Christo), que passava por ser a columna do Portico; *Panaetius* de Rhodes (cerca de 150 antes de Jesus Christo), que serviu de guia a Cicero no seu *Tratado dos Deveres*; *Posidonius* de Apamea (133-49 antes de Jesus Christo).

que em Rhodes, perante Pompeu, exclamava em meio de um accesso de gotta: Dôr, por mais que me atormentes, jámais confessarei que seja um mal.

**N. 6. Nova Academia.**—O ensino da Academia de Platão pouco tempo se manteve sem que passasse por profundas alterações, principalmente sob o aspecto da certeza. Formou-se uma nova *Academia*, pretendendo que a verdade é para todo o sempre recondita ao homem. Este pôde, dizia ella, chegar ao *verosimil*; deve perder a esperança de alcançar o certo. Esta academia fraccionou-se em varios ramos: a *média* e a *nova Academia*. Alguns autores até fallam de uma quarta e uma quinta academia. (Cf. Frank, *Dic. das sciencias philos.*)

*Média Academia.* Arcésilas de Pitana (Eolia) foi seu fundador (316-229 antes de Jesus Christo). Arcesilas teve, parece, por fim principal combater o dogmatismo, por vezes demasiado absoluto, dos stoicos. Sem querer ser inteiramente sceptico, fazia da *duvida* o principio fundamental de toda a philosophia.

*Nova Academia.* Carneades de Cyrene (215—126 antes de Jesus Christo) deu um passo mais e tornou-se um sceptico moderado, sustentando formalmente que a intelligencia humana só pôde apprehender o *mais provavel*.

**Novo scepticismo.**—As disputas infimas de escolas rivaes determinaram na Grecia uma nova explosão do scepticismo. *Ænesidemo* e *Sexto Empirico* principalmente o formularam em systema. Alguns até chegaram a dizer que estes dous philosophos são os precursores dos positivistas modernos; porque, elles tambem, só aos phenomenos concediam uma verdadeira realidade. (Cf. Fouillée, *Hist. da philos.*)

*Ænesidemo* era de Gnosse (Creta) e vivia no tempo de Cicero. Fez se ouvir em Alexandria. «Toda cousa tem seu contrario, dizia elle, e a investigação das causas não pôde attingir um resultado certo.» Hume, 18 seculos mais tarde, não faz mais que repetir este erro de *Ænesidemo*.

*Sexto Empirico* vivia no 2.º seculo da éra christã. Seus principaes argumentos contra os dogmaticos são tirados: Da *contrariedade*, isto é, da diversidade infinita das opiniões humanas; do *infinito*, isto é, da necessidade de remontar até ao infinito para achar uma base primaria de demonstração; da *supposição*, isto é, da necessidade por isso mesmo, de admittir sem prova uma verdade fundamental; da *relação*,

isto é, dos juizos que fazemos sobre as cousas, não como são em si mesmas, mas segundo as relações que têm connosco; do *diallele*, isto é, da necessidade de provar as verdades uma pela outra e de fazer sempre um círculo vicioso. A conclusão de Sexto era: isto nada é mais do que aquillo, *οὐδέν ἄλλο*; seu fim pratico era chegar a *ataraxia* ou impassibilidade.

O vicio radical deste scepticismo, como o de todos que o precederam, é não querer admitir como certo aquillo que está rigorosamente demonstrado.

**N. 3. Philosophia romana.** — Os Romanos não tiveram philosophia propriamente dita. Os que estudaram esta sciencia contentaram-se em adoptar as theorias diversas professadas pelos Gregos.

I. A' Escola *Epicurista* pertencem: *Carus Lucretio*, materialista e atheu, nascido no anno 86 antes de Jesus Christo; *Plinio* o Antigo, que morreu victima de uma erupção do *Wesuvio*, 79 annos depois de Jesus Christo; *Luciano* de *Samosata* (120 annos depois de Jesus Christo), cujos *Dialogos* mordazes entregavam á zombaria publica as seitas dos philosophos e os ensinamentos do christianismo. Seus escriptos são ás vezes de uma immoralidade revoltante.

II. A Escola *Stoica* foi adoptada pela maioria dos romanos. Citaremos *Cicero*, *Seneca*, *Epicteto* e *Marco Aurelio*.

**Cicero.** — (106 — 44 antes de Jesus Christo). Foi menos um philosopho original do que um elegante narrador das opiniões em voga. — Theoricamente seguia os principios da *Nova Academia*. Na pratica, mostrou-se stoico moderado.

Seu merito principal consiste em haver, sempre e por toda a parte, estigmatizado as theorias degradadas de *Epícuro*.

Deve-se-lhe, porém, exprobrar ter desconhecido a natureza de Deus, comparada por elle a um fogo ou especie de ether; haver comprehendido mal a Providencia, que elle limita ao governo dos entes superiores, e á qual recusa a prescência de nossos actos. Em *psychologia*, ensina que a alma humana é uma emanção da substancia divina (*decerpta ex mente divina*). Quasi poz em duvida a sua espiritalidade e immortalidade; demonstrou mal a liberdade humana, apontando-a em bases secundarias, como, por exemplo, as consequencias do fatalismo, deixando de lado as provas principaes. Deve sobretudo ser censurado em moral por tudo subordinar á utilidade publica; autorisar os *advogados* a pleitearem uma causa



reconhecida injusta por elles proprios; os *amigos* a se afastarem, em certos casos, das regras da justiça e do direito; os *principes* e os magistrados a enganarem ao povo, quando o bem publico assim o exija; os *individuos* de character superior, como, por exemplo, Catão, a suicidarem-se, quando a vida lhes pareça insupportavel, etc.

**Séneca.**— O philosopho (3-59 da era de Christo) nasceu em Cordova, e foi preceptor de Nero. Morreu abrindo as proprias veias. Seu estylo é cheio de emphase e de antitheses. Sua doutrina é um stoicismo muito moderado na pratica. Parece indubitavel que Séneca teve conhecimento dos dogmas christãos e que, por intermedio de seu irmão, entreteve relações directas com S. Paulo. Poder-se-hiam citar bellissimas paginas, que escreveu sobre as virtudes, a amizade, a philanthropia, os escravos, e até sobre os jogos do circo. As principaes obras de Séneca são: *De Providentia*; *De tranquillitate animæ*; *De clementia*; *De beneficiis*; *De vita beata*, etc., e as *Cartas a Lucilius*, a mais estimada, talvez, de suas obras.

Séneca tratou sobretudo de Moral, deixando de parte a Logica e a Metaphysica. Deve-se-lhe censurar ter ensinado o Pantheismo, *universa*, diz elle, *ex materia et ex Deo constant*; e ter posto em duvida, pelas suas contradicções, a immortalidade da alma, e a sensação penal da vida futura.

**Epicteto.**— De Hierapolis, na Phrygia, florescia, cerca de 90 anno da era christã.— Nascêra escravo, e foi vendido como tal a um liberto de Nero. Depois de obter a liberdade, continuou a estudar a philosophia em Roma e em Nicopolis, no Epiro. Sua grande resignação na pobreza e no soffrimento, a expressão commovida com que expunha sua doutrina, lhe angariaram muitos discipulos e admiradores. Gravaram-lhe no tumulo esta simples inscripção: « Fui Epicteto, escravo, coxo, pobre como Irus, e no entanto amigo dos deuses ».

Epicteto nada escreveu. Seu ensino foi compilado por um de seus melhores discipulos, *Arriano*, sob o titulo de *Praticas* e resumido pelo mesmo historiador no *Enchiridion*, ou *Manual* de Epicteto. Embora filiado ao Stoicismo, Epicteto vai beber nas obras de Platão e de Socrates. Faz a guerra sobre tudo aos Epicuristas. Seu *Manual* é um resumo das maximas stoicas, ordinariamente exactas e encerrando os principaes deveres da moral individual e religiosa. As melhores parecem ter sido tomadas do Christianismo. A moral, na opinião d'elle,

consiste em fazer a vontade a Deus. Com isso, porém, entende que cumpre obedecer ás leis da natureza.

Deve-se, todavia, censurá-lo por não affirmar convictamente a existencia da vida futura, nem a distincção radical de Deus e do mundo. Epitecto autorisa ou parece autorisar o suicidio; prescreve a compaixão, porque perturba nossa tranquillidade; não se atreve a prohibir completamente a devassidão, etc.

**Marco-Aurelio.** — (120—180 da éra christã) Com o imperador Marco-Aurelio subiu ao throno o stoicismo. Espirito pouco elevado, contentou-se em commentar Epitecto, acrescentando duvidas sobre a immortalidade, que elle não ousa affirmar, e erros sobre o suicidio, que elle permite. Character sem consistencia, é discipulo de toda a gente, e a todos busca agradar. A historia censura-lhe, entre outras cousas, ter tolerado a immoralidade escandalosa da imperatriz Faustina. O Christianismo conta-o entre os seus perseguidores. (Cf. de Champagny, *Os Antonínos*, t. III.)

III. A *Academia de Platão* foi representada por *Plutarcho* (50—120 da éra christã). É mais um narrador das opiniões dos outros, do que um philosopho. É celebre por sua *Vida dos grandes homens*, e seu tratado sobre as *Delações da justiça divina*; por *Maximo* de Tyro (180 da éra christã), e, em parte, pelo medico *Galeno* ou *Galiano*, inventor da quarta figura do *Syllogismo*. Era elle quem, depois de haver descripto o corpo humano, dizia: « Acabo de cantar um bello hymno á divindade. » Galeno morreu 200 annos depois de Jesus Christo.

IV. O *Liceu de Aristoteles* teve por principaes sectarios *Alexandre* de Aphrodiséa (200 annos depois de Jesus Christo) e *Simplicio* (500 annos da éra christã), ambos celebres, nos tempos antigos, por seus commentarios sobre os escriptos do grande philosopho.

V. Finalmente, a escola de *Pythagoras* foi representada entre o povo romano por *Appolonio de Thyana*, tão famoso na historia da Igreja. Este philosopho extravagante vivia em meados do 1.º seculo da éra christã. Quizeram fazer d'elle um thaumaturgo, affim de abater os innumerados milagres operados pelos primeiros christãos e apostolos. Mas seus pretensos prodigios não passam, em geral, de grosseiras fabulas, indignas de todo credito. (Cf. Feller, *Dicc. hist.*)

## ARTIGO QUARTO

ESCOLA DE ALEXANDRIA.—PHILOSOPHIA DOS PADRES, ETC.

(Desde o anno 100 da era christã até 800.)

Durante o reinado dos Ptolomeus tornára-se Alexandria o centro das relações commerciaes e intellectuaes do Oriente. Foi ahi que se viu florescer por muitos seculos uma escola celebre de philosophia. Chamam-n'a ora *neo-platonica*, porque Platão é o philosopho a que ella mais obedece; ora *eclectica*, porque recorre a quasi todas as philosophias; ora *theologica*, porque principalmente se occupa de Deus; ora *mystica*, porque na investigação da verdade amesquinha a parte da razão, exaggerando as communicacões directas com a divindade. Seu fim era, sobretudo, combater o christianismo, já então espalhado por toda a parte. O neo-platonismo foi ensinado não só em Alexandria, como em Roma, Athenas, Epheso, etc.

Comprehende a Escola de Alexandria: 1.º a philosophia gnostica; 2.º a philosophia platonica; 3.º a philosophia dos Padres da Igreja. 4.º Diremos algumas palavras sobre diversos philosophos, que viveram entre os primeiros padres e o reinado de Carlos Magno.

**N. 1. Os Gnosticos.**— Assim se denomina grande numero de seitas pagãs e christãs ao mesmo tempo, que pretendiam chegar a um conhecimento mais perfeito de todos os mysterios relativos a Deus, ao homem, ao universo e à creação. Tinham por doutrina um amalgama confuso de todos os systemas. Os principaes gnosticos são: *Simão o magico*, *Menandro* de Samaria, *Saturnino*, *Basilides*, *Valentim*, *Marcion*, *Manés*, etc.

O gnosticismo é ora pantheista, ora dualista.

**Gnosticismo pantheista.**— Todas as cousas emanam de um primeiro principio, chamado *ἄβυσσος*, abysmo. Ha dous mundos, o mundo superior, ou *pleromo*, composto de espiritos hierarchicos denominados *Eons*, e o mundo inferior, os homens. O ultimo dos Eons, chamado *Demiurgo*, não é outra cousa mais que Jehovah, o Deus dos Judeus e dos Christãos. Foi elle que produziu o mundo inferior por via de emanação. As almas pertencem, pois, ao *pleromo* dos Eons; mas, encadeadas á materia, necessitam de um liber-

tador. Este libertador é o Christo, enviado pelo primeiro principio θεός, com a missão de reparar os desazos do Demiurgo.

**Gnosticismo dualista.** — De toda a eternidade existem simultaneamente dous principios necessarios: o espirito e a materia, a luz e as trevas, o bem e o mal. Do bem emanam os *Eons*, que compoem o *pleromo*; do mal provêm os seres inferiores e máos. O mundo physico, produzido pelo Demiurgo, acha-se no limite do bem e do mal; os bons genios e os máos ahí se encontram e travam combate perpetuo. As almas encadeadas têm por libertador o Christo.

*Em moral*, queriam os Gnosticos que a alma se tornasse de todo independente do corpo. Mas, para adquirir esta independencia, seguiam processos contrarios. Praticavam uns a abstinencia, os jejuus, as austeridades, e reprovavam o casamento; outros entregavam-se a todas as voluptuosidades, porquanto aspiravam a fazer paz duradoura com seu inimigo mortal. Estas seitas impias e immoraes foram justamente condemnadas pela Igreja. (Cf. Rothenflue.)

**N. 2. Escola Neo-Platonica.** — A escola neo-platonica, ou *eclectica*, de Alexandria, é um mixto das philosophias grega, platonica, oriental, com algumas idéas christãs. (1)

Seus principaes sectarios são: Plotino, Porphyro, Jamblico, Juliano o Apostata, e Proclus.

**Plotino.** — (205—270 da éra christã.) Nasceu em Nicopolis, no Egypto, visitou o Oriente, e foi fixar-se em Roma, onde ensinou a philosophia com grande exito. Era um philosopho profundo e sabio. Sua palavra original, por vezes eloquente, tinha o dom de captivar os numerosos ouvintes, não obstante a falta de methodo e a incorrecção do estylo. Plotino compoz sobre as materias philosophicas cincoenta e quatro tratados, que seu discipulo Porphyro publicou, depois da morte do autor, em *seis series de nove tratados*, que trazem o nome de *Enneades*, porque seis e nove na sua opinião são os numeros mais perfeitos.

(1) Os escriptores racionalistas querem que a doutrina catholica derive do neo-platonismo. E' um erro completo. O proprio Sr. J. Simon reconheceu a impossibilidade de conceder ao eclectismo de Alexandria qualquer influencia na formação dos dogmas christãos. (*Hist. da Escola de Alex.*, l. I, cap. III; l. II, cap. IV.)

**Porphyro.**— Nascido em Tyro, no anno 223, estudou successivamente em Alexandria com Origenes, em Athenas com Longino, e em Roma com Plotino. Dedicou-se principalmente a desenvolver as doutrinas deste ultimo, e entregou-se por demais ás praticas da theurgia, para ter communicações directas com a divindade. Porphyro, segundo o testemunho de Santo Agostinho (*De Civit. Dei*, l. 19), abandonou a religião christã por uma vil aposthasia, e tornou-se inimigo encarniçado de catholicismo. E' autor de um tratado mui conhecido, intitulado *Isagogo*, o que é uma *Introdução* ás categorias de Aristoteles.

**Jamblico.**— (300 annos da éra christã). Nasceu em Chalcis, foi discipulo de Porphyro, cujas doutrinas sobre a trindade modificou, e entregou-se totalmente, como aquelle, ás praticas da theurgia. Como seu predecessor, combateu o catholicismo. Seus discipulos veneraram-n'o como um Deus e attribuiam-lhe mesmo o poder de fazer milagres.

**Juliano o Apostata.**— (331 — 363) Apostata do catholicismo, perseguidor dos christãos, dado aos mysterios occultos, foi amigo dos neo-platonicos, e buscou por todos os meios ressuscitar e rejuvenescer o paganismo. Sabe-se como morreu.

**Proclus.**— Nascido em Constantinopla, em 412, estudou em Alexandria e Athenas. Entregue ás praticas da theurgia, fazia-se chamar *hierophante* ou *padre universal*, e buscava combinar, em uma fusão commum, todos os cultos conhecidos. Foi, dizem, depois de Plotino, o maior entre os philosophos da escola neo-platonica.

**Doutrina neo-platonica.**— Os livros de Plotino e de Proclus fornecer-nos-hão uma exposição exacta e summaria.

**1.º A dialectica.**— O conhecimento tem cinco grãos distinctos: o que é percebido pelos sentidos; as acções intimas da alma, observadas pela consciencia; o que é conhecido pela analyse e pela synthese; as verdades primarias, objecto da razão; finalmente o absoluto, descoberto pela contemplação. Aquillo que é percebido pelos sentidos tem apenas valor apparente e ephemero; sómente as idéas que attingem o absoluto são perfeitamente reaes. O fim da philosophia é, pois, o conhecimento do *um* absoluto, ou a *unificação* da alma com Deus. E' assim que o homem attinge seu duplo destino, <sup>3</sup>

santidade e a felicidade. Obtem-se este conhecimento e esta união pela intuição immediata de Deus. Pelo extase chega-se à intuição.

A contemplação do *um* absoluto nol'o mostra como possuindo uma certa vida e consciencia; mas de tal maneira está acima do ser, do espaço, do pensamento e de toda a fórma, que deveria denominar-se *o indeterminado*. Essa contemplação que d'elle derivam, por intermedio d' geração e de emanação necessaria, a intelligencia e a alma: a *intelligencia*, imagem da unidade absoluta, é a razão e o typo de toda a realidade; a alma (*ψυχή*), que emana da intelligencia, possui como attributo essencial a actividade. Estas tres cousas, *unidade* absoluta, *intelligencia* e *alma* constituem, não tres deuses, nem tres propriedades, mas tres hypostases, desiguaes entre si. (1) A intelligencia é inferior á unidade; a alma é inferior á intelligencia. Como se vê claramente, a theoria neo-platonica não passa de uma alteração grosseira do dogma catholico da Trindade. Das tres hypostases de Plotino se têm dito, com razão ou injustamente: A primeira é o deus de Platão; a segunda, o deus de Aristoteles; a terceira, o deus dos Stoicos. (Cf. Fouillée, *Historia da Philosophia*.)

2.º **Cosmogonia.** — A *alma*, ao contemplar a *intelligencia*, produz necessariamente os seres espirituaes e os seres corporeos, por meio de irradiação e de geração. E' menos perfeita essa irradiação á medida que se vai afastando do centro. Eis ahi porque a materia é cheia de imperfeições. Os seres espirituaes são: os deuses, os genios, as almas dos homens, dos animaes e das plantas. Tal é em substancia a Cosmogonia dos neo-platonicos.

3.º **Psychologia.** — A alma humana deriva da alma divina; está unida ao corpo, que lhe é prisão, e deve desprender-se d'elle afin de voltar para Deus, que é seu principio, e com elle unificar se. O conhecimento das cousas superiores obtem-se pelos meios ordinarios, a observação, o raciocinio e a contemplação; tambem se obtem por processos sobrenaturaes, como a intuição e o extase, que nos poem em communicação directa com Deus. O extase é o resultado de uma mortificação continua e do habito de contemplar as idéas geraes, sobretudo os generos e as especies.

(1) A palavra *hypostase* não tem um sentido determinado entre os neo-platonicos. Não significa uma *pessoa*, mas alguma cousa de vago, menos que uma substancia, mais que uma qualidade.

4.º **Moral.** — A felicidade não é deste mundo. As almas devem um dia voltar á grande unidade absoluta, com tanto que tenham vivido santamente na terra; as outras soffrerão as migrações da metempsychose. Este destino, ou, para melhor dizer, esta absorção das almas virtuosas no absoluto, chama-se *simplificação* (ἀπλοσις) e *unificação* (ἕνωσις). Obtem-se por dous modos: pela observancia da lei moral, pela luta contra as paixões e pela abstinencia; e demais pela supplica, pelos sacrificios e pela contemplação extatica.

*Apreciação.* O neo-platonismo é uma especie de pantheismo idealista e mystico. Não encerra concepção alguma que lhe seja inteiramente propria, e a conciliação que quiz fazer entre doutrinas oppostas foi mais apparente que real. Seu Deus não é pessoal, é indeterminado; sua trindade compõe-se de hypostases desiguaes; sua criação é uma emanação pantheistica; o sobrenatural confunde-se com o natural; o destino do homem confina na perda de sua individualidade; enfim, admittindo uma communicação directa com Deus, abre a porta a todos os excessos da magia. Acrescentemos, porém, que á theoria de Plotino sobre o bello não falta originalidade nem profundidade, a dar-se credito a seus traductores e admiradores modernos. (Cf. Branchereau; Fouillée, *Historia da Philosophia.*)

### N. 3. **Philosophia dos padres da igreja.** —

Os padres da igreja tomaram parte no movimento philosophico da época, do qual se serviram para defender os dogmas christãos, quer contra o paganismo, quer contra a escola de Alexandria. A philosophia é considerada, em geral, pelos padres, como uma *introducção* e uma preparação para a fé, como util á *exposição* arrazoada de seus dogmas, como necessaria á *apologetica* christã. Nenhum delles tentou compôr um *Curso* verdadeiro e completo de Philosophia.

Os principaes são: S. Dyonisio o Arcopagita, S. Justino, S. Clemente de Alexandria, S. Irineo, Lactancio, S. Agostinho, etc. Pertencem á igreja do Oriente e á do Occidente.

I. **Padres da igreja do Oriente. S. Dionisio o Arcopagita.** — Foi convertido ao christianismo por S. Paulo, e morreu no anno 95, martyr e bispo de Paris, segundo a critica mais autorisada. Sua doutrina philosophica é um mixto de theorias bebidas no Oriente, na Grecia e em Platão, harmonisadas com o christianismo. Sua orthodoxia não é duvidosa. As principaes obras de S. Dionisio são: *Da*

*Hierarchia Celeste, dos Nomes Divinos, da Theologia Mystica.* Os Nomes Divinos, o mais importante desses tratados, encerra uma excellente Theodicéa. Ahi Deus invisivel apparece através do véo das creaturas, imagem enfraquecida das perfeições divinas. Essas perfeições revelam-se á razão humana pela triplice via de causalidade, de eminencia e de eliminacão. O nome que melhor convem para designar a essencia divina é o *ser*. Se a consideramos em suas relações commosco, é a *bondade*. Da bondade emanam a creacão, a providencia, etc.

**S. Justino.** — (Palestina, 103 — 163.) A principio pagão, quiz procurar a verdade e dirigiu-se alternativamente a um stoico, a um peripatetico, a um pythagorico, sem que chegasse a satisfazer-se com as suas respostas. Deparou com a Escriptura Santa, meditou-a, converteu-se ao christianism, e obteve a gloria do martyrio. Suas principaes obras são: uma *Exhortação aos gregos*, duas *Apologias*, e um *Dialago com Triphon*. O seu estylo é elevado e a erudição abundante. No entanto, S. Justino conservou por Platão uma estima profunda, tentando muitas vezes conciliar-lhe as opiniões com as doutrinas do Evangelho. Sustentou razoavelmente, parece, que Platão haurira seu ensinamento nos livros de Moysés.

**Clemente de Alexandria.** — (150—217). Nascido em Alexandria de pais pagãos, tornou-se um dos mais illustres apologistas da religião christã. Suas principaes obras são: as *Stromates* ou Tapeçarias, e o *Pedagogo*. Clemente professou criterioso ecletismo. Sua doutrina está de accordo com os ensinamentos da fé, e sua moral é apenas um commentario do Evangelho com uns laivos de stoicismo.

**Origenes.** — (Alexandria, 185 — 254). Discipulo e successor de S. Clemente, Origenes adquiriu grande reputação por sua vasta erudição. Esforçou-se para conciliar as doutrinas egypcias, gregas, orientaes e christãs. Mas andou mal e cahiu em muitos erros, que foram causa de duvidar da sua orthodoxia. Sua obra principal, escripta contra Celso, que é um philosopho epicurista e inimigo encarnicado do christianismo, encerra uma apologia completa e sabia da religião.

**II. Padres da Igreja Occidental. S. Irineu, bispo de Lyão.** — Nascido no Oriente, em 120, morreu em 202. Deixou-nos um livro intitulado *Contra as heresias*, em que são refutadas as theorias gnosticis e os erros da philoso-



phia oriental, então espalhados em todo o mundo romano. A philosophia de S. Ireneu não é completa: contém apenas os elementos da *Theodica* e da *Cosmologia*. Propõe-se elle principalmente desnudar o vicio das doutrinas gnosticas. Fê-lo em estylo claro e tom severo, que o fizeram considerar injustamente por alguns como inimigo da razão.

**Minutius Felix.** — (3.º seculo.) A principio pagão, e distincto advogado em Roma, Minutius converteu-se ao christianismo e fez a apologia da religião, em uma obra notavel, intitulada *Octavius*. E' um dialogo vivo, cerrado, por vezes eloquente, entre um christão chamado Octavio e um partidario dos deuses do paganismo.

**Arnobio.** — (Morto em 320.) Nasceu na Numidia e mostrou-se vigoroso apologista do christianismo no seu livro intitulado: *Disputationes adversus Gentes*.

**Lactancio.** — (Morto em 325.) Era discipulo de Arnobio. Cognominaram-n'o, por causa de seu estylo elegante, o *Cicero christão*. Lactancio, em suas *Instituições divinas*, empenhou-se em mostrar as innumeraveis contradicções dos diversos systemas philosophicos, e oppoz-lhes a verdade da revelação christã.

**S. Agostinho.** — (354—430). E' o maior e o mais completo dos Padres da Igreja. Nasceu em Tagasta, na Africa, de pai pagão e de mãe christã, Santa Monica. Em sua juventude, que foi tempestuosa, adoptou a heresia dos manicheus. Convertido á igreja catholica por S. Ambrosio, tornou-se um de seus mais illustres doutores, e morreu bispo de Hippona em 430. Nas suas *Confissões* eleva-se por vezes a especulações as mais metaphysicas. Em seus *Dialogos contra os Academicos* refuta os scepticos. Seu tratado *De Quantitate animæ* é um estudo quasi completo de psychologia. Na *Cidade de Deus* applica-se em mostrar que os acontecimentos humanos são sempre encaminhados pela Providencia. S. Agostinho é de ordinario fiel ás doutrinas de Platão, mas sem admitir seus erros.

M. Franc. Buillier disse de Santo Agostinho: « Este grande genio, inspirando-se no Platonismo, discutiu de modo notavel certo numero de questões metaphysicas; contribuiu com luzes novas, mediante analyses exactas e profundas, para o esclarecimento de certas faculdades da alma, e sobretudo as

inclinações, as paixões e as fraquezas do coração humano. Sua philosophia não deixou de influir sobre a philosophia da idade média e mesmo do 17.º seculo.» (*Hist. da Philos.*)

**Doutrina geral.**—Os Padres tomaram para base o ensinamento *christão*, cujo proveito racional empenharam-se em demonstrar. Era já *fides querens intellectum*. Ensinam a unidade de Deus, principio, senhor e fim de tudo o que existe; a trindade das pessoas em uma só natureza; a criação *ex nihilo*; a Providencia e o concurso de Deus em tudo o que se faz. Refutam sobretudo o Panteismo, o Manicheismo, o Atheismo e o Polytheismo. Ensinam que o espirito e a materia são essencialmente distinctos; que a alma humana é espiritual e destinada a regosijar-se em Deus pela visão intuitiva; que a fé e a revelação são necessarias, e que, unidas á razão do homem, constituem a sabedoria completa.

**PERGUNTA. Foi haurida em Platão a doutrina dos Padres?**— Os Padres têm sido por muitas vezes accusados de Platonismo. Esta accusação, formulada desde os primeiros seculos da Igreja pelos philosophos pagãos, Celso principalmente, foi repetida pelos protestantes e de novo trazida a lume pelos escriptores racionalistas ou progressistas contemporaneos: Vict. Cousin, Guizot, Villemain, Barthelémy Saint-Hilaire, Vachero (1), etc.

Esta accusação é uma calumnia. 1.º Origenes refutou completamente Celso sobre este ponto. 2.º O padre Baltus, em sua *Defesa dos Padres*, prova até á evidencia que os Padres não foram educados na philosophia de Platão, e que é falso haver semelhante philosophia dominado nos primeiros seculos da Igreja, como a de Aristoteles nos ultimos; que os Padres nunca seguiram, em assumpto algum, a philosophia platonica, e que lhe refutaram todos os erros. 3.º Se todo o christianismo está em Platão, como se explica que não se espalhasse no tempo do autor, com o auxilio de uma lingua tão bella, e esperasse tres seculos para tomar impulso pela predica de alguns Judeus grosseiros? Qual a razão por que em sua origem foi considerado um dogma novo, monstruoso, e os sectarios foram perseguidos com tanto emfarniçamento? Como explicar-se porque o christianismo,

(1) « O christianismo e a philosophia de Alexandria, diz o Sr. Vachero, são duas doutrinas nascidas do mesmo principio, o Platonismo. (*Hist. da Escola de Alexandria.*) »

que, segundo pretendem, tem os mesmos dogmas que Platão, haja ensinado uma moral tão differente? 4.º Dizem que Platão deu ao christianismo o dogma da Trindade. E' um erro; porque Platão não conheceu esse dogma. Não conheceu nem a *personalidade* do Verbo, nem sobretudo a do Espirito-Santo. E' de facto, conheceu o dogma da Trindade, como querem alguns, foi nos Livros santos que hauriu esse conhecimento. 5.º Finalmente, é verdade que muitos pontos das doutrinas platonicas se encontram nos Padres, não porque Platão as tenha suggerido aos Padres, mas porque Platão e os Padres se acharam de accordo sobre um certo numero de questões philosophicas. (Cf. Monsenhor Muret, *Theod. christ.*)

#### **N. 4. Philosophos antes de Carlos Magno.**—

Do fim do seculo V até Carlos Magno, a historia da Philosophia offerece poucos nomes notaveis. Falla-se de Cassiano, Salviano de Marsella, Vicente de Lerins, Claudiano Mamert de Vienna, etc. Citaremos apenas Boecio, Bede, Isidoro de Sevilha, e S. João Damasceno.

**Boecio.**— (470 — 524.) Oriundo de uma nobre familia romana, e trucidado por ordem de Theodorico, Boecio traduziu em latim a *Dialectica* de Aristoteles, commentou a *Introdução* de Porphyro e compoz em sua prisão o livro da *Consolação*, tão celebre na idade média. Ali se esforça para conciliar a bondade de Deus com a existencia do mal, e a liberdade humana com a presciencia divina. Em geral, Boecio é, quanto o póde, igualmente discipulo de Aristoteles e de Platão. Muitas de suas definições tornaram-se celebres na philosophia escolastica, principalmente as da eternidade, da pessoa e da bemaventurança.

**Bede o Veneravel.**— (573 — 635.) Nasceu em Inglaterra e compoz um grande numero de resumos sobre differentes ramos do ensino escolastico. Suas obras foram consultadas frequentemente na idade média.

**S. Isidoro, arcebispo de Sevilha.**— (570—636.) E' celebre por seus livros sobre as *Etymologias*, encyclopedia resumida do tempo.

**S. João Damasceno.**— (676 — 764.) E' autor de uma *Dialectica* e de uma *Physica*, redigidas segundo os principios de Aristoteles. Temos tambem d'elle um Tratado de Theologia dogmatica, no qual prova pela razão a existencia de Deus e a distincção de seus attributos.

## CAPITULO II

## SEGUNDA ÉPOCA.— PHILOSOPHIA DA IDADE MÉDIA

Costuma-se dividir a philosophia medieva em tres periodos. No primeiro periodo (800 — 1200), a Philosophia é, dizem, totalmente subordinada á Theologia, e ás vezes mesmo abso- subordinação, sem ser, porém, tão absoluta. A Philosophia é *ancilla theologicæ*, e torna-se mesmo sua amiga e alliada. No terceiro periodo (1400 — 1600), a Philosophia separa-se pro- gressivamente da Theologia, e tende a tornar-se indepen- dente (1).

A questão dominante desta época foi a controversia a respeito das *universaes*. O syllogismo foi o processo ordinario. Os philosophos antigos cujos escriptos mais influiram na idade média são Aristoteles e S. Agostinho.

## ARTIGO PRIMEIRO

## PRIMEIRO PERIODO (800 — 1200)

Este periodo comprehende tres phases: O renovamento dos estudos, a introdução da controversia sobre as univer- saes, finalmente algumas escolas secundarias.

**N. 1. Renovamento dos estudos.**— Excepto os mosteiros, onde voluntariamente se estudava a *Logica* de Aris- toteles, a *Introdução* de Porphyro e os livros de Cicero ou de Seneca, o resto da Europa quasi que não se occupou de philo- sophia nos primeiros seculos da monarchia franceza.

Carlos Magno, cujo genio tudo abrangia, esforçou-se para fazer com que refflorescessem os estudos, e fundou em seu palacio imperial uma escola celebre, da qual veio talvez o nome dado á *escolastica* (*Schola*).

**Alcuin.**— (735 — 804.) É o verdadeiro fundador da *escola palatina*. Sabe-se que era de York. Habil em todas as scien-

(1) Não pretendemos discutir esta classificação um pouco systematica dos *Medievos*. Observamos somente que a escolastica não empregou nem exclu- siva, nem principalmente o methodo da autoridade, como se lhe censura hodiernamente. É facil demonstral-o, porquanto abundam as provas.

cias, compoz uma Dialectica e um Tratado sobre as sete artes liberaes, com o titulo de *Trivium* e *Quadrivium*. O *Trivium* comprehendia a Grammatica, a Dialectica, a Rhetorica; o *Quadrivium* fallava da Musica, da Arithmetica, da Geometria e da Astronomia.

*Rabam-Maur*, discipulo de Alcuin e arcebispo de Mayença, divulgou-lhe a Dialectica na Allemanha.

**João Scot** — cognominado *Erigeno* por causa da Irlanda (Eriu), sua patria, foi chamado á côrte de Carlos o Calvo. Traduziu em latim as obras de S. Dionisio, e formulou um systema de philosophia pantheistica, tirado das theorias da India e da Escola de Alexandria. Duas palavras resumem sua doutrina: Ha uma só substancia. Os entes que emanam desta substancia absoluta devem ser um dia absorvidos por ella. Scot Erigeno morreu em 877. Suas theorias tiveram poucos sectarios nesta época, e foram mais tarde condemnadas, no XIII seculo, pelo papa Honorio III.

**Gerbert d'Aurillac.** — (930 — 1003.) Gerbert foi successivamente arcebispo de Reims e de Ravenna, enfim Papa com o nome de Silvestre II. Estudára em Cordova. Era um sabio universal. Compoz uma Dialectica intitulada: *De Rationali*, diversos tratados de Mathematicas, e introduziu em França os algarismos arabes. (Cf. Darras, *Hist. da Igreja*.)

**N. 2. Controversias sobre as universaes.** — Esta controversia foi introduzida no decurso do seculo XI. Basta dizer uma palavra a respeito de cada escola e de seus principaes chefes.

**1.º Escola realista.** — S. Anselmo e Guilherme de Champeaux foram seus fundadores.

**S. Anselmo.** — Nasceu em Aosta, em 1033. Estudou com Lanfranc, na abbadia de Bec, na Normandia, onde exerceu a dignidade abbacial, e morreu arcebispo de Cantorbery, no anno de 1109. Sua doutrina acha-se contida no seu *Monologium*, que trata de Deus e da Trindade, em seu *Proslogium*, onde trata dos attributos divinos. Sua divisa era: *Fides quærens intellectum*. Para provar a existencia de Deus, emprega tres idéas: as de *bondade*, da *grandeza* e de *ser*, e mostra que ha uma *bondade*, uma *grandeza* e um *ser* absolutos. Foi o primeiro que formulou a prova ontologica, pela *idéa do infinito*. Esta demonstração, objecto de tantas

controversias, foi vivamente atacada, mesmo no tempo de S. Anselmo, por um monge de Marmoutiers, chamado *Gaufridus*, que compoz, para isso, um escriptozinho intitulado: *Liber pro Insipiente*.

**Guilherme de Champeaux.**— Nasceu na aldeia de Chalon-sobre-o-Marna, no anno de 1050, e morreu em 1121, bispo de Sens. Ardente antagonista de Roscelin, foi o defensor exagerado do realismo. É considerado como o chefe da escola nominalista. Nada nos resta de suas obras. Sua doutrina só nos é conhecida por intermedio de Abailard.

Diversos philosophos levaram o realismo até a heterodoxia. Citamos *Amaury de Chartres* (morto em 1209). Chegou até, no dizer de Gerson, a sustentar a identidade da creatura e do Creator, do mundo e de Deus, no qual tudo deve absorver-se um dia. Era o pantheismo idealista. *David de Dinant*, seu discipulo, combinou essa theoria com as idéas de Aristoteles sobre a materia e a fórma, e com isso compoz um pantheismo materialista. Tais erros foram condemnados por Innocencio III, como insensatos e hereticos.

**2.ª Escola nominalista.**— O chefe do nominalismo foi *João Roscelin*, conego de Compiègne. Nasceu na Bretanha e tornou-se illustre, ao findar do seculo xi. Segundo elle, as idéas universaes são apenas palavras, *flatus vocis*, sem valor real. Pretendeu applicar seu systema á theologia, e sustentou que, na Trindade, o Padre, o Filho e o Espirito Santo são tres divindades distinctas. Esta heresia, chamada *tritheismo*, foi combatida victoriosamente por S. Anselmo. O concilio de *Soissons* (1092) condemnou Roscelin, que teve o merito de retratar-se.

**3.ª Escola conceptualista.**— O chefe é Abailard.

**Pedro Abailard.**— Nasceu perto de Nantes em 1079, e morreu em Cluny, para onde se retirára no anno de 1143. Depois de haver sido discipulo de Roscelin e de Guilherme de Champeaux, tornou-se por sua vez mestre, e organisou um systema conciliador cujo character nem sempre é perfectamente determinado. Suas obras principaes são: uma *Dialectica*; um *Tratado dos generos e das especies*; uma *Moral*, etc.; finalmente uma obra inedita até hoje, o *Sic et Non*, na qual, citando o pro e o contra sobre um grande numero de questões religiosas ou philosophicas, Abailard as entrega á duvida e á incerteza. Commetteu um erro mais grave. Na ex-

posição dos mysterios catholicos, afastou-se scientemente da linguagem ordinaria, foi combatido por S. Bernardo e justamente condemnado em dous concilios, em Bolsens e em Sens. O abbade de Clairvaux dizia de Abailard: « *Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratia, sapit Pelagium; cum de personâ Christi, sapit Nestorum* ».

E' censuravel em Abailard, além de seu Conceptualismo, haver admittido, entre as tres pessoas da Trindade, apenas uma distincção *nominal*. (Era destruir ao mesmo tempo o dogma e o mysterio); haver sustentado que o mundo actual é o mais perfeito dos mundos possiveis; haver feito dos philosophos pagãos, e principalmente de Platão, homens semi-christãos, instruidos no dogma da Trindade e de posse da verdadeira fé, acrescentando que não temos, por causa disso, nenhuma razão para duvidar da salvação delles. (Cf. Gonzalez, *Philosophia Elementaria*, Madrid, 1877.)

**N. 3. Algumas escolas secundarias. 1.º Escola mystica.** — Um certo numero de philosophos julgaram dever reagir contra o que elles chamavam os abusos da Dialectica. Cita-se principalmente Hugues e Ricardo de S. Victor. *Hugues* nascido na Saxonia, ou em Ypres, veiu ensinar a theologia em Paris, na abbadia de S. Victor, e morreu em 1140. *Ricardo*, seu discipulo, era originario da Escossia. Abbade de S. Victor, como seu mestre, morreu em Paris, no anno de 1175.

*Doutrina.* Estes dous homens ensinaram um systema de philosophia mystica, que souberam conter pouco mais ou menos nos limites da orthodoxia. A alma vai á verdade por uma escada de seis degrãos: Os *sentidos* conhecem as cousas nos proprios corpos; a *imaginação* percebe-as separadas da materia; a *razão* aparta pela abstracção, as propriedades dos objectos e une-as no juizo; a *memoria* conserva esses juizos ou noções; pelo *entendimento*, conhecemos as substancias invisiveis; pela *intelligencia*, percebemos immediatamente Deus e as verdades principios. Acrescentam que, como preparatorio para acquisição da sciencia, a Dialectica é menos necessaria do que o amor de Deus e a pureza do coração.

**2.º Philosophia arabe.** — Os Arabes tiveram, cedo, conhecimento das obras de Aristoteles, e as commentaram, introduzindo-lhes graves erros. Citam-se, no Occidente, dous nomes mais illustres: *Avicennes* (980 — 1036) e *Averroës* de Cordova (1200). A Philosophia de Avicennes é cheia de

subtilezas e de opiniões temerarias. Averroës acrescentou suas próprias idéas ás doutrinas de Aristoteles; ensinou o pantheismo da emanação e a impersonalidade da razão humana.

3.º **Pedro Lombardo.** — (1100 — 1164). Neste primeiro periodo, Pedro Lombardo merece logar particular. Nasceu em Novara, estudou e professou a theologia em Paris, onde foi bispo. Uma obra de theologia por elle composta, e intitulada *Sententiarum libri quatuor*, valeu-lhe o titulo de *Mestre das sentenças*. As materias são ahí tratadas com ordem e methodo, confirmadas pela autoridade dos Padres e dos livros santos. O *Livro das Sentenças* tornou-se classico. Teve a honra de ser commentado pelos maiores doutores da idade média, inclusive S. Thomaz e S. Boaventura.

## ARTIGO SEGUNDO

### SEGUNDO PERIODO (1200 — 1400)

Os philosophos arabes haviam feito conhecer as obras completas de Aristoteles. O gosto pelas sciencias e pelas especulações metaphysicas se desenvolveu mais vivo que nunca. Cobriu-se de universidades florescentes a Europa, e de todas as partes concorreram os discipulos para ouvir mestres celebres, pela mór parte filhos de S. Francisco e de S. Domingos.

Este periodo foi o apogêo da philosophia escolastica, onde Aristoteles conservou grande autoridade e o methodo syllogistico esteve quasi que exclusivamente em uso. O realismo commedido tornou-se e conservou-se a doutrina dominante. Póde distinguir-se na evolução deste segundo periodo uma triplice phase de *incremento*, de *perfeição* e de *decadencia*.

**N. 1. Phase de incremento.** — Citemos os nomes mais illustres :

**Alexandre de Hales.** — Nascido em Inglaterra, morreu em Paris em 1245. Entrou para a ordem dos Franciscanos, compoz um *Resumo de Theologia* e *Commentarios* sobre Aristoteles, e foi mestre de S. Boaventura. Chamavam-n'o o *doutor irrefragavel*.



**Guilherme de Auvergue.**— Bispo de Paris, morreu em 1249. Theologo exacto e habil dialecto, conhecia bem os philosophos antigos, os commentarios arabes, e soube fazer entre estas doutrinas judiciosa escolha. Nascêra em Aurillac.

**Vicente de Beauvais.**— (1200—1264.) Dominicano e preceptor de S. Luiz, compoz, em dez volumes in-folio, uma encyclopedia de todas as sciencias, sob o titulo de *Espelho geral, Speculum majus*.

**N. 2. Phase de perfeição.**— Alguns nomes mais celebres a resumem: Alberto o Grande, S. Boaventura, Duns Scot, e sobretudo S. Thomaz de Aquino. Aqui a philosophia está estreitamente ligada á theologia.

**1.º Alberto o Grande.**— (1205—1280.) Nascido na Suabia, eusinou a philosophia e a theologia em Paris e em Colonia, foi nomeado bispo de Ratisbona, resignou esse cargo e morreu simples religioso dominicano. Contou entre seus discipulos S. Thomaz de Aquino, e presentiu-lhe a gloria futura. Dotado de vasta erudição, Alberto o Grande foi mais compilador do que um pensador original. Compoz commentarios sobre Aristoteles, tratados de Theologia, de Metaphysica e de Physica. De sua época principalmente datam as discussões subtis e ardentes sobre o *ser*, a *essencia*, a *materia*, a *forma*, e o *principio de individuação*, etc. Suas obras formam vinte e um volumes in-folio.

**2.º S. Boaventura.**— (1221-1284.) Seu nome verdadeiro é *João de Fidanza*. Nasceu na Toscana, estudou e professou em Paris, entrou para a ordem dos Frades Menores, da qual veio a ser geral, foi nomeado bispo de Albano e cardeal, e morreu no segundo concilio ecumenico de Lyão. Cognominaram-n'o o *doutor seraphico*. Suas obras formam sete volumes in-folio.

*Doutrina.* Acha-se quasi resumida em dous opusculos. O primeiro intitula-se. *De reductione artium ad theologiam*. S. Boaventura distingue quatro especies de luzes que esclarecem nossa intelligencia: a luz *exterior*, para as artes mecanicas; a luz *inferior*, para os corpos e as percepções sensiveis; a luz *interior*, para as materias philosophicas (physica, logica, e moral); a luz *superior*, para as consas da fé e da graça. Esta é superior a todas as outras, porque emana directamente do *Deus das sciencias*. O segundo opusculo, intitulado *Itinerarium mentis ad Deum*, descreve os

tres degrãos pelos quaes a alma sobe até pleno conhecimento de Deus e á união perfeita. O primeiro degrão é a contemplação do mundo *material*. Ahí conhecemos Deus em *seus vestígios*. O segundo é a contemplação de *nossa alma*. Ahí o conhecemos por sua *imagem* e em *sua imagem*: por sua *imagem*, porque as potencias de nossa alma são um reflexo vivo de Deus: A memoria representa o Padre; a intelligencia a Verbo; e a vontade o Espirito Santo. Em *sua imagem*, que, impressa em nós desde nossa origem, foi apagada pelo pecado e restabelecida por Nosso Senhor Jesus Christo. O terceiro degrão é a contemplação do *proprio Deus*, pela qual, com o auxilio da graça, podemos ver a *unidade* de sua essencia e a *trindade* de suas pessoas divinas. (Cf. Branchereau, *Hist. de la Philoa.*)

**S. Thomaz de Aquino.**—(1227—1274). Nasceu no reino de Naples, de uma familia illustre, e deixou-a para se fazer frumicano. Discipulo de Alberto o Grande, que o trouxe dos montes de seus condiscipulos, que o haviam cognominado «o boi mudo da Sicilia» excedeu o mestre, e, como este, ensinou a philosophia e a theologia em Colonia e em Paris com immenso exito. Morreu aos quarenta e oito annos de idade, quando ia para o segundo concilio ecumenico de Lyon. É o *Doctor angelico*, o *Anjo da Escola*, o maior philosopho, o maior theologo da idade média e um dos maiores genios que têm honrado a humanidade. A respeito de suas obras se pôde dizer o que dizia Quintiliano dos discursos de Cícero: «*demonstra provento saber delectar-se em suas obras.*»

S. Thomaz commentou magistralmente Aristoteles e Pedro Lombardo. Entre as suas obras philosophicas, são as mais conhecidas: a *Summa contra os Gencios* e a *Summa theologica*.

*Doutrina.* Sabe-se já que S. Thomaz é um realista moderado, e que faz derivar todos os nossos conhecimentos da experiencia, por meio das especies sensiveis e intelligiveis, e do intellecto activo e passivo. Sua doutrina está resumida quasi toda na *Summa Theologica*, que é, segundo confessa o proprio V. Cousin, «um dos grandes monumentos do espirito humano da idade média (1)».

(1) A *summa* divide-se em tres partes.

A primeira trata de Deus, da creação, dos anjos e dos homens.  
Deus. Sua existencia é demonstrada pelo argumento de um primeiro motor tomado de Aristoteles: pelo de uma *causa primaria*, donde procedem as causas secundarias: pela noção de ser contingente, cuja razão só se pôde enunciar no ser *necessario*: pelos diversos graus de perfeição que se vêem nos seres creados, e que derivam necessariamente de um ser *infinito*.

4.º **João Duns Scot.**—(1274—1308.) Nasceu na Inglaterra, estudou e professou em Paris, entrou para os Franciscanos e morreu em Colonia. E' o *Doutor subtil*, e o adversario ordinario de S. Thomaz, em uma palavra, o chefe dos Scotistas.

*Doutrina.* Póde reduzir-se aos pontos seguintes: As idéas absolutas são formadas em nós por uma illuminação divina, por occasião das sensações. As universaes existem em si mesmas, *à parte rei*, independentes do espirito que as percebe. No homem Duns Scot admite, com a alma que é sua primeira fôrma substancial, uma segunda fôrma, que constitue o corpo, na accepção de corpo humano. O principio de individualização deve ser assim entendido: O que constitue um individuo em seu estado positivo concreto consiste em uma nova fôrma, ou entidade positiva, que se junta ao universal e determina as individualidades distinctas. Esta entidade chama-se, em geral, *hæccitas*, e toma nomes particulares, conforme os individuos aos quaes se applicam. D'est'arte, Jacob é o individuo Jacob, porque a *jacobidade* une-se nelle á natureza humana geral. A lei natural e os principios fundamentaes da moral dependem da vontade livre de Deus. A razão só não póde demonstrar a immortalidade da alma.

*mente perfeito*; finalmente, pela ordem do mundo, que suppõe uma *intelligencia ordenadora*. As provas moraes foram omittidas; a prova denominada de S. Anselmo é rejeitada. Os *attributos* de Deus são expostos com methodo e uma grande profundeza. O mesmo se dá com o dogma da Trindade.

A *creação*. Esta se faz sem materia preexistente, e Deus não tira de si mesmo os seres, mas do nada, *ex nihilo*. S. Thomaz sustenta que a criação *ad æterno* não é, em si, contradictoria. As creaturas materiaes representam a Trindade divina em fôrma de *vestigios*; os seres espirituaes em fôrma de *imagens*.

*Os anjos e os homens.* Nada temos que dizer aqui a respeito dos anjos, senão que sua natureza, sua hierarchia, seus ministerios são superiormente tratados. No que respeita á alma humana, S. Thomaz, depois de haver demonstrado sua espiritualidade e liberdade, prova que ella é o principio da vida animal, e unida ao corpo como *fôrma substancial*. E' um verdadeiro tratado de psychologia, no qual são analysadas e descriptas com o maior cuidado as duas principaes faculdades do homem: a intelligencia e a vontade.

A segunda parte trata da moral, e subdivide-se em duas secções. A primeira expõe os principios geraes: o destino do homem, os actos pelos quaes elle deve tender para o fim, e a lei que domina taes actos. A segunda secção trata dos vícios, das virtudes e dos deveres proprios de cada condição. Esta segunda secção é extraordinariamente notavel.

A terceira parte tem por objecto a vida sobrenatural: em seu principio, isto é, Jesus Christo incarnado, cruxificado e resuscitado, para o resgate e salvação eterna de todos os homens; em seus *canoes*, isto é, os sacramentos; em seu *termo*, isto é, os fins ultimos.

Duns Scot levou a subtileza ao ultimo limite, e não raro até ao excesso. Deve-se reconhecer que em certas questões de alta metaphysica elle manifestou grande espirito de analyse e uma extraordinaria exactidão.

**N. 3. Phase de decadencia.** — Neste decrescimento da philosophia escolastica, distinguem-se ainda alguns nomes.

**Rogério Bacon.** — Franciscano e de nacionalidade ingleza (1214—1294). Possuia profundos conhecimentos em mathematicas, em physica e nas linguas. Fez a respeito da optica, da refração da luz, etc., engenhosas e sabias observações. Descobriu e corrigiu os erros do calendario Juliano. Attribue-se-lhe a descoberta da polvora, e até do telescopio. O methodo syllogistico parecia lhe pouco applicavel ás sciencias naturaes, objecto especial de seus estudos. Nisso tinha elle perfeita razão. Empregou assim quasi exclusivamente o methodo da observação experimental, e foi, deste modo, o precursor de seu homonymo, o chancellor Bacon. Entretanto Rogério Bacon partilhava muitos preconceitos de seu tempo e o creditava, diz-se, na astrologia e na pedra philosophal. E' essa, sem duvida, a verdadeira causa das perseguições que teve de supportar em sua ordem.

**Raymundo Lulle.** — (Maiorca, 1235—1315). Depois de uma mocidade tempestuosa, converteu-se, entrou para os Franciscanos e foi duas ou tres vezes á Africa, converter os infieis por meio da escolastica. Ahi encontrou o martyrio. Foi Raymundo um dos espiritos mais aventureiros de seu seculo. Empenhou se em vulgarisar a sciencia dos Arabes. Pouco satisfeito com as categorias e com a logica de Aristoteles, inventou uma nova logica, intitulada *Ars magna*, na qual todas as idéas, dispostas por ordem, deviam formular se em proposições, pouco mais ou menos, como na taboa de Pythagoras. Acolhido a principio com entusiasmo, o methodo de Raymundo Lulle foi bem depressa e para sempre abandonado. Deve censurar-se a Raymundo Lulle ter sustentado que a razão póde demonstrar e tornar evidentes todos os dogmas revelados. Seria elle, pois, nesse ponto, o precursor dos semi-racionalistas modernos.

**Guilherme de Occam.** — Inglez e Franciscano (1280—1347). Cognominarara-n'o *Principe do nominalismo*. «Os entes, dizia elle, não devem ser multiplicados sem necessidade.» Logo cumpre rejeitar não só as universaes com sua

entidade substancial, mas as imagens ou especies sensiveis, etc. Sustentava, além disso, que os primeiros principios da moral dependem da vontade livre de Deus, e que nós não conhecemos as substancias, mas sómente suas qualidades. Asserções erroneas, já refutadas, que abalam a moral e conduzem a duvidar da alma e de Deus.

## ARTIGO TERCEIRO

TERCEIRO PERIODO (1400 — 1600)

Este periodo foi uma época de independencia e de transição para a philosophia moderna. A reacção manifestou-se principalmente contra a escolastica, e não raro se effectuaram tentativas temerarias. Aqui, o mestre era Platão ou Aristoteles; alli, sacudiam toda a especie de jugo, inventando-se systemas; algures reinava a duvida, ou engolphavão-se as mentes nos sonhos desvairados do illuminismo. Quasi todas as escolas tiveram seus representantes,

**N. 1. Escola platonica. — Bessarion.** — (1395 — 1472.) Grego de origem e elevado ao cardinalato, foi um dos primeiros que tornaram conhecido Platão no Occidente, e mais contribuíram para o renascimento das Letras.

**Marcello Ficino.** — (1433 — 1499) Era um conego de Florença. Traduziu as obras de Platão, de Plotino, de Jamblico, etc., mas commetteu o erro de querer conciliar todas as theorias de seus autores favoritos com os dogmas da religião christã.

**Pico de la Mirandola.** — (1463 — 1494.) Prodigio de memoria e de erudição, na idade de vinte e quatro annos, apresentou-se em Roma para sustentar uma these de *omni re scibili*. Sua philosophia era uma especie de syncretismo bastante confuso. Algumas proposições foram reprovadas por Innocencio VIII, submettendo-se docilmente o autor.

**Francisco Patrizze.** — (Dalmacia, 1529 — 1597). Adversario implacavel de Aristoteles, atacou-lhe não só os principios, mas tambem a vida e os costumes. Fez mais: oppoz uma philosophia nova á de Aristoteles e compoz, seu

discernimento um amalgama de idéas platonicas, de envolta com as dos Alexandrinos, de Zoroastro e de Parmenides.

**N. 2. Escola paripathetica.** — Mão grado o apreço em que era tido Platão, as doutrinas de Aristoteles encontraram ainda defensores. Dividiram-se em dous partidos. Uns, chamados *Alexandristas*, seguiram fielmente os commentarios do mestre por Alexandre de Aphrodisia. Outros, chamados *Averroïstas*, interpretavam Aristoteles segundo os commentarios de Averroës e faziam delle um pantheista.

**Pedro Pomponat** de Mantua. — (1462 — 1526.) — Era um peripatetico *Alexandrista*. Professou com gloria as doutrinas de Aristoteles nas Universidades de Padua, de Ferrara e principalmente de Bolonha. Seu ensino nem sempre é exacto. Assim, duvida que a razão possa demonstrar a immortalidade da alma. Crê que o livre arbitrio está sujeito á fatalidade.

**Alexandre Achillini** — de Bolonha. — (1463 — 1512.) Compoz commentarios sobre Aristoteles, no sentido de Averroës.

**André Cesalpini** — de Arrezo. — (1519 — 1603.) Formou, com as idéas de Aristoteles, um systema de philosophia que é um verdadeiro pantheismo. Cesalpini é tambem *Averroïsta*.

**N. 3. Escola mystica. Paracelso.** — (1493 — 1541.) Paracelso, cujo nome verdadeiro era *Bombast*, dizia-se enviado do céo para curar a humanidade, e, com uma panacéa universal, prolongar a vida além dos limites naturaes. Tinha a pretensão de estar em communicação directa com Deus. Suas multiplicadas experiencias não foram inuteis á medicina pharmaceutica dos tempos modernos.

**Van Helmont.** — (Bruxellas, 1577 — 1644). Continuou a obra de Paracelso, como medico e como philosopho.

Precursor de Lavoisier, teve a gloria de revelar á chimica a existencia dos gazes. Mas suas idéas paradoxaes o desviaram até nas sciencias physicas. Para explicar a vida humana, admittiu no homem dous principios: um governa as acções da alma; o outro, sobre o nome de *Archêo*, dirige todas as funcções proprias do corpo.

**N. 4. Escola sceptica.** — Citam-se dous nomes principalmente: Miguel Montagne e Pedro Charron.

**Miguel Montaigne.**—(Perigord, 1533—1592.) Especie de pyrrhónico humorístico, fallava ou escrevia ao sabor de sua imaginação vagabunda, sendo o primeiro a confessar «que suas opiniões da vespera nunca eram as do dia seguinte.» Enganar-se hia quem o considerasse como um sceptico serio. Quando nega ou affirma, segue o capricho e o humor do momento. A divisa de Montaigne era: «Que sei eu?» Seus *Ensaio*s contêm o optimo e o pessimo. O estylo é vivo, pittoresco e variadissimo. (Cf. Desobry, *Diccionario de Historia.*)

**Pedro Charron.**—(Paris, 1541—1603.) Abraçou o estado ecclesiastico, e foi alternativamente conego theolodal de Lectoure, Agen, Cahors, etc., prégador celebre, amigo de Montaigne, e autor de varias obras. Em seu *Livro da Sabedoria*, sustenta que «a verdade não é cousa que possa deixar se pegar e manusear... habita no seio de Deus... Quanto a nós, devemos fugir de affirmar cousa alguma». Charron tinha por divisa: «Eu não sei».

**N. 5. Escola independente.**—Nesta época alguns philosophos adquiriram um nome mais estrondoso. Não se filiaram em nenhuma escola. Uns foram independentes orthodoxos; outros afastaram-se da doutrina catholica.

**Nicoláo de Cuss,** bispo e cardeal.—(1401—1464.) Renunciou o methodo escolastico, e preferiu as theorias pythagoricas. Na exposição da doutrina catholica, servia-se de formulas obscuras, baseadas na unidade e combinação dos numeros. Chamava a isto a *douta ignorancia*. Nicoláo de Cuss foi um dos precursores de Copernic.

**Pedro Ramus,** ou *La Ramée.*—(1502—1572.) Nasceu na Picardia, de pais pobres. Deve a celebridade a seus ataques á philosophia de Aristoteles. A leitura de Platão o desgostou cada vez mais da philosophia peripatetica, e publicou contra seu fundador duas obras, que foram condemnadas pela Universidade de Paris, pelo Parlamento e pelo Conselho do Rei. Compoz em seguida uma Logica, para substituir a de Aristoteles. «Carece, diz M. Fr. Bouillier, de exactidão e profundez.» Os ataques de Ramus á philosophia de Aristoteles são no parecer de M. Fr. Bouillier, «mais apaixonados do que profundos, e elle (Ramus) nada deixou que pudesse supprir o que era atacado». Ramus abraçara o protestantismo, do qual se mostrava implacavel sectario. Assevera-se que

morreu, no S. Bartholomeu, apunhalado por um peripatetico fanatico, seu rival no collegio de Franca.

**Bernardino Telesio** de Cosenza, perto de Napoles. — (1508—1588.) Adversario ardente de Aristoteles e precursor de Bacon, procurou em um systema cosmologico propriamente seu explicar a formação do mundo por tres principios. Dous são activos : o *frio* e o *quente*; o terceiro, a *materia*, é passivo. O quente produz o céu; o frio, a terra. A luta do céu e da terra produz os outros seres materiaes. Em moral, a conservação pessoal deve ser a regra de nossas acções.

**Jordano Bruno** de Nole. — (1550 — 1600.) Entrou para os Dominicanos; apostatando, abandonou-os e retirou-se para Genebra, junto a Calvino, e poz-se depois a percorrer a Europa. Finalmente, voltando á Italia, foi, segundo dizem condemnado a ser queimado vivo como heretico. Não ha, porém, certeza dessa condemnação de Bruno. Muitos dos que a admittem pensam que elle foi queimado apenas em effigie. Jordano Bruno ensinuava que o mundo é infinito, e composto de uma infinidade de sóes e de terras. A divindade está unida a esse Cosmos universal, como a alma ao corpo humano. E', pouco mais ou menos, o pantheismo dos Eleatas ou dos Alexandrinos.

**Julio Cezar Vanini** de Napoles. — (1558 — 1619.) Era um peripatetico independente da escola de Pomponat. Publicou em Tolosa, onde era estabelecido, duas obras sobre a Philosophia. A primeira intitula-se *Amphitheatrum divinae Providentiae*, e, na opinião de Cousin, parece quasi orthodoxo. Não succede assim com a segunda, em que o autor ridicularisa os livros santos, as prophcias e os milagres, e duvida da immortalidade da alma e até da existencia de Deus. Tantas asserções impias fizeram com que elle fosse accusado de heretico perante o parlamento de Tolosa e condemnado a ser queimado vivo. Esta sentença era aliás justificada pelos costumes publicamente infames de Vanini. O proprio V. Cousin o confessa, em seus *Fragments de philosophia antes de Descartes*, e cita contra Vanini documentos mui compromettedores.

**Thomaz Campanella**. — (Calabria, 1568 — 1639.) Entrou para a ordem dos Dominicanos e occupou-se, no meio de uma vida agitadissima, tanto com a politica, como com a philosophia. Segundo Campanella, ha dous



principios das cousas: o ser e o nada. O ser é o proprio Deus, que se manifesta por tres attributos, a força, a sabedoria e o amor, imprimindo-lhes os vestigios em tudo o que produz. Todo o ente possui, pois, como Deus, o poder, a intelligencia e a vontade. Em psychologia, reduz todas as faculdades intellectuales á sensação. « *Duce sensu*, diz elle *philosophandum est*. » Em politica reproduz, exagerando-as, as theorias socialistas de Platão, a communhão dos bens, das mulheres, a submissão ao Estado, etc. (Of. Fr. Bouillier. *Hist. da Philos.*)

### CAPITULO III

#### TERCEIRA ÉPOCA. — PHILOSOPHIA MODERNA

Data de Bacon e Descartes a Philosophia moderna. Sua feição caracteristica é separar-se ao mesmo tempo da escolastica, cuja autoridade despreza, e da Revelação, á qual frequentemente não parece ligar importancia, tratando-a, algumas vezes, como inimiga. Seu methodo é principalmente analytico, e seu principal processo a inducção, apoiada na observação dos factos.

Para estudar esta época parece que é melhor empregar o *methodo dos systemas*, o qual é, aqui, mais favoravel á clareza. Depois de tornar conhecidos os fundadores da Philosophia moderna, Bacon e Descartes, fallaremos das duas escolas, das quaes elles são chefes. Trataremos depois succintamente o que foi feito da philosophia nos seculos XVIII e XIX.

### ARTIGO PRIMEIRO

#### BACON E DESCARTES

O que ha de commum entre estes dous philosophos é terem admittido, por igual, a necessidade de uma reforma, separando-se ambos da escolastica e de seus processos rigorosos, e introduzindo um methodo novo, o methodo analytico e experimental. Differem pela razão de que Bacon quer estudar quasi exclusivamente a natureza physica, e serve-se, de preferencia, da observação externa, ao passo

que Descartes occupa-se principalmente do mundo psychologico, e emprega a observação da consciencia. Bacon pende para o sensualismo. Em Descartes ha mais tendencia para o idealismo.

**N. 1. Bacon.**—(1561 — 1626.) Francisco Bacon, filho de um jurisconsulto, nasceu em Londres em 1561, no reinado de Elisabeth. Manifestou logo um espirito precoce, e seus conhecimentos em jurisprudencia, cedo lhe abriram entrada para os empregos publicos. Por influencia do conde de Essex, seu protector, foi nomeado procurador geral. Mais tarde, o rei Jacques I conferiu-lhe, com o titulo de barão de Verulam, o cargo de grão-chancellor de Inglaterra e uma consideravel pensão. O character e o procedimento moral de Bacon não estiveram na altura de seus talentos. Mostrou-se ingrato para com o conde de Essex. Quando este favorito de Elisabeth foi accusado de alta traição para com sua soberana, Bacon teve a fraqueza de pleitear contra o seu bemfeitor e contribuir para que elle fosse condemnado á morte. E chegou até a fazer tentativa para justificar, em um escripto publico, essa execução sanguinolenta. Chancellor do reino, entregou-se a malversações e vendeu a justiça. Accusado perante o parlamento, Bacon confessou-se culpado, foi destituido de seus cargos, condemnado a uma avultada multa e encarcerado na Torre de Londres. Obteve, porém, a liberdade e recolheu-se ao retiro, onde se dedicou inteiramente ás sciencias, até que a morte veio sorprendel-o no anno de 1626, aos 66 annos de idade.

**Suas doutrinas e suas obras.**— Bacon imaginou que a Philosophia e as sciencias careciam de uma reforma radical. Empreendeu assim uma restauração completa e uma nova classificação dos conhecimentos humanos, com o titulo de *Instauratio magna*, Grande Restauração. Mas só publicou duas partes desta obra immensa, intituladas, uma: *De dignitate et augmentis scientiarum*; a outra: *Novum Organum*.

1.º *De dignitate et augmentis scientiarum*. (Incluida no index pela curia Romana, em 1669, *donec corrigatur*.) Esta obra, dividida em nove livros, é uma como que encyclopedia das sciencias, qual podia ser concebida então. Bacon classifica as sciencias conforme as tres faculdades, ás quaes as liga. A *memoria* pertence a sciencia *historica*, que se subdivide em historia natural e historia civil. Esta ultima abrange a historia civil propriamente dita, a historia sagrada e a

historia litteraria. A' *imaginação* cabe a *Poesia*, que pôde ser *narrativa* (epopéa, romance), *dramatica* (tragédia, comédia), *parabolica* (fabulas, allegorias) A' *razão* toca a sciencia propriamente dita, isto é, a *Theologia* e a *Philosophia*. A *Theologia* trata das verdades reveladas, a *Philosophia* tem por objecto a natureza, o homem e Deus: Deus conhecido por um raio refractado; o homem por um raio reflectido, a natureza por um raio directo. A' sciencia da *natureza* Bacon subordina todos os conhecimentos naturaes, physicos, cosmologicos, astronomicos, mathematicos, etc. Na sciencia do *homem*, além do que chamamos precisamente *psychologia*, elle incluye a *physiologia*, a *medicina*, a *esgrima*, e até mesmo o cuidado de embellezar o corpo (*cosmetica*). Não é necessario tornar saliente que esta grande divisão das sciencias não é justificada pela razão, e que as subdivisões são demasiadamente numerosas ou invadem umas as outras. Entretanto D'Alambert reproduziu-a, com algumas modificações, no prefacio da grande Encyclopedia.

2.º *Novum Organum*. Ao contrario da logica de Aristoteles a de Bacon procede pela observação e pela inducção, e proscree o syllogismo. O *Novum Organum* é dividido em duas partes. Pretende a primeira desembaraçar-nos dos erros e preconceitos que nos impedem de perceber o verdadeiro. Bacon denomina-os *idolos*, porque a elle se sacrifica a verdade, e divide-os em quatro classes: *idolos da tribu*, da *caverna*, do *forum* e do *theatro*. A segunda parte, que não está concluida, ensina-nos a interrogar a natureza para descobrir-lhe as leis occultas e interpretar-as exactamente. Procede-se a esta pesquisa pela observação e pela experimentação, acompanhadas de taboas de presença, de ausencia e de grãos; pela classificação dos factos, e pela inducção que descobre as leis. São conhecidas suas oito regras da experimentação. «O estylo de Bacon observa M. Fr. Bouillier, é cheio de vida... de metaphoras brilhantes, mas por vezes pretenciosas e de máo gosto.»

**Juizo a respeito de Bacon.** — M. Ch. de Remusat, em sua *Historia da Philosophia ingleza*, diz de Bacon: «A *philosophia inductiva*, que lhe deve seu nome, está longe de ser obra inteiramente sua, e provavelmente houvera existido sem Bacon. Este não formou Newton, que se lhe seguiu, nem tão pouco Galileu, que o precedeu». V. Cousin ainda é mais severo: «Se me perguntarem, diz elle, a que *systema* conduz todo este *apparelho*, responderei: a nenhum. Bacon está descontente com o que se fez antes d'elle, e mostra o que se

devêra fazer. Deleita-se na critica, e ahí sobresahe ; mas, desde que se trata de metter mãos á obra, hesita, titubêa. Na essencia, a philosophia, para elle, é sobretudo a philosophia natural, isto é, a physica. Eis ahí a sciencia cujos progressos o commoviam, e á qual se consagram todos os seus votos, todos os seus preceitos. A philosophia propriamente dita, a meta-physica, é para elle apenas um accessorio, um resto do passado, uma sciencia obsoleta, se é que ainda constitue uma sciencia, e bem pouco lhe interessa. Elle espalha por toda parte bosquejos, muita vez contradictorios. Ora, innova sem elevação ; e suas innovações não se tornam dignas de apreço. Ora, segue a rotina : por exemplo, reergue a hypothese das duas almas, uma sensitiva, ligada ao corpo e cujo estudo recommenda, a outra racional, e, se assim o querem, divina, mas cuja natureza e cujo destino a philosophia não tem que investigar. Bacon, incontestavelmente, não é por fórma alguma um metaphysico. As sciencias physicas constituem, portanto, o dominio proprio de Bacon. Pois bem, ahí mesmo, se elle faz algumas experiencias estimaveis... não deixa uma theoria um pouco geral que perpetue seu nome... Não cultivou nem as mathematicas, nem a astronomia, nem a physiologia. Apresenta á posteridade imparcial seu methodo apenas, e esse mesmo não foi inventado por elle ; em parte é devido a seus antecessores da Italia, cabendo-lhe, porém, a gloria de havel-o magnificamente celebrisado». (*Historia da Philosophia*, 7.ª lição.)

**N. 2. Descartes.** — (1596 — 1650.) Renato Descartes nasceu na Haya, em Touraine, de uma familia nobre, e fez todos os seus estudos no collegio de *La Flèche*, dirigido pelos Jesuitas. Terminada sua educação, adoptou a carreira militar e poz-se a principio ao serviço de Mauricio de Nassau e do duque de Baviera. Depois do cerco da Rochella, no qual tomára parte, deixou abruptamente a França, fez diversas viagens á Allemanha e á Italia, e retirou-se para a Hollanda, buscando a solidão e o repouso. Ahí permaneceu por vinte annos, durante os quaes publicou successivamente o *Discurso sobre o methodo*, as *Meditações metaphysicas*, os *Principios de Philosophia* e o *Tratado das Paixões*. Estas obras e as novas doutrinas nellas contidas foram julgadas mui diversamente. Acclamadas por uns, foram por outros atacadas. Roma incluiu-as no index, até que fossem corrigidas. Bossuet via nesta nova philosophia um grande perigo para a fé. « Vejo, escrevia elle a um discipulo de Malebranche,

preparar-se contra a Igreja um grande combate, sob o nome de philosophia cartesiana. Vejo nascer de seu seio e de seus principios, quanto a mim mal entendidos, mais de uma heresia, e prevejo que as consequencias que della se deduzem contra os dogmas que nossos pais mantiveram vão tornal-a odiosa e farão perder á Igreja todo o fructo que se podia esperar.» Mazarino deu a Descartes uma pensão de 1.000 escudos; a princeza Palatina requestou-o, e Christina, rainha da Suecia, conseguiu attrahil-o a Stock-holm, onde falleceu alguns mezes depois de sua chegada, em 1650, na idade de 54 annos. Dezeseis annos mais tarde, foram suas cinzas transportadas para a França por alguns fieis amigos, e depositadas em Paris, na igreja de Santo Estevão do Monte.

Descartes foi tambem um grande mathematico e um physico distincto. Foi o primeiro que applicou a Algebra á Geometria. Suas obras principaes neste genero são: a *Dioptrica*, a *Geometria* e os *Meteoros*, publicadas com o *Discurso sobre o Methodo*; o *Mundo*, ou *Tratado da luz*; a *Mecanica*; o *Tratado do homem*, em que falla do movimento do coração e da circulação do sangue.

Nos escriptos philosophicos de Descartes, ha a considerar duas cousas: o methodo e a doutrina. O meu fim, dizia Descartes, é livrar a philosophia do jugo despotico de Aristoteles e da autoridade, estabelecê-a em sua verdadeira base, a razão, e tornal-a, assim, mais fecunda em resultados.

**I. O methodo.**— Encerra-se todo inteiro nestas duas palavras: *duvida* provisoria e *methodica*, *evidencia* e *clareza* das idéas para sahir da duvida. O *Discurso sobre o Methodo* encerra a exposição completa de sua theoria. Ahi, estabelece, para seu espirito, as quatro regras de que se falla na Logica: não aceitar como verdadeiro senão o que fôr evidente; dividir as difficuldades quanto fôr possivel; ir do facil para o difficil; fazer sempre enumerações completas. Em seguida adopta quatro regras de uma moral provisoria, que consiste: em obedecer ás leis e costumes de seu paiz, na religião catholica em que nasceu; mostrar-se firme e resolutu em suas acções; cuidar antes em se vencer do que em querer dominar a fortuna; cultivar sua razão, para progredir, quanto puder, no conhecimento da verdade. Depois, esforça-se para derribando-lhes por base sua existencia pessoal e seu pensamento.

**Exposição.**—Segundo Descartes, quem busca a verdade, deve, uma vez em sua vida, duvidar de tudo quanto seja possível. Deve reputar falsas as noções sobre as quaes paira a mais ligeira nuvem. Esta duvida tem por fim livrar-nos dos preconceitos em que possamos estar imbuidos e habilitar-nos até a reconstruir solidamente o edificio inteiro de nossos conhecimentos, começando pelo primeiro. Dahi o nome de *duvida methodica*.

Descartes rejeita toda certeza e todos os criterios della; os homens, os sentidos, a memoria, as idéas, a razão, tudo nos pôde enganar, diz elle; duvida até das demonstrações mathematicas, e dos primeiros principios ou verdades primarias. Chegando, porém, a seu proprio pensamento e á sua existencia, percebe que a duvida ahi lhe é impossivel. Não pôde mais descer: porquanto pensa, e quem pensa existe. Dahi este duplo factó affirmado sob a fórma de ethymema: « Penso, logo existo. *Cogito, ergò sum.* (1)

Esta verdade, *eu penso, logo existo*, é a primeira e a mais certa para elle e para todo homem que quer entrar na razão de seus conhecimentos. E', portanto, a base e o fundamento de tudo. Ora, como Descartes não o affirmo com tanta certeza, senão porque a vê resplandecer com irresistivel clareza, estabelece sobre ella seu grande principio das *idéas claras e da evidencia*: deve-se affirmar como verdadeiro o que percebemos clara e distinctamente. Demais, como vê claramente que pôde fingir que seu corpo não existe, ao passo que lhe é impossivel suppôr que não pensa, dahi conclue que o que nelle pensa é uma substancia inteiramente distincta do corpo, simples e immaterial, e cujo caracter essencial é o pensamento. Além disso, vê com evidencia que é imperfeito, e que tem a idéa clara de um ser perfeito, infinito. Conclue dahi que esse infinito, isto é, Deus, existe como *causa e objecto* dessa idéa. Finalmente, da veracidade divina conclue a veracidade das faculdades intellectuaes: a memoria, os sentidos, as idéas e a razão. Porque, havendo Deus posto em

(1) Convem notar que Descartes não quiz aqui fazer um raciocínio, ainda implicito, e cuja formula seria: *O que pensa existe; ora, eu penso, logo existo*. Porque, se todo o raciocínio deve apoiar-se em uma verdade certa e requer o exercicio da razão, Descartes, que já negou a certeza dos primeiros principios e o valor da razão, não poderia raciocinar e fazer assentar em uma verdade primaria o fundamento de sua philosophia, sem contradizer-se formalmente. O *cogito, ergò sum* deve, pois, firmarse, não como um raciocínio sob a fórma de ethymema, mas como um *facto*, um phenomeno duplo psychologico, simultaneamente percebido pela consciencia de modo indubitavel. (Cf. Saissset, *Essai de philosophie religieuse*, t. I, p. 209.)

nós uma propensão invencível para crer na veracidade da memoria, dos sentidos, etc., esta propensão não nos pôde enganar. Por este meio, julga Descartes entrar na posse da certeza objectiva.

**Crítica da duvida de Descartes.**— Deixemos a Descartes toda a gloria que mereça como mathematico e geometra. Observemos tambem que elle nunca quiz pôr em duvida as verdades reveladas; que, pelo contrario, formalmente reservou-as, depositando-as em uma *arca santa*. « Cumpre, diz elle, estabelecer como uma regra soberana, que as verdades reveladas por Deus devem ser acreditadas, como sendo mais certas de todas. *Pro summa regulâ est infigendum ea, quæ nobis à Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda* ». Algures, em uma carta, acrescenta: « Quem se propuzesse a duvidar se existe Deus, e a perseverar nesta duvida, peccaria gravemente, *graviter peccat*, poudo em questão uma verdade tão importante ». Descartes não é, pois, o pai do Racionalismo. Acrescentemos, se querem, que contribuiu para libertar a Pailosophia de um respeito não raro exagerado pela autoridade de Aristoteles, e de um certo numero de questões ociosas e subtilissimas. E lucidados estes pontos, diremos com o P. Tongiorgi, que o methodo de Descartes, por demais exaltado e depreciado, encerra gravissimos inconvenientes.

*Seu modo de fallar é ambiguo.* De que certeza se trata? Philosophica ou vulgar? Sua duvida é real ou supposta? Descartes não se exprime com clareza sobre nenhum destes pontos. Dahi tantas discussões a respeito do verdadeiro sentido de sua doutrina e de seu methodo.

*Sua duvida, mesmo felicia, é exagerada.* Com effeito, não lhe era possivel duvidar dos primeiros principios da razão, sem exceptuar um só. Porque, se o principio de contradicção é rejeitado, se já não é certo que a mesma cousa não pôde ser e deixar de ser ao mesmo tempo, é possivel que Descartes, pensando, não pense, existindo, não exista. *Elle não pôde duvidar de sua razão.* Porque, emquanto duvida e busca descer até aos fundamentos da certeza, quando pretende não contar de fôrma alguma com a razão e seu valor, *serve-se constantemente desta mesma razão para duvidar e para abater.* Ora, semelhante methodo é inconsequente, pois que é fiar-se na razão antes de estar certo de sua veracidade. É contradizer-se como os scepticos.

Elle engana-se, não estabelecendo senão um só fundamento de nossos conhecimentos: a certeza inabalavel de seu pensamento e de sua existencia. Porque, além desse facto primordial, eu penso, e existo, ha outras duas verdades fundamentais, que não é possível negar sem affirmal-as, que se não póde procurar demonstrar sem suppor-as certas, como o vimos acima, a saber: O principio de contradicção, e o poder da razão para attingir a verdade. Descartes, é verdade, estabelece um segundo principio, o das idéas claras. Mas esse principio não é fundamental, aos proprios olhos de Descartes, porquanto só lhe reconhece a certeza depois de haver demonstrado a si mesmo a existencia e a veracidade de Deus. «Essa regra, diz elle, de que as cousas que concebemos clarissimamente são verdadeiras só se certifica pela razão de que Deus existe, e que tudo que em nós existe d'elle vem.»

Demais, o principio de Descartes «eu penso, logo eu existo» é estabelecido ou como um *facto subjectivo*, de consciencia, ou é affirmado como um *juizo* com um valor *objectivo* real. No primeiro caso, o edificio construido sobre este fundamento não terá tambem senão um valor subjectivo. A passagem do eu para o não eu é impossível, porque todas os *critériums* estão destruidos. No segundo caso, isto é, se o principio estabelecido tem um valor objectivo, Descartes, dizendo «eu penso, logo existo», supõe já como certas não só a veracidade da razão que estabelece essa base, mas tambem a realidade objectiva das idéas, e a verdade do principio de contradicção. Logo, ou o fundamento de Descartes não é a base unica de nossos conhecimentos, ou então a certeza objectiva é impossível.

Descartes faz um circulo vicioso: porque, por uma parte, demonstra a existencia de Deus pela idéa clara que d'elle tem, e, pela outra, faz depender a verdade de suas idéas da veracidade divina.

Concluindo, acrescentemos que o proprio Royer-Collard e Thomaz Reid criticam o methodo de Descartes e o accusam de haver exagerado sua duvida.

II. **Sua doutrina.**— Poucas palavras podem resumil-a. *Psychologia.* A alma é uma substancia immaterial, cuja natureza simples nos é revelada pela consciencia unicamente. Sua essencia é o pensamento actual. A alma não está em todo o corpo; sua séde é na grandulapineal. As idéas são ou adventicias, para as cousas sensiveis, ou innatas, para as cousas supra-sensiveis e absolutas, ou facticias para



as cousas que concebemos em nossa imaginação. O juizo é formado pela vontade e não pela intelligencia. A evidencia não está nas cousas; está no espirito que percebe claramente as relações das idéas. As sensações não são perceptíveis. São impressões puramente psychologicas, e estamos certos de que os corpos são reaes, por uma propensão invencivel, proveniente de Deus. As paixões principaes são em numero de seis. A admiração é a primeira. São postas em movimento pelos espiritos animaes. O animal não é vivificado por uma alma dotada de sensibilidade. E' uma machina e um automato.

*Theodica.* A existencia de Deus é provada: por nosso acto de duvidar, que é uma imperfeição; pela propria imperfeição de todo nosso ser; pela idéa do infinito, cuja causa queremos saber; por esta mesma idéa, que encerra necessariamente a existencia de seu objecto. Descartes despreza todas as outras provas. Os attributos divinos são todos deduzidos da infinita perfeição de Deus, comparada ás qualidades completas das creaturas. A vontade divina goza de uma liberdade de todo o ponto indifferente. Sua potencia é absoluta. Vai até poder mudar a essencia metaphysica das cousas.

*Cosmologia.* A essencia da materia consiste na extensão. E' divisivel ao infinito. Seus elementos primarios são *atomos*, ou corpusculos indivisiveis, posto que extensos. Não existe vacuo entre os corpos, e este mundo projecta-se sem fim no espaço infinito. O espirito e a materia não podem actuar directamente um sobre o outro. Dahi a theoria das *causas occasionaes*. Todos os movimentos se explicam pela lei dos *turbilhões*. Para manifestar seu pensamento a toda a luz, Descartes faz esta hypothese: Deus crêa uma materia inerte, enchendo todo o espaço, e imprime-lhe um movimento. Este movimento se comunica, porque não existe vacuo, a todas as partes da materia. Não podendo estas, por causa dos obstaculos que encontram, mover-se em linha recta, vêm a fazer um movimento circular. Demais, como sejam desigualmente densas e não possam, por isso, girar em torno de um só centro, devem ter formado outros movimentos em torno de centros diversos, que Descartes chama *turbilhões*. (Cf. Fouillée, *Hist. da Philos.*)

As doutrinas cartesianas foram discutidas nas diversas partes do *Curso de Philosophia*. A theoria dos *turbilhões*, pura hypothese, por vezes cabiudo no ridiculo, encaminhou talvez Newton para a idéa da attracção universal.

**Juizo sobre Descartes.** — « Se revistarmos, diz Ritter, que em tal caso não é suspeito, as diferentes partes de sua philosophia, ahí encontraremos poucas cousas novas... As provas da existencia de Deus são uma antiga propriedade da escola theologica; Descartes não as circumdou de nova luz... Seu principio « eu penso, logo existo » nunca fôra esquecido, desde que S. Agostinho o collocára á entrada da sciencia. Campanella o reproduzira com um vigor quasi igual. Tambem nada ha novo nos raciocinios pelos quaes passa da limitação de nosso pensamento e da veracidade de Deus á existencia real do mundo exterior. Considerando-se o que existe de desordenado nas diversas partes de seu systema, quão poucas idéas novas expendeu e que se possam sustentar, sente-se algum embaraço em explicar donde proveiu o immenso exito de sua doutrina. » (*Hist. da Philos.*)

## ARTIGO SEGUNDO

### DISCIPULOS DE BACON E DE DESCARTES

O movimento dado á philosophia por Bacon e Descartes continuou depois da morte delles. A maior parte dos philosophos seguiram ou as doutrinas sensualistas de Bacon, ou as opiniões mais espiritualistas e um pouco idealistas de Descartes.

**N. 1. Escola de Bacon.** — Os principaes sectarios de Bacon foram Gassendi, Hobbes, Locke, Condillac. Este pertence ao seculo XVIII. Incluímos-o aqui, por ser como que um prolongamento de Locke.

**1.º Pedro Gassendi.** — (1592 — 1655.) Nascido na Provença, proximo de Digne, Gassendi ensinou philosophia e theologia na Universidade de Aix, abandonou-a para dedicar-se inteiramente ás sciencias, e veiu a ser um dos homens mais eruditos de seu tempo. Gassendi era padre e foi nomeado prior da collegiada de Digne.

**Sua doutrina.** Admirador apaixonado de Bacon, adversario encarniçado de Descartes, cuja theoria sobre a origem das idéas sempre combateu, Gassendi compoz uma obra para rehabilitar, em parte ao menos, o systema de Epicuro. Relembra dizer que, nessa theoria grosseira, não admittia o que é

opposto á fé e á religião. Reconhecia Deus, como creador e primeiro motor; mas pretendia explicar pelas combinações dos atomos todos os phenomenos da natureza physica. Para Gassendi, as idéas não podem vir senão dos sentidos. O papel da intelligencia limita-se a comparar os factos cognitivos fornecidos pelas sensações, e subir assim ás noções geraes.

2.º **Thomaz Hobbes.** — (1558 — 1679.) Nasceu Hobbes em Malmesbury, na Inglaterra, e fez varias viagens á Italia e a França, onde se relacionou com os homens mais distinctos de seu tempo, Galileo, Descartes, Gassendi. Tomou, como realista, parte mui viva no movimento politico de seu paiz, e teve o encargo de ensinar philosophia ao principe de Galles, que foi depois o rei Carlos II. Passou seus ultimos annos em Inglaterra, em retiro absoluto. Suas principaes obras philosophicas são: *Elementa philosophica de cive*, e o *Leviathan, seu de materiâ, formâ et potestate civitalis ecclesiastica et civilis*.

*Sua doutrina.* Hobbes levou ás suas ultimas consequencias as theorias sensualistas de Bacon. E' o materialismo em theoria, o egoismo em moral, o despotismo absoluto em politica. Seu principal merito é um extremo rigor de logica na exposição de sua doutrina.

*Especulativamente.* Todas as idéas nascem dos sentidos. O pensamento é um calculo, e o raciocinio uma addicção ou uma subtracção. A verdade só se encontra nas palavras e suas relações, sem realidade objectiva. Só existem corpos e movimentos, e nossa alma é apenas materia subtil. Só conhecemos o finito. O infinito é uma palavra vasia de sentido, ou então o objecto da fé. Por isso foi Hobbes accusado de atheismo.

*Praticamente.* O interesse tudo domina e torna-se a unica lei moral. Para tornar mais comprehensivel sua theoria politica, Hobbes, em seu *Leviathan*, compara o corpo social ao corpo humano, e dá-lhe como lei suprema o dever de conservar-se. Eis como explica elle a formação e os direitos da sociedade: Os homens são iguaes por natureza e têm todos os mesmos direitos sobre todas as cousas. O exercicio destes direitos oppostos colloca-os necessariamente em estado de guerra, *Homo homini lupus*. Tal é o ponto de partida. Para sahir deste estado primitivo e natural fizeram os homens *convenções*, pelas quaes renunciavam á parte de seus direitos *personaes*, e conferiam a um poder designado o encargo de *manter a ordem e proteger os interesses de todos*. E' a theoria

do *Contracto social* em germen, com differença, porém, de que a distincção do bem e do mal, e toda a moral, tem unicamente por base e por principio essas *convenções arbitrias*. Desde então, o direito confunde-se com a força e com a lei do numero; todo o poder é legitimo, só porque é forte. Hobbes não recua perante nenhuma destas consequencias. Seu *systema politico* foi sufficientemente refutado em moral. (Cf. Jouffroy, *Cours de Droit Naturel*.)

3.º **John Locke.** — (1632 — 1704.) Locke nasceu no condado de Bristol, em Inglaterra; occupou-se a principio com a Medicina e depois dedicou-se á Philosophia. Sua obra principal é um *Estudo sobre o entendimento humano* que, pela confissão do proprio autor, é «o fructo de algumas horas enfadonhas em que não sabia o que fazer... começado por acaso, continuado por desfastio, escripto a trechos incoherentes.» J. de Maistre (*Soirée, 6.º entret.*) falla e n desabono de Lock. Feller. (*Dic. hist.*) é mais indulgente. Acha seu tratado estimavel «pela clareza, pelo methodo e espirito de analyse. Seria, entretanto, para desejar que o autor não houvesse sempre consultado a physica em materia que não pôde ser esclarecida pelo facho daquella sciencia. Querendo desenvolver a razão humana, como um anatomista explica as molas do corpo humano, reduziu quasi á machina o ser espirital que a anima.» Isto basta para justificar as criticas do conde de Maistre. Voltaire, vulgarisando-lhe as theorias, muito contribuiu para a reputação de Locke em França.

*Sua doutrina.* É o sensualismo o melhor caracterizado. Todas as idéas são provenientes das sensações, com o auxilio da reflexão que as elabora. A este erro fundamental acrescentou Locke outros erros particulares: A materia e o pensamento não são absolutamente incompatíveis. A substancia, na opinião d'elle, não passa de um grupo de qualidades sensíveis ou de phenomenos reunidos. O infinito compõe-se de uma addição sem fim de quantidades finitas. A identidade pessoal do eu não consiste na identidade substancial; unicamente, porém, na identidade da consciencia e da memoria. As idéas são imagens intermediarias, que se desenhão em nossa alma como em uma camara escura. A universal é uma palavra, *status vocis*. O juizo é a *percepção* das relações entre dous objectos. Em *moral*, dá como fundamento á moralidade e ao dever o prazer e a dôr. Em *politica*, quer que o poder legislativo pertença, não ao principe, mas ao povo. (Cf. Fouillée, *Hist. da Philos.*)

4.º **Estevão Bonnot de Condillac.** — (1715—1780.) Condillac, irmão de Mably, nasceu em Grenoble, tomou ordens, e foi incumbido da educação do Infante duque de Parma, neto de Luiz XV, para quem compoz seu *Curso de Parmas*, que encerra, com um *Tratado de Grammatica*, suas principais obras philosophicas: *Tratado de Logica*, *Tratado de Systemas*, *Tratado de Sensações*, *Estudo sobre a origem dos conhecimentos humanos*, etc.

*Sua doutrina.* Condillac vulgarizou em França, com grande éxito, o ensino sensualista de Locke. Torna, como este, derivaveis dos sentidos todas as idéas, mas supprime, por inutil, a reflexão. As idéas são *sensações transformadas*, bem como todos os actos da intelligencia. Ainda mais: a intelligencia e a vontade não constituem faculdades especiaes; são subdivisões da faculdade de sentir, unica faculdade que possuímos. Condillac pretende que só pela analyse podemos entrar na posse da verdade, e rejeita absolutamente a synthese.

*Origem de nossos conhecimentos.* E' sabido como elle explica a origem possivel da linguagem pela hypothese de duas crianças abandonadas em uma ilha deserta. Para explicar a origem de nossos conhecimentos, suppõe uma *estatueta viva*, organizada como nosso corpo e animada por um espirito interior, que é desprovido de toda idéa, e que nem pôde fazer uso de nenhum sentido. Os sentidos, excitados pelas impressões exteriores, despertam-se um após outro, e pouco a pouco vão tendo exercicio. O olfato começa; o ouvido o segue; depois vem o gosto e a vista; chega por fim o tacto, o unico capaz, no dizer de Condillac, de bem julgar os objectos exteriores. Logo, é pelos sentidos que nos chegam as *sensações* e todos os conhecimentos. Ora, as *sensações* são ao mesmo tempo *representativas* e *affectivas*. Este duplo aspecto fornece a Condillac o meio de fazer a theoria completa da intelligencia e da vontade.

*Theoria da intelligencia.* Na qualidade de *representativas*, offerecem as *sensações* ao espirito a imagem de um objecto exterior. Desta sensação nascem successivamente a attenção, a memoria, a comparação, o juizo, a imaginação, o raciocinio. Estes actos diversos não são, em si mesmos, senão *sensações* consecutivas e que se *transformam*. Reunidos, formam a intelligencia.

*Theoria da vontade.*— Na qualidade de *affectivas*, as *sensações* produzem em nós um sentimento agradável ou desagradável. Dahi surgem o desejo ou a aversão, a necessidade,

o amor e o odio, a esperança e o temor, etc. Todos estes movimentos diversos formam o conjuncto da vontade.

Rosmini refutou vigorosamente o sensualismo de Condillac. V. Cousin fez tambem ver claramente a futilidade de semelhante systema: « Condillac, diz elle, abusa da hypothese; a sensação transformada não explica nem as faculdades do entendimento, nem as da vontade; não explica melhor as idéas, confunde as idéas relativas e as idéas necessarias, etc. » (*Sensual, no seculo XVIII*). E' superfluo insistir. Confessemos todavia que Condillac em suas investigações desenvolveu um extraordinario espirito de analyse. Fez sobre a linguagem excellentes ponderações, e demonstrou, posto que com certa exageração, a influencia das palavras sobre o pensamento. Para elle, as linguas são methodos analyticos, e a sciencia é apenas uma lingua bem feita.

**N. 2. Escola de Descartes.**— Os principaes discipulos de Descartes são: Malebranche, Leibnitz, Spinoza. Filiam-se tambem a esta escola Fénelon, Bossuet, Arnauld, Newton, etc.

1.º **Nicoláo Malebranche.**— (1658—1715.) Malebranche, o mais illustre discipulo de Descartes, nasceu em Paris, em 1658, e educou-se no lar paterno, em razão de sua saude delicada. Entrou aos 23 annos para a congregação do Oratorio, onde tomou ordens de presbytero. Entregou-se por algum tempo a estudos historicos, mas sem exito. A leitura do *Tratado do homem*, por Descartes, revelou-lhe sua vocação philosophica, e desde logo occupou-se exclusivamente com esse estudo. Suas obras mais conhecidas são: a *Investigação da verdade*, as *Praticas sobre a metaphysica*, e um *Tratado de Moral*. Tambem publicou muitos escriptos sobre a religião, e que lhe deram motivo a sustentar serias lutas contra Bossuet, Fénelon e Arnauld. Este atacou-lhe, além disso, a theoria sobre a *natureza das idéas*. Morreu Malebranche em 1715. Aqui só temos que nos occupar com suas doutrinas philosophicas, cujo resumo se encontra na *Investigação da verdade*. Com razão é louvado o estylo claro e elevado de Malebranche. Chamaram-no até o Platão do Christianismo.

**Causas de nossos erros.**— As principaes fontes de nossos erros, diz Malebranche, nascem: dos *sentidos*, que não percebem bem nem a extensão, nem a fórma, nem o movimento, nem as qualidades sensiveis dos corpos; da *imaginação*, que, em todas as condições e em todas as idades, alimen-

ta-se facilmente de phantasmas; do *entendimento*, que applica-se pouco, sobretudo ás cousas intellectuaes, e abusa demasiado da analogia e da generalisação; das *inclinações*, que nos desviam da verdade, arrastando-nos para as riquezas, os prazeres, as affeições humanas; finalmente das *paixões*, que, em virtude da influencia do corpo sobre a alma, actuam com energia, ás vezes violenta, sobre nossa intelligencia. (*Investigação da verdade*.) Nesta descripção de nossas enfermidades intellectuaes, diz M. Bouillier, mostra-se Malebranche tão picante como la Bruyère, e tão versado como os maiores moralistas no conhecimento do coração humano.» (*Hist. da Philos.*)

**Theoria do conhecimento.** — Malebranche admittê sem difficuldade que a alma é uma substancia immaterial e immortal. Mas tem uma theoria particular sobre nossa maneira de conhecer e sobre a genealogia de nossos conhecimentos. Em sua controversia com Arnould sobre a *natureza das idéas* Malebranche suatenta que percepção e idéa são duas cousas mui diversas. Para elle, a percepção é a *modificação interna*, experimentada quando conhecemos alguma cousa. A idéa seria a *forma intelligivel e separada*, na qual tomamos conhecimento das cousas. A idéa é o objecto immediato, exclusivo da intelligencia, e só Deus é esta idéa objectiva. E', pois, n'Elle que vemos tudo quanto conhecemos. Porquanto Deus é a luz verdadeira, que nos illumina constantemente com sua presença. «E', diz Malebranche, o logar dos espiritos, como o espaço é o logar dos corpos.»

Para tornar comprehensivel esta visão das cousas em Deus, Malebranche distingue quatro modos de conhecer os objectos: nos proprios objectos, pela idéa que os representa; pela consciencia que os sente; pela conjectura que os affirma sem os attingir.

*Nos proprios objectos.* Deus é-nos conhecido por si mesmo e em si mesmo, sem intermediario algum. Porque nada de finito pôde representar o infinito, nem ser sua imagem e seu retrato. Em Deus conhecemos tambem todas as verdades absolutas e necessarias nas quaes não entra nenhum elemento sensivel. Porque as verdades absolutas, por serem immutaveis, eternas, etc., não podem subsistir senão em um ser eterno, immutavel, etc., isto é, Deus mesmo. Assim, Deus é a causa efficaz de taes idéas e até das que têm por objecto os corpos; o homem lhes é a causa occasional pela attenção.

*Pela idéa que as representa.* — E' por este meio que conhecemos os corpos e suas propriedades. Estas idéas, archetypos

das cousas, estão em Deus e são conhecidas de Deus. São por elle communicadas á nossa intelligencia; « porque, diz Malebranche, não se podem vêr os corpos directa e immediatamente em si mesmos. Só as idéas intelligiveis podem impressionar as intelligencias ». Um corpo não actua sobre um espirito.

O que podemos conhecer de um corpo limita-se a fórmulas e figuras. Essas mesmas figuras reduzem-se á noção geral de esta extensão, que Malebranche chama *extensão intelligivel*. Ora, não podemos, pois, conhecê-la senão quando nos é manifestada por aquelle que a possui e a representa, isto é, ainda por Deus.

*Pela consciencia que sente.* Assim é que a alma se conhece com suas modificações. Não temos, no dizer do philosopho do Oratorio, um conhecimento *ideal* de nossa alma, porque Deus, em quem subsiste essa idéa, recusa-se a nol-a manifestar na vida presente. Temos o *sentimento* disso.

*Por conjectura.* Desse modo affirmamos, sem percebê-las, a existencia de substancias espirituaes, semelhantes á nossa alma. Este processo não é outro senão o raciocinio *por analogia*.

**Causas occasionaes.**— Para explicar como as modificações de nossa alma provêm unicamente da acção de Deus, Malebranche sustenta que os espiritos e os corpos não podem exercer uns sobre outros nenhuma acção mutua e, ainda mais, que os seres creados não têm actividade exterior; que toda a acção é unicamente produzida por Deus, causa real e immediata de tudo quanto se realisa nos espiritos e nos corpos. E' o famoso systema das *causas occasionaes*.

**Theoria da vontade e da moral.**— Malebranche parte deste principio: Como Deus é ao mesmo tempo a causa de nossas idéas e o objecto de nossa intelligencia, assim torna-se tambem a causa de nossas volições e o objecto de nossa vontade. Com effeito, diz elle, o amor invencivel de nossa vontade para o bem em geral é um impulso directo desse amor infinito, pelo qual Deus ama sua propria natureza, assim como o conhecimento que temos da verdade é a communicação das idéas pelas quaes Deus se conhece. Dahi resulta que nossas eleições particulares são apenas a causa occasional do bem que em nós se produz, como a attenção não é senão a causa occasional de nossas idéas. Nossas



valições são produzidas pela vontade divina, como nossas idéas por sua intelligencia. Isto posto, é claro que a moral se funda inteiramente no amor de Deus, e que a virtude pôde ser definida: o amor habitual e dominante da ordem essencial tal como Deus a quer. Em tres palavras: da intelligencia infinita de Deus nascem, como de sua fonte, todas as idéas que pôde ter nossa alma; de sua omnipotencia derivam todas as modificações que experimentamos; finalmente, seu amor é o principio efficaz de toda a nossa actividade voluntaria.

**Theoria de Deus.**— A idéa e a visão directa de Deus, isto é, do ser infinitamente perfeito, implicam necessariamente sua existencia. Demais, esta idéa de Deus encerra eminentemente todas as idéas particulares que podemos ter. Estas não são, pois, senão modificações da idéa universal do ser. Temos a consciencia do eu. Este eu é finito e coexiste com o infinito. Resulta desta coexistencia a idéa da criação; porque a idéa do finito exclue a existencia necessaria e encerra essencialmente a idéa de producção por outrem.

**Optimismo.**— O ser infinito, ao crear o mundo, devesse tel-o creado perfeito. Na verdade, creal-o imperfeito houvara repugnado á sua sabedoria; porque Deus não obra sem motivo. Ora, só o perfeito é digno de ser escolhido por Deus. Demais, em razão do amor essencial que elle tem por si, devêra procurar, em suas obras, sua maior gloria. Ora, é evidente que um mundo perfeito proporciona a Deus uma gloria maior que o mundo cheio de imperfeições. As leis pelas quaes Deus governa o mundo são geraes e simples; as individualidades parciaes são subordinadas, e, quando convem, sacrificadas ao todo. Assim é que se explicam as imperfeições apparentes do universo. (Cf. Franck, *Dic. das scienc. philosophicas.*)

Em resumo, Malebranche admite a *visão em Deus*, não só das idéas absolutas, como tambem do mundo exterior e dos corpos; *systema das causas occasionaes*, no qual é Deus a causa efficente de tudo que se faz; o *optimismo*, que torna necessarias a criação de um mundo perfeito, a das substancias angelicas, e a incarnação de N. S. Jesus Christo, ainda quando não fosse commettido o peccado original. Em sua *theoria das idéas*, é discipulo de Platão, com uma differença, porém. Segundo Malebranche, a alma contempla as idéas universaes em Deus mesmo; segundo Platão, as idéas são *archétypos* provalmente separados de Deus e de nós.

2.º **Spinosa.**—(1632—1677.) Baruch Spinosa nasceu em Amsterdam em 1632. Foi educado na religião judaica; mas, perseguido por seus correligionarios, fez-se protestante e mudou seu nome de Baruch para o de Benedicto. Abandonou o protestantismo para não seguir religião alguma, e morreu de consumpção na Haya, em 1677, com 45 annos de idade; sua vida passou-se em grande parte na solidão e na indigência. Para viver, viu-se obrigado a occupar-se em polir vidros de oculos. Publicou um *Tratado theologico-politico*, e deixou as seguintes obras posthumas: *Moral ou Ethica*, *Tratado de politica*, *De emendatione intellectus*.

*Doutrina.* Encerra duas partes distinctas: os principios e a applicação.

**Principios.**—A substancia, diz Spinosa, é o ser que existe por si, *ens per se existens*. Logo, existe uma unica substancia, infinita, eterna, que é Deus. Esta substancia tem dous attributos essenciaes, a extensão e o pensamento. Este *todo* um chama-se *natureza*. Spinosa adimite, entretanto, duas sortes de naturezas: a *natureza naturante* (*natura naturans*), isto é, Deus, causa primaria e absoluta; a *natureza naturada* (*natura naturata*), isto é, tudo o que é produzido e derivado de Deus. Como se vê, Spinosa ensina o pantheismo materialista, e o faz com um rigor apparente de logica. Pretende mais que seu systema procede das doutrinas de Descartes. E' um erro. Porquanto Descartes nunca quiz dar á sua definição da substancia o sentido que lhe empresta Spinosa. Sustentando que o pensamento é a essencia da alma e a extensão a dos corpos, nunca disse que a alma e os corpos são simples qualidades. A seus olhos, são verdadeiras substancias, distinctas de Deus, e produzidas por via de criação. Pelo contrario, segundo Spinosa, a substancia unica, infinita, eterna, a que chamamos Deus, desenvolve-se fatalmente, segundo as leis de sua natureza, aqui *extensão* na materia, acolá *pensamento* nas intelligencias; e esse desenvolvimento produz-se sempre sem fim, sem liberdade, sem paixão, quasi sem consciencia. O Deus de Spinosa, tem-se dito, é ao mesmo tempo surdo, cego e mudo.

**Applicação.**—Em *Logica*. No conhecimento, ha dous grãos: o conhecimento confuso e o conhecimento claro. Compõe-se o primeiro de idéas particulares; o segundo, de idéas geraes. Converter nossas idéas obscuras em idéas claras é o fim e o grande preceito da Logica. Em *Psychologia*. A intel-

ligencia e a sensibilidade são duas faculdades identicas, e não se distinguem do organismo. Trabalhar para o seu progresso intellectual é trabalhar para o seu progresso moral. A liberdade, a personalidade e a immortalidade não têm razão de ser. São palavras. Entretanto, como as idéas de nossa alma, as quaes se referem a objectos eternos e immutaveis, não morrem, possuímos, assim, uma sorte de immortalidade. Em *Moral*. Não existe distincção real entre o vicio e a virtude. O bem é o que póde ser produzido pela energia de uma substancia; o mal o que não póde ella realizar. Logo a força é a medida do direito. Não existindo a liberdade, está aniquilada a responsabilidade, assim como o merito. Em *Politica*. As noções de direito e de força são absolutamente identicas. Ora, como o systema de Spinoza supprime não só as substancias finitas, mas tambem as noções de dever e de liberdade, dahi resulta uma situação politica definivel em uma palavra: anarchia completa.

Fénélon refutou o pantheismo de Spinoza. Sua moral é por demais objecta para que mereça ser discutida seriamente.

3.º **Leibnitz.** — (1646—1716.) Godofredo Leibnitz, um dos maiores philosophos da Allemanha, é discipulo e adversario de Descartes, cujas theorias combate em grande parte: por exemplo, sua definição da substancia; o que diz a respeito da essencia da materia, a qual consistiria na inercia e na extensão; sua maneira de explicar a liberdade de Deus, a quem faz obrar sem razão sufficiente, etc.

Leibnitz nasceu em Leipsick. Espirito precoce, terminára seus estudos aos 15 annos, e apresentava-se perante a universidade de sua cidade natal para receber o gráo de doutor. Como não o admittiram a exame por ser mui moço ainda, foi apresentar sua these á universidade de Baviera, onde o receberam com applausos. Mediante serio e continuo trabalho, tornou-se um sabio universal. Estudava ao mesmo tempo linguas, philosophia, jurisprudencia, theologia, physica, historia. E, deve dizer-se, em todas as materias mostrou-se superior. Sabe-se tambem que tentára compôr uma lingua universal para uso exclusivo dos sabios, e que entreteve com Bossuet uma correspondencia seria, no intuito de chamar os protestantes da confissão de Augsbourg ao gremio da Igreja catholica, mediante diversas concessões. Depois de haver viajado pela Hollanda, Inglaterra, Italia, França, relacionando-se com os homens mais distinctos de seu tempo, tixou-se em Hanover, onde morreu. Membro da Sociedade

Real de Londres, da Academia das Sciencias de Paris, fundou a Academia de Berlim, da qual foi o primeiro presidente.

As principaes obras de Leibnitz são: 1.º *Estudos de Theodica*, escriptos em francez para refutar as objecções de Bayle contra a Providencia; os *Nove estudos sobre o entendimento humano*, tambem escriptos em francez, onde o autor acompanha Locke passo a passo, combatendo-lhe as theorias sobre a origem de nossos conhecimentos; innumerables cartas, endereçadas ás personagens mais importantes da Europa; varios opusculos latinos e francezes, entre os quaes é digno de menção o que se intitula *Monadologia*.

*Sua doutrina*. Leibnitz pretende sobretudo combater o que julgava erroneo em Descartes, Locke e Spinoza. Seu ensino pôde ser reduzido a tres pontos principaes: theoria do conhecimento; theoria das monadas; theodica.

**Theoria do conhecimento.**—Os sentidos, diz Leibnitz, seja qual for seu papel na origem das idéas, não nos podem dar noções absolutas e universaes. Estas são, pois, *innatas*, sem que tenhamos consciencia disso, pouco mais ou menos como as veias de um marmore que se occultam debaixo de suas pedregosas asperezas. São desprendidas, postas á luz pela actividade da intelligencia, e devemos corrigir o principio de Aristoteles: *nihil est in intellectu, etc.*, completando-o com as seguintes palavras: *nisi ipsi intellectus*. Todas as verdades e toda a certeza fundam-se nos dous principios de *contradição* e de *razão sufficiente*. O primeiro para as verdades necessarias; o segundo para as verdades experimentaes. Em virtude deste ultimo principio, todos os seres finitos e contingentes se acham restringidos á sua verdadeira origem, Deus, ser necessario e monada absoluta. São refutados deste modo Locke e Spinoza.

**Theoria das monadas.**—A experiencia nos põe quotidianamente em presença de seres compostos. Logo, diz Leibnitz, devem existir substancias simples, isto é, monadas (novas unidades); porque todo composto é formado de elementos simples. Estas monadas simples, e, por isso, indissoluvementes simples, não podem receber a existencia pela creança, e perdê-la por um acto de aniquilação. Deuás, não podendo as substancias simples ser modificadas exteriormente, em razão de sua simplicidade, possuem em si mesmas seu principio de accção, e são dotadas de vida e actividade proprias. Finalmente, essas monadas, para serem distinctas umas das outras,

devem ter certas propriedades especiaes ; porque, diz Leibnitz, não ha ser inteiramente semelhante a outro. Ora, essas propriedades não são materiaes, pois que as monadas são simples. Logo deve-se-lhes admitir qualidades immateriaes. Leibnitz denomina taes propriedades ; *apercepções* e *appetições*. A *apercepção* designa o estado intimo da monada, e a *appetição*, o principio de actividade pelo qual ella se esforça constantemente por se modificar no interior. Dahi, esta definição : a substancia, ou *monada*, é *uma força* ; poder-se-hia dizer um *automato espirital*.

*Classificação das monadas.* São as monadas umas mais perfectas que outras. Na summidade está Deus, principio de tudo, monada infinita e primitiva. Abaixo estão monadas derivadas e finitas, divididas em tres ordens, segundo o gráo de sua *apercepção*. No primeiro degráo estão as monadas cuja *apercepção* é inconsciente e cuja actividade está como que adormecida ; é o reino mineral. No segundo degráo estão as monadas cuja *apercepção* tem uma certa consciencia de si mesma. Mas essa consciencia é confusa e a força de taes monadas actúa como em uma especie de sonho ; é o reino animal. No terceiro degráo estão as monadas que têm plena e distincta consciencia de si mesmas. Sua actividade está em perfeito estado de vigilia, e por consequente, livre. São as almas racionaes e os espiritos.

*Ação das monadas.* As monadas não podem actuar fóra de si mesmas. A acção reciproca que ellas parecem exercer uma sobre outra é apenas apparente e ideal. Todavia somos de ordinario enganados por essas apparencias ; porque as modificações internas de qualquer monada estão tão bem harmonisadas com as das outras, que todas parecem produzir-se por uma acção mutua e reciproca. A razão deste accordo acha-se em uma lei universal, estabelecida por Deus, e que, por isso, traz o nome de *harmonia preestabelecida*. A união da alma e do corpo fornece um exemplo frisante disso. Ora, como essa harmonia universal estabelece entre as monadas relações mutuas e constantes, em virtude das quaes cada uma deve experimentar a repercussão de tudo que impressiona as outras, Leibnitz conclue que toda monada é um como que espelho universal, que *reflecte* todas as outras e as contém em sua unidade. E', pois, a monada a *representação em miniatura do universo inteiro*.

A theoria das monadas é, em parte, dirigida contra Spinoza, que não admitia senão uma unica substancia ; em parte, contra Descartes, que negava ás substancias qualquer acti-

vidade, e fazia consistir a essência da matéria na extensão. Em suas diversas obras, Leibnitz também sustenta que a matéria é divisível ao infinito; que o vacuo não existe e nem pôde existir em parte alguma da natureza; que o espaço real é infinito em extensão; que a *continuidade*, isto é, a ausência do vacuo, não existe tão sómente nos corpos e no espaço, encontra-se também na hierarchia progressiva dos seres, que se sobrepõem uns aos outros sem solução de continuidade. « *Natura non facit saltum* », repete Leibnitz. *Esta continuidade no progresso vai ter ao melhor mundo possível.*

**Theodicéa.**— *A existencia de Deus* demonstra-se pela necessidade de uma causa primaria, existindo por si mesma, á *so*; pela natureza das idéas absolutas, que não podem subsistir objectivamente senão em uma substancia absoluta como aquellas. Estas duas provas assentam no principio de razão sufficiente. O principio de contradicção fornece-lhe uma prova deduzida da idéa do infinito: O infinito é possível: logo existe. Tal é o seu argumento.

**Creação e Providencia.** Deus não era livre para crear, porque é melhor que o mundo exista. Determinou-se a produzir este mundo pela propria perfeição das creaturas que tirou do nada; porque a liberdade divina não é indifferente, no sentido indicado por Descartes. Deus, quando obra, determina-se sempre por um motivo e uma razão sufficiente de obrar. Logo, o mundo que elle escolheu e creou é o mais perfeito dos mundos possíveis. E' a theoria do *Optimismo*, inventada para resolver as objecções de Bayle contra a Providencia e a existencia do mal. O *mal metaphysico*, diz Leibnitz, não é mais do que o limite essencial a todo o ser creado. O *mal physico* é, não raro, exagerado por nossa imaginação, é muitas vezes o resultado de nossas faltas; transforma-se ordinariamente, e torna-se um bem de ordem superior. O *mal moral* é a consequencia possível e natural de nossa liberdade.

**Apreeiação.**— A philosophia de Leibnitz encerra um grande numero de verdades, de envolta, porém, com graves erros. Elle não comprehendeu a natureza da *liberdade*, que consistiria, a seu ver, na simples *espontaneidade* da actividade voluntaria, *determinando-se* sempre segundo a *preponderancia dos movéis*. Em uma palavra, para Leibnitz, a liberdade não é a faculdade activa e interna de escolher; existe, desde que não haja constrangimento exterior. O *Jansenismo* não diz aliás outra cousa. Seu systema das *monadas*

quasi que nega a realidade das substancias materiaes e conduz ao idealismo. Sua definição da *substancia* confunde as noções de substancias de força. Demais, recusa ás substancias creadas toda actividade externa. Sua *harmonia preestabelecida* é uma hypothese brilhante, mas sem provas. Destróe a liberdade humana e não explica a união da alma e do corpo. Seu *optimismo* aniquila a liberdade de Deus; porquanto Deus deve, segundo Leibnitz, crear e escolher o melhor, e não poderia crear um mundo mais perfeito que o mundo actual.

Leibnitz tambem teve discipulos. São os principaes: *Thomasius*, nascido em Leipsick em 1655 e fallecido em 1728. Seu pai fôra professor de Leibnitz. *Wolf*, nascido em Breslau, em 1679 e fallecido em 1764, correspondente e amigo de Leibnitz. Seu principal merito é haver sabido encadear bem o conjunto de suas theorias, que aliás collêra inteiramente de seu mestre. *Boscovich*, jesuita dalmata; nascido em Ragusa, em 1711, um dos mais autorisados defensores das *monadas*; porquanto corrigiu e melhorou esta theoria, supprimindo o determinismo universal, a harmonia preestabelecida, e substituindo as percepções e appetições da monada por forças repulsivas e attractivas.

**4.º Outros philosophos filiados a Descartes.**  
—São: Pascal, Huet, Bossuet, Fénélon, Arnauld, Nicole, etc.

**Pascal.**—Nascido em Clermont, em 1623, e fallecido em Paris, em 1662, é celebre pelos seus *Pensamentos* e suas *Provinciaes*, com justiça cognominadas as *Mentirosas*. Tambem compoz *Opusculos philosophicos*. Pascal é antes um adversario do que um discipulo de Descartes; ha até quem injustamente o considere uma especie de sceptico dominado pelo mysticismo.

*Sua doutrina.* Pascal admite a certeza da verdade e a possibilidade radical de conhecê-la; mas sustenta que o homem, degradado pelo peccado original, não pôde nem demonstrar-a a si mesmo, nem aos outros. A seu ver, o conhecimento da verdade seria o fructo da *fé*. Esta mesma é o resultado de uma inspiração immediata e de uma como que intuição intima de Deus, cujos vestigios se deixam perceber por toda parte em a natureza humana e na historia. Ora, acrescenta Pascal, estes vestigios de Deus, mui patentes para autorisar as negações do atheu, não bastam para dissipar as duvidas do sceptico, de sorte que, se a natureza confunde

o pyrrhónico, a razão humilha por sua vez o dogmatico. Quanto ás sciencias, segundo Pascal, umas são os objectos da *memoria*, e dependem da autoridade que lhes é regra unica. São a geographia, as linguas, a historia, a theologia. As outras, como as mathematicas, a geometria, etc. pertencem á *razão*, são adquiridas pelo raciocinio e progridem com a humanidade, que se deve considerar como um só homem aprendendo todos os dias alguma cousa.

**Huet.**—(Bispo de Avranches 1630 —1721.)—Como Pascal, Huet perseguiu a razão humana e accusa-a de impotente. Esta impotencia, diz Pascal, é accidental e procede inteiramente do peccado original. E' natural e radical, diz Huet; só a revelação e a fé podem dar-nos a certeza. Para atacar a razão, serve-se Huet das objecções que lhe ministra Sexto Empirico.

**Bossuet.**—Nasceu em Dijon, em 1627, e morreu em Paris, em 1704. Sua doutrina philosophica acha-se contida no *Conhecimento de Deus e de si mesmo*, no *Tratado do livre arbitrio*, em um breve *Tratado sobre as causas* e na sua *Logica*, composta segundo o plano dos antigos. Bossuet é mais discipulo de S. Thomaz, da escolastica e de S. Agostinho, do que de Descartes, do qual quasi nada colheu, á excepção de uma parte de seu methodo, e cujas tendencias, e mesmo algumas theorias, combate frequentemente.

**Fénélon.**—Nascido no castello de Fénélon, em Perigord, em 1651, morreu arcebispo de Cambrai, em 1715. Suas obras philosophicas são o *Tratado da existencia de Deus*, e *Cartas sobre diversos assumptos de metaphysica e de religião*. Fénélon aceita pouco mais ou menos a duvida methodica de Descartes e desenvolve-a largamente. Como este, toma por criterium a evidencia, demonstra a existencia de Deus pelas idéas, e expõe essas provas com admiravel clareza. Fénélon é, pois, discipulo de Descartes, no fundo. E', porém, discipulo independente; porquanto não só não rejeita as provas physicas da existencia de Deus, como tambem não aceita todos os principios do mestre.

**Arnauld.**—Solitario de Port-Royal e jansenista ardente, nasceu em Paris, em 1612, e morreu em Liège, exilado, em 1694. Compoz, com Nicole, uma logica, conhecida sob o



titulo de *Logica de Port-Royal*, e mais um *Tratado sobre as verdadeiras e falsas idéas*, no qual sustenta, contra Malebranche, que não percebemos os corpos em Deus, mas nos proprios corpos e directamente. Nesta controversia sobre a natureza das idéas, affirmava Arnauld como incontestaveis os pontos seguintes: idéa e percepção são a mesma e unica cousa com referencias diversas: a idéa refere-se ao objecto conhecido; a percepção ao acto subjectivo de conhecer. As idéas não são *fórmulas separadas* que representam os objectos; são esse mesmo objecto, presente ao espirito. E' em nós, e não em Deus, que conhecemos as verdades absolutas. Conhecemos os corpos nos proprios corpos.

A *Logica de Port-Royal* inspira-se nas idéas de Descartes, sobretudo no ponto de vista do methodo; afasta-se na questão da origem das idéas, na qual só se admitte a faculdade natural de produzil-as por occasião das sensações. Demais, são conservadas a antiga divisão e um certo numero das velhas questões de logica.

**Nicole.**—(1625—1695.) Deixou *Estudos de moral*, mais estimados do que merecem, e trabalhou com Arnauld na redacção da *Logica de Port-Royal*. Foi elle quem introduziu no curso da obra exemplos moraes e observações ordinariamente mui justas.

**Cudworth.**—(1617—1688.) Duas idéas resumem sua doutrina; encontram-se em sua obra principal: o *Verdadeiro systema intellectual do universo*. A Philosophia está subordinada á Revelação, á qual unicamente deve a força que tem. Todos os seres são unidos e conservados por forças *latentes, mediadoras e plasticas*, instrumentos da intelligencia divina. (Cf. Franck, *Dict. des scienc. philos.*)

**Euler.**—(1707—1783.) E' muito mais mathematico do que philosopho. Em suas *Cartas a uma princeza*, ensina o systema do *influxo physico*, a respeito da união da alma e do corpo. Euler pertence á philosophia allemã do seculo XVIII.

**Newton.**— Nasceu em Cambridge em 1642 e morreu em 1727. O Sensualismo havia invadido a Inglaterra depois de Bacon e de Locke. Operou-se uma reacção. Foi Newton um de seus principaes chefes. Quando moço, estudára Descartes, cujos principios metaphysicos sempre conservou. Mas em suas pesquisas physicas e naturaes observou o methodo

experimental, tão preconizado por Bacon. Dest'arte Newton pôde ser considerado como um conciliador entre Bacon e Descartes. Suas idéas foram desenvolvidas principalmente por seu discípulo Samuel Clarke.

**Clarke.**—(1675 — 1729.) Em sua *Theodicæa*, na qual se propõe refutar Hobbes, deixa Clarke de lado as provas à posteriori da existencia de Deus, e atêm-se unicamente aos argumentos metaphysicos. Um, sobre o qual insiste, foi materia para longa controversia entre elle e Leibnitz. Concebemos uma duração e um espaço sem limites. Ora, attributos infinitos requerem um *substratum* da mesma natureza, e confunde a duração e o espaço ideal com a eternidade e a immensidade divina. Em seu *Discurso sobre a lei natural* refuta a moral egoistica e sensual de Hobbes.

**Jorge Berkeley.**— (Bispo anglicano de Cloyne Irlanda.) Nasceu em 1684 e morreu em 1753. Continuou a reagir vigorosamente contra o sensualismo, mas cahiu em um erro capital: o idealismo absoluto. Nesse intuito, refutou alternativamente a theoria das imagens internas de Locke, a propensão invencível de Descartes para acreditar na realidade dos corpos, e a hypothese de Malebranche que nol-as faz perceber em Deus. Tres idéas constituem a essencia de seu systema: a doutrina das percepções adquiridas, a não existencia das idéas abstractas, a não exterioridade dos objectos percebidos por nossos sentidos.

Em sua *Theoria da visão*, sustenta que a parte mais importante de nossas percepções, como a exterioridade, a distancia, a grandeza, não são percepções directas, mas juizos ou ainda conclusões rapidamente tiradas. Em seu *Tratado sobre os principios do conhecimento humano*, pretende que todas as noções geraes não são, na realidade, senão idéas concretas de objectos individuaes. E' o mais absoluto nominalismo. Nos *Dialogos d'Hylas* e de *Philonois*, ensina que nossas sensações são a obra directa de Deus, que as imprime em nós, sem a intervenção dos corpos. E' o idealismo.

5.º **Alguns secepticos do seculo XVII.**— Citam-se Lamothe Le Vayer e Bayle.

**Lamothe le Vayer.**—(1588 —1672.) Foi nomeado preceptor do irmão de Luiz XIV, o duque de Orleans, e buscou,

em todos os seus escriptos philosophicos, derribar os fundamentos da certeza. Seu fim, dizia elle, era firmar melhor a fé e a revelação.

**Bayle.** — (1646—1706.) Nascido no condado de Foix, de pais protestantes, fez-se catholico em Tolosa e tornou-se protestante em Genebra. Formado na escola de Montaigne, lido por elle assiduamente, Pedro Bayle só visava um fim: amontear duvidas em torno de cada verdade. Eu sou, dizia elle, como Jupiter, reuno as nuvens e encubro o sol. Por isso vemol-o constantemente, sobretado em seu *Diccionario historico e critico*, deliciar-se em desenvolver sobre toda a ordem de questões os argumentos mais contradictorios, e de preferencia os que combatem a verdade religiosa. Quando chega a concluir, o que é raro, é sempre para afirmar o falso ou para formular uma duvida.

## ARTIGO TERCEIRO

### PHILOSOPHIA DO SECULO XVIII

#### § 1.º Philosophia franceza no seculo XVIII

**Seu caracter.**— O *sensu commun* arvorado em primeiro criterio, em vez da evidencia racional; nada ou bem pouco de theologia, nem de metaphysica propriamente dita; muita ideologia sensualista, analyse logica e grammatica geral; moral toda psychologica; tentativas aventurosas de pedagogia, de politica e de economia social, eis, pouco mais ou menos, toda a philosophia do seculo XVIII. São lidos: Condillac, Locke, Adam Smith, Th. Reid, o *Contracto Social*, a *Encyclopedia*, motejadas a escolastica e a metaphysica do seculo precedente. «Os homens, diz Tenneman, chamados *philosophos* uesta época em França, esforçavam-se por fazer prevalecer a liberdade de pensar. Dominados, porém, por frivolas disposições, só deram credito a doutrinas sem valor.» (1)

(1) «Sabeis o que são os *philosophos*, acrescenta Horacio Walpole, e o que significa esta palavra aqui? Em primeiro lugar, comprehende quasi todo o mundo; em seguida, designa gente que se declara inimiga do papismo, mas que, na maior parte, tem por objecto o derrubamento de toda a religião.» (*Cartas e correspondencias*.) A sentença é justa, porque os homens a que se chamava *philosophos* no seculo XVIII tiveram apenas um alvo: arruinar toda a autoridade religiosa e civil.

Entre os philosophos francezes do XVIII seculo, uns são moralistas; outros principalmente politicos; muitos mostram-se anti-christãos.

**I. Philosophos moralistas.**—São notaveis: Condillac, Helvetius, Holbach, etc.

**Condillac.**—Foi o vulgarizador do Sensualismo, doutrina dominante dessa época. Já fallámos a seu respeito.

**Helvetius.**—(Paris, 1715—1771.) Rico e elegante financeiro, Helvetius convidava para sua mesa os *philosophos* de seu tempo e inspirava-se de suas doutrinas. Abandonou seu cargo de arrendatario geral, para dedicar-se inteiramente á Philosophia. Todas as suas idéas acham-se resumidas em uma obra intitulada: *Do espirito (De l'Esprit)*, na qual ensina, em metaphysica, o materialismo; em moral, o egoismo bem entendido; e chega até o ponto de sustentar que o homem e o animal differem apenas pela organização physica. Helvetius teve por discípulo o marquez de Saint-Lambert (1717-1803), o qual, em seu *Catechismo universal*, definiu o homem: «Massa organizada e sensível, que recebe o espirito de tudo que a cerca e de suas necessidades.»

**O barão de Holbac.**—Nasceu no ducado de Bade, em 1723, e falleceu em Paris, em 1789. Foi ainda mais radical que Helvetius, e mostrou-se sempre apostolo audacioso do atheismo. De origem obscura e possuidor de uma grande fortuna, como Helvetius, reunia em sua casa os homens irreligiosos da época, e foi, por isso, cognominado o *Mordomo (Maitre d'hotel)* da Philosophia. No seu *systema da natureza* sustenta que no mundo só ha materia e movimento. Esta materia é eterna; o movimento lhe é essencial, e produz, ao desenvolver-se, todos os factos intellectuaes e moraes. Esta obra, no dizer de Villemain, é escripta de um modo falso, pedantesco, abstracto e violento ao mesmo tempo.

**Lametrie.**—Medico philosopho, nascido em S. Malo, em 1709, morto em Berlim em 1752, professou o mais abjecto materialismo, qual o indicam os titulos de suas obras: *O homem planta, O homem maquina*, etc.

**II. Philosophos politicos.**—Podemos citar Montesquieu, J. J. Rosseau, Turgot e Condorcet.

**Montesquieu.** — Nasceu perto de Bordeaux em 1689 e morreu em Paris, em 1755. Publicista e philosopho, Montesquieu é celebre principalmente pelo seu *Esprit des lois*, no qual passa em revista todas as nações vivas e mortas, para julgar seus governos e suas instituições. Esta obra, elogiada demasiadamente por uns e depreciadissima por outros, é cheia de erudição, de ponderações profundas e luminosas, pensamentos novos e de peso, excellentes refutações de paradoxos em voga. Mas encerra tambem graves erros, ou proposições arriscadas, induções incompletas, que transformam com muita facilidade os factos em principios. Em particular o autor exagera a influencia dos climas, dos meios e das causas physicas sobre a moralidade e a religião dos povos, e não faz grande cabedal das causas moraes e pessoases.

Distingue quatro especies de governos: o *despotismo*, em que o soberano só tem por lei sua vontade, e o povo o *terror* por movel; a *monarchia*, em que o soberano governa segundo as leis, e os subditos são guiados pela *honra*; a *republica*, em que os cidadãos são ao mesmo tempo soberanos e subditos, e se deixam governar pelo estímulo da *virtude politica*; o governo *misto*, isto é, representativo, em que, como na Inglaterra, os tres poderes se acham separados, e se contra-balançam uns aos outros. E' o governo preferido e exaltado por Montesquieu. Entre as reformas que elle propunha, releva assignalar a abolição da tortura, a instituição do jury, a moderação da penalidade, a tolerancia religiosa, etc. Foi elle quem disse essa phrase depois tão citada: «Cousa admiravel! A religião christã, que parece ter por unico fim a felicidade da vida futura, constitue ainda a nossa felicidade nesta vida.»

Montesquieu morreu em sentimentos christãos, e fez, antes de receber os derradeiros sacramentos, todas as retratações que lhe foram pedidas. (Cf. Feller, *Dic. Hist.*)

**João Jacques Rousseau.** — (Genebra, 1712—1778.) Espirito sonhador e paradoxal, foi o apostolo da moral do sentimento e da educação sem religião, no seu *Emilio*. Deista em religião, proclamou, em politica, a soberania do povo, e ensinou, no seu *Contracto social*, que a autoridade nada mais é que um *emprego* confiado pela nação a delegados, que podem ser sempre destituídos á vontade.

**Turgot.** — (Paris 1720 — 1781.) Foi algum tempo alumno de S. Sulpicio. Economista celebre, suas theorias cheias de arrojço deram assumpto para vivas discussões. Na

*Encyclopædia* publicou diversos artigos philosophicos, e morreu sem confessor.

**Condorcet** (marquez de).— (1742 — 1794.) Manifestou-se partidario das theorias economicas de Turgot, e sustentou, por conta propria, o *Progresso indefinido* da humanidade, o qual deve ser realisado pela igualdade das nações entre si, e pelo fim de suas lutas, pela igualdade progressiva das riquezas e da instrucção pessoal, etc.

III. **Philosophos anti-christãos.**—Citaremos Voltaire, Diderot, etc.

**Aruet Voltaire.**—(1694 — 1778.) Espirito sceptico e zombeteiro, encarniçou-se durante toda sua vida contra a religião christã e a divindade de seu fundador. Compoz um *Diccionario philosophico*, em que são atacadas todas as doutrinas que servem de base á religião e á ordem social. Contribuiu para vulgarisar-se em França o sensualismo de Locke; mas tambem se lhe deve haver feito conhecer a seus contemporaneos as bellas theorias de Newton, e ter sustentado com muita energia, em seu *Diccionario*, a theoria das *causas finaes*. Victor Cousin diz de Voltaire: «Façamos-lhe a justiça de que em seus peiores dias Voltaire nunca duvidou de Deus, e admittiu mesmo a liberdade. Mas a duvida fatal de Locke sobre a espiritualidade da alma seduziu-o por uma falsa apparencia de senso commum. A que excessos não o conduziu o deploravel sestro de gracejar de tudo! As duas obras mais originaes de Voltaire são dous crimes para com a França e para com a humanidade. Uma pôde apenas ser mencionada; a outra é um pamphleto... dictado talvez pelo desejo unico de escarnecer do optimismo... Que vergonhosa resposta á theodicéa de Leibnitz!... A alegria de Candido é mil vezes mais amarga do que a tristeza de Pascal... Locke teria repellido esse livro com horror.» (*Hist da Philos.*)

**Diderot.**—(1712—1784) **d'Alambert** (1717—1783.)— Presidiram á redacção da *Encyclopædia*, na qual reina o mesmo espirito irreligioso. Cerca de cincoenta escriptores nella collaboraram. «Só tinham de commum, diz M. Fr. Riaux, uma grande independencia de espirito. Mas d'Alambert e Diderot reviam todos os artigos. Todas as sympathias de Diderot são pelo sensualismo inglez, e sobre tudo pela moral e pela

politica desta escola... A moral da Encyclopedia é na essencia a moral do interesse (e do prazer)... No artigo *immortalidade*, Diderot guarda silencio mui significativo sobre a vida futura. Para elle Epicuro é o unico d'entre os philosophos antigos que soube conciliar a moral e seus preceitos com os appetites e as verdadeiras necessidades da natureza... Nas questões de esthetica, a noção do bello se resolve na de relações (de numero, de extensão, de profundidade, etc.) Outrosim, para Diderot não existe bello absoluto. (*Dic. das scienc. philos.*)

**Volney** (Chassebœuf, conde de Volney. (1757—1820.) Erudito e philosopho, é celebre por suas *Ruinas*, onde ataca a religião e por outras obras, em que exalta a moral da conservação pessoal. Para elle, o bem é a vida; o mal a morte; a virtude a arte de conservar a saude. « *As Ruinas*, diz um critico, são uma obra pretenciosa, declamatoria, fria e enfadonha, principalmente anti-religiosa, e quasi esquecida hoje em dia. »

### § 2.º Philosophia ingleza no seculo XVIII

No seculo XVIII, a philosophia ingleza pareceu querer reagir contra o sensualismo de Lock e a moral egoistica de Hobbes. Tomou tres caracteres: sceptica com Hume, foi moralista com Adam Smith, e psychologica com a escola escossezza. Acompanhal-a-hemos sob estas tres fórmas:

**I. Fórma sceptica.** — *Isaac Newton, Clarke e Berkeley*, que citámos entre os discipulos de Descartes, pertencem tanto ao seculo XVII quanto ao seculo XVIII. Não haviam aceitado as doutrinas sensualistas de Locke, das quaes tirára Berkeley o idealismo. Hume dellas fez sahir o scepticismo universal. Já fallámos dos tres primeiros. Resta-nos dizer uma palavra a respeito de Hume.

**David Hume.** — Nasceu em Edimbourg em 1711, e morreu em Londres em 1776. Suas principaes obras são: um *Tratado sobre a natureza humana*, *Ensaioes moraes e politicos*, uma *Historia de Inglaterra*, cheia de preconceitos protestantes.

*Doutrina.* Hume tirou seu scepticismo de duas theorias sensualistas: a origem sensivel das idéas, e as imagens intermediarias. 1.ª origem: *Origem das idéas*. Se todas as

idéas procedem dos sentidos, diz Hume, o espirito humano não pôde ter a noção de causa; por isso que os sentidos nos fazem perceber uma relação de successão e nunca uma relação de causalidade. Logo, cumpre rejeitar a idéa de causa como não real. 2.ª origem: *Imagens intermediarias*. Se não percebemos directamente nem espiritos, nem corpos, mas sómente as idéas ou imagens que os representam, como affiançaremos que estas idéas ou imagens são conformes a seu objecto? Logo, ninguem pôde estar certo nem da existencia dos corpos, nem da dos espiritos. Logo a idéa de substancia não é mais real que a de causa. Dissemos, na Psychologia e na Ontologia, o que se deve pensar a respeito da theoria de Hume. Acrescentemos que Hume passa por ser o fundador da psychologia experimental em Inglaterra, e de quem Stuart-Mill, para apoiar seu positivismo, aproveitou uma parte das doutrinas.

**II. Forma moralista.** — Quasi na mesma época, outros philosophos, certamente aborrecidos de taes discussões, e de suas consequencias fataes, occuparam-se quasi unicamente de moral, para salva-la do naufragio universal. Citaremos o conde de Shaftesbury, Wollaston, Hutcheson, Ferguson e Adam Smith.

**Shaftesbury.** — (1671 — 1713.) (1) Começara esse movimento moralista em suas *Investigações sobre o merito e sobre a virtude*. Seu systema de moral, mui defeituoso, tem por base as *afecções sociaes* e a *satisfacção interior* da consciencia. Demais, deve-se censurar a Shaftesbury haver fallado da Revelação e do Christianismo com insulto e desprezo.

**Wollaston.** — (1659 — 1724.) Occupa-se sobretudo de moral. Faz consistir a virtude na verdade e o vicio na mentira, confundido assim a intelligencia com a vontade e o verdadeiro com o bem.

**Hutcheson.** — (Irlanda, 1694 — 1747.) Deu este por base á moral as *inclinações benevolas*, o *desinteresse dos actos* e o *senso moral*. Um acto é bom ou máo, segundo somos agradavelmente ou pezarosamente affectados, produzindo-o. É o sentido ou sentimento moral que distingue o mal do bem, e os actos desinteressados dos actos egoisticos. Em

(1) Shaftesbury e Wollaston pertencem antes ao seculo xvii.



politica, sustenta que a autoridade origina-se do accordo dos cidadãos, e só é legitima quando sancionada pela vontade popular: « Nunca houve, dizia elle, magestade pela graça de Deus... »

**Adam Ferguson.** — (Edimbourg, 1724 — 1816). Defendeu e desenvolveu o systema de Hutcheson, em suas *Instituições de philosophia moral* e em seus *Principios das sciencias moraes e politicas*. Ensina que a vontade humana pôde ser dominada por tres leis: pela lei de *conservação*, se procura seu proprio bem; pela lei da *sociabilidade*, se quer fazer o bem de outrem; pela chamada lei de *estimação*, se prosegue o que é bom em si. A primeira lei é egoistica; as outras duas são o fundamento da verdadeira moral, e produzem a virtude.

**Adam Smith.** — (Glasgow, 1723 — 1790). Foi ao mesmo tempo economista e philosopho. Em sua *Theoria dos sentimentos moraes*, modificou um pouco a moral do sentimento, e deu-lhe por principio, não uma impressão de prazer ou pezar inteiramente pessoal, mas a *sympathia*, isto é, a tendencia que nos leva a nos harmonisarmos com os sentimentos de nossos semelhantes. A regra fundamental da moral foi, portanto, assim estabelecida: *Cumpre proceder de modo que os nossos semelhantes possam sympathisar conosco*. As acções de outrem são boas ou más, segundo nos fazem experimentar a nós, espectadores desinteressados, um sentimento de *sympathia* ou de *antipathia*. Para julgar nossos proprios actos, basta aprecial-os como o faria um espectador imparcial. Já dissemos o que se deve pensar desta theoria.

Os philosophos inglezes de seculo XVIII tiveram razão para reagir contra as theorias egoisticas de Hobbes; commetteram o erro de querer dar por base á moral principios sensualistas; porquanto os *motivos sensiveis* das acções, jamais constituirão uma *razoavel moral*. Muitos d'entre elles o haviam comprehendido, por exemplo, *Ricardo Price* (1723—1791), que tentára fundar a moral em principios racionaes. Foi a isto que se applicaram principalmente os chefes da Escola Escossez.

**III. Fôrma psychologica. — Escola Escossez.**  
— A Escola Escossez propoz-se a combater ao mesmo tempo o sensualismo e a moral utilitaria de Hobbes. São seus principaes chefes Thomaz Reid e Dugald-Stewart.

**Thomaz Reid.**— (1710—1796.) Nascido em Strachan, na Escóssia, successivamente professor em Aberdeen e Glasgow, fundou Th. Reid essa escola Escosseza, cuja influencia se faz sentir ainda hodiernamente. Suas theorias philosophicas acham-se reunidas em seu *Ensaio sobre as facultades intellectuales e activas do espirito humano*, que Th. Jouffroy, traduziu para o francez.

*Doutrina.* A philosophia deve estudar antes de tudo a alma humana. A razão o quer, e é conforme ao axioma dos antigos *γινώσκει σκαυτόν*. Ora, este estudo não deve ser feito *à priori*, mas segundo a analyse exacta dos *factos*. E' a applicação do methodo experimental, ensinado por Bacon, á psychologia.

**1.º Facultades intellectuales.**— Thomaz Reid enumera nove: a percepção pelos sentidos exteriores; a memoria; a concepção ou simples apprehensão; a abstracção, ou facultade de analysar os objectos complexos; o juizo; o raciocinio; o gosto; a percepção moral, que conhece os principios de moralidade; a consciencia que os applica. Estas nove facultades são analysadas por Th. Reid com grande agudeza de observação. Os principios dominantes desta analyse têm por objecto a ordem de nossos conhecimentos e a natureza de nossas percepções.

*Ordem de nossos conhecimentos.* Segundo Locke e os sensualistas, diz Reid, a primeira operação do espirito é uma simples apprehensão ou idéa, sem juizo. Depois de haver obtido um certo numero de idéas, o espirito as compara, percebe em que differem e fórma o juizo ou persuasão. Ora, observa Reid, esta explicação é contraria á experiencia. O espirito humano, com effeito, começa pela synthese e não pela analyse. Seu primeiro acto não é uma idéa, mas um juizo primitivo, sobre a existencia dos objectos que se nos offerecem. Este asserto de Reid deve ser rectificado. Qualquer que seja a ordem chronologica de nossas percepções e conhecimentos espontaneos, a ordem logica classificará sempre assim nossos conhecimentos reflectidos: idéa, comparação, juizo e raciocinio.

*Natureza de nossas percepções.* Th. Reid rejeita absolutamente a theoria das imagens ou idéas intermediarias, e isso por tres razões essa theoria é affirmada sem provas; torna inexplicavel toda percepção exterior; conduz ao scepticismo. Nossas percepções, acrescenta elle, attingem directamente seu objecto, sem o intermediario de nenhuma idéa ou imagem separada. Nisso tem elle razão.

**2.º Criterio de certeza.**— Este criterio é o *sensu commum*. Devemos entender por isso os juizos espontaneos que todos possuímos, em virtude de uma propensão natural que se manifesta constantemente em nosso modo de obrar. Perante este criterio, vê-se desaparecer o idealismo, o materialismo e o scepticismo, porque todos os homens acreditam na realidade dos corpos, na dos espiritos e na certeza objectiva e subjectiva. Estes juizos *primitivos* referem-se, uns, ás verdades necessarias, outros, ás verdades contingentes.

*Juizos primitivos sobre as verdades necessarias.* Th. Reid os distribue em seis classes differentes. Ha os principios de *grammatica*; por exemplo, o adjectivo pertence a um substantivo; os principios de *logica*: toda proposição é verdadeira ou falsa; os principios *mathematicos*: a linha recta é o caminho mais curto de um ponto a outro; os principios de *gosto*: a contemplação daquillo que é excellente produz em nós um prazer mesclado de admiração; os principios de *moral*: uma acção generosa é mais meritoria do que a unicamente justa; os principios de *metaphysica*: por exemplo, as qualidades sensiveis e physicas têm um sujeito chamado materia, e os factos *psychologicos* um sujeito chamado espirito; o que começa a existir é produzido por uma causa.

*Juizos primitivos sobre as verdades contingentes.* Th. Reid enumera doze, d'entre os quaes citaremos os seguintes: O que é attestado pela consciencia é real. O que a memoria me recorda é verdadeiro. Os corpos que eu percebo são reaes. Sou verdadeiramente o autor de minhas determinações reflectidas. Em materia de factos, devemos-nos reportar ao testemunho delles.

*Observação.* E' bem evidente que todos estes juizos, chamados primitivos, estão longo de ser irreductiveis. Podem ser facilmente reduzidos aos dous principios de contradicção e de razão sufficiente.

**3.º Faculdades activas.**— As faculdades activas são divididas por Th. Reid em tres principios de acção: Os principios *mecanicos*, que comprehendem o *instincto* e o *habito*. Os principios *animaes*, que comprehendem os *appetites*, os *desejos*, as *afeições* e finalmente a *paixão*. Os principios *rationaes*, que abrangem o interesse bem entendido e o dever. O dever é a base da moral. A vontade humana é sempre livre para cumpril-o; mas esta liberdade é *indif-*

*ferente*, isto é, a vontade é determinada sem motivo. O dever é conhecido pelo senso moral ou consciencia. Este senso moral conduz-nos até Deus, principio da lei moral e remunerador da virtude.

*Apreciação.* A Escola Escosseza aproxima-se e afasta-se ao mesmo tempo de Bacon e de Descartes. Bacon serve-se unicamente da observação externa. Descartes só emprega a observação interna. Tomam ambos por guia a razão individual. A Escola Escosseza apoia-se na razão geral e no senso commum; faz uso da observação intima e da observação exterior. Esta philosophia tem o merito de haver feito uma analyse minuciosa, exacta muitas vezes, da psychologia experimental. E' censurada com razão por haver desprezado de mais a metaphysica e não ter dado uma solução precisa ás grandes questões moraes e religiosas. (Cf. V. Cousin, *Philos. Ecess.*)

**Dugald Stewart.**—(Edimburgo, 1753—1828.) E' depois de Reid o representante mais celebre da Escola Escosseza. Pouco modificou as doutrinas do mestre e contentou-se em desenvolver alguns pontos, a seu vêr, de maior importancia: por exemplo, a *associação das idéas, as qualidades primarias e as qualidades secundarias* dos corpos exteriores. As doutrinas da philosophia escosseza introduzidas em França mediante Royer-Collard serviram de base aos philosophos mais celebres deste seculo.

### § 3.º Philosophia allemã no seculo XVIII

Seus principaes representantes são *Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, etc. Poder-se-hia tambem incluir neste numero *Wolf* e *Boscovich* e *Euler*, porque, se appareceram antes de Kant, são sempre philosophos allemães do seculo XVIII. Já fallamos de *Wolf*, de *Boscovich* e de *Euler*.

I. **Emmanuel Kant.**—(Konisberg, 1724—1804.) Professor durante quasi toda sua vida, Kant combateu a principio o sensualismo de Locke e seguiu fielmente as theorias de *Wolf*. Vieram-lhe ás mãos as obras de Hume, e desde logo applicou-se, para melhor refuta-l, em construir um systema completo de philosophia dogmatica. Formulou para si tres questões: Que posso eu *saber*? Que devo *fazer*? Que posso *esperar*? e buscou resolve-las por dous exames criticos: *Critica da razão*

*pura*; *Critica da razão pratica*; e, para complemento scientifico, acrescentou a *Theoria do juizo*.

**1.º Que posso eu saber? — Critica da razão pura.**— Para resolver este problema, Kant estabelece alguns principios que ajudam a fazer a analyse das faculdades intellectuaes e a formular a critica da razão. Todo conhecimento é puro e *à priori* ou empyrico e *à posteriori*. O primeiro percebe o absoluto e o universal; o segundo, o relativo e o singular. Os juizos que exprimem este conhecimento são *analyticos* ou *syntheticos*. Os juizos *analyticos* enunciam uma affirmação absoluta; por exemplo, um circulo é redondo. Os juizos *syntheticos* são, em parte *à posteriori*, quando a experiencia nos ensina que o attributo convem ao sujeito; em parte *à priori*, porque pelo attributo são universaes.

**Analyse das faculdades intellectuaes.**— Nossa faculdade de conhecer comprehende a *sensibilidade*, o *intellecto* e a *razão*. A primeira é passiva, as outras duas são faculdades activas.

A *sensibilidade*, que é um conhecimento experimental, tem por objecto os phenomenos internos e externos. Recebe as impressões representativas dos objectos, e os mostra á alma, sob a fôrma de *intuições*. Nestas intuições sensiveis, cumpre distinguir a materia e a fôrma. A *materia* é o elemento fornecido pela sensibilidade. As *fôrmas* são as leis necessarias e as condições que as dominam. Com effeito, diz Kant, estas intuições são necessariamente apresentadas á alma, ou como existentes fóra della, isto é, no *espaço*, ou como tendo logar successivamente, isto é, no *tempo*, ou como se achando simultaneamente no *espaço* e no *tempo*. O *espaço* e o *tempo* são, pois, as *fôrmas* da sensibilidade. Estas fôrmas, entretanto, não são *empiricas*, porque precedem ás intuições; não são *abstractas* pela mesma razão. São *transcendentes*, isto é, acima de toda experiencia; porque póde-se facilmente pensar que não existe o objecto sensivel, mas não se póde pensar que não haja nem *espaço* nem *tempo*. Todavia, acrescentou Kant, nada prova que essas fôrmas de *espaço* e de *tempo* tenham uma realidade objectiva. São as *condições* de nossa sensibilidade, assim como a tela é para o pintor uma condição necessaria do quadro. Não podemos saber se são as condições absolutas das cousas em si mesmas. Estas fôrmas estão, pois, em nós *à priori*, e têm apenas um valor subjectivo. (Cf. Fouillée. *Hist. da Philos.*)

O *intellecto* ou entendimento reúne as intuições sensíveis, e fôrma assim os *conceitos* e os *juizos*. O *intellecto* é uma faculdade activa, que se exerce por meio de tres faculdades secundarias: a *imaginação*, a *memoria* e a *consciencia*. Os *conceitos* são a fôrma das intuições, porque devem produzir um objecto unico de todas as representações sensíveis. Em compensação, constituem a *materia* dos *juizos*. As fôrmas dos *juizos* são: a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e a *modalidade*. Estas fôrmas, transcendentés, são aos olhos de Kant as *categorias* do *intellecto*, e se subdividem: A *quantidade* em *unidade*, de *pluralidade*, *totalidade*; a *qualidade* em *realidade*, *negação* e *limitação*; a *relação* em *substancia*, *causalidade*, *communhão*; a *modalidade* em *possibilidade*, *existencia*, *necessidade*.

As *categorias* acham-se reunidas em todos os nossos *juizos* e em todos os nossos *conceitos*. A *quantidade*; porque todo *conceito* tem por objecto a *unidade*, a *multiplicidade* ou a *totalidade*, e, por consequencia, todo *juizo* é *singular*, *particular*, ou *universal*. A *qualidade*; porque todo o *juizo* é *affirmativo*, *negativo*, ou *limitativo*. A *relação*; porque em todo *juizo* o attributo está unido ao *sujeito*, de um modo *absoluto* ou *hypothetico*, ou *disjunctivo*. A *modalidade*; porque todo o *juizo* é *problematico*, *assertorico* ou *apodictico*. No primeiro caso, a *relação* do attributo e do *sujeito* é concebida como *possivel*; no segundo caso, é affirmado como *existente*; no terceiro caso, é demonstrado como *necessario*. Assim, este *juizo*: os *corpos* são pesados, é, em *quantidade* *universal*; em *qualidade*, *affirmativo*; em *relação*, *categoria*; *moralidade*, *assertorico*. Estas *categorias* podem ser tambem applicadas ás cousas sensíveis, por meio dos *conceitos*, do *tempo*, ou do *espaço*. (Cf. *Rothenfue*.)

A *razão*, como faculdade de raciocinar, reúne os *juizos* em *raciocinios*, para chegar ao conhecimento absoluto. Ha tres modos de *raciocinios*: Os *raciocinios categoricos*, baseados no principio de *inherencia*, isto é, quando o attributo é naturalmente *inherente* ao *sujeito*; os *raciocinios hypotheticos*, fundados no principio de *causalidade*, isto é, quando o attributo depende do *sujeito*, que é sua causa ou sua condição; os *raciocinios disjunctivos*, fundados no principio de *dependencia*, isto é, quando o attributo se une ao *sujeito* como parte de um todo.

O *raciocinio categorico* leva-nos progressivamente á *idéa de um sujeito absoluto*, isto é, que não é attributo de um outro; o *raciocinio hypothetico* faz-nos chegar á *idéa de causa absoluta e primaria*; o *raciocinio disjunctivo* nos

conduz á noção de *totalidade absoluta*. Dest'arte a razão possui tres idéas fundamentaes: A idéa do *ser absoluto*, seja *objectivo* e formando a *ontologia*, seja *subjectivo* e formando a *psychologia racional*; a idéa do *primeiro principio dos seres*, isto é, de *Deus*, objecto da *theologia*; a idéa de *totalidade absoluta*, isto é, do *mundo*, objecto da *cosmologia*.

**Crítica da razão.**— Ora, estas idéas da razão, elementos primarios de toda metaphysica, têm para a intelligencia prestimo regulador, mas são desprovidas de toda realidade objectiva. Não são *numenes*, isto é, factos reaes; são *fôrmas* do intellecto. Com effeito, diz Kant, nas intuições, que derivam dos sentidos, a sensibilidade tira de si mesma e de sua propria essencia os elementos formaes do conhecimento, noções de espaço e de tempo. Além disso, os conceitos do intellecto, quando versam sobre objectos que escapam á experiencia, não têm valor objectivo e são simples *fôrmas* do entendimento. Se estes mesmos conceitos se referem a objectos conhecidos pela experiencia, são sempre precedidos e dominados pelas leis e condições de quantidade, qualidade, etc. Ora, estas categorias são *fôrmas intellectuaes*, e não se encontram nos objectos. Emfim, as idéas da razão não têm em si mesmas' nenhum valor objectivo, porquanto escapam absolutamente a toda experiencia sensível.

Quanto á origem de nossas idéas intellectuaes, Kant pretende demonstral-a *à priori* pela analyse unica do pensamento, abstracção feita de todo phenomeno experimental. No pensamento, diz elle, cumpre distinguir a *materia* e a *fôrma*. A *materia* provém dos objectos sensíveis internos ou externos. E', como elles, variavel e movel. A *fôrma* nasce da propria natureza do sujeito que conhece. E' necessaria e absoluta. E' ella que, unica, *fôrma* o conhecimento. A *materia* nada tem que ver com ella. A alma, em uma palavra, conhece as causas produzindo-as. Esta theoria é inaceitavel. Com effeito, a alma não pôde ser a causa unica de seus pensamentos. Porque, nesse caso, seria necessario admittir que as imagens das cousas são-lhe essencialmente inherentes, e não são produzidas nella por um objecto exterior. Ora, só a intelligencia divina possui esta propriedade, porque Deus unicamente é o *archi-typo* idéal de todas as cousas. Demais, a alma não conhece as cousas porque as produz. Porque, sendo a alma uma natureza razoavel, não pôde conduzir-se ás causas: ao contrario, o seu proceder modela-se pelo exemplo que lhe fornece o intellecto. Em uma palavra, a alma vê antes de

produzir. Finalmente, Kant é forçado a admitir um scepticismo objectivo completo. Porque, segundo elle, os conhecimentos sensíveis não existem, e as idéas formadas pela razão são desprovidas de toda a realidade objectiva. Permanecem fórmulas do intellecto.

Em resumo, nada podemos saber, nem no que respeita a extensão, á figura, etc., dos objecto sensíveis, que são fórmulas da sensibilidade, nem á sua realidade substancial, que é uma fórmula do intellecto: nem a liberdade, á espiritualidade e á immortalidade da alma, á existencia de Deus, porque nenhuma destas cousas cabe na alçada da experiencia. Os argumentos feitos pro ou contra devem ser considerados como jogos de espirito e *antinomias*. Portanto é impossivel toda certeza objectiva. (1)

## 2.º Que devo fazer? Que posso esperar?

**Crítica da razão pratica.**— A razão theorica procura a unidade do conhecimento. A *razão pratica*, á seu turno, quer constituir um principio absoluto de conducta. Ora, diz Kant, assim como descobrimos na razão pura um elemento duplo, assim tambem os principios da razão pratica devem, quando bem analysados, offerecer-nos um elemento *material* e um elemento *formal*. Comprehende o primeiro tudo o que actua sobre a sensibilidade e faz experimentar alguma impressão á vontade. Refere-se o segundo unicamente á razão. O elemento material, fundado no egoismo, é um facto essencialmente subjectivo, e jámais póde tornar-se um principio necessario e universal. Não é, pois, a elle que devemos pedir a base e o fundamento da moralidade. Este fundamento encontrar-se-ha no elemento formal da razão pratica. Com effeito, este elemento racional póde, só, por estar acima de todo facto sensível, prescrever e impôr os deveres aos quaes está adstricto um ser racional e livre.

Este principio formula-se assim: *Faze o que a razão declara obrigatorio*, ou tambem: *Procede de modo que a maxima da tua vontade possa ser um principio de legislação universal*. Esta lei revela-se á consciencia por um facto de experiencia sensível, sob a fórmula de *imperativo categorico*, e prescreve a realisação do bem, sem attender aos motivos egoisticos. Por consequencia, a virtude é perfeita, toda vez que o homem se determina a fazer o bem, unicamente por amor da lei moral, excluindo todo interesse pessoal e todo motivo exterior.

(1) Vid. Janet, *Trat. elem. de philos.*, n. 633.



**Certeza conquistada.** — O principio de moralidade, prosegue Kant, suppõe, como *postulados* absolutamente necessarios, tres principios theoricos, que é mister admittir, mas cuja certeza se não pôde demonstrar. Esses postulados são: a liberdade, a immortalidade da alma, a existencia de Deus.

*A liberdade.* Com effeito, sem liberdade, seria impossivel fazer o bem, e sobretudo fazel-o só por amor á lei.

*A immortalidade da alma.* Com effeito, o homem deve guardar entre a direcção de seus actos e a lei moral uma harmonia completa, porque ahi reside a virtude. Ora, essa harmonia não pôde, no mundo, estabelecer-se nem durar; porque encontra na sensibilidade que nos domina um obstaculo insuperavel. Logo, incumbe ao homem o dever de tender para ella, como para um ideal, por um progresso continuo e indefinido. Ora, isto só se pôde dar, suppondo que a alma é immortal.

Vê-se que, se Kant]ensina' a doutrina da immortalidade, não é para que a alma goze de seu destino e da recompensa devida a seus meritos, senão, e unicamente, para que ella possa attingir a virtude perfeita.

*A existencia de Deus.* A virtude é o fim supremo do homem; porque é livre. Se a felicidade, como se tem dito muitas vezes, fosse seu fim derradeiro, o homem não careceria de liberdade; bastar-lhe-hia o instincto. Entretanto desejamos invencivelmente ser felizes. Como se estabelecerá a harmonia entre a virtude e a felicidade? A virtude depende do homem, este, porém, não dispõe para si de felicidade, e a natureza lh'a recusa no mundo. Logo, devemos suppôr que existe um Ser, independente da natureza e do homem, sabendo tudo e tudo podendo, Deus, em uma palavra, encarregado de estabelecer esta harmonia entre a virtude e a felicidade, e tornar o homem feliz. Estes tres postulados, acrescenta Kant, são objectivamente reaes. Com effeito, a razão pratica impõe actos cujos resultados devem ser reaes e efficazes. Ora, repugna que effeitos reaes sejam produzidos por principios desprovidos de toda realidade. Assim é que ella julga encontrar, em parte, na razão pratica, a certeza perdida pela razão critica.

Se a escutamos, diz elle, brada-nos ella no fundo da consciencia que estamos sujeitos á uma *obrigação moral*. Ora, a obrigação moral implica sempre a certeza das quatro verdades seguintes: a *liberdade*, uma *vida futura*, um *Deus existente* e o *mundo*. A *liberdade*, porque sem ella deixa de haver obrigação moral, vicio ou virtude, merito e respon-

sabilidade. A *vida futura*, porque o homem fiel a seu dever merece uma recompensa proporcionada, que não encontra na terra. Um *Deus existente*, para recompensar a virtude na vida futura, e, além disso, o *mundo exterior* com os seres que elle contém e que são objecto ou termo de nossos deveres. Logo, a razão pratica dá um valor objectivo ás idéas que temos da liberdade, da immortalidade de Deus e do mundo exterior.

Mas porque teria a razão pratica o privilegio de nos dar a certeza, ao passo que a razão especulativa seria incapaz de tanto? Os argumentos que Kant amontoára contra esta, seus discipulos, mais consequentes, fizeram-os reverter contra aquella, e os principios do mestre levaram-n'os logicamente ao mais completo septicismo.

**3.º Critica do juizo.**— Por esta palavra, Kant distingue uma faculdade nova e que nenhuma relação tem com aquillo a que os philosophos assim denominam. A razão theorica expõe as leis da natureza e da necessidade; a razão pratica as da consciencia e da liberdade. Estas leis oppostas carecem ser reunidas pela acção de uma faculdade nova, que Kant chama o *juizo*. O *juizo* deve applicar á natureza as leis da liberdade, segundo o principio de que os meios convenham ao fim. Mas não nos diz se estas leis têm uma realidade objectiva ou não; seu fim unico é ministrar uma regra subjectiva, capaz de nos mostrar como devemos raciocinar a respeito destas cousas e suas applicações. Este juizo tem dous modos de actuar. Ora considera as relações dos meios e do fim na *fôrma exterior*, de maneira a produzir em nós um sentimento de prazer. Ora contempla essas mesmas relações sob o unico *aspecto logico*, abstracção feita de todo sentimento agradável. No primeiro caso, o juizo é *esthetico*; no segundo caso, é *teleologico*.

O *juizo esthetico* tem por objecto o bello e o sublime, sob um aspecto subjectivo. O bello, diz Kant, é a consciencia da faculdade que temos de nos representar pela imaginação elementos numerosos e diversos, e os reduzir facilmente pela razão á unidade de conceito. Dahi resulta um sentimento de satisfação. O sublime, pelo contrario, é a consciencia da impotencia em que estamos de combinar conjunctamente as idéas da razão com os elementos sensíveis da imaginação. Esta impotencia produz em nós um sentimento de tristeza, mostrando-nos que somos fracos, e

um sentimento de exaltação, fazendo-nos ver, pela razão, quão superiores somos ás cousas sensiveis.

O juizo *teleologico* tem por objecto, sempre sob o ponto de vista subjectivo, descobrir as relações dos seres que formam a natureza, seja em sua constituição intima, seja em seus fins particulares. Estes fins diversos são todos subordinados a um fim geral e universal. Por ahi, chega-se, segundo Kant, ás idéas religiosas, cuja razão pratica nos mostrou a realidade objectiva. (Cf. Rothenflue, *Hist. da Philos.*)

**Apreciação.**— Tal é o resumo das theorias de Kant. Apesar de grande espirito de analyse e de robustas concepções, foi em philosophia, que quiz refazer *à priori*, não um genio superior, mas um innovador extravagante. Sua doutrina, in-consequente e contradictoria, leva ao idealismo, ao scepticismo e ao pantheismo. Sua moral, demasiado desinteressada, basêa-se em um fundamento ruinoso, a autonomia da razão. Seu estylo é incorrecto, brusco, cheio de termos novos e desconhecidos. Kant fez para si uma linguagem tão obscura, que seus escriptos tornam-se quasi inintelligiveis. Joubert disse delle, parece que com razão: «E' um monte Athos esculpido em philosopho. Nelle quebra a gente a cabeça.» (*Pensamentos.*) Kant compoz ontras obras sobre a moral, o direito, a religião, etc. Sua philosophia fez viva sensação na Allemanha. Exaltada excessivamente por uns, foi vigorosamente atacada por outros: por exemplo, Eberard, Herder, e principalmente por Jacobi. (Cf. Franck, *Dic. das scienc. philos.*)

II. **Fichte.**— (Alta-Lusace, 1762—1814.) Após laboriosa educação e penosos trabalhos, João Theophilo Fichte encontrou Kant em Kœnisberg, tomou certo gosto por suas doutrinas, e as eusinou, embora com profundas modificações, em Iena e Berlim. Compoz sobre assumptos, os mais diversos muitas obras que deram a seu autor grande celebridade.

*Doutrina.* Está toda ella resumida nos *Principios fundamentaes da sciencia.*— A sciencia deve proceder de um principio certo, isto é, de uma formula em que seja o sujeito identico ao attributo. Ora, este principio não é outro mais do que este: Eu igual a Eu. De modo que nada ha real e substancial senão o *Eu pensante*. O que chamamos seres materiaes, espirituaes, são manifestações phenominaes de sua vida. A' letra, são a criação do Eu, e cessam de existir, quando o Eu cessa de os conceber. Como é feita esta criação dos seres pela actividade do Eu? Escutemos

esta curta explicação que nos dá M. Branchereau. Ella nos fará penetrar e romper os nevoeiros ás vezes bem espessos com que se envolve a philosophia allemã. » O Eu apprehende é inherente, de uma maneira absoluta e indefinida. Mas logo depois esse Eu, em virtude de sua propria essencia, se impõe a si mesmo um limite que retém o esforço de sua actividade. O choque que dahi resulta o obriga a re-trahir-se sobre si mesmo, percorrendo a mesma linha que já percorreu.— No momento em que o primeiro acto se effectuava, o sujeito e o attributo eram confundidos na unidade do Eu. Mas no segundo acto, o Eu sujeito se distingue do Eu attributo. Com effeito, limitando-se, o Eu adquiriu a consciencia reflectida de si mesmo, isto é, que elle se apresentou a si mesmo como objecto de seu pensamento: assim vem a ser ao mesmo tempo sujeito e attributo. O Eu, emquanto attributo, apparece como *não eu* ao Eu emquanto sujeito. Assim determinado como *não eu*, torna-se limitado e divisivel, de absoluto que era d'antes; e, assim, se acha produzido o mundo exterior com todos os phenomenos que nelle se nos mostram constantemente, e que encerram o duplo character da limitação e da divisibilidade. Todavia o Eu, produzindo o *não eu*, não cessou de ser identico a si mesmo. De modo que ha identidade perfeita entre o mundo e o Eu; o primeiro não é senão uma fórma do segundo. » (*Hist. da philos.*)

Assim, o *Eu* se apresenta e se affirma como Eu absoluto; limita-se e produz o *não eu*; toma consciencia de si proprio, e distingue-se em Eu e *não eu*. Reconhece-se em suas evoluções como sempre identico a elle mesmo. Eis ahi, em quatro palavras, a formula do pantheismo subjectivo de João Theophilo Fichte.

III. **Schelling.**— (Suabia, 1775 — 1854.) Frederico Guilherme Schelling foi a principio um zeloso discipulo de Fichte. Abandonou-o dentro de pouco tempo para formar um systema seu, que ensinou com grande successo em Iena, Wursbourg, Munich e Berlim. Schelling tem o espirito synthetico; mas sua exposição é por demais cheia de imagens, e não raro obscuras.

*Doutrina.* A questão principal é sempre a certeza objectiva. Fichte queria fazel-a sahir do Eu absoluto. Schelling seguiu outro caminho. O Eu e o não eu, dizia elle, existem ambos com o mesmo titulo; são relativos e suppoem um principio

substancial superior. Este principio é o Ser absoluto, ou simplesmente o *Absoluto*, que é a identidade de todas as cousas. Construiu sobre esta base a *Philosophia da natureza*. O Absoluto de Schelling é dotado de uma dupla actividade essencial. Pela primeira, desenvolve-se no *real* e fórma o mundo physico, isto é, o conjuncto dos phenomenos *objectivos*, percorrendo estes tres grãos: *gravidade, luz e movimento, vida e organização*. Pela segunda, desenvolve-se no *ideal*, e produz a *historia*, isto é, o conjuncto de todos os phenomenos *subjectivos*, percorrendo tambem tres grãos: *virtude e sciencia, bondade e religião, belleza e arte*. Segundo esta dupla evolução, o Absoluto, remontando estas duas ordens, o real e o ideal, tende a se ter como Absoluto, isto é, como suprema identidade, elevada acima destes phenomenos diversos. A consciencia desta volta do Absoluto produz a philosophia. (Cf. Branchereau. *Hist. da Philos.*)

Pelo fim de sua vida, Schelling modificou profundamente sua doutrina, e quiz combinar a Philosophia com as revelações positivas.

IV. **Hegel.**— (Stuttgard, 1770 — 1831.) Georges William Frederic Hegel nasceu em Stuttgard em 1770, fez seus estudos em Tubingue e ligou-se com Schelling, que o iniciou em todas as theorias philosophicas. Hegel foi successivamente professor em Francfort, Iena, etc., e succedeu a Fichte na cadeira de philosophia na universidade de Berlin. Ahi morreu em 1831.—As principaes obras de Hegel são: a *Logica*, a *Philosophia do espirito*, a *Encyclopedia das sciencias philosophicas*, as *Lições sobre a esthetica*, a *Philosophia do direito*, em que ensina que o Estado é a substancia mesmo do individuo e tem sempre sobre elle a autoridade a mais absoluta. O estylo do autor é muita vez obscuro, extravagante, ouriçado de termos metaphysicos combinados á guiza de Ronsard, por vezes tambem, dizem, cheio de força, de originalidade e de eloquencia. (Cf. Fouillée, *Hist da Philos.*)

*Doutrina.* Hegel tratou de systematisar, em uma synthese logica, as theorias de Schelling; mas modificou-lhe profundamente o principio fundamental. Schelling tomára seu ponto de partida no Absoluto, Hegel eleva-se desde logo aos mais altos cumes da abstracção, e toma por principio, não um ser determinado, mas alguma cousa de vago, que não é, mas que vem a ser tudo, e a que elle chama *Idéa*.

**Concepção da idéa.**— Todas as nossas concepções racionais podem ser reduzidas á noção do ser. Ora, nos diversos objectos que percebemos, esta noção de ser é concebida com caracteres taes, que elles se suppoem ao mesmo tempo e se repellem. Assim, não posso conceber o ser infinito, immaterial, sem conceber ao mesmo tempo o finito e o material, e portanto estas cousas se excluem mutuamente. Logo, diz Hegel, o ser considerado em si não deve ter nenhum desses caracteres: deve, pelo contrario, ser indeterminado, nem finito, nem infinito, nem um, nem multiplo, etc. Demais, para haver a noção do ser, *ut sic*, tem de se recorrer a uma idéa correlativa, a do nada. Com effeito, ser e nada são sempre pensados conjunctamente. Não se deve todavia estabelecer entre elles a opposição que existe entre finito e infinito, por isso que, sendo indeterminado o ser de Hegel, não differe, na essencia, do nada. Por seu lado este nada não é nada absoluto; visto como, comquanto seja elle concebido como actualmente privado de toda realidade, pôde no entanto tornar-se e ser alguma cousa. O ser indeterminado é, assim, o *ser nada*. Dahi a formula celebre: « O ser e o nada são identicos. »

*Desenvolvimento da idéa.* O ser nada, a *Idéa* (estas palavras significam o mesmo), não é determinado; não é, no sentido rigoroso do termo, *faz-se, vem a ser*, desenvolve-se progressivamente em uma triplice manifestação: pelas noções abstractas e pela *logica*; pelos phenomenos da ordem material e natureza *physica* com seus tres reinos; pelos phenomenos da ordem *espiritual* e o genero humano, onde reside o termo derradeiro e perfeito das manifestações da *Idéa*, que toma a consciencia de si mesmo, como sendo a *identidade universal e indefinida de todas as cousas*.

Como se vê, a doutrina de Hegel é uma sorte de *pantheismo logico*. Para melhor encontrar por toda parte esta unidade, Hegel sustentava que toda questão se compõe de tres elementos: a *these* (sim), a *antithese* (não) a *synthese* (sim e não), isto é, identidade da these e da antithese. O systema hegeliano é um acervo confuso de todas as contradicções, e, como se diz, *antinomias* as mais revoltantes; é uma theoria inintelligivel em si mesma, porque seu ponto de partida é o absurdo erigido em axioma; incomprehendida, por consequencia, até mesmo pelos discipulos mais fieis. Eis ahi porque o Mestre, ao morrer, pronuuciava, dizem, estas palavras singulares: « Um unico homem me comprehendeu, e esse mesmo ainda não me comprehendeu. »

Hegel teve na Allemanha ardentes adversarios e numerosos discipulos. Entre os adversarios, um dos mais notaveis é Schopenhauer, o qual conserva-se mais fiel ás doutrinas de Kant, e de quem adiante fallaremos. Os discipulos, muito mais numerosos, dividiram-se em *direita*, *esquerda*, *centro*. A *esquerda* predominou, e descambou para o materialismo (1).

## ARTIGO QUARTO

### PHILOSOPHIA DO SECULO XIX

O nosso seculo é um dos mais fecundos em systemas e erros de toda a sorte. Exceptuando alguns espiritos sensatos e moderados, muitos philosophos procuram, antes de tudo, o que é novo, extraordinario, e as theorias as mais extravagantes são, a sangue-frio, apresentadas na França, na Italia, principalmente na Allemanha e na Inglaterra.

#### § 1.º Philosophia franceza

Os estudos philosophicos, cumpre confessar, tomaram em França grande impulso no seculo XIX. As principaes escolas são: o *Sensualismo*, ao qual succede uma philosophia de transição, o *Tradicionalismo*, o *Eclectismo*, o *Socialismo*, o *Positivismo*, etc.

(1) Póde-se citar, a par destes nomes, o de um outro philosopho, cujas theorias tiveram no principio do actual seculo grande voga na Allemanha. Queremos fallar de Hermes.

George Hermes (Westphalia, 1775—1881) ensinou a theologia nas universidades catholicas de Munster e de Bonn. Propoz, para melhor combater o racionalismo, uma theoria particular sobre a certeza objectiva. Hermes aproxima-se de Kant e delle se afasta. Aproxima-se, porque, depois de haver dito que todo philosopho deve começar pela duvida absoluta universal, ainda mesmo de sua existencia e de seu pensamento, sustenta com Kant que a razão theorica não pôde dar a certeza. Delle se afasta fundando a certeza menos sobre a razão pratica do que sobre uma *inclinação natural*, que nos leva a affirmar grande numero de verdades primeiras.

Este systema é facil de refutar. Com effeito, a intelligencia não começa e não pôde começar pela duvida absoluta. Wimo-fo na Logica. Além disso, a duvida absoluta tornaria impossivel toda especie de conhecimento. A inclinação natural é incapaz, se permanece só, de nos dar a certeza philosophica. Gregorio XVI, em sua Encyclica de 25 de Setembro de 1855, condemnou as obras de Hermes, como encerrando grande numero de proposições falsas, absurdas, conduzindo ao scepticismo, subversivas da fé, etc.

## I. Escola sensualista.

1.º **Materialismo.**—E' representado por Cabanis e Broussais, antes medicos famosos do que philosophos de merito, e por Gall e Spurzheim, cuja phrenologia e craneologia se tornaram celebres.

**Cabanis.**— (Correze, 1757—1808.) Tira as consequencias da doutrina de Condillac. Todo o seu systema acha-se resumido em alguns pontos de sua obra intitulada: *Rapport du physique et du moral de l'homme*. Segundo Cabanis, a sensação é apenas uma impressão produzida sobre os nervos. Ora, disse Condillac, todas as operações da intelligencia reduzem-se á sensação. Deve-se, pois, concluir que a alma é inútil, « que o cerebro faz organicamente a secreção do pensamento . . . e que o homem é um ser moral, porque é dotado de uma sensibilidade nervosa. »

**Broussais.**— (Saint-Malo, 1772—1838.) No seu livro *Da irritação e da loucura* attribue tambem á força cerebral todos os nossos actos intimos de sensibilidade, de intelligencia e de moralidade.

2.º **Sensualismo.**—E' representado por Destutt de Tracy e Laromiguière.

**Destutt de Tracy.**— (Allier, 1754—1836.) Nos *Elementos de ideologia*, sua principal obra, mostra-se fiel ás doutrinas de Condillac, com tendencia notavel para o materialismo. No seu *Tratado da vontade*, dá a esta faculdade preponderante e quasi exclusivo papel. Na sua opinião, é ella a propria pessoa, o homem todo. Ainda a seu ver, pensar é sentir: a sensação consiste em um movimento das fibras; a alma é o resultado apenas da organização; a moral limita-se á conservação e ao bem-estar physico; em politica, os chefes do Estado são os servidores das leis; as leis são a expressão das necessidades universaes, e as penas têm por fim unico impedir crimes futuros. Como discipulo de Condillac, Destutt de Tracy tem o merito de haver aprofundado alguns pontos da doutrina do mestre: por exemplo, as relações dos signaes e do pensamento.

**Laromiguière.**— (Aveyron, 1756 — 1837.) Professor philosophia na Faculdade de Paris. Quiz conservar um certo meio entre Descartes e Condillac, não pôde conseguil-o, e



conservou-se sensualista moderado. Seu ensinamento philosophico comprehende a classificação das faculdades e a origem das idéas.

*Classificação das faculdades.* Laromiguière distingue na alma duas faculdades primeiras, a *passividade* e a *actividade*. Desta ultima derivam a intelligencia e a vontade. A *intelligencia*. Quando queremos conhecer um objecto, é a *atenção* que começa. Uma dupla atenção produz a *comparação*, e duas comparações formam o *raciocinio*. Atenção, comparação, raciocinio, eis, pois, toda a intelligencia. A *vontade*. Quando a vontade busca um bem, ha primeiramente o *desejo*; vem depois a *escolha*; em terceiro lugar, a *liberdade*. Esses tres elementos constituem a vontade humana.

Nenhuma necessidade ha de pôr em relevo os defeitos e as lacunas dessa classificação fantasista. A comparação não é o juizo. A liberdade não segue a escolha; precede-a e produz-a.

*Origem das idéas.* Começa Laromiguière rejeitando as sensações transformadas de Condillac, e define a idéa *um sentimento distincto*. Sua origem está no sentimento; sua causa na actividade intellectual e na atenção. Ora, ha em nós, prosegue Laromiguière, quatro especies de sentimentos: o sentimento-sensação, ou *sensação* propriamente dita; o sentimento da acção de nossas faculdades, ou *sentimento intimo*; o *sentimento da relação*; o *sentimento moral*. Desses quatro sentimentos derivam todas as nossas idéas.

Como se vê, apesar de alguns adoçamentos, é ainda o sensualismo de Locke e de Condillac. Demais, a idéa não pôde ser chamada um sentimento, pois que não pertence ella á sensibilidade.

**3.º Escola de transição.** — Sob esta epigraphe podem inscrever-se dous philosophos bem celebres: Maine de Biran e Royer — Collard.

**Maine de Biran.** — (Bergerac, 1766 — 1824.) A principio discipulo de Condillac, como o eram todos, não tardou que rompesse com o Sensualismo. Publicou uma notavel *Memoria*, sob o seguinte titulo: *Influencia do habito sobre a faculdade de pensar*. Ainda ahi se encontram sensiveis vestigios de suas primeiras idéas. A separação tornou-se cada vez mais radical, e o autor da *Memoria* tomou lugar entre os verdadeiros espiritualistas.

*Doutrina.* Maine de Biran foi, antes de tudo, um psychologo. « Fez da actividade, diz Francisco Bouffier, o principio de todos os nossos conhecimentos, como de todos os nossos movimentos, e viu no esforço, isto é, no querer, o proprio fundo do nosso ser. » Eis os pontos principaes de seu ensinamento :

Muito se ha desconhecido, em Psychologia, o papel da consciencia. Deve elle ser o principal. E' pela intervenção constante e laboriosa dessa faculdade, em uma palavra, pelo *esforço*, que se deve fazer exclusivamente o estudo intimo da alma. O objecto da consciencia é o eu inteiro, em sua natureza, em suas faculdades e em seus actos. E', pois, pela consciencia que se deve provar a espiritalidade, a liberdade e a personalidade da alma humana.— Nessa theoria, Maine vai demasiado longe. Para elle, a consciencia torna-se a principal, quasi a unica faculdade intellectual; parece mesmo fazer do *esforço* e do querer toda a base de nosso ser.— Ha em nós, a consciencia o attesta, certas idéas acima de todo o elemento sensivel. Não as pôde produzir a actividade pessoal. Essas idéas conduzem-nos até Deus, Ser substancial, infinito, pessoal, de quem sómente podem ellas derivar.

Ha tambem em nós tres especies de vida: a vida *animal*, caracterizada pelo instincto e pelos diversos sentimentos de prazer ou magoa; a vida *intellectual*, cujo característico proprio é o esforço, e em que dominam a reflexão e a personalidade; a vida *moral*, em que reina o amor, e a vontade se subaette livremente ás leis do bem e do bello.

Maine de Biran fez mais: elevou-se até á vida *sobrenatural* e mostrou-se, no fim de seus dias, philosopho christão e devoto, como o attesta o *Diario intimo de seus pensamentos*. Delle dizia Royer-Collard: « E' o mestre de nós todos. » V. Cousin chamava-o « o maior metaphysico francez depois de Malebranche. » Elogio exagerado, porque Maine de Biran foi menos metaphysico do que psychologo attento, observando incessantemente as *galerias subterraneas* de sua alma, conforme a sua propria expressão, e vendo « *correr suas differentes situações, como as ondas de um rio.* »

**Royer-Collard.**— (Vitry-le-François, 1768—1845.)— Orador e politico celebre, foi o fundador e o primeiro chefe dos Doutrinarios. Como doutrinario, queria a manutenção do governo constitucional e representativo, o accordo da autoridade e da liberdade, em uma palavra, uma monarchia

cercada de instituições republicanas. Como philosopho, durante alguns annos (1811 — 1814), em que ensinou philosophia na Faculdade de Letras de Paris e na Escola Normal, pareceu propôr-se tres cousas: desacreditar as idéas de Condillac, o que conseguiu; examinar o problema da percepção externa, que procurou resolver, dizendo que da sensação intima passamos, por instincto, ou por uma inducção fatal, ao conhecimento do mundo exterior; estudar pela consciencia a natureza do eu, sua simplicidade, sua identidade, prendendo-lhe as questões de substancia, de causa, de espaço, de tempo, etc.

Royer-Collard foi o primeiro que tornou conhecida em França a philosophia escosseza. Consideram-n'o tambem o primeiro chefe do eclectismo moderno, e cujos mais illustres representantes são V. Cousin e Theod. Jouffroy.

## II. Escola tradicionalista

E' principalmente representada por de Bonald, Lamennais, Baitun, Gerbet, de Salinis, etc. Os *Manuaes* citam tambem o conde José de Maistre (Chambery, 1754 — 1821), autor das *Considerações sobre a França*, das *Noites de S. Petersburgo*, do *Papa*, etc. Faz-se frequentemente delle um detractor encarniçado da razão e da natureza humana, e um partidario absoluto dos mais despoticos governos. Parece-nos que é comprehender mal a doutrina desse eminente publicista, que foi a um tempo homem de coração, pensador geralmente exacto, original e profundo, e escriptor do mais elevado merito. No seu *Exame da philosophia de Bacon* critica elle o sensualismo; no seu livro do *Papa* demonstra o bem que fez o papado, principalmente na idade média; nas suas *Noites de S. Petersburgo* justifica o governo da Providencia. Entretanto devemos censurar a José de Maistre diversas proposições paradoxaes, inexactas ou exaggeradas, e mesmo alguns erros formaes: por exemplo, quando dá duas almas ao homem.

**De Bonald.**— (Aveyron, 1754 — 1840.) Suas duas principaes obras são: as *Pesquizas philosophicas* e a *Legislação primitiva*. Dominam essas obras duas idéas fundamentais: O homem não póde pensar a sua palavra sem fallar seu pensamento; na ordem religiosa, social e domestica,

tudo se consubstancia em tres noções primarias: *causa, meio, effeito*, isto é, na familia, pai, mãe, filho; na sociedade, poder, ministro, subdito, etc.

**Lamennais.**— (Saint-Malo, 1780—1854.) Publicou em 1817 o primeiro volume do *Ensaio sobre a indifferença*, que teve grande nomeada. O segundo volume (1820) contém seu systema philosophico sobre a autoridade geral. Condemnado por Gregorio XVI, em 1834, o autor recusou-se a submeter-se, separou-se da igreja, publicou as *Palavras de um crente*, onde se encontram as mais subversivas idéas sociaes, *Esboço de uma Philosophia*, onde se ensina o pantheismo, e morreu miseravelmente em Paris, sem querer retractar-se.

Seus discipulos *Gerbet, Rohrbacher, de Salignis, Lacordaire, Combalot*, etc., foram melhor inspirados. Separaram-se do mestre, para se conservarem fieis aos ensinamentos da Igreja e da verdadeira Philosophia.

**Bautain.**— (Paris, 1793—1863.) Discipulo de V. Cosin na Escola normal, e professor em Strasburgo, abraçou o estado ecclesiastico. Para melhor combater o racionalismo, procurou na *Revelação Divina* o primeiro fundamento da certeza, e renovou assim o *Fideismo* de Huet. Condemnado, porém, pelo seu bispo, submetteu-se inteiramente á decisão deste, e voltou á sã philosophia. (Cf. *Dic. des Scienc. philos.*)

Monsenhor *Maret*, bispo de Sura, e o padre *Gratry* completam esta pleiade de philosophos distinctos, sem tãdavia partilharem o seu *tradicionalismo*.

### III. Escola eclectica e racionalista

O eclectismo (ἐκ λέγω, escolho) consiste em apanhar nos diversos systemas de philosophia o que é verdadeiro, afim de construir a synthese geral. Para proceder com segurança, o eclectismo precisa estar já de posse de um corpo completo de doutrinas certas, de ter um methodo e um criterio firmes, que lhe permittam, na sua critica dos systemas, discernir o verdadeiro do falso, o certo do provavel. Sem esta base de doutrinas e esta bussola para o conduzir, o eclectismo estaria condemnado a vagar ao acaso, ou então degeneraria em *syncretismo*, e faria um amalgame confuso das mais oppostas theorias. Na *Historia da Philosophia* encontra-se

o eclectismo alexandrino e o eclectismo moderno. O grande erro deste ultimo é querer applicar a todas as religiões, mesmo o catholicismo, o seu methodo racionalista.

A essa escola pertencem, no seculo actual, *Royer-Collard* e, em parte, *Maine de Biran*, de quem já fallámos, *V. Cousin*, *Theodoro Jousfroy*, *Philisberto Damiron*, *Emilio Saisset*, *Adolpho Garnier*, *Julio Simon*, etc.

**1.º Victor Cousin.**— ( 1792 — 1867. ) Professor na Escola normal e na Sorbona, Grão-Mestre da Universidade e Ministro da Instrução publica, V. Cousin deve ser considerado como o verdadeiro chefe do Eclectismo e do Racionalismo contemporaneos. Duas obras, *Do verdadeiro, do Bello e do Bem* e a *Historia Geral da Philosophia* resumem a sua doutrina toda. V. Cousin estudou principalmente os diversos systemas de philosophia, fez-lhes a critica, e tomou a si a missão de estabelecer um Espiritualismo eclectico, conservando-se a igual distancia do Sensualismo e da Revelação, que elle confunde, de plano assentado, com o Mysticismo. Ao contrario de Condillac, que tudo explicava pela sensibilidade, e de Maine de Biran, que fazia dependerem da vontade e das sensibilidades reunidas todos os factos psychologicos, admitte, no homem, uma outra faculdade, a razão. Para explicar, porém, como este percebe o absoluto e o infinito, julgou-se autorizado a fazel-a *impressoal*. A principio, V. Cousin inspirara-se nas doutrinas da philosophia escosseza. Mais tarde pôz-se em relação com os philosophos da Allemanha, e aceitou varias de suas idéas. Dahi a sua tendencia para o *Pantheismo*.

*Em Moral*, refuta as falsas theorias do prazer, do interesse, etc., e mostra que ella tem por base o bem absoluto e o honesto. Não a faz, porém, sufficientemente depender de Deus; porque, na sua opinião, a formula do dever é não manter a ordem estabelecida por Deus, mas simplesmente obedecer á razão. E, pouco mais ou menos, o *imperativo categorico* de Kant. Além disso, parece aceitar a theoria dos factos consumados, como justa e fundando um direito. « Pretendo, diz elle, absolvel-a (a victoria) como justa, no mais restricto sentido da palavra. Pretendo demonstrar a moralidade do exito. » (*Introduc. ger. á hist. da Phllos.*, lição 9.ª)

*Em theoria*, V. Cousin é um *racionalista* absoluto, quando ensina « que a Philosophia é a luz das luzes, a autoridade das autoridades. » Com effeito, elle define-a : « *A reflexão inteiramente emancipada, definitivamente desprendida dos laços*

da autoridade, apoiando-se unicamente em si mesma na pesquisa da verdade. » Ora, esta definição é inteiramente inadmissível. É vaga, pretenciosa e falsa. Effectivamente, não diz nem o objecto, nem o methodo da philosophia; nenhum guia quer aceitar e parece suppôr que a verdade ainda não foi achada; emfim, em nenhuma conta tem nem a Revelação e a theologia, nem o ensinamento tradicional.

Sua classificação dos systemas philosophicos é demasiado arbitraria, e o methodo de exposição que elle emprega é principalmente descriptivo e oratorio, em vez de ser scientifico e demonstrativo. « Victor Cousin, diz Alfredo Fauillée, desprovido de genio philosophico, favoreceu sobretudo a historia da Philosophia á custa da propria Philosophia, que reduziu cada vez mais a um ensinamento official e oratorio das verdades de senso commun. » (*Hist. da Philos.*)

Emfim, a noção que elle dá da substancia e a sua maneira de definir a criação fizeram-n'o com justiça accusar de pantheismo. « A substancia, diz elle, é aquillo que nada suppõe, além de si, relativamente á existencia. A idéa de ligar uma substancia a cada objecto destróe a propria idéa de substancia... A substancia deve ser unica para ser substancia. Milhares de substancias nada têm absoluto, substancial. »

« Que é a criação?... Crear é uma cousa facilima de conceber; porque é uma cousa que fazemos a cada momento. Com effeito, nós creamos todas as vezes que praticamos um acto livre... Creamol-o, digo, porque imputamol-o a nós, e a nós exclusivamente... Assim, causar é crear. Mas com que? Com cousa nenhuma? Não, sem duvida; ao contrario, com a propria base de nossa existencia... O homem não tira do nada a acção que vai praticar, tira-a de seu poder; tira-a delle mesmo. Eis o typo de uma criação. A criação divina é da propria natureza. Deus crêa: tira o mundo, não do nada que não existe, mas de si, que é a existencia absoluta. Mais ainda: Deus crêa com elle proprio. » (*Introduc. d Hist. da Philos.*)

De todos esses textos, que V. Cousin jámais explicou bem, resulta evidentemente que não ha senão uma unica substancia, a substancia absoluta; ou pelo menos que a criação, que é necessaria, consiste no acto pelo qual Deus produz os seres, tirandó-os *delle proprio*. Ora, não está ali o Pantheismo da emanção?

2.º **Theodoro Jouffroy**.— Nasceu proximo de Pontarlier (Doubs) em 1793 e morreu em Paris em 1842.

Mestre de conferencias na Escola normal, professor livre, professor no collegio de França, deputado, tal foi a sua vida. Traduziu Th. Reid e os *Esboços de Philosophia moral* de Dugal-Stewart, ornando-os de *prefacios* que valem um livro. Deve-se-lhe um *Curso de esthetica*, cujos principios são tirados de Kant e de Th. Reid; um *Curso de direito natural*, que ficou por acabar, no qual refuta elle os falsos systemas de moral melhor do que estabelece o seu; dous volumes de *Missellaneas*, nos quaes se encontram alguns artigos contra o catholicismo, e a sombria narração da noite em que elle perdeu a fé da sua infancia para nunca mais tornar a encontral-a. E' nessas *Miscellaneas* que se póde ler tambem um perfeito elogio do Catecismo. « Lêde este livrinho, nelle encontrareis a solução de todas as questões que se referem ao problema do destino humano. Perguntai ao christão donde vem a especie humana, elle sabe-o. Para onde ella vai, elle sabe-o; como é que vai, elle sabe-o. Perguntai a essa pobre criança... porque está neste mundo, e o que será della depois da sua morte, dar-vos-ha uma resposta sublime... Origem do mundo, origem da especie, questões de raças, destino do homem nesta vida e na outra, relações do homem com Deus, deveres do homem para com seus semelhantes, direitos do homem sobre a criação, ella nada ignora. »

*Doutrina.* Th. Jouffroy é menos methaphysico do que psychologo observador. Scrutou com extrema paciencia, ás vezes mesmo com feliz *sergacidade*, diversos problemas de Psychologia, de Estetica e de Moral. Em sua opinião, a Philosophia tem por objecto o homem estudado em seu passado, em seu presente e em seu futuro. Seu passado e seu futuro parecem a Jouffroy problemas difficilimos de resolver. Cumpre, pois, estudar o homem no seu presente, e consideral-o alternativamente *em acção*, *experimentando* impressões, e buscando comprehender a *natureza do eu*.

Em *Psychologia*, sustenta Jouffroy que temos duas almas, para presidir á nossa dupla vida, animal e intellectual. A *sensibilidade* physica está quasi exclusivamente no corpo. A *intelligencia*, que procede pela observação e pela razão, é a faculdade productiva por excellencia; porque o proprio conhecimento involuntario é um de seus actos. A *vontade* não é como aquella, productiva de um modo constante. A alma parece a Jouffroy dever ser *espiritual*, porque é uma força livre, e os factos intimos do eu são simples. Comtudo, *duvida* elle agures dessa verdade. Basêa a *immortalidade* da

alma no seguinte unico facto da experiencia: o destino do homem não se completa nesta vida.

Em *Logica*, Jouffroy quer que a razão comece por um acto de fé em si mesma. Em *Esthetica*, faz consistir o bello na ordem expressa, como a verdade é, segundo a sua opinião, a ordem pensada, e o bem a ordem cumprida. Em *Moral*, o principio fundamental é o respeito da ordem universal, com exclusão de todo o motivo interessado.

Como se vê, Th. Jouffroy e Maine de Biran percorreram caminhos contrarios. Maine de Biran, em marcha ascendente, subiu do sensualismo até á vida sobrenatural, ao passo que Jouffroy desceu das alturas da fé christã, e não soube achar o caminho que leva a Deus

**3.º Philisberto Damiron.**—(Nasceu em Belleville, Rhône, em 1794, e morreu em Paris em 1862.) Discipulo de V. Cousin e emulo de Jouffroy, Damiron mostrou-se fiel ao seu eclectismo. Compoz um *Ensaio sobre a historia da Philosophia no XIX seculo*, onde em toda a parte se vêem os preconceitos da época contra o catholicismo, e um *Curso de Philosophia*, que contém algumas boas observações de envolta com idéas vagas e ás vezes erroneas.

**4.º Emilio Saisset.**—(Nasceu em Montpellier em 1814, morreu em Paris em 1863.) Collaborou com Julio Simon e Amedeu Jacques em um *Manual de Philosophia*, que não é irreprehensivel; é tambem autor de um *Ensaio de philosophia religiosa*, obra mais reprehensivel ainda, e *d'Ænesidemo*, que é bem boa historia do Scepticismo.

**5.º Adolpho Garnier.**—(Paris, 1801—1864.) Substituiu Jouffroy, sem igualal-o, e occupou-se principalmente de Psychologia. A sua doutrina acha-se toda contida no seu *Tratado das faculdades da alma*, obra mediocre.

**6.º Julio Simon.**—(Lorient, 1814.) Deve-se-lhe uma *Historia da Escola da Alexandria*, um livro sobre *O Dever*, um outro sobre *A Religião natural*, um quarto sobre *A Liberdade*, etc. O Sr. Julio Simon é francamente espiritalista; mas está longe de ser completamente orthodoxo.

**7.º Paulo Janet.**—(Paris, 1823.) E' o autor das *Causas finaes*, de varios livros sobre a *Moral* de um *Tratado Elementar de Philosophia*, em que se aproxima um pouco das doutrinas escolasticas.



8.º **Emilio Caro.** — (Poitiers, 1826.) Compoz varias obras de estimação: *A idéa de Deus, o Materialismo e a sciencia, Estudos moraes sobre o tempo presente*, etc.

Podem citar-se ainda como mais ou menos pertencentes ao Eclectismo os Srs. Fr. Boullier, Ravaisson, Joly, Adolpho Franck, Nourisson, e principalmente Amedeu de Margerie, autor de uma *Theodicéa* apreciavel, etc.

#### IV. Escola socialista e humanitaria

O seu ponto de partida é o *progresso indefinito*. São seus principaes representantes: *Saint-Simon* (1760 — 1824), que ensina a identidade de Deus e do mundo, faz o homem viver *naturalmente* da vida divina, e nos diz que a Redempção e os dogmas catholicos são puras allegorias; *Carlos Fourier* (1772—1836). A darmos-lhe credito, a *natureza* é formada de tres elementos: *Deus*, a *materia* a *justiça*, isto é, as *mathematicas*. O homem possui uma alma desprendida da alma do planeta em que elle se acha; é destinado, nesta vida, a seguir a moral da *attracção apaixonada*, e, depois da morte, a soffrer, de astro em astro, as diversas epurações da metempsychose. (Cf. Gonzalez, *Philos. elem.*) Citemos ainda *Estevão Cabet* (Dijon, 1788—1856), e seu communismo icario; *Pedro Leroux* (Paris, 1798—1871), e sua immortalidade terrestre; *João Reynaud* (Lyon, 1806—1863), e sua immortalidade sideral; *José Proudhon* (Besançon, 1809 — 1865), e suas negações radicaes sobre Deus, a familia, a sociedade, a propriedade Para semelhantes pensadores, bastam estas poucas palavras.

#### V. Escola positivista

Tres idéas constituem o Positivismo: a verdadeira noção da sciencia, a classificação das sciencias, a lei que preside ao desenvolvimento da humanidade. 1.º A verdadeira sciencia tem por objecto os *factos* reaes, internos ou externos, as leis que os regem e os calculos mathematicos. Afasta, como estranho e impossivel, o estudo das substancias e das causas (efficiente e final), e tudo quanto se chama *metaphysica*, isto é, Deus, a alma, o destino, etc. Para essa escola, o mundo é eterno em seus primitivos elementos, e os seres se

desenvolvem ou se transformam fatalmente pela lei do progresso indefinito. 2.º As sciencias classificam-se na ordem seguinte: mathematicas, astronomia, physica, chimica, biologia, sociologia. 3.º Desenvolvendo-se, a humanidade deve passar por tres phases successivas: o periodo *theologico*, o periodo *metaphysico*, e finalmente o periodo *scientifico*, a que somos chegados. A moral é baseada no interesse particular, ao qual se juntam o interesse geral e a paixão *altruista*, que servem de base á moral social. A esthetica deve reproduzir servilmente a natureza e o real. A humanidade conserva-se entretanto o idéal e o alvo da arte.

A Escola positivista é representada, em França, principalmente por seu fundador, *Augusto Comte* (Montpellier 1798 — 1857); o Sr. *Littré*, nascido em Paris em 1801, e que acaba de morrer nos mais christãos sentimentos; o Sr. *Taine* (Vouziers, 1828), que a todos os factos de experiencia applica a *critica positiva*, sempre com obstinado labor, ás vezes com feliz sagacidade, etc.

Refutámos o Positivismo, provando a verdade das idéas de substancia e de causa (efficiente ou final): a falsidade de uma moral baseada no interesse e no altruismo, aliás impossivel, se a liberdade não existe; a nullidade de uma esthetica, avassallada á copia servil do real, qualquer que elle seja; finalmente, a distincção tão arbitraria como falsa dos tres estados successivos pelos quaes a humanidade devêra necessariamente passar. *Stuart Mill*, pouco suspeito nestas materias, qualifica as theorias de *Comte* « pensamentos extravagantes... triste decadencia de um grande espirito, e resultado de colossal confiança em si proprio ».

**Relativismo.** — Esta theoria liga-se á precedente, cujo complemento é. O positivismo nega a realidade das substancias das causas e dos fins. Sustenta o Relativismo que todas as concepções desse genero são simplesmente representações subjectivas, não tendo contacto ou *relação* com o nosso estado mental actual. Podem chamar-se Relativistas: em Inglaterra, *Hamilton*, etc.; na Allemanha, *Moleschott*, etc.; em França, o Sr. *Vacherot* (*Langres*, 1809); em uma palavra, um grande numero de sabios e philosophos de nossos dias.

As razões que refutam o Positivismo voltam-se tambem contra o Relativismo.

## § 2.º Philosophia italiana e hespanhola

I. **Na Italia**, os nomes mais afamados são os de *Galuppi*, *Rosmini* e *Gioberti*.

**Galuppi.**— (Napoles, 1770—1846.) Desprendeu a Philosophia italiana do sensualismo em que a tinham deixado Gioia e Romagnosi, e fel-a entrar em senda mais espiri-tualista. Procurou um meio entre o sensualismo de Condillac e o idealismo de Kant, de quem era assiduo leitor. Julgou ter achado esse meio, fazendo da consciencia uma faculdade ao mesmo tempo subjectiva e objectiva, com cujo auxilio, sem principios *à priori* e racionaes, tentou elevar-se ás noções absolutas de substancia e de causa, e até Deus, causa e substancia suprema. Sabemos que é ruinosa a base desse systema; porque a consciencia não é, como a razão, uma faculdade subjectiva.

**Rosmini-Serbati.**— (Tyrol, 1797; Stressa, 1855.) Padre, fundou uma sociedade religiosa, o *Instituto da Caridade*, recusou o chapéo de cardeal que Pio IX lhe offerencia, foi ministro da instrução publica em 1848, acompanhou o papa em seu exilio de Gaeta, e em 1849 retirou-se para Stressa, onde morreu na solidão. Philosopho, buscou a verdade, não nos factos da experiencia, como os sensualistas, mas nas concepções da razão. A questão capital é, segundo sua opinião, a origem das idéas. Rosmini ensina que uma unica idéa é innata, a do *ser em geral*. Com o auxilio dos sentidos, da experiencia e da reflexão, essa idéa serve para formar todas as idéas racionaes.

**Vicente Gioberti.**— (Turin, 1801; Paris, 1852.) Nada temos que ver com suas theorias politicas, nem com sua tão agitada vida sacerdotal. Como philosopho, é elle celebre pela sua *Introdução ao estudo da Philosophia*, em que refuta abundantemente as theorias racionalistas e pantheisticas de V. Cousin. Ahi, ainda censura a Rosmini por fazer demasiadas concessões aos sentidos na formação das idéas. Segundo Gioberti, tres idéas são essenciaes á intelligencia humana, a idéa do ser perfeito, a idéa do ser finito, e a idéa da criação livre, para unir as outras duas. A noção fundamental do espirito humano seria por consequente: o *ser creando a existencia*. Observemos que

Rosmini e Gioberti são os principaes fundadores do *Ontologismo* moderno.

Os mais recommendaveis philosophos italianos são hoje: Salvador *Tongiorgi*, Matheus *Liberatore*, Sansserino, *Agliara*, *Taparelli d'Azeglio*, que em seu *Ensaio theorico do direito natural* tratou de modo superior todas as questões politicas e sociaes.

II. **Em Hespanha**, citaremos principalmente **Jacques Balmes** (1810 — 1848), sacerdote, autor do *Protestantismo comparado ao Catholicismo*, em que são refutados os principaes erros religiosos do Sr. Guizot, e uma *Philosophia fundamental*, na qual se mostra, em geral, docil ao ensinamento de S. Thomaz, salvos comtudo os seguintes pontos: da evidencia e dos sentidos Balmes faz criteriums de certeza mui subjectivos, e concede, na aquisição da verdade objectiva, demasiado, quasi exclusivo valor ao que é, na sua opinião, uma especie de *instincto intellectual*. Ensina elle que, nas cousas creadas, a existencia e a essencia não são realmente distinctos. Sustenta que a alma dos animaes é uma substancia espirital, completa, isto é, subsistindo em si mesma, e que não póde parecer senão por um acto positivo que anniquilla-a. Rejeita a theoria do duplo intellecto, agente e passivo, dos escolasticos, e identifica as idéas intellectuaes com a percepção, etc. (Of. Gonzalez, *Philos. elem.*)

### § 3.º Philosophia ingleza

A Philosophia ingleza do XIX seculo occupa-se principalmente de Psychologia; a todas as sciencias applica o methodo experimental. Seus principaes chefes são; Hamilton, Stuart-Mill, Herbert Spencer, Bain, Darwin, etc.

**William Hamilton.** — (Glasgow, 1788; Edimburgo, 1856.) Cousin dizia delle que conhecia Aristoteles melhor do que ninguem. Censura-se á sua philosophia a falta de unidade e dar á critica muito mais logar do que á theoria. Na opinião de Hamilton, a consciencia é o conjuncto de nossas faculdades intellectuaes. Na exposição de suas theorias, misturou ás doutrinas escossezas uma forte dose de kantismo. Algumas palavras bastam para resumir o seu ensinamento.

Cumpre, dizia elle, que a Philosophia se occupe unicamente da Psychologia. O absoluto, que é o objecto da metaphysica, é impalpavel. Com effeito, todos os nossos conhecimentos são *relativos*, isto é, os objectos não são conhecidos senão em sua relação com o nosso pensamento, que os conclue sob determinação, sob limites, em uma palavra, sob condições particulares. Ora, acrescenta Hamilton, o absoluto não está submettido a nenhuma condição: é essa a sua essencia. Portanto não se póde conhecê-lo. Todavia, diz elle ainda, o absoluto deve, por diversas razões moraes e religiosas, conservar-se objecto de uma fé mystica.

**Stuart-Mill.** — (Londres, 1809 — 1874.) Foi ao mesmo tempo um philosopho e um economista. Discipulo fiel de Aug. Comte, fundou o Positivismo em Inglaterra. Seu methodo é inteiramente experimental. Stuart-Mill occupou-se principalmente de Psychologia, como Hamilton. Em moral tem a particularidade de querer que, na avaliação dos prazeres, se tenha principalmente em attenção, não a *quantidade*, mas a *qualidade*. E' preferivel, diz elle, ser um « Socrates tristonho a ser um porco farto. » Stuart-Mill queria applicar suas theorias à sociedade, pouco mais ou menos como Aug. Comte o havia tratado em França. Seus principaes discipulos, na Inglaterra, são os Srs. Mansel, Herbert Spencer e Alexandre Bain. (C. Fouillée, *Hist. da Philos.*)

**Herbert Spencer.** — (Derby, 1820.) Suas obras conquistaram-lhe certa nomeada entre os philosophos positivistas. Compoz varios tratados, sobre a *Psychologia*, a *Biologia*, a *Moral*, a *Economia* e principalmente a *Sociologia*, em que pretende que a autoridade deve cada vez mais decrescer, para deixar a liberdade desenvolver-se á vontade.

**Alexandre Bain.** — (Aberdeen, 1818.) Fez-se conhecido por diversas obras philosophicas, cujas principaes são: *Os sentidos e o entendimento*, *Os sentimentos e a vontade*, *Ideologia e Moral*, *O espirito e o corpo*, etc. O methodo é sempre experimental, e a doutrina positivista.

**Carlos Roberto Darwin.** — (Shrewsbury, 1809.) E' neto de Erasmo Darwin, celebre medico. Carlos Darwin entregou-se principalmente ao estudo da historia natural. Seu principio fundamental é que os animaes e as plantas derivam todos de um pequinissimo numero de fórmas primitivas, talvez

mesmo de uma fôrma unica, por meio de *transformações ascendentes*, operadas pela *concurrência vital* e pela *selecção*. Suas estranhas theorias, aliás por varias vezes refutadas, são expostas com methodo e clareza, principalmente na obra que tem por titulo: *Da origem das especies por via de selecção natural*.

**Doutrina commun.**—Têm todos uma tendencia pronunciada para o Positivismo, para o Naturalismo e para o Relativismo.

Em *Psychologia*. Tudo parte da sensação, que é o factio primordial. A idéa é uma sensação enfraquecida, a volição é uma sensação predominante. Os factos psychologicos são todos governados ou produzidos pela associação de idéas. Quando duas idéas se associam habitualmente, e a presença da segunda arrasta a espera da primeira, essa espera é a inducção. O habito intellectual fortificado fixa-se nos órgãos, e transmite-se pela hereditariedade, como certas enfermidades. As noções de substancia e de causa devem ser eliminadas de toda a sciencia; porque a sciencia se limita a observar os factos e a verificar a lei de suas relações. As idéas racionais, ou *à priori*, que nos parecem naturaes e innatas, não são, portanto, senão instinctos intellectuaes, ou a consequencia de habitos hereditarios. Sua universalidade explica-se pela lei do progresso harmonico, que as impõe pouco a pouco do individuo á especie inteira.

Essas asserções são evidentemente falsas ou incompletas. Os seus partidarios, porém, acham-se muito mais embaraçados ainda para estabelecer a distincção real do eu e da natureza, do eu e do absoluto (Deus). « Deus, dizem elles, é a serie de pensamentos divinos desenrolando-se na eternidade »; assim como a alma é « uma serie de sensações e de factos internos desenrolando-se como um fio (no tempo). »

Em *Cosmologia*. O principio gerador é uma força permanente, sempre em movimento, e que se transforma incessantemente por evoluções progressivas.

Essas evoluções da força explicam a formação do mundo, o apparecimento e o desenvolvimento da vida, o nascimento das sociedades, as invenções da industria e das artes, a sciencia; tudo, em uma palavra, porque neste mundo nada é estavel. A lei das metamorphoses domina todos os seres. As proprias especies não são immutaveis; expandem-se seguindo uma transformação ascendente, e em virtude de leis que Darwin chama a *selecção natural* e a *concurrência pela*

*vida.* Emfim, todos esses seres, assim transformados por uma infinidade de evoluções progressivas, devem chegar, após milhares de seculos, a uma dissolução universal, que não será senão o começo de uma nova evolução da força.

Em summa essas theorias *positivas, relativas, naturalistas,* communs á França, á Inglaterra e á Allemanha, reduzem-se a estas poucas palavras, que se chamam principios: (a) A verdade objectiva é impalpavel; os nossos conhecimentos são todos subjectivos. (b) Não se póde concluir senão do particular para o particular. (c) As idéas universaes e absolutas vêm da hereditariedade ou do instincto. (d) O universo explica-se todo pelas leis da evolução, da selecção e da concurrencia.

Eis ahi o que homens, considerados sérios, mas livres dos antigos preconceitos, difficilmente elaboraram para oppôr ao dogma catholico e á cosmogonia de Moysés! Ocioso é insistir.

Em *Moral.* Resumem-n'a alguns principios: A liberdade não existe; porque a vontade se determina necessariamente, segundo a preponderancia dos attractivos. O bem não differe do prazer e do util; mas deve-se, diz Stuart-Mill, buscar antes de tudo o interesse da humanidade. Esse interesse commum haure a sua força obrigatoria em um constrangimento intellectual, que associa fatalmente o interesse privado com o interesse geral. O direito é o poder que uma sociedade tem interesse em confiar a um particular. As sociedades desenvolvem-se, quando os instinctos *altruistas* tomam ascendente sobre as inclinações *egoistas.* (Cf. Fouillée, *Hist. da Philos.*)

Que póde produzir semelhante moral, sem autoridade, nem sancção presente ou futura, sem liberdade, etc., senão desencadear sobre a terra todos os instinctos perversos e embrutecidos da natureza humana?

#### § 4.º Philosophia allemã

I. Exceptuando Fichte, Schelling e Hegel, de quem já fallámos, e que pertencem ao fim do ultimo seculo quasi tanto como ao começo do actual, os philosophos allemães mais conhecidos de nossa época são: Fuerbach, Bauer, Vogt, Moleschott, Büchner, Schopenhauer e Hartmann.

**Fauerbach.**— (Anspach, Baviera, 1804.) Tomou Hegel por guia ordinario, e compoz grande numero de escriptos philosophicos, em que a religião christã é frequentemente atacada.

**Bruno Bauer.**— (Eisemberg, 1809.) Pareceu propor-se como fim unico a critica dos livros santos e da religião. Proseguiu esse intuito com odienta persistencia, apparentando querer conciliar os philosophos e os theologos de seu paiz.

**Carlos Vogt.**— (Giessen, 1817.) E' o autor das *Cartas philosophicas*, das *Lições sobre o homem*, etc. E' um dos chefes do materialismo positivista na Allemanha.

**Moleschott.**— (Herragenbusch, 1822.) Medico celebre, occupou-se muito de Physiologia. Sua patria é a Hollanda; as suas doutrinas, porém, ligam-n'o á Allemanha e ao materialismo de Vogt.

**Büchner.**— (Darmstad, 1821.) E' um medico celebre, como Moleschott. Em sua famosa e conhecida obra sob o titulo de *Força e materia*, ensina a eternidade da materia, a immortalidade da força, a infinidade do ser no tempo e no espaço, etc. Büchner é ao mesmo tempo positivista e materialista. Segundo a sua opinião, « entre o pensamento e o cerebro ha a mesma relação que entre a bilis e o figado. »

**Schopenhauer.**— (Dantzig, 1788 — 1860.) Pouco saboreou a philosophia de Hegel e aprouximou-se de Kant. Espirito desconfiado e tristonho, ensinou uma especie de *idealismo* e um *pessimismo* completo. Sua principal obra é intitulada: *O mundo considerado como vontade e como representação*. Esse livro absurdo naufragou a principio completamente. O autor, porém, no fim da vida, tornou-se inteiramente, sem que se possa saber porque, um genio quasi de primeira ordem, e as suas obras adquiriram extraordinaria celebridade.

**De Harthmann.**— (Berlim, 1842.) Approxima-se muito das theorias de Schopenhauer, principalmente no seu livro que tem por titulo *Philosophia do Inconsciente*. O *Inconsciente* é um ser vago, universal, que representa no mundo o papel que Schopenhauer attribue á *Vontade*. Exceptuando isso, as utopias são identicas.



**II. Doutrina de Schopenhauer.**— O ultimo grão de aberração que se encontra na Philosophia allemã no XIX seculo nos é fornecido por Schopenhauer e de Hartmann. Sua doutrina termina em um *Pessimismo* absoluto. A Philosophia de Schopenhauer, se esse nome se póde dar ás insensatas ficções de uma imaginação delirante, occupa-se de *Metaphysica*, de *Cosmologia* e de *Moral*.

*Metaphysica.* Kant tinha-a rejeitado como incerta, porque excede a experiencia. Schopenhauer acredita poder restabelece-la, não transpondo os limites postos por seu mestre. Na sua opinião, a *Metaphysica* consiste em fazer a verdadeira theoria do universo physico uma verdadeira *Cosmologia*; porque, nem *Psychologia*, nem *Theodicéa* podem encontrar logar em sua philosophia.

*Cosmologia.* Achamo-nos em presença de dous mundos: um é apparente e exterior; o outro interior e real. O primeiro, puramente phenomental, consiste na maneira subjectiva por que nos representamos as cousas exteriores. Não é mais do que nossa *representação* intellectual, sem realidade objectiva. A theoria do mundo real e interior é feita segundo um methodo e por uma marcha que só pertencem a Schopenhauer. Para encontrar esse mundo, diz elle, é necessario ultrapassar os limites das representações subjectivas e da intelligencia. Eis como podemos conseguil-o. Antes de pensar, desejamos, sentimo-nos em acção. Esse desejo e esse esforço accusam em nós um querer. A *vontade* é, pois, nosso caracteristico distinctivo, nossa essencia total. Ora, devemos buscar comprehender a natureza exterior por nós mesmos; porque seguramente é ella que é feita á nossa imagem, e não nós á sua semelhança. Logo, ha no fundo de todos os seres, como em nós mesmos, uma *Vontade* verdadeira, que é sua essencia e o principio de suas acções. Essa vontade é *universal*; porque tudo no mundo quer. É *impessoal e indestructivel*; porque só ella permanece no meio das fórmulas cambiantes que passam. É *absoluta*, porque não depende de conhecimento algum e precede-os a todos. *Livre*, porque não soffre, como a intelligencia, a lei da necessidade. Assim, um mundo phenomental e subjectivo, uma vontade impessoal, absoluta, universal, livre, que estabelece a lei disso a que se chama mundo, eis em duas palavras toda a *Cosmologia* e toda a *Metaphysica* de Schopenhauer.

*Moral.* A *Moral* consiste no desenvolvimento da vontade que se cumpre passando por tres grãos successivos. Está

no começo da escala o *egoísmo*. É' a vontade que quer viver por si própria. No segundo degrão está a moral *sentimental*. É' baseado na compaixão o na *sympathia* que experimentamos por seres semelhantes a nós. É' ainda a vontade que quer viver por si mesma, vivendo nos seres cuja natureza é idéntica á nossa. Como, porém, a vida não se exerce senão por esforços difíceis, por fadigas sem numero e privações dolorosas, em uma palavra, como a vida luta contra a vida, e tudo vai de mal a peor, essa dupla vontade de viver pelo *egoísmo* e pelo sentimento é funesta e absurda. Cumpre, pois, subir ao mais elevado grão do desenvolvimento da vontade. Consistirá em destruir completamente a vontade de viver. Essa vontade perfeita que aspira a tudo destruir abtem-se pela sciencia e pelo ascetismo quietista. A sciencia nos prova que o mundo é radicalmente máo, o peor possivel, e mostra assim que cumpre ter a vontade de não mais viver. O ascetismo quietista nos indica os meios de conseguir: Nada fazer, e abater-se mesmo de contribuir para perpetuar, pelo casamento e pela geração, esta miseravel existencia.

Assim, Idealismo, Pessimismo e Nihilismo, eis toda a *Philosophia* de Schopenhauer. Admira que ella tenha conseguido occupar espiritos sérios, conquistar discipulos e adquirir celebridade na Allemanha, e principalmente em França.

## CONCLUSÃO

A historia da Philosophia, vê-se, é frequentemente a narrativa de aberrações do espirito humano, principalmente quando elle quiz innovar, depois de haver sacudido o jugo da fé e das santas tradições. Podemos ainda, mesmo hoje, após dezoito seculos de civilisação christã, repetir a sanguinolenta phrase de Cicero : *Nescio quomodò nihil tam absurdè dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* (*De divinat.*) « Não ha absurdo que algum philosopho não haja sustentado. »

Esses desvarios frequentissimamente renovados provam-nos que o espirito humano carece ser guiado na pesquisa da verdade ; mostram-nos com incontestavel evidencia a sabedoria da Igreja que quer que se conservem unidas a Philosophia e a Religião ; fazem-nos comprehender tambem quanto o soberano pontifice Pio IX teve razão em condemnar, no *Syllabus*, as tres seguintes preposições : « A Philosophia não póde, nem deve, submeter-se á autoridade alguma. (*Prop. x.*) Devemos occupar-nos da Philosophia, sem ter em conta a Revelação sobrenatural. (*Prop. xiv.*) A Igreja, não só se deve jámais revoltar contra a Philosophia, como deve tolerar-lhe os erros e deixar-lhe o cuidado de corrigir-se a si mesma. » (*Prop. xi.*)

Brucker, comquanto protestante, sentira essa verdade, ao compôr a sua grande historia das philosophias e de seus systemas. Comprehendêra quanto é seguro e necessario, para guiar a razão, o facho do christianismo, e de boa vontade subscrevemos as suas palavras :

*Percurri, fateor, sectas attentius omnes.  
Plurima quesivi ; per singula quæque cucurri.  
Nec quidquam inveni melius quam credere Christo.*

FIM DA HISTORIA DA PHILOSOPHIA



# TABOA DAS MATERIAS CONTIDAS NO SEGUNDO VOLUME

Paragraphos.

## MORAL

472. Objecto da moral.....	Pags. 1
----------------------------	---------

### SECÇÃO I

#### MORAL PRATICA

#### CAPITULO PRIMEIRO.— Deveres para com os animaes.— Deveres para consigo mesmo

473. Deveres para com os animaes.....	3
474. Dever de conservação.....	5
475. Consequencias do dever de conservação.....	7
476. Temperança.....	8
477. Deveres relativos aos bens exteriores, da economia e da parcimonia.....	10
478. O trabalho.....	14

#### CAPITULO II.— Deveres para consigo mesmo.

479. Deveres relativos á intelligencia.....	18
480. A prudencia.....	18
481. A veracidade.....	19
482. Deveres relativos á vontade e ao sentimento.....	21
483. A dignidade pessoal.....	23
483. bis. Deveres relativos ao sentimento.....	24

#### CAPITULO III.— Deveres de familia.— Deveres sociaes.— Deveres religiosos

484. Deveres de familia.....	26
485. Deveres do casamento.....	26
486. Deveres dos pais.....	29
487. Deveres dos filhos.....	32
488. Deveres dos irmãos.....	34
489. Deveres dos amos e dos criados.....	34
490. Deveres para com os homens em geral.....	35
491. Differentes especies de deveres sociaes.....	41
492. Justiça e caridade.....	44
493. Deveres para com Deus.....	46

## SECÇÃO II

## MORAL THEORICA

CAPITULO I.— A moral do interesse e a moral do sentimento,  
o util e o honesto

Paragraphos.	Page.
494. O principio do prazer.....	52
495. O principio da utilidade.....	54
496. Objecções de Kant contra o utilitarismo.....	57
497. Systema de Stuart Mill.....	58
498. Critica do utilitarismo de Stuart Mill.....	59
499. O prazer e o bem.....	61
500. Doutrina do interesse geral.....	65
501. A doutrina do sentimento.....	79
502. Doutrina da sympathia.— Adam Smith.....	71
503. O honesto.....	74

## CAPITULO II.— O principio do dever

504. Natureza e definição do dever.....	77
505. Imperativo hypothetico e imperativo categorico.....	78
506. Caracteres do dever.....	80
507. Criterio de Kant.....	80
508. A lei natural e as leis escriptas.....	83
509. A lei natural não deriva das leis positivas.....	85
510. A lei natural e a vontade divina. A lei e a sancção.....	86
511. A idéa do direito.....	87
512. Definição do direito.....	87
513. A força e o direito.....	89
514. O direito e a necessidade.....	90
515. O direito e a liberdade.....	91
516. O homem fim em si.....	91
517. Direito e dever.....	91

## CAPITULO III.— A consciencia moral e o sentimento moral

518. A consciencia moral.....	93
519. A consciencia recta.....	94
520. A consciencia erronea.....	94
521. A consciencia ignorante.....	95
522. A consciencia duvidosa.....	95
523. Autoridade da consciencia.....	96
524. Consciencia relativa e consciencia absoluta.....	97
525. O sentimento moral.....	99
526. Divisão dos sentimentos moraes.....	100
527. Satisfação moral, arrependimento, remorso.....	101

Paragraphos.

	Pags.
528. Sentimento da honra, vergonha.....	102
529. Sympathia, benevolencia, estima e desprezo.....	103
530. O respeito.....	104
531. O papel do sentimento na moral: o estoicismo de Kant.....	105

CAPITULO IV.— A virtude

532. A virtude é uma sciencia.....	106
533. A virtude é uma harmonia.....	111
534. A virtude, habito e justo meio.....	113
535. Outras definições.....	114

CAPITULO V.— O merito e o demerito

536. O merito e o demerito.....	116
537. O merito e a obrigação.....	119
538. Qualificação dos actos moraes.....	121
539. Da imputação moral.....	123

CAPITULO VI.— A sanção moral

540. Definição da sanção.....	131
541. Recompensas e punições.....	131
542. A lei moral e a sanção.....	133
543. Diversas especies de sanções.....	136
544. Insufficiencia das sanções precedentes.....	137
545. Immortalidade da alma.....	138

CAPITULO VII.— Medicina e gymnastica moraes

546. Georgicas da alma.....	141
547. Dos caracteres.....	141
548. O caracter.....	143
549. As idades.....	144
550. Das paixões.....	145
551. Cultura da alma.....	149
552. Governo das paixões.....	150
553. Governo dos caracteres.....	151
554. Regras de Malebranche.....	152
555. Regras de Aristoteles e de Bacon.....	153
556. Regras de Leibnitz.....	154
557. Methodo de Franklin.....	154
558. Regras de Cicero.....	156
559. Exame de consciencia.....	156
560. Cathecismo moral.....	158

## APPENDICE

Paragaphos.	Pags.
561. Da moral — Prolegomenos.....	160

*Noções de Direito natural e de economia politica*

## CAPITULO I.—Noções de direito natural

562. O direito natural.....	163
563. O direito e a coacção.....	164
564. Deveres de direito, deveres de virtude.....	164
565. Direito natural e direito positivo, escola historica.....	164
566. Os direitos naturaes.....	165
567. Liberdade corporea e individual.....	166
568. Liberdade do trabalho.....	166
569. A propriedade.....	166
570. Accumulação e transmissão.....	170
571. Propriedade individual e communhão.....	170
572. Desigualdade das riquezas.....	172
573. A familia.— O casamento.....	173
574. O patrio poder.....	174
575. Da escravidão.....	174
576. Liberdade de consciencia, liberdade do pensamento, etc.....	175
577. Direito publico e direito das gentes.....	176
578. A sociedade e o Estado.....	176
579. Os tres poderes.....	177
580. A soberania.....	177
581. A liberdade politica.....	178
582. Deveres dos cidadãos para com o Estado.....	178
583. Problema.....	179
584. Direito das gentes.....	179
585. A guerra e a paz.....	179

## CAPITULO II.—Noções de economia politica

586. Definição.....	182
587. Producção.....	182
588. O trabalho.....	182
589. A invenção.....	183
590. Divisão do trabalho.....	183
591. O capital.....	184
592. Circulação das riquezas.....	184
593. A permuta.....	185
594. Lei da offerta e da procura.....	185
595. A moeda.....	185
596. Condições da moeda.....	186

Paragraphos.	Pags.
597. O credito, o papel moeda.....	186
598. A liberdade do commercio e o livre cambio.....	188
599. Repartição.....	189
600. Salario.....	189
601. O juro e o aluguel.....	190
602. Os beneficios ou proveitos.....	191
603. A renda territorial.....	192
604. O Estado na repartição da riqueza.....	194
605. Consumo.....	194
606. Consumo improductivo e consumo reproductivo.....	195
607. O luxo.....	195
608. Consumos publicos : emprestimos e impostos.....	196
609. A divida publica.....	196
610. Do imposto.....	197
611. O orçamento.....	198

NOÇÕES DE ESTHETICA

CAPITULO I.— A idéa do bello e do sublime

612. O bello e o bem.....	200
613. Leis do bello.....	201
614. Definição do bello.....	204
615. A expressão.....	204
616. O sublime.....	205
617. Sublime de grandeza.....	205
618. Sublime de poder.....	206

CAPITULO II.— Da arte

619. A imitação.....	208
620. Insufficiencia do systema realista.....	209
621. O ideal.....	211
622. O proprio real tem seu ideal.....	212
623. O feio nas artes.....	212
624. Arte classica e arte romantica.....	217
625. Das faculdades estheticas: o gosto e o genio.....	218
626. Divisão das artes.....	219
627. Architectura e esculptura.....	219
628. Pintura.....	219
629. Dansa.....	220
630. Musica.....	220
631. Poesia.....	221

METHAPHYSICA E THEODICÉA

632. Definição e divisão.....	221
633. A metaphysica desde Kant.....	221



## CAPITULO I.— Ontologia

Paragraphos.	Paga.
634. Do ser em geral.— Definições e divisões.....	223
635. O possível, o real, o impossível.....	223
636. O potencial e o actual.....	224
637. Contingente necessario.— Determinado e indeterminado.....	224
638. Substancia e modo.— Essencia e accidente.....	225
639. As causas.....	225
640. A razão bastante.— Principio de Leibnitz.....	228
641. As categorias de Aristoteles.....	228
642. As propriedades do ser: unidade, identidade, semelhança, etc..	229
643. Os contrarios.....	229
644. O finito e o infinito.....	230
645. O relativo e o absoluto.....	233
646. O imperfeito e o perfeito.....	233

## CAPITULO II.— O scepticismo

647. O scepticismo.....	235
648. O probalismo.....	236
649. Objecções scepticas.....	236
650. Ignorancia humana.....	237
651. O erro.....	237
652. Contradições do espirito humano.....	238
653. O diallele.....	239
654. Discussão dos argumentos dos scepticos.....	239
655. Resposta á objecção derivada da ignorancia.....	239
656. Resposta a objecção derivada do erro.....	240
657. Resposta á objecção tirada das contradições necessarias.....	242
658. Resposta ao argumento do diallele.....	246
659. Criterium da certeza.....	247

## CAPITULO III.— Do idealismo

660. Idealismo em geral.....	250
661. Idealismo de Barkeley.....	251
662. Realidade do mundo exterior.....	251
663. Idealismo de Hume e de Stuart Mill.— Phenomenismo absoluto..	252
664. Realidade do espirito.....	253
665. Kant.— Idealismo transcendental.....	253
666. Critica do idealismo de Kant.....	255
667. Idealismo de Fichte, de Schelling e de Hegel.....	256

CAPITULO IV.— Psychologia racional e cosmologia racional.  
A alma e o corpo. — A materia e a vidaI. *Distincção da alma e do corpo*

668. A alma.....	261
669. Provas da espiritualidade da alma.....	261
670. Distincção dos phenomenos psychologicos e physiologicos.....	262
671. Objecção.....	262
672. A unidade do pensamento.....	263
673. Objecção da alma resultante.....	263

Paragrophos.	Pags.
674. Objecção de Kant.....	264
675. A identidade pessoal.....	264
676. Objecções.....	265
677. A liberdade moral.....	266
678. Objecções do materialismo.....	267
679. Cerebro e pensamento.....	267
680. O pensamento e o movimento.....	270

II. *União da alma e do corpo*

681. Unidade do homem.....	273
682. Dificuldades.....	274
683. Hypotheses sobre a união da alma e do corpo.....	275
684. Espiritos animaes.....	275
685. Mediador plastico.....	275
686. Influxo physico.....	276
687. Animismo, vitalismo, organicismo.....	276
688. Causas occasionaes.— Harmonia preestabelecida.....	276
689. O porque da união.....	277

III. *Noções summarias de cosmologia racional.*

*O universo.—A materia.—A vida*

690. Da cosmologia racional.....	279
691. O mundo ou o universo.— A natureza.....	279
692. Os limites do mundo — A primeira antinomia de Kant.....	279
693. A materia.....	280
694. Unidade da materia.....	280
695. O cheio e o vacuo.....	280
696. A divisibilidade ao infinito.— A segunda antinomia de Kant.....	280
697. Da essencia da materia.....	280
698. Mecanismo e dynamismo.....	281
699. Mecanismo physico.....	281
700. Hylozoísmo e monadismo.....	281
701. Idealismo.....	282
702. Correlação das forças. Unidade de força.....	282
703. Conservação da materia e da força.....	283
704. A vida.....	283
705. Systema sobre a vida.....	283
706. Organicismo.....	284
707. Vitalismo.....	284
708. Animismo.....	284

CAPITULO V.—*Noções de Theodicéa. — Deus e seus attributos*

709. Póde-se demonstrar a existencia de Deus?.....	285
710. Demonstração da existencia de Deus.....	292
711. Provas da existencia de Deus.....	292
712. Provas Physicas.....	294
713. Provas metaphysicas.....	295
714. Provas moraes e estheticas.....	296
715. Attributos de Deus.....	298
716. Pantheismo e personalidade divina.....	

Paragraphos.	Pags.
717. Exame do Pantheismo.— I. O Universo dos corpos.....	298
718. Exame do Pantheismo.— II. O universo dos espiritos.....	300
719. Personalidade divina.....	301
720. Providencia.....	303
721. Creação.....	303
722. Conservação.....	303
723. Governo.....	304
724. O mal.....	304
725. Pessimismo e optimismo.....	306

## CONCLUSÃO

726. Importancia da Philosophia.....	309
727. Utilidade da philosophia.....	310
728. Objecções contra a philosophia.— Positivismo.— Criticismo.— Escola historica.....	310
729. Resposta ás objecções precedentes.....	312
730. Do progresso em philosophia.....	313
731. Relação da philosophia com as outras sciencias.....	315
732. Relações Geraes.....	316
733. Relações especiaes.....	317
734. A philosophia, a poesia e a religião.....	318

## HISTORIA DA PHILOSOPHIA

## NOÇÕES PRELIMINARES

Objecto da historia da philosophia.....	321
Sua utilidade.....	321
Methodo adoptavel.....	321
Principaes systemas.....	322
O Sensualismo.....	322
O espiritualismo.....	323
O scepticismo.....	323
Divisão.....	323

## CAPITULO I.— Primeira época.— Philosophia antiga

## ARTIGO I.— Primeiro periodo.— Philosophia antes de Socrates

N.º 1. Escola de Ionia, ou Naturalismo.....	324
Thalés.....	324
Anaximandro.....	324
Anaximenes de Milote.....	324
Anaxagoras de Clazomenes.....	325
Heraclito de Epheso.....	325
Empedocles.....	325
N. 2. Escola de Italia ou Pythagoriana.....	325
Pythagoras.....	327
N. 3. Escola de Eléa.....	327
I. Escola idealista ou metaphysica.....	327
Xenophanes.....	328

Paragaphos.....	
Parmenides.....	Pags. 328
Zenon de Eléa.....	328
II. Escola physica ou atomistica.....	329
Leucippo.....	329
Democrito.....	329
N. 4. Escola sophistica.....	330
Protagoras.....	330
Gorgias.....	330

ARTIGO II.—Segundo periodo.—Philosophia Socratica

Socrates.....	331
Sua morte.....	331
Seu papel philosophico.....	331
Seu methodo.....	332
Sua doutrina.....	332
Escola megarica.....	333
Escola cyrenaica.....	333
Escola cynica.....	334

ARTIGO III — Terceiro periodo (400—200 antes de Jesus Christo

*Philosophia depois de Socrates*

N. 1. Escola de Platão ou Academica.....	334
Sua doutrina.....	335
1.º Cosmologia.....	335
2.º Antrophologia.....	336
A alma.....	336
O corpo.....	337
3.º Moral.....	337
4.º Politica.....	338
Erros de Platão.....	338
N. 2 Escola de Aristoteles, ou Peripatetica.....	339
Sua doutrina.....	339
1.º Logica.....	340
2.º Physica.....	340
3.º Metaphysica.....	341
4.º Moral e politica.....	341
Erros de Aristoteles.....	342
3.º Escola Pyrrhonica — Pyrrho.....	342
Sua doutrina.....	342
N. 4. Escola Epicurista — Epicuro.....	343
Sua doutrina.....	343
1.º Canonica.....	343
2.º Physica.....	343
3.º Moral.....	343
N. 5. Escola Stoica. —Zenon.....	344
Doutrina.....	344
1.º Logica.....	344
2.º Physica.....	344
3.º Moral.....	344

	Pag.
Paragraphos.....	346
N. 6. Nova academia.....	346
Novo scepticismo.....	347
N. 7. Philosophia romana.....	347
Cícero.....	348
Sêneca.....	348
Epitecto.....	349
Marco-Aurelio.....	349

ARTIGO IV.— Escola de Alexandria.— Philosophia dos padres, etc.  
(Desde o anno 100 da era christã até 800)

N. 1. Os gnosticos.....	350
Gnosticismo pantheista.....	350
Gnosticismo dualista.....	351
N. 2. Escola neo-platonica.....	351
Plotino.....	351
Porphyro.....	352
Jamblico.....	352
Juliano o apostata.....	352
Proclus.....	352
Doutrina neo-platonica.....	352
1.º A dialectica.....	352
2.º Cosmogonia.....	353
3.º Psychologia.....	353
4.º Moral.....	354
N. 3. Philosophia dos padres da igreja.....	354
I. Padres da igreja do Oriente, S. Dionisio o areopagita.....	354
S. Justino.....	355
Clemente de Alexandria.....	355
Origenes.....	355
II. Padres da igreja Occidental, S. Irineu, Bispo de Lyão.....	355
Minutino Felix.....	355
Arnobio.....	355
Lactancio.....	355
S. Agostinho.....	355
Doutrina.....	357
Foi hourida em Platão a doutrina dos padres?	357
N. 4. Philosophos antes de Carlos Magno.....	358
Boccio.....	358
Bede o Veneravel.....	358
S. Isidoro, arcebispo de Sevilha.....	358
S. João Damasceno.....	358

CAPITULO II.— Segunda época.— Philosophia da idade média

ARTIGO I.— Primeiro periodo (800—1200)

N. 1. Renovamento dos estudos.....	359
Alcuin.....	359
João Scot.....	359
Gerbert d'Aurillac.....	359
N. 2. Controversias sobre os universaes.....	359

Paragrapos.

1.º Escola realista.....	Pags.
S. Anselmo.....	360
Guilherme de Champeaux.....	360
2.º Escola nominalista.....	361
3.º Escola conceptualista.....	361
Pedro Abailard.....	361
N. 3. Algumas escolas secundarias. 1.ª Escola mystica.....	361
2.º Philosophia arabe.....	362
3.º Pedro Lombardo.....	362
	363

ARTIGO II.—Segundo periodo (1200 — 1400)

N. 1. Phase de incremento.....	363
Alexandre de Hales.....	363
Guilherme de Auvergue.....	364
Vicente de Beauvais.....	364
N. 2. Phase de perfeição.....	364
1.º Alberto, o Grande.....	364
2.º S. Boaventura.....	364
3.º S. Thomaz de Aquino.....	365
4.º João Duns Scot.....	366
N. 3. Phase de decadencia.....	367
Rogério Bacon.....	367
Raymundo Lulle.....	367
Guilherme de Occam.....	367

ARTIGO III.—Terceiro periodo (1400 — 1600)

N. 1. Escola platonica.— Bessarion.....	368
Marcilo Ficino.....	368
Pico de la Mirandola.....	368
Francisco Patrizzi.....	368
N. 2. Escola Paripathetica.....	369
Pedro Pomponat.....	369
Alexandre Achillini.....	369
André Cesalpini.....	369
N. 3. Escola mystica. Paracelso.....	369
Van Helmont.....	369
N. 4. Escola sceptica.....	370
Miguel Montaigne.....	370
Pedro Charron.....	370
N. 5. Escola independente.....	370
Nicolão de Cuss.....	370
Pedro Ramus.....	371
Bernardino Telesio.....	371
Jordano Bruno.....	371
Julio Cesar Vanini.....	371
Thomaz Campanella.....	371

CAPITULO III.— Terceira época.— Philosophia moderna

ARTIGO I.— Bacon e Descartes..... 373

N. 1. Bacon.....	373
suas doutrinas e suas obras.....	373

	Pagas.
Paragraphos.....	374
Juizo a respeito de Bacon.....	374
N. 2. Descartes.....	375
I O methodo.....	376
Exposição.....	377
Critica da duvida de Descartes.....	378
II Sua doutrina.....	379
Juizo sobre Descartes.....	381

## ARTIGO II.—Discipulos de Bacon e de Descartes

N. 1. Escola de Bacon.....	381
1.º Pedro Gassendi.....	381
2.º Thomaz Hobbes.....	383
3.º Jona Loche.....	383
4.º Estevão Bonnot de Condillac.....	384
N. 2. Escola de Descartes.....	385
1.º Nicoláo Malebranche.....	385
Causas de nossos erros.....	385
Theoria do conhecimento.....	386
Causas occasionaes.....	387
Theoria da vontade e da moral.....	387
Theoria de Deus.....	388
Optimismo.....	388
2.º Spinoza.....	389
Principios.....	389
Aplicação.....	389
3.º Leibnitz.....	390
Theoria do conhecimento.....	391
Theoria das monadas.....	391
Theodicéa.....	393
Apreciação.....	393
4.º Outros philosophos filiados a Descartes.....	394
Pascal.....	394
Huet.....	395
Bossuet.....	395
Fénélon.....	395
Arnauld.....	395
Nicole.....	396
Cudworth.....	396
Euler.....	396
Newton.....	396
Clarke.....	397
Jorge Berkeley.....	397
5.º Alguns scepticos do seculo xvii.....	397
Lamothe le Vayer.....	397
Bayle.....	398

## ARTIGO III.—Philosophia no seculo xviii

§ 1.º <i>Philosophia franceza no seculo xviii</i> .....	398
Seu character.....	398
I. Philosophos moralistas.....	399